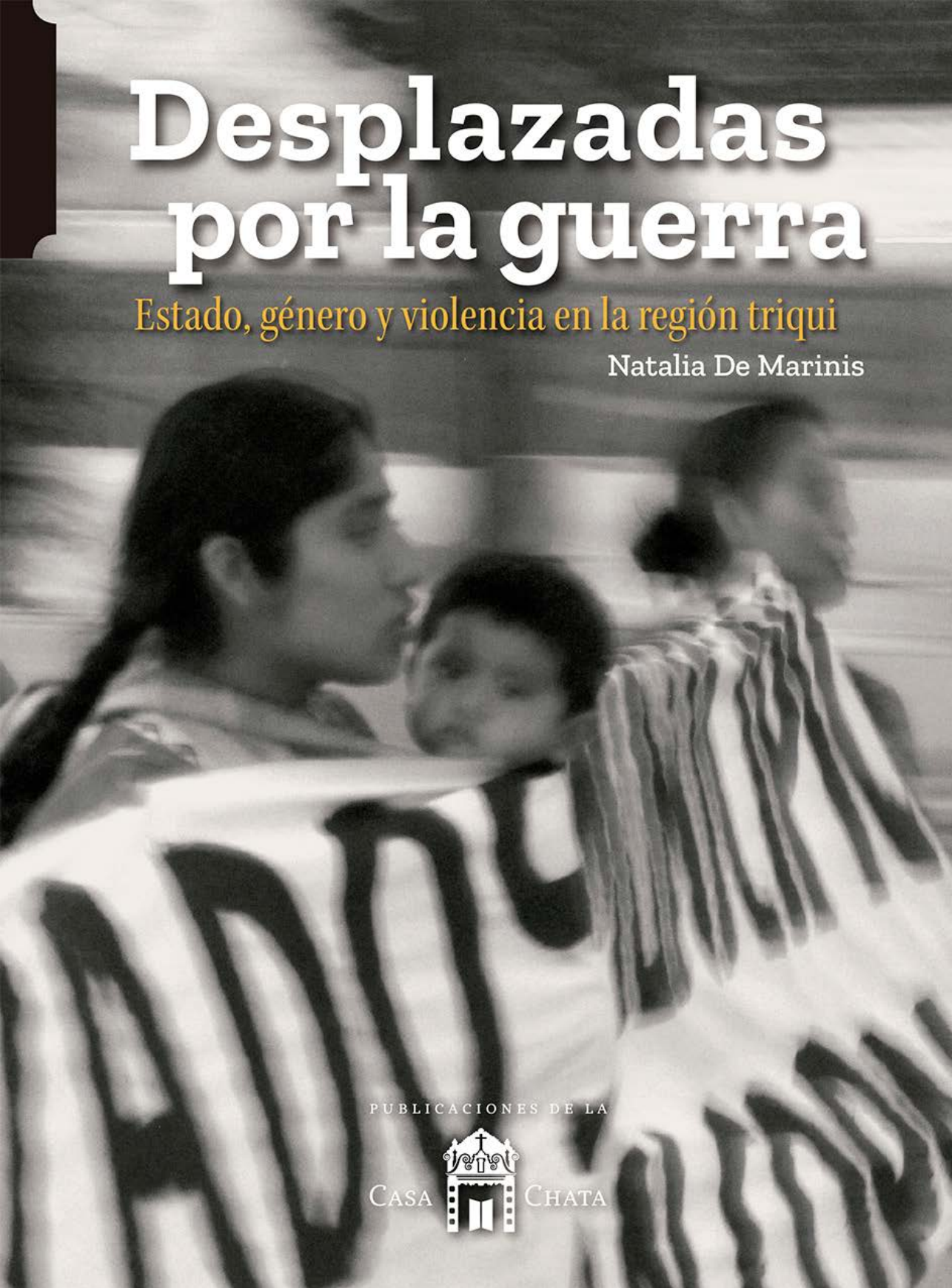
Desplazadas por la guerra

Estado, género y violencia en la región triqui

Natalia De Marinis



PUBLICACIONES DE LA
CASA CHATA

Desplazadas por la guerra

Estado, género y violencia en la región triqui

Desplazadas por la guerra

Estado, género y violencia en la región triqui

Natalia De Marinis

CIESAS

Datos de catalogación

304.872
M334d De Marinis, Natalia
Desplazadas por la guerra : Estado, género y violencia en la región triqui / Natalia De Marinis.--Ciudad de México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2019, 280 páginas : fotografías ; 23 cm.--(Publicaciones de la Casa Chata)

Incluye bibliografía
ISBN 978-607-486-548-6

1. Conflicto social – Oaxaca. 2. Conflicto armado – Oaxaca. 3. Desplazados por la violencia – Oaxaca. 4. Migración forzada – México – Oaxaca. 5. Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. 6. Movimientos sociales – México – Oaxaca (Estado). I. t. II. Serie.

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes de pares académicos avalados por el Comité Editorial del CIESAS, que garantizan su calidad y pertinencia.

Coordinación de Publicaciones: Mario Brito
Diseño de portada: Samuel Morales
Imagen de portada: Natalia De Marinis

Primera edición, 2019

D.R. © 2019 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, col. Centro, alcaldía Tlalpan
C.P. 14000, Ciudad de México

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito del editor.

ISBN: 978-607-486-548-6

Impreso en México. *Printed in Mexico*

Índice

Siglas y acrónimos 11

Agradecimientos 13

Prólogo 17

1. Orientaciones 23
   Zaniuu'a (la guerra) 23
   El agravio invisible de la violencia en México 30
   Las vidas no nombradas 34
   Develar la "ausencia" de Estado 40
   Etnografiar (en) el terror 45
   Los capítulos 52

2. Formación de Estado y otredad 55
   Los salvajes 57
   Las políticas indigenistas y los procesos de racialización 65
   Los "otros aislados" 67
   Tierras y clanes 71
   Caciquismo y justicia 75

3. La otra guerra triqui 81
   La militarización 82
   Desarrollo y pistoleros 87
   La izquierda indígena 94
   La reconfiguración política de los noventa 97

4. **Horizontes de paz** 105
La autonomía en la región triqui 106
Los (des)órdenes del género 108
La descentralización municipal y el recrudecimiento de la guerra 112
La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca 115
El efecto appo en la región triqui 117
Los ataques contra el movimiento autónomo 121
Horizontes de terror: la reorganización de la contrainsurgencia 123

5. **El desplazamiento forzado** 127
"De eso escapamos" 132
"Comenzar de cero" 136
Redes de parentesco e información 142
Vivir en un plantón 145
La presencia del Estado por medio de su ausencia 152

6. **Testimonios del terror** 157
Mujeres, niñas y niños en la guerra 159
Los límites impuestos por el terror 165
"Balazos por todos lados" 168
Trazar límites y rupturas en la situación de terror 171

7. **El Estado en los escenarios racializados y generizados del miedo** 177
"Vengo a solicitar la justicia de usted" 178
Construcción del agravio: territorio, materialidad y afectos 181
Los daños no acaban con el desplazamiento 183
La circulación de los objetos y las almas 185
"Así sabrán lo que es el olor a muerte" 189
Apelaciones al Estado: entre imaginarios y realidades 191
La transición democrática en Oaxaca y los discursos de paz 196
Nombrar la guerra: la organización política de las mujeres desplazadas 202

8. **Entre guerreros y hacedores de paz: seguridad y masculinidades** 207
Aproximación analítica al xing'a mu xi'a (líder) 208
La "naturaleza" y lo construido en el liderazgo triqui 213

Las fuentes de poder 218
"Porque tienen dinero, su hijo será el nuevo líder" 220
Hacedores de paz 223
Valientes y pacíficos: los líderes para las mujeres 232

9. Memorias como devenires 241
La excepcionalidad en la triqui 245
Los (des)órdenes del género en la guerra 248

Fuentes consultadas 251

Índice de mapas, fotografías y figuras

Mapa 1.1 Comunidades triquis 25
Mapa 1.2 Región triqui baja 27
Fotografía 1.1 San Juan Copala, mayo de 2008 29
Fotografía 1.2 Zanniu'a (guerra), San Juan Copala, septiembre de 2008 31
Fotografía 1.3 Mujer triqui en traspaso de mayordomía, San Juan Copala, octubre de 2008 39

Fotografía 4.1 Mujeres triquis, San Juan Copala, mayo de 2008 114
Fotografía 4.2 Manifestación de mujeres triquis desplazadas, ciudad de Oaxaca, agosto de 2010 123

Fotografía 5.1 Desplazadas, comunidad en la triqui baja, octubre de 2010 129
Fotografía 5.2 Familia desplazada, comunidad en la triqui baja, noviembre de 2010 143
Fotografía 5.3 Desplazados viviendo en casa de un familiar, triqui baja, noviembre de 2010 143
Fotografía 5.4 La vida en el plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, marzo de 2011 151
Fotografía 5.5 Plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, marzo de 2011 155

Fotografía 6.1 En una de las tantas reubicaciones del plantón, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2011 163

Fotografía 7.1 Marcha del color de la sangre, ciudad de Oaxaca 193
Fotografía 7. 2 Mujer triqui despide a su esposo velado en el plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, agosto de 2011 195
Fotografía 7.3 Velorio en el plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, agosto de 2011 199
Fotografía 7.4 Manifestación de desplazadas, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010 205

Fotografía 8.1 Timoteo Ramírez en el traspaso de mayordomía, San Juan Copala, octubre de 2008 215
Figura 8.1a Escrito que realizó Carla sobre Timoteo. Yosoyuxi, julio de 2011 (página 1) 225
Figura 8.1b Escrito que realizó Carla sobre Timoteo. Yosoyuxi, julio de 2011 (página 2) 226
Figura 8.1c Escrito que realizó Carla sobre Timoteo. Yosoyuxi, julio de 2011 (página 3) 227
Fotografía 8.2 Procesión en el levantamiento de cruz de Timoteo Ramírez, Yosoyuxi, mayo de 2011 229
Fotografía 8.3 Levantamiento de cruz de Timoteo Ramírez, Yosoyuxi, mayo de 2011 231
Fotografía 8.4 Jóvenes del taller de memoria filman una boda triqui, Yosoyuxi, abril de 2011 237
Fotografía 8.5 Niños hacen dibujos de mitos triquis, Yosoyuxi, enero de 2011 . . 239

Fotografía 9.1 Niñas triquis en levantamiento de cruz de Timoteo Ramírez, Yosoyuxi, mayo de 2011 249

Siglas y acrónimos

ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
AGEO	Archivo General del Estado de Oaxaca
ANAD	Asociación Nacional de Abogados Democráticos
APPO	Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca
CACTUS	Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos
CASOTA	Casa Autónoma Solidaria Oaxaqueña de Trabajo Autogestivo
CCRI	Coordinadora Campesina Revolucionaria Independiente
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CEH	Comisión de Esclarecimiento Histórico
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CIOAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
CMDPDH	Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos
CNC	Confederación Nacional Campesina
CNDH	Comisión Nacional de los Derechos Humanos
CNPA	Coordinadora Nacional del Plan de Ayala
COCEI	Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo
COCEO	Coalición Obrero Campesino Estudiantil de Oaxaca
CTC	Confederación de Trabajadores y Campesinos
CTM	Confederación de Trabajadores de México
ECMIA	Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas
Ensademi	Encuesta Nacional de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FIMI	Foro Internacional de Mujeres Indígenas
FNAD	Frente Nacional de Abogados Democráticos
FNCR	Frente Nacional Contra la Represión

IDMC	Internal Displacement Monitoring System
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INI	Instituto Nacional Indigenista
MAIZ	Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas
MULT	Movimiento de Unificación y Lucha Triqui
MULTI	Movimiento de Unificación y Lucha Triqui Independiente
OHCHR	Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas
PAN	Partido Acción Nacional
PNR	Partido Nacional Revolucionario
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PRM	Partido de la Revolución Mexicana
PT	Partido de los Trabajadores
PUP	Partido de Unidad Popular
PVEM	Partido Verde Ecologista de México
SNTE	Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de América del Norte
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
Ubisort	Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
VOCAL	Voces Oaxaqueñas Construyendo Autonomía y Libertad

Agradecimientos

Finalicé este libro una década después de haber llegado a México, atraída por los destellos de esperanza que circulaban desde tierras chiapanecas y que con tantas ansias seguíamos y compartíamos en el contexto de movimientos sociales y fábricas recuperadas en Argentina. Este libro existe gracias a la generosidad de muchas personas que fui encontrando en este país desde que comencé mi investigación sobre la autonomía triqui en 2007, gestada en medio de una situación de violencia extrema y en el contexto de la aceleración de la crisis de derechos humanos en el país.

En primer lugar, quiero expresar mi profunda gratitud hacia muchas personas de la región triqui, cuyas memorias y conocimientos son el hilo de esta obra: Timoteo (q.e.p.d.), Severo (q.e.p.d.), Jorge, Miguel, Isidra, Roberto, Martina, Cecilia, Amalia, Mariana, Alicia, Victoria, Paulina, Mariana Flores, Reyna, Modesta, Imelda, Marcos, Víctor, Josefina, Lourdes, Rosaelia, Pilar, Esperanza, Brígida, Catalina, Ceci; los maestros Víctor y Agustín, don Emiliano, autoridades del Municipio Autónomo San Juan Copala, mujeres y hombres de los plantones de Oaxaca y la Ciudad de México. A todos quiero agradecerles el espacio y la protección brindados en sus comunidades, la oportunidad que me dieron de conocer sus vidas, memorias, miedos, intimidad y cuidados. Fue una experiencia que cambió mi vida en muchos sentidos y en la que aprendí que aún en las peores circunstancias hay posibilidades de crear nuevos horizontes de paz y vida. Por el contexto en el que llevé a cabo mi trabajo etnográfico, fue imposible recorrer otras comunidades y documentar otras voces. Asumo completamente la visión parcial de lo plasmado en este libro y espero sea un aporte a su lucha por el reconocimiento como víctimas de un agravio silenciado y profundamente doloroso.

Llegar a la región triqui no hubiese sido posible sin el apoyo de muchas otras personas. Francisco López Bárcenas y Luciano Concheiro, pese a las advertencias, confiaron en mí y me abrieron las puertas en algunos espacios gestados en San Juan Copala, como el Diplomado de Educación y Autonomía, donde pude compartir con otros estudiantes y activistas de la región, entre ellos, Armando, Carmen Cariño y Beatriz Cariño (q.e.p.d.). Les agradezco la enorme solidaridad con la que me recibieron en la región y, especialmente, a Francisco por su aguda y crítica lectura a mis escritos.

Quiero expresar un profundo agradecimiento a Rachel Sieder, asesora de mis tesis de maestría y doctorado, por ser una fuente de apoyo intelectual y emocional imprescindible en mi formación como académica y docente. No hubiese sido posible trabajar temáticas tan dolorosas y en contextos como los que narra este libro sin su acompañamiento cercano y su compromiso y rigurosidad brindados con enorme generosidad y afecto. Agradezco también a Lynn Stephen, Yerko Castro y Mariana Mora, miembros del comité de la tesis de doctorado, los significativos aportes a esta obra.

El CIESAS fue un lugar privilegiado de formación académica y hoy es la institución de la que tengo la fortuna de formar parte. Quiero agradecer especialmente a María Teresa Sierra, Aída Hernández, Rachel Sieder y Mariana Mora, docentes comprometidas y solidarias, por hacer de las clases un rico espacio de reflexión teórica, metodológica y política, donde el cuidado y la ética de la investigación antropológica están siempre presentes. A François Lartigue (q.e.p.d.) y Roberto Melville les agradezco sus diálogos y el ser guías en mis incursiones por el fascinante mundo de la antropología.

Son muchos los compañeros y amigos con los que compartí tantos años de formación. Agradezco especialmente a Aura Cumes, Javier Flores, Juan Ilichachi y Héctor Nahuelpan, hacer de los seminarios de doctorado un espacio de intensas discusiones académicas y políticas que me permitieron cuestionar mis propias convicciones e imaginar otros horizontes políticos. Agradezco los aportes que sobre avances de este libro realizaron otras colegas y amigas con quienes participamos en diversos proyectos colectivos y cuyos trabajos comprometidos son una fuente de inspiración permanente: Morna Macleod, Emma Cervone, Ana Arteaga, Cristina Cucurí, Leonor Lozano, Adriana Terven, Yacotzin Bravo, Liliana López, Carolina Robledo y Dolores Figueroa.

En Oaxaca, recibí el apoyo y la solidaridad de muchos otros profesores del CIESAS y la UABJO. Agradezco especialmente a Juan Carlos Martínez, Guillermo Padilla y Jorge Hernández por los importantes insumos a esta obra y en mis años de trabajo de campo. En los momentos más duros del terror y el desplazamiento, otras compañeras y compañeros me brindaron su afecto y solidaridad. Quiero agradecer a Meztli Aguilera, quien colaboró en la edición de un video y en el apoyo al plantón de desplazadas; a Andrea Calderón y Erick Fuentes, los diálogos, el afecto y la paciencia. También agradezco a Marisa Villarreal, Lulú Baños y David Cilia por los trabajos compartidos de documentación, transcripción y edición de testimonios. Al Colectivo Subversiones, por brindar espacios de difusión en los momentos más críticos del desplazamiento.

Presenté avances de esta investigación en numerosos espacios académicos, de los cuales quisiera destacar tres estancias de estimulantes diálogos que me permitieron avanzar en la escritura. Agradezco a Bjorn Bertelsen su asesoría sobre los avances de mi tesis de doctorado durante una estancia en el Instituto Christian Michelsen en 2012. Durante esa misma estancia, formé parte de diferentes espacios de diálogo gracias al apoyo de Liv Tonnessen, John MacNeish, Siri Gloppen, Catalina Vallejo, Camila Gianella, Elin Skaar y Lara Cortes. En 2014 y 2015 realicé una estancia posdoctoral en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Agradezco la solidaridad y generosidad de Márgara Millán y Verónica López quienes me brindaron la posibilidad de dialogar sobre avances de este escrito y colaborar en docencia; también agradezco el apoyo de Rosa María Larroa y Damellys López para que la estancia fuera posible. En la Universidad Nacional de Colombia realicé una estancia de investigación en el grupo de investigación Conflicto Social y Violencia del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Recibí de parte de Myriam Jimeno importantes aportes metodológicos y la posibilidad de vivir experiencias en el norte del Cauca que nutrieron enormemente las reflexiones metodológicas plasmadas en esta obra.

La investigación se realizó con diferentes apoyos. Recibí una beca de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México para mis estudios de maestría en el CIESAS entre 2007 y 2009; una beca doctoral del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de 2009 a 2013, y una del Norwegian Research Council a través del proyecto "Justicia de género en contextos de pluralismo legal: experiencias desde Latinoamérica y África", coordinado por Rachel Sieder y John

MacNeish, que me permitió desarrollar trabajo de campo y una estancia en el Instituto Christian Michelsen, donde escribí parte de mi tesis de doctorado. Recibí por dos años (2014-2016) una beca posdoctoral de la Dirección General de Asuntos de Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México que me permitió finalizar el libro.

La tesis doctoral recibió el Premio a la Mejor Tesis de Doctorado de la Academia Mexicana de Ciencias 2014 y el de la Cátedra Jorge Alonso del CIESAS sede Occidente y la Universidad de Guadalajara 2014. También recibió la Mención Honorífica de los Premios Bernardino de Sahagún del Instituto Nacional de Antropología e Historia en 2013 y una mención honorífica en el Premio Aguirre Beltrán que otorga el CIESAS Golfo y la Universidad Veracruzana en 2015. Estas distinciones se convirtieron en un gran impulso para publicar la tesis como libro. Distintas partes del borrador de este libro fueron publicadas en obras colectivas y revistas, de los que recibí importantes retroalimentaciones durante las evaluaciones, incluyendo dictámenes por demás enriquecedores a esta obra. Agradezco al equipo editorial del CIESAS todo el trabajo puesto en su publicación.

Por último, quiero expresar un profundo agradecimiento a mi madre Mirta Ares, mi hermana Norma, mis hermanos Gustavo y Gabriel y sus familias, por su apoyo constante y ayuda incondicional. A mi padre, Felice De Marinis (q.e.p.d.) cuyas memorias fragmentadas de la guerra fueron un motor de intensas búsquedas. A Dolly y Jorge, por hacer de mis cortas visitas a Mar del Plata siempre un regreso a casa. A Susana Huenul, amiga y compañera de casa y viajes, por enseñarme que el corazón puede ser mejor guía. A Ana Carolina Patto, por sus impecables clases de Deleuze y el ser hogar en México por tanto tiempo. A mis amigas Florencia, Mariela, Noelia y Pato, por mover fronteras y salvar distancias. A mi compañero, Ángel, le agradezco sus valiosos aportes al contenido visual de este libro, y todo su amor y apoyo durante la recta final.

Xalapa, 4 de febrero de 2019

Prólogo

Las largas e inacabadas luchas por la libre determinación de los pueblos indígenas en México ha sido un tema estudiado por décadas en el país. Sin embargo, pocas veces el desplazamiento forzado que dichas comunidades han sufrido como resultado de estas luchas ha sido el enfoque del análisis académico. Este libro hace justamente eso y narra la historia de una guerra no declarada contra los triquis de la región conocida como la triqui baja en Oaxaca. Su población ha sido víctima de la violencia estructural que se manifiesta en la forma de despojo territorial, racismo, paramilitarismo y desplazamiento forzado, lo que —como nos demuestra Natalia De Marinis en su agudo análisis— ha sido una parte central de la constitución del Estado posrevolucionario en Oaxaca. Como ella nos revela, las múltiples violencias interseccionales que sufren los triquis de esta región están íntimamente relacionadas con una producción cultural y política dominante que los retrata como "los otros de los otros". Al mismo tiempo que ciertos grupos indígenas han sido exaltados como sujetos idóneos para el proyecto estadista basado en el mestizaje oficial, a lo largo del siglo XX y hasta la fecha tanto funcionarios del estado oaxaqueño como antropólogos que trabajaron en la zona más bien han estigmatizado a los triquis como una especie de bárbaros exóticos, una población atrasada, bélica y "antiprogreso". Al historizar los cambios en los patrones de violencia en la región de estudio, este libro hace una contribución singular a la antropología del Estado mexicano. Mientras algunos autores al analizar sus formas burocráticas lo han catalogado como una "máquina generadora de esperanzas" (Nuijten, 2003), Natalia De Marinis nos subraya la profunda violencia de las formas estatales de desarrollo para los pueblos que se rehúsan a ser colonizados. La región de la triqui baja se entiende aquí como parte de lo que Veena Das y Deborah Poole (2003) nombraron "los márgenes del Estado": lugares imaginados y retratados como "sin ley" y

en la práctica expuestos a una violencia altamente racializada. Al entender la experiencia de San Juan Copala en este marco conceptual, el pequeño pueblo deja de ser un lugar lejano y "aislado" y se revela como un ejemplo más de los espacios donde el Estado se constituye. Con un abordaje anclado en la nueva producción antropológica sobre seguridad, la autora enfatiza la vigilancia descentrada de los modos de gobernabilidad (en términos foucaultianos), demostrando cómo las iniciativas de desarrollo impulsadas desde el Estado siempre implicaron control social, o lo que ella llama "la securitización del desarrollo". Un trabajo de archivo fascinante nos muestra cómo la imagen del triqui aislado y huraño que se construyó a lo largo de décadas ha formado parte intrínseca de la maquinaria de dominación. Además, los sucesos narrados demuestran la complejidad y singularidad del Estado mexicano posrevolucionario, donde la línea entre lo estatal y lo paraestatal siempre ha sido borrosa y movediza.

La incorporación de grupos clánicos triquis a las lógicas priistas de dominación a partir de los años sesenta representó asesinatos selectivos de líderes y la victimización de las viudas. Las organizaciones opositoras triquis que emergieron fueron reprimidas, criminalizadas y luego cooptadas, con un incremento de violencia cada vez mayor. Lo anterior se agudizó después del intento de San Juan Copala de constituirse como un municipio autónomo en 2007, hasta llegar a una guerra abierta caracterizada por asesinatos, violaciones, secuestros, la muerte de mujeres y niños, y finalmente el desplazamiento forzado de la población que había apoyado la lucha por la autonomía. Natalia De Marinis arribó por primera vez al pueblo de San Juan Copala en 2007 para hacer su tesis de maestría sobre el proceso autonómico que parecía desafiar el control del PRI. Aun durante el breve periodo de autonomía se vivía una situación de alta tensión. Recuerdo que cuando la visité durante su trabajo de campo en 2008, tuve la fuerte impresión de que éste era un pueblo altamente vigilado y expuesto, rodeado por montañas desde donde más tarde se colocarían los francotiradores de las fuerzas políticas enemigas del experimento autonómico. Dos de las tres salidas del pueblo estaban bloqueadas con grandes troncos de árboles, y las fachadas de las casas de adobe y ladrillo tenían agujeros de balas, testimonio de enfrentamientos y desplazamientos anteriores. Cuando Natalia De Marinis regresó a Oaxaca para seguir con su proyecto de doctorado, la región estaba en medio de la guerra abierta y el terror. En octubre de 2010, después de meses de estar sitiados por un cerco paramilitar, las últimas familias del proyecto

autonómico lograron escapar para refugiarse en otros pueblos cercanos o en la ciudad de Oaxaca.

En el ámbito internacional se vive una crisis de desplazamiento forzado de proporciones nunca antes visto. Esta situación ha obligado a decenas de millones de personas a dejar atrás sus lugares de origen y a sus seres queridos. Se desplazan para salvar sus vidas de múltiples guerras y conflictos, y por la pobreza, la discriminación étnica, racial o de género, junto al despojo territorial por iniciativas extractivistas que confluyen con la destrucción ambiental agravada por el cambio climático. Huyen de situaciones donde existen pactos de impunidad y corrupción entre gobiernos y distintos grupos delictivos, donde no existen las mínimas protecciones que garanticen su reproducción social. Como han subrayado numerosos estudios, los impactos culturales del desplazamiento son particularmente nocivos para los pueblos indígenas porque sus identidades culturales están ancladas en territorios ancestrales, que a la vez son espacios rituales y sagrados. En ese sentido, este libro constituye una de las primeras etnografías profundas del desplazamiento forzado y sus efectos en México, como una crisis humanitaria que el país ha vivido desde hace muchos años pero que hasta la fecha permanece oculta. Aquí, se nos revelan los efectos profundamente desestructurantes del terror para las personas que lo experimentan. El desplazamiento forzado representó, como ella nos dice, "el despojo abrupto de su vida", lo que a su vez implicó "una desposesión y reestructuración que no es sólo territorial, sino también mental". Los pobladores de San Juan Copala vivieron no sólo la pérdida de sus pertenencias, animales, hogares, sembradíos y familiares, sino también de certezas. Sus vecinos y hasta los miembros de sus propias familias se convirtieron en fuentes de peligro, fuerzas malévolas que en un momento parecían no tener explicación. El libro nos comunica lo que es vivir bajo asedio, vivir en el terror, y constituye un punto de partida obligado para analizar antropológicamente un fenómeno tan tristemente común en México como el desplazamiento forzado. Tiene la gran virtud de desarrollar su análisis en diálogo con otros antropólogos como Michael Taussig (2003), Kimberly Theidon (2004) y Sverker Finnström (2008), estudiosos de los efectos del desplazamiento y el terror en poblaciones de Colombia, Perú y Uganda, respectivamente. Esta literatura indica que aunque estos procesos son profundamente desestructurantes también generan nuevas formas de ser y de actuar, lo que a su vez se traduce en formas inéditas de acción social y política.

En efecto, el libro evidencia la manera en que tanto el cuerpo individual como el cuerpo colectivo de los triquis se reconstituyeron por medio de la violencia que provocó el desplazamiento. Aunque se desestructuraron mundos, entonces, para estos habitantes de la triqui baja —y en particular para las mujeres— la reflexión colectiva sobre las violencias históricas y contemporáneas que sufrieron los hizo entenderse como "víctimas" de múltiples violencias interseccionales promovidas por lógicas dominantes, rechazando su estigmatización histórica y exigiendo un fin a la impunidad. Como muestra la historia reciente de México, asumirse como "víctimas" implica una disputa con categorías impuestas desde el Estado y la sociedad, que se traducen como un rechazo a etiquetas aceptadas, ya sea de "indios beligerantes" o de "mujeres sumisas". Las mujeres de San Juan Copala están en el centro del análisis de Natalia De Marinis, particularmente las desplazadas que vivieron por meses en el plantón frente al palacio de gobierno en la ciudad de Oaxaca donde ella hizo una gran parte de su investigación. Al ser una comunidad profundamente estigmatizada, donde una cultura patriarcal centrada en masculinidades armadas fue por décadas un elemento central del control político, el material nos revela a través de los ojos de las mujeres cómo el intento por la autonomía representó un proceso de cambio. Lo anterior se manifestó con el liderazgo de Timoteo Ramírez (asesinado junto con su esposa Tleriberta en mayo de 2010), quien apoyó a las jóvenes para que estudiaran y exigió que las mujeres tuvieran un trato más justo y digno. Hechos como el asesinato de Teresa Bautista y Felicitas Martínez, jóvenes líderes de la radio comunitaria del proyecto autonómico *La Voz que Rompe el Silencio*, o la violación de mujeres que salían en busca de alimentos para sus familiares cuando el pueblo estaba sitiado, muestran que para las mujeres la guerra contra la libre determinación de los triquis tuvo un impacto brutal. Natalia De Marinis subraya la importancia de acompañar tales esfuerzos por construir sentido y nombrar las cosas desde sus propios lenguajes y epistemologías. En el trabajo colaborativo que hicieron sobre memoria, sus testimonios están en el centro del análisis, y como subraya la autora, "pueden volverse posibilidad de articulación, empatía y relación", transformando así tanto a quien ofrece su testimonio como a quien lo escucha. Vivir en el plantón en Oaxaca representó una situación de riesgo y vigilancia para las mujeres, pero también funcionó como un espacio de libertad y de solidaridad donde por primera vez rompieron el silencio y exigieron justicia. Como nos muestra la autora,

ellas rehicieron sus mundos, y a través de sus testimonios de alguna manera hicieron inteligible los efectos del terror, aunque éste exceda la comprensión y muchas veces el poder de nombrarlo. Lo que ultimadamente nos devela este libro, es la manera en que las mujeres triquis desplazadas se convirtieron en una fuerza política, al elaborar otros entendimientos de seguridad que no radicaban en el Estado, ni tampoco en las masculinidades guerreras y violentas. En medio de un panorama de tanto dolor y violencia, este impecable trabajo de Natalia De Marinis nos da esperanza al mostrarnos la capacidad de las personas para rehacer y cambiar sus mundos.

Rachel Sieder

Ciudad de México, enero de 2019

1. Orientaciones

Zaniuu̱a (la guerra)

En 2008 comencé mi investigación en la región triqui, en la mixteca oaxaqueña, interesada en conocer la experiencia gestada con la declaración de San Juan Copala como Municipio Autónomo un año antes. Era el único autonombrado Municipio Autónomo indígena en el estado de Oaxaca y, en ese momento, el único fuera de Chiapas donde, en 1994, se había dado el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), junto con la creación de municipios autónomos. La particularidad de la autonomía triqui, incubada al calor del estallido social en Oaxaca que llevó a la creación de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006, era que se reivindicaba en medio de un histórico conflicto armado entre comunidades. Cuando decidí que aquella sería la región en la que llevaría a cabo mi investigación de maestría, me enfrenté a diferentes reacciones. Mi condición de extranjera, mi corta edad y los pocos meses que tenía de residir en México fundamentaban toda una serie de recomendaciones, preocupaciones y miedos acerca de mi inserción en esas condiciones. Estas preocupaciones también reflejaban cierta curiosidad. Se sabía poco acerca de los triquis, había desconocimiento general en torno a lo que ocurría y el porqué de tan altos niveles de violencia, sumado a numerosas sospechas acerca de la declaración de autonomía en medio de un enfrentamiento armado y con la presencia de una organización históricamente independiente y de izquierda, el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT).

En aquel momento, documentaba, por un lado, opiniones relacionadas con la "resistencia heroica" de este pueblo indígena, y por otro, la conexión entre la violencia y la cultura, y una suerte de "carácter bélico" de los triquis. También, había miradas que subrayaban lo llamativo de la presencia de mujeres triquis,

con sus huipiles rojos y siempre adelante en las diversas manifestaciones que tenían lugar desde hacía varias décadas, pero su completa invisibilización en los discursos de los movimientos presentes en la región. Entre opiniones victimizantes, por la pobreza y exclusión evidentes que los triquis experimentan en el marco de la sociedad mayor y el enaltecimiento de su valentía y resistencia como grupo que mantuvo un rechazo a las políticas estatales y a los mismos antropólogos, se definían imaginarios específicos sobre la otredad que recaían en los triquis de manera bastante particular en comparación con otros pueblos indígenas.

No hay registro histórico que no contenga alguna visión despectiva en torno a este pueblo, y no hay fuentes fidedignas precisas acerca de quiénes son los triquis, más allá de las delimitaciones étnicas durante las políticas indigenistas.[1] Los triquis se asientan en un territorio de 576 km^2 en el centro de la mixteca alta[2] y se diferencian entre regiones —media, alta y baja—, según las condiciones climáticas, pero también lingüísticas e históricas.[3] Viven en diferentes comunidades que dependen de algunas agencias municipales triquis y mestizas, y a la vez de tres cabeceras municipales mestizas: Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco. Aunque no realicé un análisis del parentesco, numerosos hallazgos de mi investigación me llevan a suponer que las comunidades se componen de grupos corporados vinculados por lazos de parentesco y rituales, cuestión que se ha ido transformando a lo largo del conflicto.

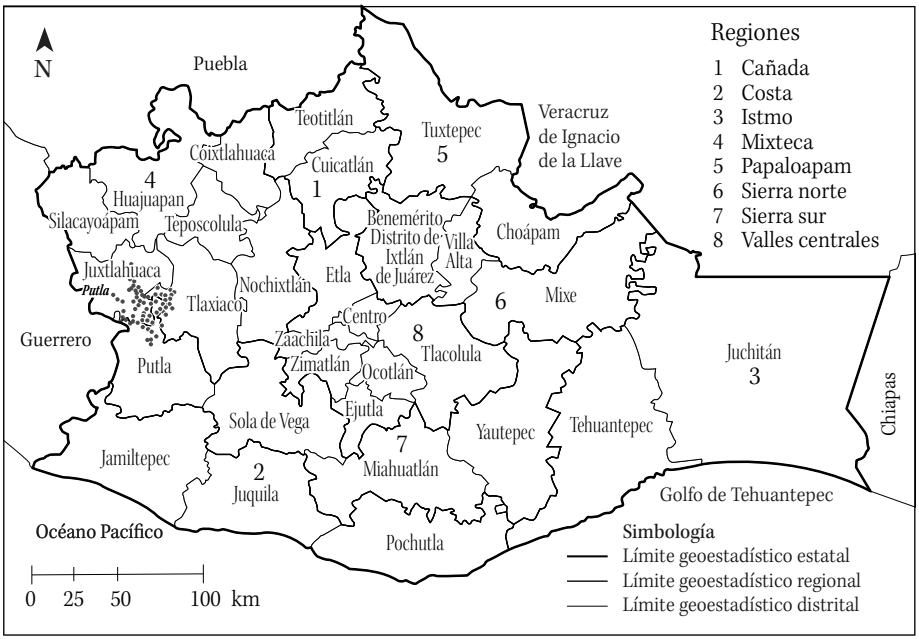
---

1 Las hipótesis sobre su origen son variadas, y la falta de estudios históricos ha llevado a que se plasmen en varias investigaciones con el mismo grado de importancia, lo que dificulta precisar un origen concreto. Una plantea que provenían de Monte Albán, de donde fueron expulsados y se asentaron en Tlaxiaco, lugar del que también fueron expulsados hasta llegar a Chicahuaxtla. Agustín Alcaraz (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.

2 La superficie total de la región mixteca es de 18 759 km^2 sólo en el estado de Oaxaca. 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, a los cuales también se les llamaba "cacicazgos" (Bartolomé, 1999: 136).

3 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 total es de cerca de 13 000 habitantes. En la región triqui baja hay 30 comunidades.

MAPA 1.1 Comunidades triquis



Fuente: Marco geoestadístico municipal 2009, INEGI. La ubicación de comunidades triquis se realizó con base en el Atlas de los Pueblos Indígenas, CDI (2010).

Los imaginarios de externos a los triquis también definen cómo éstos se ven a sí mismos: un pueblo heroico asentado en tierras fértiles y codiciadas, víctimas del caciquismo, pero valientes al mismo tiempo, por momentos orgullosos de las visiones despectivas que reciben por parte de mestizos y otros pueblos indígenas de los alrededores, pero también en rechazo a las características impuestas vinculadas a la violencia. Lo que subraya este libro es la manera en que la autonomía permitió repensarse a "sí mismos" y movilizar reflexiones acerca de qué es ser triqui y cómo entender la justicia y los órdenes de género y políticos atravesados por tantos años de violencia histórica. En este libro reconstruyo los complejos procesos por medio de los cuales "ser triqui" se deconstruye y reconstruye de manera permanente, permeados por los imaginarios que recaen sobre los triquis, el racismo de los que son víctimas en la sociedad mayor y la manera en que los órdenes políticos, de género y justicia son repensados a partir de un nuevo proyecto político y de la extensa diáspora triqui.

Llegué a San Juan Copala, centro ceremonial y político de la región triqui baja, en mayo de 2008. Ahí comenzamos, con un grupo de estudiantes y profesores de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X), un diplomado sobre Autonomía dirigido a docentes del poblado y la región. El viaje duró varias horas por la sierra mixteca hasta que el contraste del paisaje se hizo presente. En medio de la condición casi desértica de la mixteca, la triqui baja aparecía como un oasis por el verde de sus tupidos y extensos montes y los numerosos manantiales que se apreciaban desde la carretera. Al llegar a San Juan Copala nos recibió Severo,[4] quien se encontraba sentado a las puertas del palacio de la agencia municipal.[5] El edificio, pintado de un naranja fuerte, tenía una leyenda que decía "Bienvenidos al Municipio Autónomo de San Juan Copala".

En menos de media hora recorrimos el pequeño pueblo donde residían cerca de 800 personas, rodeado de altos cerros y con una gran iglesia de color azul que se ubicaba en el centro. Dicen que las fiestas y el olor a copal fueron la razón para llamar a este centro ceremonial San Juan Copala, un pueblo en el que hasta 1970 sólo residían mayordomos y autoridades tradicionales. Era desde ese lugar de donde el resto de comunidades bajaba a enterrar a sus muertos, a la feria semanal para el intercambio de mercancías y la participación en sus fiestas. Pensé en el copal y en los grandes rituales sobre los que había leído en descripciones de los antropólogos de mediados del siglo XX, pero también en los escenarios de guerra que se describían, cuyas huellas estaban plasmadas en cada calle que recorríamos.

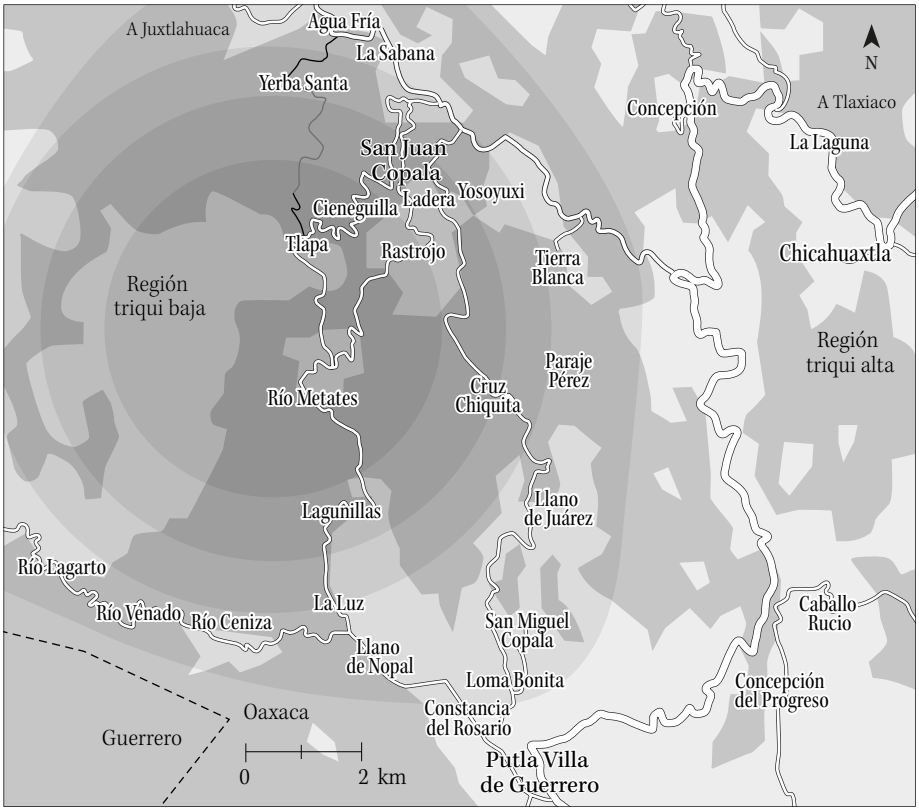
En la punta de uno de los cerros aún existía el edificio abandonado del batallón de infantería. Grafitis y carteles de las organizaciones políticas de la región seguían allí, algunos tirados al costado de casas abandonadas, muchas de ellas con numerosos impactos de bala en toda la fachada. La imagen de ese recorrido generó en mí varias preguntas que Severo captó rápidamente. Me dejó sorprendida cuando interrumpió el silencio de la caminata para decirme que

---

4 Sólo para Severo y Timoteo se utilizaron sus nombres reales, a solicitud de los colaboradores de esta investigación. Los demás nombres de personas se cambiaron, y también el de algunas comunidades, a fin de garantizar el anonimato.

5 La agencia municipal es un nivel administrativo menor al de los municipios. San Juan Copala, como agencia municipal, depende administrativamente del municipio mestizo de Juxtlahuaca. Aunque luego de la independencia mexicana, San Juan Copala había recibido la categoría de municipio, ésta se le arrebató en 1948, y la autoridad dividió cerca de 30 comunidades que conforman la región en los tres municipios mestizos de Putla, Juxtlahuaca y Tlaxiaco, lo que generó un vértice de dominio territorial y político.

MAPA 1.2 Región triqui baja



Fuente: Elaboración propia.

ese era el problema que tenían, la guerra que se había declarado desde hacía tantos años para tomar ese pueblo, a fin de gobernarlo. Unos troncos cruzaban dos carreteras; se usaban para separar a San Juan Copala de comunidades en ese momento consideradas enemigas. Sólo tenían una ruta de entrada y salida a partir de la alianza que habían establecido con la declaración de autonomía.

Los triquis lo llaman *zaniuu'a*, y lo traducen al español como "problema" o "guerra". La guerra que se vive en la región triqui data de la década de 1940 a raíz de los dominios económicos por parte de caciques mestizos de las cabeceras municipales que rodean la región, así como de la militarización que vivieron con la instalación de un batallón de infantería en la década de 1970. Los conflictos armados entre las comunidades, que se profundizaron debido

a la conformación de organizaciones políticas priistas y de izquierda, experimentaron diversas transformaciones por su participación en las contiendas electorales en los años setenta, y del proceso que analizo como el de construcción tardía de Estado en este pueblo indígena. En los años noventa vivieron una nueva transformación, pero, a diferencia de las anteriores, esta vez implicó cambios en las lógicas permisibles de la violencia. La incorporación de inocentes en los ataques, mediante desapariciones, violaciones sexuales y asesinatos de niños, niñas y mujeres, así como los desplazamientos forzados masivos, tuvieron graves repercusiones políticas y territoriales.

Fue en mi segunda etapa de campo para mi tesis doctoral (2009-2011),[6] cuando me encontré en medio de una situación de violencia extrema, nunca antes registrada entre los triquis. Una masacre en San Juan Copala, entre noviembre de 2009 y octubre de 2010, provocó el asesinato de más de 30 personas y el desplazamiento forzado de todas las familias que formaban parte del Municipio Autónomo. La estrategia para poner fin al movimiento por la autonomía implicó la reorganización de antiguos líderes triquis vinculados al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y al movimiento de izquierda en la región —el MULT—, organizaciones que contaron con el apoyo en armas y recursos y la complicidad e impunidad del gobernador del estado de Oaxaca, Ulises Ruiz, quien fue el último gobernador priista de los 81 años consecutivos que se mantuvo el partido en el gobierno del estado.

Este libro se construye a partir del trabajo etnográfico que llevé a cabo en medio de la situación de terror y desplazamiento forzado, y a partir de un abordaje histórico sobre la guerra triqui de Copala basado en el trabajo de documentación testimonial y de memoria que realizamos con mujeres triquis y de fuentes de archivos y trabajos inéditos de antropólogos.[7] Analizo la complejidad que supuso la construcción de Estado en los márgenes, su capacidad de

---

6 La tesis se tituló *En los márgenes de la (in)seguridad: Desplazamiento forzado y relaciones de género y poder en la región Triqui de San Juan Copala*, CIESAS, agosto de 2013. Fue dirigida por Rachel Sieder.

7 Recupero 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, en 1888; Juan Comas (1942); Fernando Benítez, en los años sesenta (1985); Cervantes Delgado, también en esos mismos años (1999); Jacobo Montes (1963); Ricardo Martell (1967); Carlos Basauri (1940); Pablo

FOTOGRAFÍA 1.1 San Juan Copala, mayo de 2008

Foto: Natalia De Marinis.

dejar vivir y hacer morir, de administrar justicia y a la vez negarla, y generar imaginarios específicos de Estado y de justicia entre los indígenas triquis. Abordo el trauma con el que cargan mujeres y hombres triquis en sus trayectorias de vida, el control armado de cuerpos y territorios a partir de la construcción de masculinidades guerreras y tecnologías de seguridad estatales y locales, pero también las grietas de la violencia y las transformaciones que permitieron la emergencia de memorias y voces soterradas de mujeres triquis en medio de una guerra que trasciende los límites de la etnicidad y del territorio, y que nos sumerge en la realidad que enfrentan muchos otros pueblos indígenas en el México actual.

Velázquez, en la década de 1950 (González Solano, 2011); Gutierre Tibón, escritor que viajó a la región en los años cuarenta (1984).

El agravio invisible de la violencia en México

Esta obra documenta la experiencia de desplazamiento forzado de 150 familias triquis que se vieron obligadas a dejar sus casas en medio de la masacre que aconteció en San Juan Copala desde noviembre de 2009 a octubre de 2010, cuando la última persona logró escapar con vida del pueblo.[8] La etnografía que realicé, al seguir las trayectorias de las familias desplazadas, me permitió observar que para las mujeres y hombres triquis sobrevivir a la masacre no implicó garantías de protección para sus vidas. El desplazamiento forzado y violento de su comunidad dio lugar a otras afectaciones, como saqueos a sus casas y tener que vivir en lugares prestados o en la calle, lo cual trajo aparejada una situación de incertidumbre y vulnerabilidad que generó toda una suerte de dificultades actuales y futuras.

A diferencia de la migración o exilio, que en cierta medida permite tener mayor conciencia de las causas de la movilidad, los desplazados son despojados de su mundo de manera brusca; cargan en sus trayectorias con el trauma de la violencia, sea por la amenaza directa o la muerte de familiares. En el caso de las familias triquis, a esta experiencia traumática del desplazamiento se sumó la ausencia de reconocimiento legal de este agravio.[9]

Pese a que desde el levantamiento armado del EZLN en 1994, el fenómeno de desplazamiento forzado interno cobró cierta relevancia en Chiapas,[10]

---

8 En los últimos años comencé a documentar otro proceso de desplazamiento en San Miguel Copala, una agencia municipal de la triqui baja dependiente del municipio de Putla de Guerrero. Al MULT también se le acusó del desplazamiento de al menos 15 familias y de que desde el año 2000 obligaba a las familias a sumarse a sus filas, razón por la que muchas personas fueron desplazadas. En 2010 se recrudecieron los conflictos en San Miguel Copala, por lo que se registraron 15 asesinatos entre 2005 y 2010. Este proceso, sin embargo, no se analizó durante mi trabajo de campo, motivo por el cual no forma parte de este libro.

9 Sólo Chiapas y Guerrero cuentan con leyes especiales para la atención de personas desplazadas: la de Chiapas fue aprobada en 2012 y la de Guerrero en 2014. En 2014, la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de Derechos Humanos (CMDPDH) redactó un informe en el cual se plantea que la ausencia de un reconocimiento legal a escala nacional sobre este fenómeno genera un vacío de documentación y caracterización de las personas desplazadas en el país, y con esto una ausencia de garantías y protecciones especiales para estas personas (CMDPDH, 2014).

10 Rebón (2001) plantea que, en 1993, 116 familias se desplazaron del ejido de Chalam del Carmen, de Ocosingo, por la ofensiva militar. Lo que siguió al levantamiento fueron diferentes

FOTOGRAFÍA 1.2 *Zanniu'a* (guerra), San Juan Copala, septiembre de 2008

Foto: Natalia De Marinis.

los diversos compromisos gubernamentales que se asumieron no han tenido avances significativos en la documentación y protección de desplazados, fenómeno que se ha extendido de manera alarmante en los últimos años y que, sin embargo, no se menciona en los discursos oficiales y poco sabemos acerca de sus víctimas.[11] En el informe *Mexico's Unseen Victims*, que realizó el Refugee

momentos en los que a grandes contingentes de personas se les obligó a huir de sus comunidades. En 1994, por los rumores de guerra; en 1995, por la ofensiva militar contra el EZLN; entre este año y 1997 por grupos civiles armados de corte paramilitar, cuyo accionar más grave fue la masacre de 45 indígenas en Acteal, y en 1998, por la ofensiva militar para desmantelar comunidades zapatistas. Según un informe escrito por Cedeño y Del Riego (2012), en estos años entre 50 000 y 84 000 personas fueron víctimas de desplazamiento interno, de las cuales 99% son indígenas y 98 zapatistas y opuestas al régimen del PRI. Chiapas fue el primer estado en aprobar una ley en 2012 para la protección de las familias desplazadas internamente.

11 Hernández (2008) hace un recuento de los compromisos que asumió el gobierno ante organismos de derechos humanos, en los cuales argumentó que no se han dado mayores avances legales en la materia. Por ejemplo, una de las líneas de acción del programa nacional de derechos humanos en México establece medidas para dar solución a la problemática del

Council en 2014, se planteó que el desplazamiento forzado configura una crisis humanitaria oculta en México. La ausencia de mecanismos para su medición y el establecimiento de medidas de protección, se suma a la controversia sobre las imprecisiones estadísticas cuyo efecto es una invisibilización política y una experiencia aún más traumática para los desplazados.[12]

En este libro retomo a 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 es sólo territorial, sino también mental.[13] 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 Pecaut (1999) también analiza los efectos del terror en el caso colombiano y plantea que el desplazamiento forzado es un espacio de "no lugar", donde se experimenta la pérdida de protección que da el territorio y la sociabilidad en él. Este momento es de pérdida, así como de transición y desterritorialización y reterritorialización.[14]

---

desplazamiento interno, mediante la elaboración de un diagnóstico sobre esta situación en México, el ordenamiento jurídico para establecer protección a la violación de los derechos humanos derivada de dicha problemática, entre otros, cuestiones que hasta hoy están ausentes.

12 Hay numerosos informes que escribieron organismos como el Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC); la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH) y la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), y artículos académicos basados en la documentación periodística (Salazar Cruz y Castro Ibarra, 2014; Durin, 2014). De acuerdo con las últimas cifras que plantean estos informes, se reconocen 160 000 desplazados para 2014 (CMDPDH, 2014).

13 Retomaré estudios como el que realizó Liisa Malkki entre los hutus en Tanzania (1995); en Sri Lanka, por Thiranagama (2011); en Uganda, por Finnström (2008); en Colombia, por Oslender (2008), Pecaut (1999) y Jimeno (2007); para el caso de los efectos del terror retomo también el caso de Ayacucho en Perú, que analizó Theidon (2004 y 2006).

14 Deleuze y Guattari propusieron los conceptos *desterritorialización* y *reterritorialización* en las décadas de 1970 y 1980, en las que realizaron buena parte de su obra inscripta en el movimiento posestructuralista francés. Ambos conceptos forman parte concomitante del proceso de movimiento y cambio en los agenciamientos. Para los autores, el agenciamiento es una "noción más amplia que la de estructura, sistema, forma, etcétera. 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,

Para esto, me apoyo en un concepto de Víctor Turner (1969) sobre el momento *liminal*. Aunque el autor parta de las des y reestructuraciones dadas en espacios rituales, en su estudio entre los nembdu, su análisis se vuelve sugerente y se retomó para otros trabajos de desplazamientos forzados como el de Liisa Malkki (1995) entre los hutus en Tanzania. El autor propone la *liminalidad* como un momento ritual de descategorización 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.

Es en estos reacomodos, como efectos de la violencia, en los cuales ubico diferentes momentos de la historia y el presente del desplazamiento entre los triquis. A diferencia de los desplazamientos forzados históricos en la región, esta vez fueron las mujeres quienes encararon una lucha por el reconocimiento del agravio colectivo del desplazamiento y por justicia para su pueblo. Junto a su participación, se visibilizaron otros entendimientos sobre 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 individual y biológico. Reflejaron 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, que dependió de los movimientos físicos que encararon. Uno de estos cambios fue asumirse como víctimas históricas de la violencia, lo cual apuntaba a las acumulaciones y continuos de violencia en la región.

---

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 desterritorialización y reterritorialización, que son la apertura a los cambios y a la creación de nuevos agenciamientos.

Las vidas no nombradas

"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". Tomás me compartió estas palabras cuando hablábamos de la guerra histórica entre comunidades triquis y las transformaciones en los últimos años. Lo desconcertante para él eran los cambios en las modalidades de los enfrentamientos entre las comunidades, con una incorporación cada vez mayor de mujeres y niños como víctimas, pero también el contexto de reconocimiento que ayudó a nombrar los agravios y que rompió los límites discursivos que no permitían nombrar a las víctimas más allá de las fronteras regionales.

Como plantea Judith Butler (2012: 63), la deshumanización es más un producto de la negación de la posibilidad de nombrar que de un discurso que explícitamente niegue la humanidad de las víctimas. La diferencia que establecía Tomás entre la deshumanización y que ahora los muertos y los agravios puedan ser nombrados, nos habla de que el reconocimiento fue esencial para la transformación. Nombrarse como "víctimas", tener "nombre y apellido", posibilitó el compromiso de otros por fuera de los márgenes de la región triqui. La incorporación de mujeres triquis a la guerra por medio de asesinatos, desapariciones y violaciones sexuales, llevó a que sus voces se proyectaran en escenarios distintos a décadas anteriores. Se nombraron, y las nombramos.

Aunque el asesinato y la violencia sexual hacia mujeres se encuentra en diferentes registros históricos y memorias de la región, la particularidad de estas transformaciones fue que los cuerpos de mujeres y niños ya no constituyeron el botín de vencedores o los daños colaterales, sino que su ataque supuso una nueva estrategia de control por medio del miedo y el terror.[15] La violencia y la crueldad que experimentaron mujeres y hombres triquis se relaciona con la documentada en muchos otros escenarios, donde la violencia hacia inocentes se vuelve más una forma de existencia que un plan estratégico para poner fin a la guerra e instaurar la paz (Segato, 2014; Seifert, 1994; Cockburn, 2004). Estas expresiones de la guerra que involucran cada vez más cuerpos de inocentes, no guerreros, no se

[15] Fue en Ruanda y la antigua Yugoslavia donde estas prácticas de violencia sexual en la guerra se volvieron paradigmáticas de estos quiebres, y generaron la comprensión de que las prácticas de brutalidad contra los cuerpos de las mujeres son las que marcan el género en la guerra (Cockburn, 2004; Segato, 2014).

basan en estructuras formales de espacialidad, temporalidad y territorialidad, tampoco en tratados o pactos y, por tanto, no se definen por un principio ni un final. Asistimos cada vez más a prácticas de violencia poco predecibles, que escapan a nuestras propias capacidades de entendimiento y suponen rupturas con otras formas de violencia sobre el territorio y los cuerpos. Hablar de estas nuevas expresiones de la violencia nos lleva a plantear que hubo códigos, como plantean hombres y mujeres triquis en este libro, que se han roto.

La experiencia de violencia contra mujeres triquis que reúne este libro se asemeja a aquellas que se documentaron en otros escenarios de guerra en el mundo. Según Seifert (1994), existen tres explicaciones de la violencia contra mujeres en los escenarios bélicos. La primera refiere a la mujer como el botín de la victoria y el territorio conquistado. La segunda, el ataque directo a las mujeres como mensaje hacia el enemigo sobre su incapacidad de protegerla, un medio usado como "marcador étnico" en el que los cuerpos son inseminados como fuente de contaminación étnico-racial. Y, por último, la solidaridad que estos actos generan entre los hombres a partir de la vinculación masculina. Desde la década de 1970, los conflictos centroamericanos y las dictaduras del Cono Sur implicaron la creación de nuevas lógicas de terror para el control territorial y de los cuerpos que siguieron, en la actualidad, marcados por un aumento de la criminalidad del narcotráfico y las guerras para combatirlo. El género en la guerra, señalado por la violencia y esclavitud sexual de mujeres, sin embargo, se mantuvo como agravio oculto. Fue hace poco, con la comisión de verdad de Sudáfrica en 2001, experiencia replicada en Perú (2001), cuando el género adquirió importancia en la documentación y construcción de verdad y justicia. En Guatemala, por ejemplo, los agravios hacia las mujeres emergieron sin ser una propuesta institucional de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), sin embargo, han llevado a la construcción de numerosos informes y trabajos con víctimas que serán, junto a otras experiencias, orientaciones analíticas en este libro.[16]

---

16 Retomaré en este libro análisis como los que realizó Boesten (2014) sobre la violencia sexual en la guerra y la paz en Perú; Theidon (2006) para el caso del conflicto armado en Ayacucho; Crosby y Lykes (2011) para el caso de la comisión de verdad en Guatemala; Fulchiron, Paz y López (2009) acerca de la violencia sexual durante el conflicto guatemalteco; Hérnandez Castillo (2008) en torno al caso de Acteal en Chiapas, entre otros.

Un aspecto importante documentado en relación con los agravios contra mujeres en estos nuevos escenarios bélicos es que, pese a los esfuerzos de documentación y las políticas de reconocimiento y memoria, el silencio y la invisibilización sobre estos agravios continúan. Para Kimberly Theidon, quien analiza la experiencia de la comisión de verdad en Perú, el silencio respecto a la violencia contra las mujeres que caracterizó buena parte de las búsquedas de "verdad" institucionalizadas radicó sobre todo en el lenguaje desde el cual las víctimas estaban obligadas a narrar sus experiencias traumáticas, circunscribiendo el dolor de las mujeres a una narrativa de degradación y humillación que jamás les haría justicia (Theidon, 2009).[17] La violación sexual se enmarca en una jerarquización racial, étnica y de género que la justifica, que lleva en muchos casos a una culpabilización de las mujeres víctimas, como sospechosas de colaborar para "salvarse". La continuidad de estas jerarquías en los espacios institucionales de justicia donde priman la desconfianza, la culpabilización y la desprotección, lleva a que el silencio se convierta quizá en el único recurso que tienen para continuar sus vidas.

A pesar de ser víctimas durante tantos años de conflicto político armado en la región, las mujeres triquis continúan invisibilizadas. Este silencio lo analizo mediante los múltiples márgenes que se construyeron en la guerra, incluidos en la marginalidad más amplia de esta región indígena dentro de la sociedad mayor. La guerra definió a aquellos que no se nombrarían, aquellos no reconocidos como héroes de guerra, aquellos que no configurarían parte del duelo público, pero incorporó a las mujeres en acciones que transgredieron espacios y normas masculinizados de la guerra. Sus acciones, sin embargo, no implicaron una modificación de los imaginarios sociales sobre sus cuerpos y vidas. Lucía Rayas (2009) plantea que por más participación que tengan las mujeres en la guerra, en espacios militares y guerrillas, sus identidades transgresoras de normas corporales y de relaciones, continúan marcadas por el sentido falocéntrico de la guerra, como sujetas disponibles sexualmente y desde su papel como cuidadoras y sus funciones maternales. Si la agencia de mujeres triquis quedó por

[17] Estas reflexiones estuvieron presentes en toda la crítica hacia la revictimización de mujeres en los espacios de justicia, donde ellas se ven despojadas de cualquier capacidad de agencia y de sus recursos, poder y capacidad de resistencia. Véase Fulchirone *et al.,* 2009; Crosby y Lykes, 2009; Ross, 2010.

completo invisible, también lo fue la violencia ejercida contra ellas. El asesinato y la violencia sexual de mujeres yacía en los márgenes de los expedientes penales de la década de 1940; se consideraba un agravio secundario entre los más destacados memoriales de agravios publicados por las organizaciones políticas de la década de 1980; a las mujeres asesinadas las enterraban en los límites de los panteones de San Juan Copala, debajo de los hombres asesinados en conflicto, debajo de los "guerreros". Cuerpos innombrados, vidas desechables como efecto de la condición de género en un orden patriarcal reforzado por la guerra, pero también por las múltiples formas de exclusión que marcan los cuerpos y trayectorias de mujeres indígenas aún en tiempos de paz.

El concepto *interseccionalidad* me permite dilucidar estos entramados de dominación que atraviesan los cuerpos de mujeres triquis. Crenshaw (1991), quien acuñó el concepto, parte de la noción de márgenes para situar las múltiples categorías de dominación y exclusión que atraviesan los cuerpos de mujeres afroamericanas. Al igual que para los colectivos de mujeres indígenas, la autora encontró problemáticas similares dentro del movimiento antirracista, en el que las mujeres afroamericanas se encuentran excluidas de los discursos antirracistas y feministas por tener al hombre negro como sujeto de enunciación en el primer caso y a la mujer blanca en el segundo (*idem*). Estos márgenes dentro de los márgenes de ambos movimientos llevaron a plantear diversos análisis sobre las múltiples formas de opresión que experimentan mujeres diversas y que se manifiesta en el rezago educativo, laboral, de acceso a la tierra, agravadas en contextos de militarización, racismo y despojo que enfrentan como colectivos (Belausteguigoitia y Saldaña, 2015; Sierra y Sieder, 2010; FIMI, 2006). Aunque el concepto fue acuñado en un contexto específico de movilización de mujeres afroamericanas, en América Latina la noción de intersección de múltiples formas de opresión data de muchas décadas atrás (Castañeda, 2012). Mara Viveros Vigoya (2016) realiza una importante genealogía conceptual en la cual plantea, desde palabras de Crenshaw, que la interseccionalidad no se trata de una teoría general de la opresión, sino una herramienta práctica y contextual para comprender desigualdades situadas y concretas.

En México, desde la década de 1990, la participación cada vez mayor de mujeres indígenas generó importantes debates dentro del propio feminismo. Como plantea Hernández Castillo, las tensiones devienen de que los testimonios de mujeres indígenas se vuelven puentes entre "un movimiento indígena

que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se rehúsa a reconocer su etnocentrismo" (2006: 207). Los diversos escenarios políticos nacionales e internacionales a los que se sumaron las mujeres indígenas llevó a la elaboración de importantes documentos e informes que analizan la situación de violencia y exclusiones que experimentan mujeres indígenas, los cuales también tuvieron repercusiones en México con la incorporación de indicadores de género en los estudios nacionales sobre los pueblos indígenas.[18]

A partir de estas aproximaciones se reconoce una situación de vulneración agravada de derechos de las mujeres indígenas. Los índices de rezago educativo, desigualdad económica y de salud, se suman al racismo y la discriminación que sufren en los espacios institucionales y a la falta de garantía en el acceso a la justicia oficial, pero también comunitaria, y a la continua violación de sus derechos políticos dentro de las comunidades.[19]

---

18 Entre estos informes se encuentran los que llevó a cabo el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) en 2006, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMI) en 2013, la Consulta sobre la relación que guardan los derechos de las mujeres indígenas en sus comunidades de la Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en 2012, entre otras encuestas nacionales sobre la situación específica de mujeres indígenas en relación con la desigualdad económica, educativa y de salud, como la Encuesta Nacional de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (Ensademi, 2008).

19 Para el caso de las mujeres indígenas, los rezagos en educación, salud y participación económica son mucho mayores en relación con los hombres indígenas. Según el Sistema de Indicadores de la Población Indígena de México de la CDI, el porcentaje de monolingüismo es de un 20.6% para las mujeres en comparación con el 12.4% de los hombres indígenas a escala nacional. Las mayores diferenciaciones se dan en los municipios indígenas, pero la disparidad está presente en otras localidades consideradas no indígenas y para todos los grupos étnicos tomados en cuenta (Inmujeres/CDI, 2006). El acceso a la educación es de un 16% de hombres y 12% de mujeres para la población de 18 a 29 años, aunque esta brecha se acorta conforme aumenta la edad. Para la tasa de actividad económica, los hombres indígenas presentan una similitud a la tasa nacional (70.4), sin embargo, para las mujeres indígenas es mucho menor a la tasa de actividad comparado con la tasa de actividad de mujeres a escala nacional (25.5 para mujeres indígenas, en comparación con la tasa nacional de mujeres 29.9). Véase Sieder y Sierra (2010); FIMI (2006).

FOTOGRAFÍA 1.3 Mujer triqui en traspaso de mayordomía, San Juan Copala, octubre de 2008

Foto: Natalia De Marinis.

Desde abordajes etnográficos, varios estudios que apuntan a esta interseccionalidad de formas de exclusión han arribado a interesantes conclusiones sobre cómo estos tipos de violencia no se tratan de una sumatoria de formas de opresión, ni de una condición de triple victimización de las mujeres diversas, sino de las formas relacionadas en las que la marginalidad económica y la falta de acceso a la tierra y a la educación exponen a las mujeres a una mayor violencia tanto dentro como fuera de sus hogares. Subrayan, a su vez, que es a partir de esta intersección de márgenes desde donde las mujeres articulan sus demandas y luchas (Suárez Navaz y Hernández Castillo, 2008; Macleod, 2011; Sieder, 2017) y cuestionan las identidades hegemónicas (Mohanty, 1988).

Sostengo en este libro que esta interseccionalidad de formas de violencia se agrava aún más en contextos de extrema violencia, donde se 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. Para comprender cómo se han construido los continuos y acumulaciones de violencia que afectan de manera particular a mujeres triquis, planteo un acercamiento al proceso histórico de construcción de Estado en esta región, retomando debates surgidos en los últimos años dentro de la llamada Antropología del Estado.

Develar la "ausencia" de Estado

Lo que me llevó a analizar el Estado en la región triqui fue un marcado discurso sobre su ausencia tanto en los registros de antropólogos de mediados del siglo XX como su continuidad plasmada en notas de prensa acerca de la masacre de 2009 en San Juan Copala. Las interpretaciones en torno al aislamiento de los triquis se basaron, sin embargo, en imaginarios de Estado específicos, a la vez que entre los propios triquis éste se volvió una categoría porosa entre represor y garante de derechos.

La formación del Estado posrevolucionario en México, mediante la creación de un Partido de Estado, es indisociable de la construcción de la nación mexicana (González Casanova, 2002; Joseph y Nugent, 1994; Knight, 2005). El PRI fue el partido que gobernó México desde la década de 1930 hasta el año 2000; así como el que gobernó Oaxaca por un periodo consecutivo de 81 años. 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 se volvió parte esencial de la construcción de una cultura política tanto a escala local como nacional (Knight, 2005; Recondo, 2007; Joseph y Nugent, 1994; Rus, 1994).

La manera como muchas de las instituciones del Estado se hacían presentes en zonas rurales e indígenas era con estas corporaciones y las Comunidades Revolucionarias Institucionales, como ocurrió en Chiapas (Rus,1994). En Oaxaca, la incorporación de caciques a la administración del Estado fue fundamental para perpetuar los controles y canales de dominio estatal por medio del partido (Recondo, 2007; Greenberg, 1989). La presencia de instituciones públicas en la región de Copala se dio en 1973, cuando se construyó una sede del PRI. Las lealtades partidarias se establecieron mediante redes clientelares que llevaron a mayores faccionalismos por el manejo desigual que líderes priistas

realizaban de recursos estatales y por los cambios que buscaban adaptar en su sistema político y de justicia. Un rasgo significativo que abordo en este libro es la manera en que estas prácticas se dieron a la par de un incremento de la política represiva por parte del Estado en la década de 1970. Fue a partir de este momento, definido por la crisis de legitimidad del partido del Estado, cuando se hizo aún más visible la ambigüedad entre el Estado represor y el garante de derechos (Smith, 2009; Gledhill, 2000; Moksnes, 2012).

Las políticas de reconocimiento a la diversidad étnica del país desde la década de 1990, aunadas a la creación de leyes estatales que reconocieron, de manera más amplia en algunos estados que en otros, los derechos colectivos a la autonomía territorial, política y de justicia de los pueblos indígenas, signaron un nuevo rumbo de la relación entre éstos y el Estado. Sin embargo, junto a estos reconocimientos, las reformas neoliberales profundizaron agravios, despojos e intromisiones violentas en muchas regiones indígenas. En suma, las políticas de las últimas décadas pueden caracterizarse desde la ambigüedad entre, por un lado, los reconocimientos de derechos y el *accountability* del Estado y, por otro, una mayor represión y criminalización de los amplios sectores marginales de la población. Argumento aquí, no obstante, que los reconocimientos tuvieron efectos específicos en muchas regiones indígenas para la defensa del derecho propio. Más que tratarse de una letra legal muerta, los discursos de derechos movilizaron demandas y experiencias de justicia y seguridad propias desde nuevos lenguajes y formas organizativas, que también transformaron demandas y deseos frente al Estado (De Sousa Santos, 1997; Chenaut, 2014; Sieder *et al.*, 2010; Sierra *et al.*, 2013).

La antropología, ausente de los debates sobre el Estado, recuperó su análisis en los últimos años, a partir de la complejidad y los propios límites analíticos que supone comprender sus configuraciones y manifestaciones. Al descentrarlo de las visiones formales, de los límites precisos entre lo que es y no es Estado, de su condición de aparato, estas nuevas perspectivas nos llevan a dimensionarlo como un actor más en las configuraciones sociales, e intentar superar el velo ahistórico desde donde las ciencias sociales han fundamentado su existencia. Philip Abrams, uno de los referentes para situar los giros actuales sobre análisis del Estado en la antropología, plantea que éste es una práctica más que un aparato y que la idea misma del Estado debe volverse objeto de estudio. Es más, no verlo como un ejercicio de legitimación implica profundizar en su mistificación.

> 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 propia).

Similares argumentos encontramos en análisis recientes sobre las dimensiones imaginarias y fetichistas del Estado (Taussig, 1997; Nelson, 2006; Khron-Hansen y Nustad, 2005), los cuales incorporan el análisis cultural para comprenderlo desde su construcción, más que como un hecho dado. Estas miradas implican una desmitificación del Estado como soberanía condensada y buscan atender a la complejidad invisibilizada en la clásica dicotomía sostenida en la relación entre éste y la sociedad. La mirada etnográfica en torno a la manera en que las prácticas estatales son materializadas, imaginadas y comprendidas por los actores, permite analizar la ambigüedad que se genera entre su aspecto ilusorio y material. Según plantean Hansen y Stepputat, se trata de verlo como "ideas distantes e impersonales, a la vez que como instituciones localizadas y personificadas; como algo violento y destructivo a la vez que como benévolo y productivo" (2001: 5; traducción propia).

Hay dos conceptos que se retomarán con frecuencia en este libro. Uno de ellos es *márgenes de Estado*, propuesto por Veena Das y Deborah Poole (2004). Los márgenes de Estado, plantean estas autoras, son sitios imaginados como salvajes y descontrolados, donde el Estado siempre se está redefiniendo. Los márgenes no son sólo territoriales, "son también, y quizá 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 propia). Los márgenes se definen desde un centro, construido racial y políticamente como el orden, que delimita márgenes para el control y la regulación. La territorialidad se vuelve un elemento fundante del "sí mismo" y "los otros", y parte de fronteras físicas que delimitan el orden frente a la naturaleza "descontrolada y salvaje", pero también de fronteras mentales en las que confluyen prácticas específicas de poder, legislaciones e imaginarios de Estado y de la "otredad".

El otro concepto que considero sugerente para los análisis de este libro es *zona gris*, acuñado por Primo Levi y retomado por Javier Auyero (2007) para comprender la violencia política de la argentina contemporánea. El concepto *zona gris*, al igual que *márgenes de Estado*, permite analizar los límites porosos y fluctuantes entre el Estado y la sociedad, entre la legalidad e ilegalidad.[20] De manera muy sugerente, Auyero utiliza el concepto planteado por Primo Levi acerca de su experiencia en el holocausto, para analizar la violencia política en Argentina a partir de las redes de poder clandestinas entre organizaciones políticas, funcionarios y fuerzas represivas durante los saqueos de 2001. El autor plantea que aquellas categorías que la teoría de la acción colectiva y de la antropología política sostienen de manera fija, se desploman en análisis de manifestaciones políticas que, desde una mirada micro, nos muestran la complejidad y ambigüedad de estas relaciones. Taussig (2003) concluye de manera similar en su diario de campo acerca de las fuerzas paramilitares en Colombia, al plantear que la complejidad de los análisis sobre paramilitarismo, radica sobre todo en que los paramilitares están al mismo tiempo fuera y dentro del Estado.

Diferentes situaciones en México llevaron a plantear la presencia de paramilitares en el contexto de masacres y despojos en territorios indígenas. Casos como la masacre de Acteal de 1997, los desplazados de Loxicha en Oaxaca en 1996 y los desplazados triquis en 2009 tuvieron en común la presencia de redes paramilitares que propiciaron múltiples homicidios y desplazamientos forzados. En diferentes trabajos se documentaron las formas de operación de estos grupos: la imposición del terror hacia movimientos de resistencia y el grueso armamento con que implementaron sus acciones y, sobre todo, discursos oficiales en torno a guerras intra e interétnicas y "ausencia de Estado" (De Marinis, 2013; Hernández Castillo, 2008; Stephen, 1999).

Varios de estos nuevos planteamientos de la llamada antropología del Estado retoman análisis sobre el binomio seguridad/inseguridad. En el análisis que propongo en este libro, me enfoco en cómo la región triqui vivió un proceso de otrerización marcado por la construcción de "escenarios racializados y generizados del miedo" que justificaron la emergencia de tecnologías específicas

[20] Diversos estudios en México han planteado estas interrelaciones al analizar los márgenes del Estado, la violencia y las configuraciones económicas locales desde perspectivas etnográficas y/o históricas (Maldonado, 2010; Nuijten, 2003; Falcón, 2015; Joseph y Nugent; 1994, entre otros).

de seguridad desde un orden patriarcal y protector. Retomo el concepto *tecnología*, propuesto por Foucault, con el fin de descentrar las visiones universales que plantean la seguridad como una aspiración y deseo compartidos por todos, como lo propone el concepto del PNUD de 1994 sobre la "seguridad humana".[21] Argumento que, 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.[22]

Al igual que otros trabajos antropológicos recientes acerca de seguridad (véase Telle, 2010; Eriksen *et al.*, 2010; Venema, 2010; Sierra, 2010), propongo un tipo de análisis que sitúe la importancia de otras tecnologías de poder y prácticas corporales que contestan las visiones de seguridad como exclusividad del Estado y que nos lleven a analizar que "todos los discursos y prácticas de seguridad —las nuestras, pero también aquellas de los otros— son culturales en

---

21 Me baso aquí en las críticas surgidas al concepto *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 discursos de seguridad que van de la mano de una creciente militarización en zonas económicas estratégicas (Kent, 2006; Telle, 2010; Bubandt, 2005).

22 De la extensa obra de Michel Foucault retomo algunas de sus últimas contribuciones, muchas de las cuales son retomadas en los análisis antropológicos actuales del Estado. En sus últimas clases (1976 y 1978) introdujo la cuestión de la seguridad, el biopoder y la gubernamentalidad, por medio de los cuales analizó la formación de los Estados modernos. El biopoder 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 e intercambios en pos de su utilización como fuerza productiva (2006a: 69). La seguridad se volvió un instrumento esencial de la gubernamentalidad, concepto que desarrolla en 1978. Con la gubernamentalidad continúa su foco en el análisis del Estado, pero descentrándolo para enfocarse en los micropoderes y en la manera en que la regulación de la conducta de los hombres se vuelve una "generalidad singular" (2006a: 450). Con el concepto gubernamentalidad, el autor logra articular diferentes ideas surgidas sobre el análisis de formación del Estado moderno: los dispositivos de seguridad, la disciplina, la biopolítica 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).

naturaleza e históricamente posicionadas y, por lo tanto, ineludiblemente plurales" (Kent, 2006: 343; traducción propia).

Por último, la riqueza de esta perspectiva está en el reconocimiento de la diversidad en el entendimiento del miedo, la incertidumbre y las circunstancias históricas y culturales de su emergencia. La pregunta central es cómo las sociedades organizan respuestas a las condiciones de incertidumbre históricas y actuales y de qué manera en estas respuestas se ponen en juego 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 homogeneizadores, patriarcales y dominantes de la seguridad estatal, es inevitable que estas contestaciones involucren al Estado y a los efectos que su construcción tiene en las tecnologías de seguridad en los márgenes.

Etnografiar (en) el terror

El trabajo etnográfico se construyó en varios espacios. Mi primer acercamiento a la región fue en 2008, cuando residí en San Juan Copala por varios meses y de manera esporádica durante 2009. En 2010, producto del desplazamiento forzado de las familias de Copala, trabajé con las mujeres en el plantón que instalaron en la ciudad de Oaxaca, por un año y medio. También visité a familias desplazadas en otras comunidades de la región para instalarme de manera permanente en las comunidades al año siguiente. Durante los primeros meses de 2010 me dediqué a revisar algunos archivos en la ciudad de Oaxaca,[23] mientras seguía en

[23] Revisé varios expedientes en dos archivos en la ciudad de Oaxaca: el Archivo General del Estado de Oaxaca, del cual cito 12 expedientes en este trabajo, y el Archivo Judicial del Estado de Oaxaca, del cual cito tres expedientes de las numerosas carpetas revisadas. En la Biblioteca Pública Central tuve acceso a la Colección Personal de Martínez Gracida. La información que se rescató de estos archivos me permitió articular las fuentes de antropólogos con información que registraron las instancias estatales en la región a mediados del siglo XX. Se volvieron escenarios de observación para comprender cuáles eran los imaginarios que se tenían de los triquis desde diversas fuentes provenientes de funcionarios y antropólogos de la época, así como conocer los testimonios de hombres y mujeres triquis plasmados en documentos históricos. Estos materiales se trabajaron en los primeros dos capítulos de este libro.

la prensa la situación de violencia en San Juan Copala que, en esos momentos, llegaba a sus puntos más álgidos.

El asesinato de dos activistas de derechos humanos, Beatriz Cariño y Jiry Jaakkola, en abril de 2010, las sospechas y los rumores, los ataques que ocurrían 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.

El análisis de la violencia como categoría polisémica, productiva y performativa, supone numerosos desafíos en la práctica de la investigación etnográfica, y en las formas de interpretarla y narrarla (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). A la par que nos enfrenta a numerosos desafíos analíticos, mi experiencia etnográfica con víctimas de violencia y desplazamiento forzado implicó también enormes retos ético-políticos. Me enfrenté de una manera impredecible a la productividad de la violencia, a las líneas arbitrarias que se construyeron sobre los espacios y los cuerpos, a los desconciertos, los silencios, y a cómo el miedo puede volverse tanto un límite para la acción humana como una forma de protección. Los acelerados reacomodos de lugares, órdenes y sentidos atravesaron mi investigación, y definieron posibilidades y límites en la colaboración, diálogos, distanciamientos y posibilidades de interpretación que variaban de un momento a otro sin manera de predecirlas y, por tanto, de controlarlas.

Aunque esta imprevisibilidad es parte importante de la construcción de conocimiento etnográfico en cualquier espacio, en casos de violencia, terror y, sobre todo, en una situación de desplazamiento forzado, la incertidumbre de las víctimas, pero también de los externos, se vuelve un factor determinante en nuestra posibilidad de investigación. De acuerdo con la opinión de Ferrándiz (2008), la etnografía en estos escenarios se vuelve un "campo de minas" que en todo momento nos impulsa a ponderar peligros, acercamientos y distancias. Pero este campo de minas no sólo se experimenta en el trabajo de campo, sino también en el análisis y la construcción de narrativas. Los desafíos experimentados en el trabajo de campo continuaron marcados por los retos que asumí al tratar de evitar reconstruir escenarios del miedo que alimenten el propio terror y la reificación de estereotipos de violencia. Según Scheper-Hughes y Bourgois (2004), en la narrativa etnográfica se instala el reto de evitar realizar una

"pornografía de la violencia" que vaya en contra de la propia crítica de la guerra y la injusticia que impulsan nuestros acercamientos a este fenómeno.

Comparto con aquellos que sitúan el método etnográfico como una herramienta con un enorme potencial analítico de fenómenos complejos, como la violencia y las transformaciones sociales y culturales (Ferrándiz, 2008; Maldonado, 2013). En primer lugar, por el enfoque privilegiado *in situ* para el análisis de los entramados culturales y significados de la violencia, así como para documentar de primera mano las perspectivas de una diversidad de actores. Por otro lado, por la emergencia de cuestionamientos respecto a las presunciones de objetividad, que llevaron desde la década de 1970 a repensar la etnografía y la autoridad etnográfica desde la experiencia y el *rapport* (Geertz, 1989; Clifford, 2001).[24] Estas reflexiones y giros críticos acerca de la representación se complejizaron aún más a partir de reflexiones en torno al *para qué* de estos abordajes, las interlocuciones en campo y el compromiso en la investigación, sobre todo en aquellos escenarios atravesados por múltiples formas de violencia, despojo y violación a los derechos humanos (Rappaport, 2005; Speed, 2006; Mora, 2015).

Para las mujeres triquis, mi presencia y la de otros externos activistas y solidarios que allí nos encontrábamos, se volvió una posibilidad de acompañamiento y traducción en escenarios en los que los habían excluido y donde en ese momento reinaba la sospecha sobre su experiencia de violencia. Me convertí, sin planearlo, en testigo de la violencia y, quizá, en una posibilidad para que sus voces fueran escuchadas más allá del plantón. Cuando vieron que traía una cámara, me pidieron que videograbara sus testimonios. El trabajo fue sorprendente por cuanto "hablar" de la violencia había sido un tema de muy difícil acceso durante mis trabajos anteriores con ellas; también en mis primeros encuentros en el plantón. Preguntar por las experiencias vividas, podía significar una revictimización que quería evitar. Durante las primeras semanas me limitaba a llevar comida, las ayudaba con la venta de artesanías, bajaba música triqui de internet para que pudieran escuchar cuentos en su lengua y proyectábamos videos del pueblo que había filmado durante mi estancia en San

[24] Para Clifford Geertz, la conexión emocional e intelectual con los sujetos de estudio es fundamental para lograr una inserción en espacios imposibles de penetrar para los foráneos. El establecimiento de esta conexión, o *rapport*, es parte fundamental de la etnografía. Para James Clifford el *rapport* es esta aceptación y empatía, pero que usualmente involucra la construcción de amistad.

Juan Copala. Cuando me solicitaron que documentara sus testimonios, muchas mujeres participaron en la filmación y las traducciones. Las publicaciones que realizamos, ellas las revisaron; también se editaron en algunas partes.

Recopilamos en el espacio del plantón un total de 15 testimonios videograbados, cuyos extractos se retomarán a lo largo de los capítulos.[25] Realicé 13 entrevistas a profundidad de manera individual a desplazados tanto a la ciudad de Oaxaca como a otras comunidades de la región triqui. La entrevista no fue, sin embargo, un formato posible con todas las personas con quienes me encontré durante mi trabajo de campo. Esto respondía al menos a tres explicaciones: por un lado, el silencio sobre su experiencia traumática y el miedo a hablar que se instala en estos escenarios atravesados por el terror y la persecución, sobre todo entre las mujeres, y que también experimenté en muchas circunstancias en las que sentí que preguntar podría dar lugar a numerosas sospechas; por otro lado, por creer que su conocimiento y experiencia no podrían ser valiosos en una investigación; recuerdo que en varias circunstancias me enviaban con otras personas "que sabían más" o me entregaban libros de antropólogos que habían guardado desde los años setenta, porque ahí venía "mejor explicado", y en tercer lugar, por la barrera del idioma.[26]

Este libro incluye extractos de las interacciones sostenidas durante todo el trabajo de campo en el plantón y la región triqui. Muchas de las conversaciones y observaciones registradas se utilizaron para la construcción de las escenas etnográficas que conforman los nudos argumentativos de los capítulos. El registro fotográfico también formó un aspecto importante del trabajo de campo, pues algunas fotografías que registré en el plantón y en las comunidades

---

25 Los testimonios que recogí los trabajé junto con las mujeres en la edición de un material audiovisual y escrito, y 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 (Comisión Interamericana de Derechos Humanos). La documentación se realizó con la colaboración de Marisa Villarreal, activista de derechos humanos. El material audiovisual lo editó 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.

26 Casi todas las entrevistas en las comunidades se hicieron en su lengua y fueron traducidas e interpretadas por un grupo de mujeres. Fue muy difícil para mí, en numerosas circunstancias, profundizar en las entrevistas por no captar a cabalidad las interpretaciones simultáneas que hacían.

formaron parte de la exposición temporal Desplazamiento Forzado Interno en México en el Museo de Memoria y Tolerancia, donde desplazadas triquis hablaron de su situación a cinco años del desplazamiento, junto a otros desplazados del país, al ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, José Ramón Cossío Díaz, y a representantes de la CMDPDH.[27]

Como en otros trabajos colaborativos que involucraron el uso del testimonio en contextos de conflicto y posconflicto, sus efectos también se observaron en este trabajo. Uno de ellos fue que el testimonio tenía que ver con una búsqueda de superación del 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" (Jimeno, 2011). La documentación testimonial se volvió una posibilidad de construir un nosotros, que les permitió ordenar sus narrativas y comprender lo que habían vivido. Sin embargo, por la marginalidad misma que experimentaban las personas, las desigualdades se hacían presentes entre ellos. Estar en un plantón implicaba una visibilidad, sobre todo de aquellos que no tenían redes de protección cercanas para poder comenzar su vida en otra comunidad en la región. Por lo general, mujeres viudas, o familias con escasos recursos, eran quienes daban sus testimonios en el plantón y se sentían obligadas a narrar lo que vivieron para presionar al Gobierno, conseguir que los atendieran o proyectar sus testimonios en instancias nacionales e internacionales de justicia.

¿Quiénes podían olvidar y empezar de cero y a quiénes se les imponía la obligación de la memoria y asumirse como víctima? Se hizo evidente en mi trabajo con ellas, un punto crítico que se ha analizado también en experiencias de comisiones de verdad, y que alude a la creación de una especie de industria del trauma en contextos de posconflicto reavivado por un, evidente o solapado, extractivismo de parte de los expertos (Castillejo Cuéllar, 2009; Theidon, 2009). Las jerarquías y privilegios —de clase, raciales, etcétera— que se materializan en las relaciones desiguales entre quien está obligado a dar el testimonio y se encuentra en el lugar moral de la escucha, entre quienes están obligados al recuerdo desde marcos específicos y pueden optar por el olvido, lleva en

[27] Las fotografías también se publicaron en el libro *Desplazamiento interno inducido por la violencia: Una experiencia global, una realidad mexicana*, de Laura Rubio Díaz-Leal.

muchos de estos contextos a crear relaciones de dependencia que deben volverse objeto de reflexión permanente (Crosby y Lykes, 2011).

Más allá de estas críticas gestadas en el marco de las experiencias testimoniales, institucionales o no, este libro apunta a la manera en que los distintos testimonios pueden volverse registro para la transformación personal y colectiva y para la visibilidad de agravios de personas a quienes siempre se ha excluido de los espacios de justicia. Sobre todo, pueden volverse posibilidad de articulación, empatía y relación. Una invitación, un punto de partida para revertir el silencio y aniquilación de la palabra y del lenguaje impuestos por el terror. Como plantea Veena Das (en Ortega, 2008), compartir el propio dolor se convierte en una invitación a formar un solo cuerpo, y busca que ese dolor también lo experimenten otros cuerpos. El concepto *huella testimonial* que plantea Jelin (2002), quien retoma la noción de testigo de Primo Levi, incluye esta relación por cuanto el testimonio se trata de la narración de una experiencia individual y/o colectiva que integra por necesidad a otros, quienes presencian, escuchan, y se convierten, quieran o no, en testigos del suceso. En suma, dice Levi, son los sobrevivientes, los únicos testigos que hablan por delegación de quienes ya han perdido la capacidad de hacerlo, sea por la muerte o por su muerte corporal por medio de la aniquilación de su condición humana (Levi, 1989).

Lynn Stephen (2017), en su trabajo con testimonios de víctimas de represión en la APPO, Oaxaca, así como en su función de "testigo experta" en casos de solicitud de asilo político de indígenas mexicanos en Estados Unidos, reflexiona críticamente sobre esta compleja relación entre el testigo y la víctima-testigo. Si para Primo Levi la capacidad de observación de las víctimas se vio aniquilada por el sufrimiento y la incomprensión y sólo los sobrevivientes pudieron reconstruir el recuerdo a partir del testimonio, en los espacios revictimizantes de justicia también hay un aniquilamiento de la veracidad del testimonio de quien ha sufrido violencia, sobre todo de sujetos marginalizados, como las poblaciones indígenas. Según estas lógicas revictimizantes, es al "experto" académico a quien se le da la posibilidad de hablar desde una "visión objetiva" y "postura acreditada" que acompaña ese testimonio con la recolección de evidencias y fundamentación teórica (Stephen, 2017).

Este aspecto relacional de la memoria, las víctimas y los otros, también lo ha trabajado Myriam Jimeno y su equipo (Jimeno *et al.*, 2015), quienes plantearon que compartir el trauma personal en una forma de acción organizada implica la

conformación de "comunidades político-afectivas" que es en sí, en contextos de extrema violencia e impunidad, una fuente de recuperación. La incorporación de las emociones que circulan en el marco de acciones compartidas en los contextos de investigaciones participativas se volvió un eje analítico importante en mi etnografía. No sólo me colocaba ante la necesidad de dimensionar éticamente cuáles serían los sentidos de documentar esas narrativas del terror, sino que me permitió reconocer con el tiempo lo que la propia situación etnográfica había permitido para ellas. Se creó un espacio de interacción y diálogo, visibilización y denuncia, reconstrucción personal y colectiva, al conectar eventos y sucesos presentes y pasados, a la vez que proyectaba una imagen de sí mismas alejada del estigma que había recaído sobre los triquis.

La etnografía se construyó con los testimonios que dieron mujeres y hombres en la situación de desplazamiento, pero también a partir de encuentros por la memoria que encaramos con mujeres en las comunidades donde realizamos alrededor de 20 entrevistas, las cuales tradujeron al español y ordenaron a fin de elaborar un material audiovisual.[28] Asimismo, filmaron diferentes eventos en la comunidad y organizaron talleres de ilustración de mitos triquis con niños y niñas para la elaboración de materiales.[29] 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 efecto de los talleres en la comunidad fue una participación sorprendente, si se considera el 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

---

28 El trabajo colaborativo que comenzamos, junto a las mujeres triquis, se realizó con el apoyo del proyecto de investigación entre el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en México, y el Christian Michelsen Institute (CMI), en Noruega: *Mujeres y derecho en américa latina: justicia, seguridad y pluralismo legal,* coordinado por Rachel Sieder.

29 Buena parte de estos materiales no se incluyeron en este libro, más allá de alguna información incorporada en el último capítulo y en los capítulos históricos iniciales. Mi idea era continuar con este proyecto desde una devolución inicial de los materiales; sin embargo, debido a los diversos reacomodos políticos, no pude continuar trabajando en la región durante los años posteriores a mi trabajo de campo.

comprendían que si bien no "podían/querían hablar de política", sí podían compartir sus conocimientos y vida en el pueblo.

Este libro se vuelve un intento personal por dar sentido al terror y a los escenarios del miedo que se construyeron en la región triqui. Intento que fue en paralelo con las acciones que las mujeres encararon para reorganizar sus vidas y proyectar en público demandas de justicia y seguridad para ellas y sus familias. Si analizar y escribir sobre el terror conlleva un posicionamiento por la paz (Taussig, 1986; Nordstrom y Robben, 1995), también supone tomar en cuenta los efectos que la traducción del sufrimiento pueda 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, incluso cambié algunos nombres de lugares y de todas las personas que dieron sus testimonios. Después de todo, el interés de este libro 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 a lo largo de la historia. El deseo que motiva su escritura radica en la posibilidad de contribuir a la dignificación de la muerte y la lucha por la vida que mujeres y hombres triquis han enfrentado aun con las dificultades y contradicciones presentes.[30]

Los capítulos

Cada capítulo de este libro aborda la situación de violencia en la región triqui desde diversos aspectos reconstruidos a partir de las memorias de las mujeres y de un trabajo de revisión sobre documentos históricos en la región. No existe una secuencia lineal de eventos y momentos históricos, sino que su narrativa

[30] El contexto altamente conflictivo en la región triqui, ha sido una limitante fundamental para no poder tomar en cuenta 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 desarrollar este trabajo, efectuar movimientos y obtener otras miradas resultó imposible por las sospechas en el manejo de información que se podían generar y por mi propia seguridad. Este libro 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.

se construye a partir de diferentes argumentos y debates que articulan cada uno de los capítulos. Los dos primeros capítulos se vuelven un viaje por los entramados históricos de la violencia y el Estado en esta región indígena. El primero analiza el circuito económico entre los caciques externos a los triquis, los funcionarios públicos, los militares y el sistema de justicia, y argumenta que el caciquismo no puede leerse separado de los procesos de formación de Estado y que la violencia fungió como un engranaje de dominio de zonas económicamente estratégicas. Para el caso de Oaxaca, donde la autonomía *de facto* de los pueblos indígenas implicó ciertas concesiones del PRI, desentramar estos hilos de dominio se volvió un punto importante para comprender los continuos y acumulaciones de violencia en esta región. En el segundo capítulo abordo la construcción "formal" de Estado en la región triqui, desde la presencia de instituciones públicas y toda una batería de tecnologías de seguridad que llevaron a la reubicación de las personas que vivían dispersas en los montes. Lo que hoy conocemos como comunidades triquis fue un proceso tardío, comparado con otros pueblos indígenas, en donde se establecieron órdenes territoriales y estatales para un mayor control de la población, junto a la emergencia de jerarquizaciones políticas de la mano de líderes que comenzaron a participar en las contiendas electorales y las movilizaciones de izquierda del país. Llamo a este periodo el de la "otra guerra triqui", retomando la idea de Bárcenas (2009), ya que mientras en la región se daba un proceso de asimilación al Estado, la violencia se sofisticaba y emergían las conexiones para establecer denuncias por fuera de los límites de la región. Estos nuevos cambios generaron formas específicas de definir e imaginar al Estado, que también se retomarán en el capítulo 6.

Los capítulos 3, 4 y 5 constituyen un bloque más actual en el que, mediante el abordaje etnográfico basado en un extenso trabajo de campo, analizo la experiencia autonómica y las proyecciones de paz que los copaltecos encararon en medio de una situación de violencia recrudecida en los años noventa. Sobre todo, se enfoca en las perspectivas que de la autonomía dieron las mujeres, planteadas en el capítulo 3, y las configuraciones políticas y territoriales que implicó la creación del movimiento por la autonomía en un contexto de guerra histórica. En el capítulo 4 me enfoco etnográficamente en el desplazamiento forzado y en la situación de terror que implicó la huida de 150 familias del pueblo de San Juan Copala en medio de una masacre perpetrada por personas triquis de otras organizaciones, que los desplazados identificaron como paramilitares.

En este capítulo me refiero a los sentidos del desplazamiento según las trayectorias de los desplazados y la organización liderada por mujeres, para concluir con los entendimientos que del Estado dieron las mujeres organizadas y de las líneas porosas entre lo que es y no es Estado surgidas en su interpretación del paramilitarismo. Por último, el capítulo 5 se centra en los testimonios del terror y las prácticas de crueldad sobre cuerpos de inocentes que definieron transformaciones en el ejercicio de violencia en la región y las nuevas lógicas de gubernamentalidad que se crearon.

El último bloque lo conforman dos capítulos en los cuales reconstruyo, a partir de testimonios históricos y actuales, la formación y los imaginarios del Estado y la justicia en el contexto de guerra. El capítulo 6 expone la construcción de los agravios históricos y actuales a partir de la noción de víctimas ante la apelación de los triquis a la justicia desde realidades e imaginarios de Estados específicos. El capítulo 7 aborda una línea analítica sobre el liderazgo triqui como figura que condensa tanto la "tradición" como el "Estado" en un proceso complejo de construcción de un tipo de masculinidad protectora, pero también violenta. Este capítulo se basa en las reflexiones que las mujeres dieron a la construcción de poder en el contexto de la guerra y a tecnologías de seguridad específicas de la mano de una masculinidad que comenzó a cuestionarse con el proceso de autonomía.

2. Formación de Estado y otredad

Una de las cuestiones que llamó 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 compartían la idea de los triquis de Copala como "bélicos", "violentos", "machos", entre otras descalificaciones.

Rodeada por la mixteca alta, sobre todo desértica, la región triqui baja se diferencia por su clima y vegetación que ha permitido la siembra y comercio de café desde 1920. San Juan Copala es el centro político, económico y religioso de esta región, también llamada San Juan Copala o Copala. Los despojos territoriales y el control por parte de caciques mestizos, acaparadores de la producción de café, son elementos clave de la historia de violencia intra-étnica que vivieron los triquis de Copala. A su vez, las intervenciones militares y de funcionarios mestizos durante la primera mitad del siglo XX acrecentaron los dominios políticos de manera interrelacionada con los intereses económicos de los caciques.

En este capítulo analizaré la formación de Estado, partiendo de las imágenes construidas en torno a los indígenas triquis y de las tecnologías de seguridad que aparecieron en la región, basadas en construcciones particulares de otredad y procesos de racialización. A partir de fuentes históricas de archivo, narraciones y análisis de viajeros, antropólogos y otros académicos acerca de los triquis durante el siglo XX, así como de entrevistas realizadas durante mi trabajo de campo, observé la manera en que la construcción de una imagen "salvajismo" y la necesidad de su estudio, medición y control, se volvieron elementos fundamentales de la formación de Estado.

Foucault analizó los poderes totalizantes e individualizantes de los Estados en el control poblacional. Totalizantes por cuanto incluyen a la sociedad como un todo e individualizantes por el control sobre los cuerpos y la subjetividad (2006a y b; Burke, 2007). Los debates sobre seguridad que se han dado en la antropología en los últimos años, retoman buena parte de sus reflexiones por cuanto la seguridad, basada en la construcción racializada de un sí mismo y de la otredad, permite comprender los procesos a partir de los cuales se delimitan sujetos y peligros inherentes a la sociedad. Siguiendo a Foucault, 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 solo individuo, o en la prohibición (exterminio) a una anulación progresiva de los fenómenos (enfermedad, por ejemplo) a partir de los mismos (inoculación de la enfermedad), mediante una vigilancia descentrada basada en los dispositivos de seguridad que caracterizan el surgimiento de la categoría "población" y la "gubernamentalidad".[1]

Los debates incipientes que se han dado desde la antropología, a la vez que retoman buena parte de sus postulados sobre la seguridad de Estado, la descentran posicionándola, más que una aspiración universal, como tecnologías de poder específicas. Estas son diversas y se erigen en pos de manipular y controlar las incertidumbres propias de la sociedad, diferentes también según los momentos históricos, las condiciones del contexto y las propias percepciones de los peligros (Kent, 2006; Telle, 2010). Estos aportes resultan sugerentes para comprender la manera en que ciertas tecnologías de seguridad entran en vigencia a partir de determinados escenarios e imágenes de inseguridad que les dan sustento (Burke, 2007; Comaroff y Comaroff, 2009; McNeish y Lie, 2010; Bertelsen, 2007; Buur *et al.*, 2007; Alonso, 2005; entre otros). Varios autores analizan la manera en que la construcción de escenarios racializados del miedo en un contexto donde éstos puedan ser controlados y vigilados, se articula con los

---

1 Utilizo aquí el término *población* en los sentidos dados por Foucault a la formación de Estado, el cual está relacionado con la manera en que distintos tipos de tecnologías de poder (la ley, la medicina, etcétera) 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 la cual se descentra el control, como exclusividad del soberano, para que los propios individuos la ejerzan. A este cambio lo definió "gubernamentalidad" (Foucault, 1991).

que Foucault analizó con la vacunación: para atacar un peligro epidémico y proteger a la sociedad, se inocula una dosis de la propia enfermedad. Este es mi punto de partida para el análisis de la formación del Estado en la región triqui, en el que subrayo el papel 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 a la población, al inyectar ciertas dosis de violencia.

Los salvajes

Dentro de la escasa literatura que existe sobre los triquis, uno de los libros más llamativos es el de los antropólogos Juan Comas y Johanna Faulhaber, *Somatometría de los indios triques de Oaxaca, México*, publicado en 1965, en el que se sintetiza una investigación realizada en 1941. El proyecto se trató de la obtención de cédulas antropométricas que se practicaron 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 se recopiló el "material humano" 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 las 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).

Al mismo tiempo, se 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" (*idem*). La extracción de sangre fue un objetivo

de este proyecto que no se pudo cumplir por la alarma que esto generó en la región sobre los males que causaría "y sobre todo entregarles inermes a manos de sus enemigos" (*ibidem*: 14). Se buscaban muestras de los triquis más "típicos", por esa razón escogieron San Juan Copala por lo "distante" y "aislado" que se encontraba este poblado.

Este tipo de estudio no fue el primero en la región. En 1888, el antropólogo físico Frederick Starr realizó un recorrido por el suroeste de México para buscar el mismo tipo de material. El autor planteó una diferenciación entre las bellas figuras de las tehuantepecas y los "otros" pertenecientes a distintos grupos indígenas, según un recorrido a caballo desde la ciudad de Oaxaca hasta la mixteca alta. Ahí 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 Chicahuaxtla, la triqui alta, planteó sus primeras impresiones 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 sobre 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, Starr impuso a su principal colaborador, un mestizo comerciante que ahí 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 (Starr, 1995: 143; las cursivas son mías).

La manera como obtuvieron el material fue exclusiva para la región triqui, ya que en las demás recorridas, lograban una mayor aceptación. 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 su condición de salvajismo por más educación que recibieran.

Los estudios de Frederick Starr se sitúan en el contexto de 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 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 véase Urías, 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, Manuel Martínez Gracida, historiador y político oaxaqueño cercano a Porfirio Díaz, planteaba que los grupos no zapotecas tenían orígenes no oaxaqueños. En el caso de los triquis, éstos tenían filiación maya (Martínez, 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 (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.[2] Conforme a esta idea, para

[2] Poniendo especial énfasis en el traje de la mujer zapoteca, Martínez Gracida, nos dice Poole, presentaba los trajes de otras etnias como aislados de los cuerpos de las mujeres, contrastándolo con las tehuanas de los que sí representaban sus cuerpos, provistos de sexualidad (Poole, 2005: 156).

Martínez Gracida los indios triquis provenían de los mayas y quedaron establecidos en la época colonial en Oaxaca. 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 papel de los dominicos —cuyos templos se construyeron en la región durante el siglo XVI— habían fracasado en sus intentos por el carácter "brusco, montaraz 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 los 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, Colección personal, archivo de la Biblioteca estatal de Oaxaca, 1896; las cursivas son mías).

La comparación que realiza Martínez Gracida sobre la percepción de los triquis de Chicahuaxtla (triqui alta) es muy distinta cuando plantea que *éstos* son de "carácter alegre y sus costumbres moralizadas [ya que] profesan la religión católica" (Martínez, 1883).[3] Los indígenas de la triqui alta presentaban una mayor

[3] Durante el siglo XIX, a los triquis se les utilizó como soldados en la guerra por la independencia mexicana. Siguió a ese proceso el levantamiento de las mixtecas a mitad del siglo en dos rebeliones, en 1832 y 1843, donde la región triqui se destacó por contar con líderes guerreros a quienes se les persiguió con fervor. Los deseos de disolución del pueblo triqui por parte de los altos mandos militares es un rasgo distintivo que se encuentra en los archivos de la época ya que sólo se observó en este pueblo indígena. Véase Abbardía y Reina Aoyama (1990), y Reina Aoyama (2004).

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 con apoyo en núcleos agrarios autogestionados hasta la década de 1970, cuando se construyeron lo que hoy conocemos como pueblos en la región. Esta es una situación diferente, por ejemplo, con el tipo de asentamiento de la mixteca alta, cuya estructura jerárquica tributaria precolonial 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 por "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 costumbres, no bajaban al templo" (1896, libro 64: 164). Continuaba planteando que desde la Colonia se introdujeron moradores para civilizarlos, pero los triquis huían y se ocultaban en los boques.[4]

El investigador de la triqui alta, Marcos Sandoval,[5] se sorprendía por la manera en que los triquis de San Juan Copala aún conservaban "intactos" los mitos y leyendas, ya que ellos tenían incorporados todos los elementos de la Iglesia católica, aun cuando el templo se construyó más tarde en su región. Me comentó de la existencia de una leyenda triqui la cual narra que los pobladores de la triqui alta fueron hijos de la madre, mientras los triquis de San Juan

---

4 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 les fueron reconocidas por el virrey Antonio de Mendoza en 1535 (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 adquirieran 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).

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

Copala habían sido hijos del padre, razón por la cual Marcos veía diferencias en las "formas de ser" de ambas partes de la triqui (véase también Millán, 1995: 22, y Lewin y Sandoval, 2007). Cuando le pregunté por 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 (1997) aseveraba para la década de 1970 que los escalones ecológicos más benignos para una mayor diversidad de cultivos los poseía Copala. Jacobo Montes (1963: 4) planteó que por la obligación que tuvieron los triquis de la alta a recurrir a pueblos mestizos en busca de trabajo, éstos 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 los comerciantes los explotaran, como sucedió con los de Copala.[6] También en el análisis que realizan Parra y Hernández, la orografía se presenta como una dimensión central 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 de refugio para "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 (*ibidem:* 67).

La imagen de los triquis de Copala corriendo por los montes o sin bajar de ellos es una escena plasmada en numerosos relatos históricos. Los triquis tenían una estructura clánica de dispersión sobre cada monte donde se asentaban los solares familiares y a partir de los cuales se estructuraban los cinco núcleos agrarios (Chicahuaxtla, Copala, Itunyoso, Santo Domingo del Estado y Xochixtlán). Esta territorialización basada en el parentesco se transformó con la presencia de planes de vivienda durante la década de 1970, lo que dio lugar a 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 que ejercieron los corregidores de la

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

época colonial (Lewin y Sandoval, 2007: 8), mientras que por la inestabilidad de la administración colonial, los triquis de Copala vivieron una menor intromisión en la vida religiosa (*ibidem:* 8-11).

Es de suponer que las relaciones entre los mixtecos y triquis, asentados en un espacio reducido dentro del territorio mixteco, no hayan sido igualitarias.[7] Miguel Bartolomé planteó que las relaciones son asimétricas, desde un punto de vista económico e ideológico, y que reproducen 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.[8] 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, los mixtecos se relacionan de manera más igualitaria y se dan mayores alianzas matrimoniales con los demás grupos indígenas y mestizos.

El tipo de asentamiento disperso en clanes y la geografía montañosa, y la no sujeción a sistemas tributarios de los grandes asentamientos indígenas prehispánicos, han 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

---

7 Durante la Colonia, una numerosa cantidad de extranjeros se asentaron en la región, dando una particularidad a la mixteca en comparación 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 contra las autoridades coloniales (Bartolomé, 1999: 139).

8 Para el caso de las relaciones jerárquicas contemporáneas entre mixtecos y triquis en los campos de frutos de Washington en Estados Unidos, véase Holmes (2011) y Paris Pombo (2011 y 2012).

sedentaria, permitió a ciertas poblaciones evitar el *enclosure* (cercamiento) 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 verse 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 Amazonia y sus prácticas de organización que el autor visualizó como estrategias contra la formación de Estado (Clastres, 2008).

Autores como López Bárcenas (1986 y 2009) y Parra y Hernández (1994) analizaron la historia triqui a partir de la resistencia hacia la dominación estatal. Lejos de pretender refutar estas posturas, cuyas contribuciones han sido importantes 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.

La identidad de un "nosotros" parte del contraste con los "otros" o, según Cardoso de Oliveira (2007), de la fricción interétnica como una situación de contacto entre grupos étnicos que no puede desvincularse a pesar de las contradicciones (p. 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 "otros contrastantes". Y esos "otros" son quienes se resistían a la integración a ese "sí mismo civilizado". Pero que también, y haciéndolo más complejo 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 mímesis 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 propia).

Las políticas indigenistas y los procesos de racialización

No se trata de un problema racial,
sino de un problema social o cultural.
A nadie se le ocurre en México,
donde no existe la discriminación,
preocuparse por si la raza indígena
es o no apta para la civilización.
Alfonso Caso, *¿Es México racista?*
19 de febrero de 1956

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.[9] Manuel Gamio, considerado el padre del indigenismo y quien en 1917 encabezaba 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" guardaran el estado que en ese momento presentaban: en un estado de "alejamiento espiritual y social" (Pimentel, citado en Villoro, 1996: 210-211). Al ver las culturas indígenas como rezagos de las culturas prehispánicas, la integración era la única vía por la cual se podría "rescatar" a los indígenas de la pobreza extrema y del "retraso cultural" (véase Hernández Castillo, 2001). La educación y la homogeneización 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 una 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

9 Para un debate sobre las bases raciales del mito del mestizaje, véase Hernández Castillo (2001) y Gall (2004).

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 estatus de las minorías y, en consecuencia, la intensidad de las incapacidades y rasgos indeseables que atajan la evolución de la cultura" (1991: 53). Este autor veía lo cultural y económico como dos aspectos fundamentales del estatus social. Por último, plantea que 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 (*idem*).

Bonfil Batalla criticó estas miradas, y planteó 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" (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", de acuerdo con 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 con el nivel de sumisión que lograban las políticas de integración y el grado de resistencia que encontraban por parte 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) y la alfabetización, sino también su estudio.

El indio que no se aculturaba —civilizaba— era lo ajeno. Agregó 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 en todo momento su situación de "otro" para integrarse al "sí mismo" (*ibidem:* 225).

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". En esta última categoría se encontraban los triquis.

Mientras que desde la década de 1930 en otras regiones de México se daba una mayor presencia estatal mediante las políticas indigenistas, 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 de café. Las miradas que tenían los antropólogos enviados por el Instituto Nacional Indigenista (INI) para reportar el "estado" en el que se encontraban los triquis, se plasmaban en diferentes tipos de materiales: escritos mecanografiados, libros, compilaciones, diarios de campo y enciclopedias.

Los "otros aislados"

> 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* (Benítez, 1985: 432; las cursivas son mías).

Fernando Benítez se refería al alcohol y los rituales de los triquis. En su visita a la región, en 1964, describió de un modo algo fatalista el grado en el que se encontraban viviendo, y planteó que Copala era un pueblo "a la deriva" (1985: 431). En la década de 1960, otro antropólogo, Roberto Cervantes (1999), al observar a las mujeres triquis en su visita a la región, ilustró a los triquis como seres

"de aspecto miserable". Su diario de campo, que publicó en el libro *Tristes triques*, refleja impresiones y testimonios de gente mestiza que vivía en el pueblo. Aunque Cervantes 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).

En recorridos por la mixteca y la región triqui que realizó Pablo Velázquez en 1954, como parte de informes que debía reportar a Alfonso Caso —por aquel entonces director del 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 las privaciones económicas que tenían los triquis de Chicahuaxtla e Itunyoso (triqui media) y los mixtecos de los 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 mercería hacen su agosto con los señores de la región de San Juan Copala (en González, 2011: 163).

Pese a estos testimonios sobre las relaciones de los triquis en los mercados y con los caciques comerciales, en los textos de los antropólogos se manifestaba 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%. Teniendo en cuenta que dentro de esta categoría se unificaban, y todavía lo siguen haciendo, la triqui alta (Chicahuaxtla), triqui baja (Copala) y triqui media (Itunyoso) y al ser los de la triqui alta "los más aculturados", según Cervantes Delgado (1999),[10] es posible que en San Juan Copala

[10] Cervantes vio en los indígenas triquis de Chicahuaxtla un grupo más "diferente y civilizado" (1999: 46). Posiblemente su manejo del español y las condiciones más "amenas" para

el porcentaje de población monolingüe fuera aún mayor. Para 1971, no hubo cambios significativos en estos porcentajes debido a que la escuela se instaló de manera permanente en San Juan Copala en ese mismo año.[11] En comparación con los mixtecos y zapotecos, cuyo monolingüismo no superaba el 40%, los triquis compartían con los mixes, chatinos, huaves y amuzgos los índices más altos en el estado. La construcción de escuelas en Oaxaca había comenzado desde 1930.[12] En la región triqui había habido intentos de construir escuelas, los cuales fueron rechazados en varias oportunidades por sus pobladores.[13]

El escritor Fernando Benítez se preguntaba 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, 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 (1985: 440).

---

el trabajo de campo en aquellas épocas llevó a que los antropólogos, como Huerta Ríos, pasaran largas estadías en la década de 1970 en Chicahuaxtla realizando genealogías familiares, cuestión de difícil acceso entre los triquis de Copala.

11 Los porcentajes fueron deducidos de los cuadros citados por Margarita Nolasco (1972: 21-44).

12 Desde 1934, con la asunción de Lázaro Cárdenas como presidente de la nación se impulsó una educación socialista, laica y agraria mediante la construcción de las escuelas normales. En 1943, muchos de estos maestros rurales se adhirieron al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), y formar 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 politicas por la defensa de sus territorios (véase Baustista, 2010; Kraemer, 2004).

13 En 1962, Jacobo Montes retomaba un testimonio que planteaba que el rechazo a la escuela era porque "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).

Si pensamos en los procesos de formación del Estado mexicano y las políticas indigenistas posrevolucionarias, 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 que 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 que cumplían funciones de autoridad, la presencia de militares, los caciques comerciantes de café que entraban y salían del pueblo, algunos que 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.

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 PRI—. Según González Casanova (2002), no había distinción entre estas formaciones. El PRI era el Estado, y viceversa. Este partido político 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).[14] 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.[15] En las

[14] El general Lázaro Cárdenas fue presidente de México entre 1934 y 1940. A parte de considerarlo el padre del movimiento cardenista de masas, que llevó a cabo diferentes reformas en el país tendientes hacia la consolidación económica nacional, también llegó a ser una figura central de la formación del PRI. Para mayores referencias, véase Knight (1994) y Córdova (1976).

[15] El PRI adquirió la forma con que hoy se le conoce durante el mandato del general Lázaro Cárdenas (1934-1940). Sus dos antecedentes fueron el Partido Nacional Revolucionario (PNR) y el Partido de la Revolución Mexicana (PRM). Desde 1934 y hasta el 2000, con la victoria del Partido Acción Nacional (PAN), 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 escala nacional se dio con una fuerte expansión de la burocracia, así como la corporativización de

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; véase también Smith, 2009: 17-20). El círculo funcionaba de esta manera por medio de intercambios de bienes y de lealtades electorales de la mano de representantes políticos del partido a escala local.

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; Joseph y Nugent, 1994). Para el caso de los triquis, estos efectos han sido ante todo situar a esta etnia como "aislada", algo que con claridad repercute, hasta la actualidad, en el entendimiento de la violencia vinculada a aspectos de su cultura.

Tierras y clanes

Las tierras comunales de los triquis no se habían deslindado para principios del siglo XX, lo que demostraba el escaso efecto que la Revolución mexicana había tenido en la zona.[16] Sin embargo, otros autores mencionan que fue durante esta época cuando los de Copala vivieron una transformación del ejercicio de poder ante la 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

campesinos y obreros por medio 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.

16 Véase James Daria (2013); López Bárcenas *et al.* (2005).

> 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* (legajo 112, expediente 22, año 1921, AGEO, las cursivas son mías).

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 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. También mostraron otros documentos, escrituras más recientes sobre los terrenos en disputa. Los de Chayuco no mostraron ninguno, y plantearon que habían sido arrendatarios de esos terrenos y que, al morir el dueño de la hacienda, no se les habían otorgado los títulos. La manera como el funcionario lo arregló, fue al establecer una división igualitaria de dichos terrenos. Quienes no aceptaban eran los triquis.

> 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 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 (legajo 987, expediente 25, año 1933, AGEO).

Varios datos surgen de este archivo. Por un lado, las apelaciones de los triquis de Copala al Estado para el arbitraje de tierras, que también se observa en otros expedientes.[17] Por otro lado, las capacidades de negociación por su

[17] Otros expedientes que tratan de las denuncias ante el gobierno del estado de los triquis de San Juan Copala ante despojos territoriales, presentan también los documentos de títulos

desconocimiento del español, aun con la tenencia de títulos primordiales de la Colonia para la defensa legal de dichas tierras comunales, que llevaba a resoluciones arbitrarias y desiguales. Por último, este archivo muestra cuál era el funcionamiento de poder en las comunidades y el papel que desempeñaban las autoridades frente a otro poder, el de los más "rudos", que se podría vincular con la organización basada en el parentesco.

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). Ya que no toda la región baja tenía las tierras propicias para dicho cultivo, comenzaron los conflictos entre familias, algunas que tenían cada vez más vínculos con los comerciantes mestizos se fortalecían y generaban 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 reforma 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:

> 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 todos esos habitantes de esa población son terratenientes, tratan de quitarnos nuestras

primordiales como justificación de dichas demandas, así como acosos permanentes y desalojos por parte de los vecinos. (Véase año 1942, legajo 12, expediente 39, AGEO, Conflicto con Chicahuaxtla; año 1938, legajo 987, expediente 27, AGEO, Denuncia general sobre varios despojos territoriales).

pocas tierras de labor, pues cada día que nos divisan por nuestros campos nos hacen de balazos para hacernos huir (año 1938, legajo 987, expediente 27, AGEO).

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".[18] 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; vivían dispersos en los montes y San Juan Copala era 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 a partir del estudio genealógico de los pobladores de Chicahuaxtla (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 encontraban en ellos.

Según Lewin y Sandoval (2007: 22-23), los triquis llamarían a estos linajes "grupo de socios", que contaban con un jefe a quien en lengua triqui se le conoce como *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, integradas a su vez por clanes formados por varios linajes diferentes, sobre todo por sus arreglos matrimoniales. Para Huerta Ríos (1981), dentro de cada linaje había un jefe, aquel que se encargaba de mantener el control de tierras y mantener los diálogos entre los diferentes clanes.

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 aquellas que se asentaban en tierras bajas, las que gozaban de un clima

18 Silvia Millán Echegaray analiza los despojos de familias caciques de las cabeceras municipales mestizas durante las décadas de 1940 y 1970 (1983: 238-242).

subtropical que se observa en la actualidad por la producción de café, plátano y mangos: Guadalupe Tilapa, Yosoyuxi, Rastrojo, Ladera, entre otras.

Caciquismo y justicia

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" por parte de caciques que mantenían un dominio comercial y territorial en la región. Cuando en la década de 1940, Gutierre Tibón, un viajero italomexicano, visitó la región se preguntó: "¿A qué se debe la actitud belicosa de este grupo autóctono?" (1984: 129) y fundamentó su pregunta en la siguiente aseveración: "Tienen un valor a toda prueba, y dominarlos en su tierra 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" (*idem*).[19]

Un vecino de Juxtlahuaca, comerciante acomodado por el comercio de café, le comentó: "[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" (*ibidem*: 133).

Esta fue la respuesta del comerciante a la pregunta de Gutierre Tibón sobre el derribo de un puente de madera justo antes de llegar a San Juan Copala desde Juxtlahuaca. También le preguntó las causas de su derribo y él le comentó que los triquis lo habían quemado días antes (*idem*). Con el tiempo, Gutierre Tibón descubrió que el puente lo habían destruido los propios comerciantes. La entrada de más mercaderes 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.

---

[19] La comparación puede que aluda a las guerras por el territorio que se dieron entre los tsotsiles en Chiapas, en Yucatán y en el valle de los yaquis. Para más referencias, véase Katz (1988: 459-95). Sobre el poder simbólico que representaba someter a los indígenas yaquis durante el Porfiriato, véase Abbondanza (2008).

Esta escena nos remonta a aquella pregunta que planteé antes 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 [1994] para criticar las posturas dicotómicas presentes en los estudios de la Revolución mexicana) 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. Presento aquí dos puntos centrales de los argumentos que sostuvieron 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, analizar la manera en que el caciquismo, omitido por los análisis más estructurales del Estado, ha sido un punto central de su creación en zonas rurales, como un engranaje central del dominio.

El vínculo que los caciques comerciantes comenzaron a establecer en la región se profundizó en la década de 1940. La comercialización del café fue el punto central de su nexo con la región triqui en un momento en el que este producto adquiría 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 el cual se ubica entre la década de 1940 y hasta 1970. Los antropólogos que se acercaron a la región triqui en seguida 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.[20]

La tríada familia, café y tierras, que analiza el antropólogo García Alcaraz como el engranaje de la violencia en la región triqui, venía dada por los abusos

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

que los caciques cometían (1997: 189). Aun cuando es difícil establecer una relación directa entre el cacicazgo mestizo, el comercio del café y la violencia, como un aspecto favorable 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, 1997; Huerta, 1981: 132). Jacobo Montes plantea a estos caciques como pequeños terratenientes que participaban con afán 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" (1963: 49).

Esta triada ha sido por demás analizada en otros casos de violencia y clientelismo político en zonas cafetaleras.[21] 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 muy desigual entre los triquis: aquellas realizadas por las autoridades mestizas y los militares. El café que producían los triquis se les pagaba 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 venta de aguardiente y armas en la región. 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.

Sin embargo, 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 también pude constatarlo durante una exploración que realicé sobre la época en archivos judiciales, en los cuales la cantidad de homicidios triquis era superior comparado con otros grupos de

[21] Véase Mary Roldán (2002), para el caso de Antioquia, Colombia; Richard Wilson (1995), para el caso q'eqchi de Alta Verapaz, Guatemala; James Greenberg (1989), para el caso de Juquila, Oaxaca, México; para el caso de Zongolica, véase Early (1982).

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 los funcionarios del gobierno estatal la situación de la región era de anarquismo (Parra y Hernández, 1994: 111-112), motivo por el cual en 1948 le removieron 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 los perpetraron las fuerzas federales en compañía de algún triqui "conocedor de la región",[22] así como violaciones sexuales de mujeres, cuyas denuncias quedaban establecidas en el expediente, pero no se investigaban.[23] Al no haber "suficientes pruebas" o desconocer las causas, éstos 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 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 los 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).

La justicia se convertía en otro negocio por las elevadísimas multas que cobraban a los indígenas para los gastos de las diligencias como también para conseguir la libertad (Basauri, 1940: 437). El rumor de que el triqui de Copala tenía dinero

---

22 Archivo Histórico Judicial de Oaxaca, año 1948, expediente 69/948.

23 Archivo Histórico Judicial de Oaxaca, año 1948, expediente 49/948: 17 y 23.

por el café, sólo era 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 obtuvieran 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 mantenía 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 posrevolucionario que anhelaba un mayor control de su poderío, sumándolos a la plataforma del partido y los cargos públicos y de esta manera, si no eliminarlos, encontrar una forma efectiva para controlarlos (Knight, 1994; 2005; véase también para el caso de Oaxaca, Greenberg, 1989; Flanet, 1989; Recondo, 2007; Anaya, 2004). Así fue como los miembros de estas familias que monopolizaban el comercio se convirtieron en los representantes e intermediarios políticos en la región (Recondo, 2007: 66). Generar faccionalismos entre las comunidades, rivalidades gestadas desde las lealtades hacia ellos, les permitía organizar el conflicto por medio de la manipulación de las facciones para su propia ventaja (Knight, 2005: 33). Para el caso triqui, quien observó estas conexiones fue Gutierre Tibón, que 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, parqué 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 (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 ahí fue cuando lo emboscaron. Otra hipótesis sobre este hecho plantea que fue por el intento de los soldados de violar a una mujer triqui (Benítez, 1985: 452). En la emboscada asesinaron a este teniente, dos soldados y al hombre triqui que sirvió de guía. Por eso, en 1956 la fuerza aérea bombardeó a los triquis.[24]

Este suceso configuró una nueva historia para los triquis, a partir de la década de 1960. Las imágenes sobre su "salvajismo" llevaron a establecer un dominio y orden particular en la región. Los controles sobre los cuerpos y el territorio se darían desde una concentración de la población que reterritorializó cuerpos y sentidos. La instalación de una batería de instituciones públicas y el desarrollo de la región se daría de la mano de un PRI transformado durante la crisis de los años setenta y el uso de la fuerza pública en un contexto de represión que configuraría en la zona un nuevo momento de violencia.

[24] Aviones militares bombardearon la comunidad de Cruz Chiquita en 1956. A este hecho siguió una incursión militar, en la que murieron 12 hombres triquis (Benítez, 1985). Sobre este suceso, véase también Tibón (1984).

3. La otra guerra triqui

"Cuando llegó el presidente", refiriéndose a la presencia de Lázaro Cárdenas en San Juan Copala en 1968, es un momento que aún permanece en la memoria de muchos en el pueblo. Lázaro Cárdenas era en esos momentos el Jefe de División de la Comisión del proyecto de desarrollo de la hidroeléctrica del río Balsas en Guerrero. Preocupado por la situación de alcoholismo, tráfico de armas y violencia en la región triqui, propuso la integración de ésta a la Comisión del Río Balsas. Pese a la lejanía de este proyecto con la región triqui de Copala, conformó una Brigada de Mejoramiento Indígena compuesta por 12 maestros bilingües que trabajarían en cinco aulas móviles; mandó construir las principales carreteras para la comunicación en la región, el sistema de agua potable, entre otros.

La década de 1970 implicó la incorporación de los indígenas triquis de Copala a las contiendas electorales y movilizaciones de izquierda. Junto a los diversos recursos de los que disponía el PRI, se reterritorializaron los asentamientos clánicos: familias enteras bajaban de los montes a instalarse en las recién formadas comunidades, que por primera vez tenían un nombre; las carreteras comenzaron a comunicar la región con otros pueblos; las escuelas permitían el comienzo de la alfabetización y con ello un mayor acercamiento a la política partidista. Estos reordenamientos provenientes de las políticas de desarrollo buscaban poner fin a las lógicas de violencia en la región. Sin embargo, los recursos estatales fluían junto a la represión selectiva hacia aquellos que se oponían, y a la militarización permanente del área con la instalación del Batallón de Infantería 98, en 1978. Priismo, recursos, pistoleros, armas y militares iban de la mano del desarrollo y del "proyecto civilizatorio" en una de las regiones más violentas de Oaxaca y en un momento en el que el Partido del Estado había perdido los canales de dominio históricos y reprimía las disidencias con métodos selectivos de asesinatos y aprehensiones políticas que poco a poco se harían públicas de la mano del naciente MULT.

El pacto clientelar formalizaba los mismos canales de violencia que se habían dado con el tiempo en la región a partir del acaparamiento de su producción cafetalera de la mano de caciques mestizos, así como del tráfico de armas. Llamo a este momento el de la "securitización del desarrollo" (McNeish y Lie, 2010; Mora, 2013) porque la interrelación de tecnologías de poder blandas —materializadas en los deseos de progreso y asimilación de los triquis a la nación—, así como las de poder duras —basadas en la militarización y la formación de guardias pistoleras—, conformó órdenes e imaginarios particulares de Estado.

En este capítulo realizaré un recorrido por los límites impuestos en la región, tanto físicos como territoriales, establecidos a partir de la estructuración del nuevo orden de asentamientos y carreteras; también por las líneas impuestas que definieron la experiencia de los sujetos en el nuevo ordenamiento territorial y las nuevas lógicas de la violencia política. Ser de uno u otro proyecto político estaba delimitado por el lugar de asentamiento, por la protección que brindaban los líderes de las nacientes comunidades, así como los recursos estatales y las movilizaciones nacionales de izquierda. Estos límites llevaron a una forma de guerra entre los triquis, que definía imaginarios de Estado específicos. La separación entre las prácticas reales del objeto-Estado y los deseos de Estado como soberanía condensada se vuelve un intersticio de exploración que sitúa al Estado como ejercicio, más que como aparato (Abrams, 2006; Hansen y Stepputat, 2001). En la región de Copala, los imaginarios del Estado como represor y garante de derechos, categorías porosas en el entendimiento de la construcción de Estado desde los márgenes, definían acciones concretas para la búsqueda de justicia y recursos, cuestión que repercutiría en una mayor dependencia de recursos gubernamentales y que llevaría a transformaciones dentro del movimiento de izquierda en los años noventa.

La militarización

> 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 Aguas Vivas, junto a las mujeres que formaron parte de los trabajos de memoria, fue a la madre de un reconocido activista asesinado en los años setenta. Luis Flores, a muy temprana edad y por los estudios que adquirió fuera de la región, se convirtió a sus 14 años en un referente de las luchas independentistas en el pueblo en la década de 1970.[1] Antonia es el nombre de esta mujer ya mayor, aunque, como muchas personas mayores, no recuerda su edad. Aun así, revive, como si fuera hoy, el momento en que asesinaron a su hijo en la comunidad Paraje Pérez, en 1976; así como la manera en que los militares ingresaban a su pueblo para saquear y quemar sus 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 entraron 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 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 con Antonia, Aguas Vivas, enero de 2011).

Aunque no hay fuentes precisas de la presencia militar en el pueblo, que se instalaron de manera permanente en 1978 como Batallón de Infantería, ésta data

---

1 La escuela en San Juan Copala se estableció de manera permanente en 1971. Anteriormente, algunos niños recibieron ayuda de la iglesia en San Juan Copala y la escuela y albergue de monjas que dicha institución tenía en el pueblo. Un dato interesante que surgió por entrevistas que realicé en la comunidad 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 (véase De Marinis, 2009). Historias similares se narran en Fernando Benítez (1985).

de mucho tiempo atrás mediante incursiones esporádicas, y el cuartel instalado en San Juan Copala.[2] Las acciones de las fuerzas federales y los abusos que los triquis denunciaban en vano a las autoridades judiciales de Juxtlahuaca se encuentran en archivos penales desde principios de 1940.[3] Las quejas referían, por un lado, al tráfico de armas cuando obligados a decomisar las armas se las volvían a vender (véase Tibón, 1984; Benítez, 1985). Por otro, los robos y los asaltos a las comunidades 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, una vez entregados en Juxtlahuaca, de nuevo aparecían a los días en el pueblo por las altas cantidades de dinero que pagaban. Como plantea Benítez, la guerra de los triquis tenía como motor las acciones de un juez de un poblado tan corrompido como Juxtlahuaca y "una corrupción que sobrepasa todo lo imaginable acerca de la justicia provinciana" (1985: 434). Ahí, los acusados de homicidio salían de prisión a los días de haber entrado, volvían a San Juan Copala y, como era de esperarse, continuaban los asesinatos.

Los asesinatos que cometían los militares se utilizaban y justificaban como vehículos hacia el "escarmiento", sin discriminar género ni edad. Parra y Hernández relatan, mediante un análisis de archivos, quejas de los habitantes de comunidades triquis sobre niños colgados (1994: 143), también la manera como los indígenas solicitaban a los militares para asegurar sus vidas y sus bienes. Sin embargo, con el tiempo reaparecían las denuncias hacia los militares por la falta de acciones o los abusos que cometían. Éstas provenían también de las

---

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

3 De los años revisados de expedientes por homicidios del Distrito de Juxtlahuaca, entre 1948 y 1949, me encontré numerosas denuncias de homicidios (11 de 70 archivos penales por 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 los 110 por robo y homicidio del total del distrito). Se encontraron dos archivos en la década de 1940 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.

autoridades, ya que los militares sustituían su ejercicio en los pueblos, tomando las llaves de las cárceles, tratándolos como niños e insultándolos (*ibidem*: 147-148). La militarización era una pieza clave de las relaciones desiguales entre mestizos y triquis: para la política indigenista, pues buscaba establecer una suerte de dominio y control a fin de asegurar sus instituciones, y para los abusos de los caciques, ya que al generar un ambiente de impunidad continuaban con sus despojos y abusos. Para esto último, los soldados recibían dinero y "mordidas" con el fin de no decomisar armas o por no detener a determinados culpables u otorgar protección a ciertas personas (*ibidem*: 150).

Estas imágenes de guerra plasmadas en diferentes tipos de archivos y relatos de antropólogos no eran 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 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 por parte de los caciques mestizos. 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 árbitro 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 y garantizaban 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 rancherías (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 rancherías. Sin embargo, 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 rancherías, 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, 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 de arbitrariedad" (1963: 44).

Laura Nader 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 (1969: 412). Las apelaciones al Estado aparecían como una salida que los triquis buscaban para establecer justicia y seguridad en su región, quizá porque sus propias formas de regulación habían sido rebasadas por el propio conflicto.

> 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 años sesenta 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 en la década de 1970 cuando con la construcción de carreteras y la conformación de las comunidades se materializó este deseo. 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 grupos. El cambio en el patrón de asentamiento triqui fue quizá uno de los factores más destacados en estos momentos ya que la construcción de carreteras derivó en la creación 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 de manera dispersa, muchas veces asesinado, llevaba a emprender una búsqueda de seguridad y protección que sí podrían brindar los nuevos asentamientos: más vigilancia y la protección de quien otorgaba las tierras para su población convertido, en algunos casos, en el líder de la comunidad, como veremos en el último capítulo. En esta nueva configuración territorial y de control cambiaron las formas de asentamiento, pero también del ejercicio de poder. De acuerdo con 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" (1999: 232). También Huerta Ríos (1981) menciona que en Copala la estructura de linajes y clanes había desaparecido, por lo que los linajes prevalecieron pero en forma desestructurada.

Desarrollo y pistoleros

La década de 1970 fue un parteaguas en muchos sentidos en la región triqui. Aunque algunos autores, como Parra y Hernández (1994), suponen que en este decenio se pone fin a las lógicas de poder violentas en las comunidades, por el mayor control estatal que comienza, por el contrario, sitúo a esta época como el comienzo del conflicto político en la región o, según López Bárcenas, de la "otra guerra triqui" (2009: 121). La intervención estatal en las formas de asentamiento y la conformación de organizaciones políticas a favor y en contra del

Estado vinieron, más que a poner fin a la violencia, a constituir un campo político territorial e ideológico de enfrentamientos armados entre las comunidades.

El "desarrollo" en la región triqui comenzó a ser una preocupación más puntual para esta década por parte del gobierno. 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" (1942: 54). Para el autor, el Estado no había hecho nada. El rechazo de funcionarios, maestros y médicos para ingresar a San Juan Copala se daba, según 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 permitiría una presencia a imitar por los indígenas a fin de desvanecer poco a poco "temores, recelos, supersticiones y tradiciones" (*ibidem*: 55). Su control en todos los aspectos y el mejoramiento de su vida buscaba 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 (1942: 56).

Centrando el problema en la "tradición" triqui, llegaría la oleada de instituciones a la región en la década de 1970: escuelas y albergues escolares, construcción de carreteras, electricidad, centros de atención médica, una sede del INI, un batallón de infantería, una sede de policía estatal y una del PRI, 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 mediante la lealtad que consiguieron de algunos líderes triquis hacia los funcionarios del partido. Este periodo también fue un parteaguas de aquel crecimiento económico que México vivía desde décadas atrás. 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 volvía un motor para la migración. 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 expresidente Lázaro Cárdenas las primeras manifestaciones del Estado de bienestar en la región.[4] Llegarían por fin a los triquis "los beneficios de la Revolución. Todo se hará gracias a la patriótica labor del insigne general Lázaro Cárdenas: Apóstol de las mixtecas y los triquis" (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, el primero en San Andrés Chicahuaxtla, en 1971, y el segundo en 1972, en San Juan Copala. El contexto de movilizaciones guerrilleras en Guerrero es un indicador para López Bárcenas sobre los fines reales de estos proyectos que, insignificantes 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 Genaro Vázquez y Lucio Cabañas, se extendieran en Oaxaca por medio de los triquis (López Bárcenas, 2009: 119).[5] El rumor que circulaba en las comunidades sobre

---

4 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 por la condición de varios grupos indígenas en el estado de Oaxaca. Ahí, mencionó la problemática de los triquis de San Juan Copala, y aludió al estado de alcoholismo, monolingüismo y el tráfico de armas en la región, así como sus efectos en el alto grado de conflictividad presente (*ibidem*: 5-10).

5 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 contra militares.

la presencia de Lucio Cabañas en la región hoy en día refiere a esta posibilidad que López Bárcenas planteó y confirmaron tiempo después los dirigentes del movimiento por la autonomía.

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 ILV que se hacía presente en la comunidad de la Sabana en aquellos años.[6] Lo que fue claro para muchos es que de la mano del PRI y de aquel saludo de Lázaro Cárdenas en el que llamó a los triquis como "hermanos", estos recursos configuraron el pacto clientelar en la región y las lealtades al partido.

La particularidad de "la otra guerra triqui" hace alusión a 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 (*ibidem*: 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 (*ibidem*: 125). Y en estos reacomodos, los maestros fungían como articulación 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, según Fiona Wilson (2001) para el caso de los maestros rurales en Perú, en el límite borroso de unión entre la sociedad y el Estado. Como traductores, más que transmisores, de las directrices y órdenes del Estado, plantea Wilson, se convierten en actores políticos fundamentales en las zonas rurales.[7]

---

6 El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) es una asociación civil sin fines lucrativos que tiene por objetivo el estudio de las lenguas indígenas. 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 y construyó ahí una casa, elaboró una serie de materiales sobre la lengua triqui, pero no fue aceptada en las comunidades, a no ser por el grupo priista. 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 (SEP) a raíz de las denuncias de la comunidad antropológica para que la organización abandonara el país acusada de "penetración ideológica" (Cervantes, 1999: 31-33).

7 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

No obstante, en la región, las escuelas se instalaron de modo permanente 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 con apoyo del padre de la iglesia de San Juan Copala en 1970. Algunos de ellos regresaban a las comunidades, a quienes mandaban llamar las organizaciones que emergían en la región y que narraré más adelante.[8]

En entrevistas con maestros en San Juan Copala, pertenecientes al "ala democrática" de los maestros y enfrentados a los "vanguardistas", vinculados al PRI, recuerdan cómo 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 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, construyó 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

el PRI. Para un detalle sobre el papel de los maestros en la integración indígena en México, véase Bautista Martínez (2010); Kraemer (2004).

8 Uno de estos padres que todos recuerdan como el que más apoyó a los jóvenes huérfanos y a aquellos que vivían bajo amenaza de muerte fue el padre Jáuregui, quien estuvo en Copala en las décadas de 1960 y 1970, antes de ser trasladado a otra congregación.

> y empezaban a matar a la gente. 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 con Víctor, San Juan Copala, septiembre de 2008).

Este testimonio narra la manera en que el desarrollo y el clientelismo iban de la mano del control y la represión hacia aquellos vistos como "en contra del gobierno". La represión tenía como principales integrantes a los maestros priistas, quienes distribuían los recursos que llegaban del partido e instalaban las casillas electorales, e imponían en reiteradas ocasiones sus candidaturas en San Juan Copala.

Sin embargo, 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). Nato fue muy seguido por las comunidades y asesinado en 1972.

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 líderes de los barrios. En 1973 se impuso la candidatura de Maurilio quien, como me comentaron, otorgó terrenos para la construcción de viviendas en San Juan Copala por medio de planes del gobierno. Se dio, por aquellos años, alternancia de poderes en San Juan Copala. Los seguidores de Nato asumían cargos, y las acciones de gobierno se orquestaban para que los priistas volvieran al 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 acrecentaban.

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 que ayudaran en la organización política y a convencer a las comunidades. Uno de esto jóvenes fue Luis Flores, sobrino de Nato e hijo de

Antonia, con cuyo relato inicié este capítulo. Los jóvenes volvían a los barrios, ya que eran quienes no tenían órdenes de aprehensión, y exhortaban a la gente para que bajara cuando había 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 con sólo una planilla registrada —la de los priistas—, la gente de Yosoyuxi comenzó a mirar a estos dos jóvenes y los mayordomos empezaron a rodearlos como señal de que serían ellos las nuevas autoridades, 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 primera recuperación de tierras de la región triqui.

En 1976 se formó El Club, primera organización independiente en la región, cuyo lema era "Luchemos por nuestro pueblo" (*Re que ni che chia nia*). Retomando las ideas 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 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, recibieron ayuda para recuperar el poder en San Juan Copala por parte de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), quienes solicitaron la presencia de militares en el pueblo. Poco después de la asunción de Eliseo Jiménez Ruiz como gobernador interino del estado (1977-1980), militar acusado del asesinato de Lucio Cabañas, se aprobó la instalación del batallón de infantería permanente en San Juan Copala en 1978 (*ibidem*: 151).[9] En ese momento, el PRI pidió a este grupo que se apartara de las filas del CIOAC, lo que repercutió en las alianzas que tal 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 de izquierda políticamente más fuerte, como el MULT en 1981.

---

9 Eliseo Jiménez Ruiz fue elegido gobernador interino ante una situación de violencia en Oaxaca que comenzó 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 entonces presidente de México José López Portillo (que gestionó de 1976 a 1982), lo nombró gobernador interino por haber sido el militar que terminó con la guerrilla de Lucio Cabañas.

La izquierda indígena

El MULT surgió de alianzas y 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 Plan de Ayala (CNPA), organización central del movimiento campesino independiente, realizado en Juchitán en 1981, hicieron contacto con el Frente Nacional Contra la Represión (FNCR), la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), la Coalición Obrera Campesina Estudiantil de Oaxaca (COCEO), el Frente Nacional de Abogados Democráticos (FNAD) y la revista *Punto Crítico*. Yosoyuxi era la comunidad promotora de esta organización, a la que se sumaban otras cinco en ese momento. Se organizaron dos grandes concentraciones en la región. La primera fue el Encuentro Nacional de Solidaridad con el Pueblo Triqui, en julio de 1982; la segunda fue el Encuentro Nacional contra la Represión, en 1985, en la que participaron numerosas organizaciones estatales y nacionales.[10]

El tipo de demandas que presentaban en contra de la represión hacía eco con la situación de violencia política que se vivía en México y en otros países latinoamericanos. En muchos países del continente 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. Lo que comenzó en esa época de la mano de la represión política fue el desmantelamiento de economías de incipiente industrialización por sustitución de importaciones. Que México no haya vivido un golpe de Estado del tenor de los países del Cono Sur radicaba en la coalición y control que el país mantenía por medio 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

[10] Entre otras se encontraban la CNPA, el FNCR, el FNAD, la Universidad Autónoma de Guerrero y la Coordinadora Campesina Revolucionaria Independiente (CCRI). Véase Millán Echegaray (1995); López Bárcenas (2009).

única, y enterraba al peronismo potencial en las mismas entrañas del partido, bajo la forma de la CTM [Confederación de Trabajadores de México] (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" (*idem*). La violencia contra sindicatos independientes, movilizaciones estudiantiles, como la masacre de Tlatelolco en 1968, persecuciones a los partidos comunistas y periodistas, entre otros mecanismos de represión, eran actos de violencia para los que se contrataban pistoleros, guardias blancas y grupos de choque civiles, y no tanto el uso de grandes campañas de represión a cargo de las fuerzas federales. De hecho, la represión que se dio mediante las fuerzas públicas desde la década de 1990 tuvo que ver, para Gledhill (2000: 115-116), justo en el declive de recursos disponibles por parte del Gobierno para controlar la oposición por medio del sistema clientelar del Estado. Mecanismo de "palo y zanahoria" que había consolidado el monopolio estatal del PRI durante décadas anteriores.

La persecución de militantes del MULT, el exilio de muchos —que fortalecía estas alianzas con organizaciones a escala estatal y nacional—, así como el asesinato de sus líderes, hizo que esta organización buscara en las manifestaciones y plantones públicos una importante visibilización. En estas estrategias de visibilidad y denuncia recibieron el apoyo de 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 vivían en zonas rurales, se sumaba a las crisis del agro en el país y al descontento popular que era reprimido con violencia. Las notas periodísticas y los informes de un grupo de académicos políticamente comprometidos con la situación de los pueblos indígenas fueron los mecanismos para lograr visibilidad y protección entre los triquis por aquellas épocas.[11]

[11] Los periódicos en los que 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 (UAGro) y la Universidad Autónoma Chapingo (UACh). Estos eran los principales medios de difusión donde académicos, periodistas y/o activistas plasmaban la situación de la región triqui.

Algunos de estos documentos expresaban las denuncias del MULT en una serie de puntos de exigencia al Gobierno: liberación de los presos políticos,[12] retirada de las acciones militares en sus pueblos —que por fin lograron en 1991—, la problemática de la migración forzada y al cese de los despojos territoriales que estaban viviendo.[13] Enrique Acevedo, dirigente del MULT y exiliado desde mediados de los años 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 y mango, pero no hay seguridad" (*La Jornada*, 23 de noviembre de 1986; citado en Durand Alcántara, 1998: 181).

Para finales 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 en plantones a los que se sumaban otras organizaciones ya mencionadas y

---

12 Para 1986, el MULT denunciaba 134 órdenes de aprehensión de sus miembros, que un año más tarde aumentó a 324 (Durand, 1998: 164-168).

13 Los datos censales del INEGI, 2005 (no utilicé fuentes de 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 baja) nos muestran que de los 23 846 triquis que viven en territorio mexicano, sólo 18 000 viven en el estado de Oaxaca, de los cuales 15 000 aproximadamente habitan en la región, y el resto en otras ciudades. Los datos sobre triquis en Estados Unidos, especialmente en 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 (2 074), Ciudad de México y Estado de México (1 620), y Sonora (1 211). Dentro de los índices de migración, el 2.8% comenzó a migrar en 1970, subiendo la cifra 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 volvió a crecer al 31.4 y 28.6% (Rodríguez, 2003: 174, basado en la encuesta 2000-2001). Actualmente, un análisis sobre migración triqui que llevó a cabo Dolores Paris Pombo (2011) plantea que más de la mitad de los triquis se encuentran fuera de la región, y la violencia es la causa principal de su desplazamiento.

la Sección XXII del SNTE (Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación). 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 ponerle fin.

La reconfiguración política de los años noventa

> 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).

A partir de la década de 1970, San Juan Copala se pobló con familias de otras comunidades. Una línea imaginaria dividía ambos proyectos políticos convirtiendo a San Juan Copala en un microcosmos en disputa, mientras en las comunidades el poder lo detentaba una sola organización. Los planes de vivienda que se establecieron en todas las comunidades, incluida San Juan Copala, modificaron en el aspecto geográfico y mental el territorio y las percepciones de seguridad y peligro entre los triquis. Si bien desde antes de los años setenta entre los triquis ya existían divisiones (dentro de los núcleos agrarios y clanes dispersos sobre los montes) conflictivas por cuanto se basaban en distinciones de poder y clase profundizadas por la comercialización del café; la presencia de instituciones llevó a nuevas territorializaciones físicas: la demarcación de comunidades que, como aglomeraciones alrededor de las instituciones, 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, y los límites entre aquellos que estaban "a favor" y "en contra" del gobierno. La formación de organizaciones políticas más amplias implicó la imposición 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.

> 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. 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 con Pedro, San Juan Copala, octubre de 2008).

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 tuvieron para la elaboración de un Memorial de Agravios, publicado en la UACh) llevaron a que, en 1984, Amnistía Internacional (AI) presentara un informe sobre las situaciones de represión y violencia estatal que vivían los triquis del MULT. El documento incluye una lista de 37 indígenas triquis asesinados entre 1978 y 1981 (Amnistía Internacional, 1986: 19). También de otros casos como los asesinatos de miembros de la COCEI en el Istmo (22 entre 1974 y 1984) y de los tsotsiles de los Altos de Chiapas (20 líderes habían sido asesinados desde la década de 1960) (*ibidem:* 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.[14] Esto se repetía para los otros casos documentados. El informe también manifestaba las irregularidades en las detenciones de los indígenas pertenecientes al MULT, muchas de ellas con fundamento en 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 (*ibidem:* 25).

Para 1985, el maestro Paulino Martínez Delia era, según 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

[14] Sobre el papel de los pistoleros dentro del PRI y para otros casos de Oaxaca y México, véase Knight (2002); Smith (2009).

y/u órdenes de aprehensión que pesaban sobre ellos. El maestro lo narró de la siguiente manera:

> 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 con Paulino Martínez Delia de Federico Besserer, publicada en la revista *Ojarasca* en febrero de 2007).

Ese mismo año el maestro fue detenido, acusado de un homicidio en Juxtlahuaca a plena luz del día. Aunque la acusación nunca fue probada, lo interesante de este caso, y quizá por lo que se le reconoció, tuvo que ver con la manera en que Paulino se manifestaba desde la cárcel, al denunciar que la policía lo había torturado, 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). Paulino no tuvo en cuenta 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, que quedó al mando de Heriberto Pazos, el exmiembro de la COCEI, a quien después se le acusaría de malversación de fondos en las comunidades, los cuales recibía de sus vínculos con el gobierno.[15]

Durante el gobierno de Heladio Ramírez (1986-1992) se propuso la conformación de un Consejo o Senado Triqui. Representantes de ambas organizaciones

---

[15] Heriberto Pazos, exdirigente de la COCEI, escaló políticamente hasta convertirse en funcionario público desde 1981, año de surgimiento del MULT; en la década de 1990 fungió 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 en Bárcenas, 2009: 207).

se coordinarían en torno al 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 históricas por parte de los poderes políticos estatales se hicieron aún más evidentes durante la década de 1990. En este senado, por el lado del 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 Popula (PUP) durante el sexenio del último gobernador priista de Oaxaca, Ulises Ruiz (2004-2010).

El maestro Paulino Martínez Delia lo había advertido a los miembros del MULT, al denunciar las divisiones que el gobierno quería ocasionar mediante el soborno, mientras Heriberto Pazos planteaba que el MULT debía dejar de exigir sólo justicia para comenzar a preocuparse "por el desarrollo de nuestras comunidades" (*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 capital del país, que sentían que estaban "marginados y excluidos de la organización" (López Bárcenas, 2009: 202).

Ya mencioné antes la situación de los triquis exiliados que llegaban a vivir a la Ciudad de México durante toda la década de 1980 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—.[16] Cuando

[16] Se registran, según el censo de 2005, a 1 620 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 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 habitan familias de ocho integrantes. Éstas tienen uno o dos cuartos de 2 por 3 metros. El espacio que ocupan las viviendas es de 1 500 m^2. La mayoría 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 como la Merced, Villa de Guadalupe, calle López, entre otros (Mendoza, 2006: 42-60).

organizaron MAIZ en la Ciudad de México, uno de sus militantes narró tiempo después el porqué 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 1993 del MULT. Ya en 1993-94, 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 1995-96. Él nunca estuvo de acuerdo con la política de exterminio, de matar en una emboscada a cinco o seis 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 [Movimiento de Unificación y Lucha Triqui Independiente] hubiera surgido desde esas mismas fechas, pero no se quiso por eso (entrevista con 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 fundó 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), en una nueva fase del proyecto neoliberal. También cuando el gobierno de Oaxaca comenzaba a pensar en respuestas a posibles rebeliones en el estado: las reformas multiculturales y un amplio reconocimiento del derecho a la autonomía indígena. La formación de organizaciones como la Ubisort coincidió con esta búsqueda de mantenimiento de la gobernabilidad en el estado en el sexenio de Diódoro Carrasco Altamirano (1992-1998).

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).[17] En 1990, estas comunidades continuaron cercanas 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, Yutazaní y otras, lideraban la Ubisort. El 4 de octubre de 1994 se conformó la organización como una manera de lograr representación y gestionar recursos ante las dependencias de gobierno. Entre sus representantes se encontraba Roberto Díaz, líder de los acusados como paramilitares en el desplazamiento forzado de 2010.[18] Los recursos públicos pronto comenzaron a fluir entre las comunidades que se afiliaban a la Ubisort.

Después de su conformación, la Ubisort fue perdiendo atención por parte del gobierno, comparada con la que recibía el MULT por medio de su asesor Heriberto Pazos (López Bárcenas, 2009: 215). El gobierno fomentaba vínculos con las organizaciones, a la vez que buscaba generar pactos entre ellas.[19] Pero las comunidades seguido los rechazaban, y hacían alusión al desequilibrio de fuerzas ante un MULT cada vez más fortalecido por sus nexos con el gobierno.[20] La violencia continuó escalando mediante emboscadas, como un recurso nuevo en el ataque a las organizaciones contrarias.

---

17 La CNC es un órgano que se creó 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.

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

19 Uno fue el Pacto para el Desarrollo y Justicia de la Región Triqui en 1995. El segundo fue la Comisión Ciudadana para la Pacificación de la Triqui Baja, donde se reunieron académicos de reconocidas instituciones y defensores de derechos humanos en una propuesta ante el Gobierno por la escalada de violencia en la zona triqui, en 1996. En una carta al gobernador Diódoro Carrasco Altamirano, los mismos manifestaban su preocupación por la violencia en la región y la muerte de inocentes, interpelando con la siguiente pregunta: "¿Quién si no usted es el más indicado, por su investidura recibida de los oaxaqueños, para poner un alto efectivo a tanta sangre derramada, a tantos escarnios y zozobras de mujeres, niños y hombres?" (citado en López Bárcenas, 2009: 235). La comisión se puso en marcha y se realizó un Encuentro por la Educación en la región triqui, la cual no tuvo mayores efectos.

20 Según López Bárcenas, el MULT había recibido una suma cuantiosa de dinero. Solamente por el programa Oportunidades recibió 17 7318 89.50 pesos en 2002, suma que superaba las que recibieron otras organizaciones, incluidas las oficiales (2009: 208).

Este es el segundo aspecto relevante del testimonio de Mario y que alude al quiebre de códigos en los enfrentamientos.[21] 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 hombres con "deudas", quien había asesinado y "debía", configurando de alguna manera un grupo homogéneo en la previsibilidad de los ataques, ahora el conflicto tenía como blanco a "cualquiera", incluidos niños y mujeres.[22]

Como me comentó el alcalde autónomo de San Juan Copala, el MULT y la Ubisort se habían declarado la "ley marcial" desde mediados 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. Este fue el momento de las reformas de descentralización municipal que veremos en un próximo capítulo. Así como de 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; 2012; Gledhill, 2000; Knight, 2002). Esto se mostraba en mayores intervenciones militares y paramilitares, como en la masacre de Acteal en Chiapas, en 1997, y el desplazamiento forzado de Loxicha en Oaxaca, en 1996.[23]

---

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

22 Por ejemplo, en 1996 se dio muerte a dos hombres de Yosoyuxi que se adjudicaron al MULT (*La Jornada*, 1996a). El asesinato de Misael, hijo del líder de Yosoyuxi, Timoteo Ramírez, en 2005, también se atribuyó al MULT. En agosto de 1996, la Ubisort denunció la violación de siete mujeres, cuyos diagnósticos médicos precisaron que se había tratado de violaciones tumultuarias (*La Jornada*, 1996b). El caso nunca se esclareció.

23 La masacre de Acteal de 1997, en la que 45 indígenas fueron asesinados, la mayoría mujeres, evidenció la presencia paramilitar en Chiapas (Hernández Castillo, 2008; Castro, 2004). También en Oaxaca, el caso del desplazamiento forzado en Loxicha desde 1996 derivado de las embestidas policiales, paramilitares 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). Se planteó la relación entre este conflicto y las exploraciones mineras por parte de la empresa canadiense Kennecott (Cervantes, 2006: 443-444).

En síntesis, se dio una ruptura con los medios de negociación históricos del Estado-PRI y una continuidad en las lógicas de violencia discreta utilizada por el partido por medio de grupo civiles armados.[24] A partir de esta década, se articularon los mecanismos de la represión, que involucraba represiones militares y de las fuerzas públicas de manera más visible como la militarización de amplias zonas en la lucha contra la delincuencia organizada. En la región triqui, lo que se evidenció en esta década fue una ruptura en las lógicas de los ataques que incluía cada vez más a hombres "sin deudas", mujeres, jóvenes y niños.[25]

[24] 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 la Defensa Nacional (Sedena) publicado como documento interno en 1995. En él se menciona que el uso "de la población civil" se justifica en el ataque al adversario (López y Rivas, 2013: 22; véase también Moksnes, 2004).

[25] 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 eran niños y jóvenes menores de 20 años, entre ellos una niña de nueve. Se denunció también la desaparición de dos jóvenes. De los 30 muertos, cinco eran mujeres mayores de 20 años.

4. Horizontes de paz

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, ciudad de Oaxaca, abril de 2011.

En 1994, año en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), indígenas organizados en el EZLN se levantaron en armas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Pese a los reconocimientos formales que el Estado mexicano había realizado un tiempo antes, al plantear por primera vez el carácter plurinacional de la nación, la demanda de este movimiento iba mucho más allá de 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 San Andrés Larráinzar, cuando la "cuestión indígena" ganó una importancia sin precedentes dentro del ámbito de la política nacional.[1]

La situación de esa década se definió por una enorme ambigüedad; por un lado, el reconocimiento constitucional del derecho indígena y, por otro, el rechazo a la aplicación de los acuerdos firmados en San Andrés por parte del Gobierno. Las ambigüedades estuvieron dadas también por la creación de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y una batería de reformas sobre el *accountability* del Estado, a la par de un aumento considerable de prácticas contrainsurgentes, tanto legales como ilegales. Lo que a simple vista

[1] Lo que siguió a la rebelión armada del EZLN en enero de 1994 fueron los diálogos entre el ejército zapatista y el Estado que llevaron a la firma de los Acuerdos de San Andrés. Estos acuerdos planteaban el necesario restablecimiento 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 sistemas normativos. Finalmente, el gobierno rechazó estos acuerdos con contrapropuestas que restringían muchas de las demandas de los pueblos (Speed, 2008: 49-52; Aubry, 2002: 403-430).

representaría una contradicción, redefinía la situación de muchos Estados latinoamericanos por aquellas épocas. Más que un proceso apocalíptico sobre la "desaparición del Estado", como se planteó, el mismo adquiría nuevas formas y ésta es una de las líneas argumentativas que sostengo en este trabajo.

Oaxaca, por ejemplo, fue unos de los estados de México en realizar una de las reformas más amplias en términos de derechos indígenas.[2] 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 Chiapas. Por otro lado, estos autores también subrayan los efectos que estas reformas tuvieron al poner en palabras lo que hasta entonces estaba por completo oculto en las agendas políticas de los países latinoamericanos. En la región triqui se hicieron presentes ambas situaciones: las búsquedas de cooptación priista y la formación de un nuevo movimiento que demandaba autonomía territorial y política.

La autonomía en la región triqui

En 1994, comunidades priistas de la región triqui se conformaron como Ubisort con recursos del PRI. El dinero que comenzó a circular, aunado al descabezamiento del MULT, cuyos principales dirigentes estaban muertos o en el exilio, generó importantes cambios en las organizaciones. A mediados de la década de 1990, exiliados del MULT en la Ciudad de México se preocupaban por las modalidades de la violencia que ejercía esta organización, mediante emboscadas en las que morían mujeres, niños y niñas. Los exiliados se conformaron como MAIZ en 1996, y generaron un rompimiento con el MULT, aunque no fue público sino hasta mediados del año 2000. Las nuevas alianzas que establecieron estos

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

exiliados en la Ciudad de México se definieron por un acercamiento con el discurso de la autonomía, el cual fortaleció el movimiento del EZLN en Chiapas y amplió las organizaciones de izquierda que tenían su núcleo en la Otra Campaña.

Aunque los exiliados en la Ciudad de México pertenecían al MULT, la cual desde su origen era de izquierda e independiente de partidos políticos, en la década de 1990 esta organización viró sus líneas constitutivas hacia un mayor acercamiento a la política partidaria en Oaxaca. La formación de esta organización como partido político en 2003 (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.

Los años noventa y principios del siglo XXI fueron tiempos de grandes transformaciones políticas para la región triqui. La declaración de San Juan Copala como Municipio Autónomo en 2007, en el marco del movimiento autónomo que se gestó entre varias comunidades de la región, generó grietas en la guerra y permitió la participación política de mujeres y la construcción de nuevos horizontes de paz. Como vimos, el movimiento de izquierda MULT vivía un descabezamiento mediante asesinatos y exilio de sus líderes, mientras a escala nacional se vivía una movilización indígena autonómica sin precedentes en el país. El discurso de derechos y la formación de muchos militantes permitieron la presencia de un liderazgo distinto en la región triqui. Sin embargo, el liderazgo triqui —como veremos al final de este libro— no tiene que ver sólo con una representación política, sino con un deseo colectivo. La posibilidad de la "palabra", por tanto, no fue una decisión desde lejos, a partir de los discursos de derechos que formaron a Timoteo como líder autónomo, sino que también fue un impulso 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 en particular para las mujeres, un sentido de paz y la posibilidad de construir un tipo de masculinidad distinta a la que caracterizó la historia de violencia en la región.

Con las amplias manifestaciones indígenas en Chiapas y Oaxaca, así como en Guerrero con la formación de la Policía Comunitaria en 1995 (véase Sierra, 2010), se evidenciaba la marginalidad histórica en la que vivían 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. Aunque de manera limitada por las lógicas de poder violentas en la región triqui, este contexto de movilizaciones indígenas permitió reacomodos políticos en los que, por primera vez, aparecieron las perspectivas y acciones de las mujeres, soterradas durante tantos años de conflicto armado.

Los (des) órdenes del género

Las reformas políticas que reconocieron los derechos de los pueblos indígenas, pero también de género, así como una batería de reformas neoliberales, se dieron a la par del surgimiento de amplios movimientos indígenas que llegaron, en algunos países latinoamericanos, a transformar órdenes estatales y asumir la conformación diversa de nuestros países, negada históricamente. Como parte de esta nueva oleada de derechos, pero también de crisis sustanciales de los débilmente sostenidos Estados de bienestar en América Latina, estos movimientos significaron sin duda una transformación política de gran impacto, sobre todo por sus demandas de reconocimiento ante Estados que invisibilizaron su existencia, así como por todas las apuestas de descolonización, autonomía y soberanía territorial.

Dentro de estos movimientos, los debates en torno al género fueron un punto por demás importante. En principio, surgió una discusión vinculada al feminismo, los derechos humanos y el reconocimiento a la autorregulación de las comunidades. *Multic is Culturalism Bad for Women?*, de Susan Moller Okin, fue quizá la obra más controvertida en ese sentido, al plantear una imposibilidad de conciliación entre los derechos de género y los de las llamadas "minorías" en países occidentales. Un debate similar se presentó en México a partir de los

diálogos entre feministas y el movimiento EZLN que se documentó en varios trabajos (Millán, 2011; Hernández Castillo, 2016). Para algunas feministas, la negación del EZLN de legalizar el aborto dentro de las comunidades visibilizaba la opresión que mujeres indígenas vivían, a la vez que no sumaba a los esfuerzos en la garantía de derechos de género a escala nacional (Millán, 2011). El punto central de estas tensiones tenía que ver, para Aída Hernández, con dos cuestiones: un movimiento feminista que no reconocía el etnocentrismo de sus marcos de referencia y otro indígena, que en su interior no visualizaba el sexismo de sus discursos y las amplias desigualdades de género (Hernández Castillo, 2016). Estas tensiones se venían planteando desde la antropología feminista con años de anticipación. Mercedes Olivera lo problematizó a partir de las múltiples opresiones que vivían las mujeres indígenas en el interior de sus comunidades dadas por una opresión de género, clase y etnia (Castañeda, 2012). Llamada "triple opresión" fue, sin embargo, rechazada por las propias mujeres indígenas dentro de los movimientos por cuanto suponía asumir sus identidades desde una situación de opresión que negaba su agencia (Macleod, 2011). El debate también se ha presentado en la antropología jurídica, en la cual numerosas investigadoras se dedicaron a plantear las tensiones y posibilidades que el reconocimiento a la impartición de justicia y derecho propio dentro de las poblaciones indígenas tenían para negociar las relaciones de género (Sierra, 2004; Chenaut, 2014; Sieder y McNeish, 2013).

El punto central de estos debates implicó una reflexión en torno a que, si el derecho colectivo es un hecho legal y legítimo, las discusiones debían darse en relación con los efectos que este reconocimiento tenía para la vida de las mujeres, y encontrar que una mayor participación de ellas dentro de las comunidades y otros escenarios políticos estaba gestando un proceso importante de transformación sobre los mal llamados "usos y costumbres indígenas" (Sieder y MacNeish, 2013). A la par de este planteamiento, surgieron retos interesantes para repensar las "tradiciones" indígenas que no permiten la garantía de los derechos de género en el interior de las comunidades, a la luz de conceptos como *colonialidad* y *racismo* en el marco de la formación de los Estados nacionales, a fin de analizar las prácticas patriarcales dentro de los procesos de racialización y colonialidad (Cumes, 2009); por otro lado, analizar la situación específica de las mujeres y reivindicar sus derechos de género no implicaba una oposición en relación con la defensa de derechos colectivos o de negar su identidad como indígenas, sino una posibilidad de incluir voces siempre silenciadas y poner

fin a prácticas que arriesgaran sus derechos como mujeres dentro de la defensa colectiva de sus derechos como pueblos indígenas (Merry, 2006; Sierra, 2004).

En síntesis, si bien se ha llegado a plantear que el reconocimiento de los derechos colectivos podría ser negativo para las mujeres, por el contrario, uno de los rasgos más significativos de los movimientos indígenas en los últimos años ha sido una incorporación cada vez mayor de mujeres en las acciones y discusiones dentro de ellos. Como plantea Millán Moncayo: "El zapatismo contemporáneo ha *exacerbado el campo enunciativo de y sobre las mujeres indígenas*, provocando un salto de autoconciencia y sus autorrepresentaciones ayudando a consolidar su agenda" (2014: 67; las cursivas son mías). Ya que la experiencia de las mujeres en el EZLN es quizá la más reconocida por la construcción de la Ley Revolucionaria de las Mujeres y el corpus de literatura presente sobre estudios de género en el zapatismo,[3] muchas de estas experiencias de participación de mujeres indígenas han llevado a problematizar y cuestionar muchas propuestas del feminismo occidental y del discurso de derechos humanos, pero también de las "costumbres locales", incorporando otras perspectivas dentro de la lucha por los derechos colectivos, así como en las agendas feministas globales (Mohanty, 1988).

Distintos escenarios internacionales comenzaron a cobijar denuncias y deseos de miles de mujeres indígenas alrededor del mundo. Los encuentros en Belém Do Pará, en 1994, así como la creación del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), tuvieron efectos en diversos instrumentos legales que permitieron generar impactos en las agendas de los Estados nacionales. La *interseccionalidad*, concepto acuñado por Kimberle Crenshaw (1991) a raíz de las problemáticas que experimentan mujeres afroamericanas en Estados Unidos, fue el concepto utilizado para analizar la situación de las mujeres indígenas. A partir de él se analizaron de manera entrelazada las desigualdades tanto dentro como fuera de sus comunidades desde la intersección de múltiples formas de violencia como el racismo, la discriminación étnica, la desigualdad educativa, económica, entre otras, que precarizan sus vidas y cuyos efectos se observan en una mayor incorporación de mujeres indígenas como víctimas en conflictos territoriales, políticas contrainsurgentes y de despojo (ECMIA, 2013; FIMI, 2006; Sieder y Sierra, 2010). El registro sobre la situación particular que atraviesan

3 Para una reseña de estos estudios, véase Millán Moncayo (2014), capítulo 2.

mujeres indígenas en relación con la violencia y las desigualdades que enfrentan, se volvieron instrumentos importantes para la organización política de mujeres y para incorporar los debates sobre el género en las luchas comunitarias y colectivas en defensa del territorio y la autonomía.

En el caso del distrito de Juxtlahuaca, donde está parte de la región triqui baja, los últimos datos del Censo de 2010 muestran que el grado de analfabetismo para mujeres indígenas supera por más de la mitad el de 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 una de las áreas con el grado de marginación "muy alto", como es catalogado en el censo, es un rasgo compartido con muchas mujeres indígenas en toda Latinoamérica. Su participación económica y la falta de acceso a la tierra es otro aspecto que se subraya en los estudios internacionales y nacionales.[4]

Las mujeres triquis eran las que "no tenían nada que ver", como me manifestaron durante mi trabajo en San Juan Copala en 2008, quienes se volvieron desde mediados de los años noventa víctimas de un conflicto de antaño. Se registró en esa década un caso de violación tumultuaria de mujeres, así como un nuevo sistema de ataque basado en la emboscada en los caminos que llevaba a que cualquiera que viniera en el auto podía morir, como planteé en el capítulo anterior. Esta ruptura fue la más desconcertante para muchos en las comunidades, y se asemeja con aquellas que se narran en la emergencia de la policía comunitaria y las autodefensas en Michoacán (Sierra, 2010; De Marinis, 2016). La relación entre el incremento de ataques hacia mujeres y las prácticas contrainsurgentes, así como los despojos territoriales, ocupa un lugar cada vez mayor en la documentación de agravios en comunidades indígenas. En Colombia, al igual que en experiencias de Guatemala, se ha analizado el agravio al cuerpo femenino como un agravio colectivo, como una amenaza directa que afecta la defensa territorial y el tejido social (Fulchiron *et al.*, 2009; Céspedes-Báez, 2010).

---

4 Estudios realizados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y por los institutos estatales de la mujer en diferentes estados en México constatan esta situación. Véase, por ejemplo, Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (Ensademi) (2008); Consulta Nacional sobre la situación que guardan los derechos de las mujeres indígenas en sus pueblos y comunidades, CDI (2012); Diagnóstico de la posición de las Mujeres Indígenas en cuanto a la tenencia de la tierra en Oaxaca, Instituto de la Mujer Oaxaqueña (2014), entre otros.

En esta misma línea, Hernández Castillo y Héctor Ortiz (2012) plantean para el caso de dos mujeres me'phaa violadas por elementos del ejército en Guerrero, la manera en que las narrativas de las mujeres y la comunidad apuntaron a la violación sexual como una forma de agravio colectivo, por una concepción de daño ampliada, pero también por una ubicación de las mujeres en un papel activo en la defensa territorial por medio de su organización política.

La descentralización municipal y el recrudecimiento de la guerra

Para ubicar los reacomodos políticos que llevaron a una mayor incorporación de mujeres en el conflicto, es necesario plantear varias transformaciones políticas en el ámbito local, en lo que se llamó el proceso de descentralización municipal. La formación del MULT como partido político en 2003, de cara a las elecciones del estado de 2004 y que no fue consultado a las bases,[5] es un aspecto clave para comprender la manera en que el aumento presupuestario que recibieron las municipalidades y agencias en Oaxaca tuvo efectos decisivos a escala local.

Como en otros países latinoamericanos, se implementaron reformas neoliberales del sector público, lo que convirtió 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.[6]

---

5 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. Las elecciones de 2004 llevaron a la victoria de Ulises Ruiz Ortiz como gobernador por parte de la alianza Nueva Fuerza Oaxaqueña, formada por el PRI, PT (Partido de los Trabajadores) y PVEM (Partido Verde Ecologista de México) 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.

6 La figura del municipio libre en México data de la Constitución de 1917, la cual regula la administración del Estado en todos sus ámbitos políticos gubernamentales: el federal, el 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 agencias de policía que dependen del municipio. La autonomía de decisiones expresada en el artículo 115 no fue tal por el centralismo en temas principalmente presupuestarios y, en consecuencia, en las decisiones políticas.

La importancia que adquiere el municipio en Oaxaca radica en que en este estado existen 570 municipios, lo que representa el 23.37% 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% 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:[7]

> 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 y Martínez, 2007: 33).

Oaxaca, desde 1983, comenzó 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 finalizaron 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 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 hasta 1994).[8]

---

7 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).

8 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*

FOTOGRAFÍA 4.1 Mujeres triquis, San Juan Copala, mayo de 2008

Foto: Natalia De Marinis.

Desde ese momento se aceleraron las partidas presupuestarias hacia los municipios del Ramo 28 del presupuesto federal, llegando de un 25 a un 65% en 1996 (Hernández 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 sobre todo entre las agencias y los municipios, encargados de distribuir los recursos a dichas agencias.[9] Lo que también agudizaba pugnas locales por el control de los municipios eran los fondos para el combate a la pobreza, los cuales provenían del Banco Mundial, que se canalizaban hacia los municipios y que, en muchos casos, se quedaban con el 50% del presupuesto para más tarde distribuir entre sus agencias únicamente el otro 50% (Hernández y Martínez, 2007: 181).

---

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).

9 Hernández 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.

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, por cuanto, 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 al entender 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 movilizaciones indígenas en varios países latinoamericanos ha sido un tema por demás analizado (véase 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 de manera limitada 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.[10] Situaciones que llevarían al estallido social en 2006.

La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca

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; estos plantones los realizaba cada

[10] Véase reporte de la Organización de las Naciones Unidas (Salazar, 2007); Leal (2006); Martínez (2004); Hernández Díaz (2007); De Marinis (2013).

año la Sección XXII del SNTE en el estado de Oaxaca desde hacía 26 años. Alrededor de 70 000 maestros se encontraban en el plantón cuando éste fue reprimido con violencia. 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 en la madrugada, alrededor de 2 000 policías comenzaron a disparar y lanzar gases lacrimógenos para desocupar la plaza. Dos días después de esta brutal represión, cerca de medio millón de personas se sumaron a los maestros en una manifestación masiva y pidieron 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; 2008; Stephen, 2016). 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, 2011). En un contexto de movilizaciones a lo largo del país como la Otra Campaña,[11] y el plantón por la denuncia de fraude electoral en las elecciones presidenciales de 2006,[12] la APPO planteaba nuevas estrategias políticas, que también incluía la participación de las mujeres (Stephen, 2016). La autonomía adquiría otros sentidos a los que se

[11] La Otra Campaña fue una iniciativa del EZLN en 2005, con el fin de aglutinar a diferentes organizaciones de izquierda en el país. Surgida de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, este grupo de organizaciones estableció numerosas reuniones con el EZLN. Para un análisis de estas reuniones, véase Mora (2008); Salceda Olivares (2011: 308-317), para el caso de Oaxaca.

[12] El plantón fue una manifestación en el periodo poseleccionario 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 el 30 de julio hasta el 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.

dieron 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 represiva del gobernador, dibujaban un panorama político donde el pacto clientelar perdía efectividad y se buscaba romper con los cerca de ochenta años de hegemonía priista en el estado con la expresa solicitud de renuncia de Ulises Ruiz Ortiz.[13]

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

El efecto APPO en la región triqui

En 2006 se desató en San Juan Copala unos de los enfrentamientos más fuertes 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 emergieron de estos sucesos y de las reestructuraciones políticas en la región: la primera, provino de los integrantes de la Ubisort que vivían en San Juan Copala; la segunda, de los integrantes del MULT que vivían allí y que comenzaron a ver 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 habitantes de la comunidad de Yosoyuxi y de los integrantes del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui Independiente (MULTI), que en abril de 2006 se habían anunciado desde la Ciudad de México y que aglutinaba a varias comunidades de la región bajo el liderazgo de Timoteo Ramírez.

[13] Para mayores referencias de los sucesos de la APPO durante 2006 y su impacto a nivel local véase Calderón (2012); Salceda Olivares (2011); Stephen (2016); Poole (2005).

El surgimiento del MULTI tuvo sus raíces en la organización MAIZ, en la capital del país, conformada 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. Concuerda con la APPO y la participación de esta organización allí, cuestión que reconfigurará el mapa político de los próximos años en la región. Analicemos estas tres perspectivas.

En San Juan Copala había una sede de policía, pero para las personas que vivían ahí ésta "no hacía nada". Una mujer que por aquel entonces pertenecía a Ubisort narró lo que había acontecido 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 con Luz, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

Los nexos de protección que la Ubisort había establecido con el gobierno y con la fuerza pública poco a poco se fueron debilitando. Un acto que ocurrió luego de estos hechos que narra Luz, fue el encarcelamiento de algunos hombres de la Ubisort, a quienes acusaron de poseer armas y sembrar drogas (véase 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 con 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, en 2006 fue la movilización política de muchos jóvenes del pueblo. Recuerdan 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, y encontraron el espacio propicio para presentar su organización, independiente del MULT, y comenzar a ser parte de la movilización enterándose, entre otras cosas, de que había algo llamado "autonomía indígena".

El rechazo de muchas organizaciones de la APPO hacia el MULT-PUP, 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 su participación, 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 de todo acerca de "la política". "¡Nosotros no sabíamos nada y que nos ponen como tesoreros!". Allí aprendieron cómo se coordinaban las demás organizaciones y que la autonomía era un derecho que tenían como pueblos indígenas.

El MULTI 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 antes, en San Juan Copala estaban viviendo una situación incontrolable. Sin saber qué hacer, algunos que pertenecían 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 el control en sus ataques al pueblo.

> 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. ¡Híjole! 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 él se metió cuando mataron a un señor trabajador de camino [...]. Y estábamos aquí los dos y le digo al maestro 'Esperemos y quién entra y quién 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]. ¡Híjole! 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 con Víctor, 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 de manera permanente del MULT. La alianza que estableció Yosoyuxi con Guadalupe Tilapa, por medio de Timoteo, fue clave para las decisiones en San Juan Copala. 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 primera esposa de Timoteo, con quien tuvo su primer hijo varón, vivía en Guadalupe Tilapa. Misael, su hijo, fue 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 romper con el MULT, aun cuando sabía que esta decisión le costaría la vida. Pero también la alianza se fortaleció por la muerte de otro niño de seis años, hijo de un líder de la Ubisort en San Juan Copala. Estas muertes causaron una gran conmoción y repudio hacia las acciones del MULT-PUP.[14]

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.[15] Más de diez comunidades realizaron alianzas con la propuesta del MULTI, al pensar la autonomía como una estrategia política que pondría fin a tantos años

---

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

15 Véase Diego Osorno (2007b).

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 MULTI no apareció en San Juan Copala. La idea de la autonomía representaba algo más allá de las divisiones entre organizaciones, como lo expresa el siguiente testimonio:

> Entonces la idea de Timo era, 'Si vamos a organizarnos, que mejor desaparezcan las organizaciones, ni Ubisort, ni MULTI, ni nada, vamos a ser un solo elemento, que no haya partidos ni organizaciones del PRI'. Pero a muchos priistas no les cayó bien, a muchos priistas 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 con Roberto, ciudad de Oaxaca, junio de 2010).

Los ataques contra el movimiento autónomo

El proyecto de autonomía aglutinó por tres años a más de diez comunidades, mientras el resto continuó perteneciendo a las dos organizaciones políticas históricas.

> 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 libres, sentirnos seguros por sí mismos, cuidarnos unos a los otros (entrevista a Luz, plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

Lo que plantea este fragmento es la manera en que la seguridad, aun sin ser un tema en los discursos orales y escritos de la declaración de autonomía, se convirtió en un eje importante en sus percepciones sobre los cambios que estaban viviendo en el pueblo y la región. La seguridad que se plantea 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.

La participación cada vez mayor de mujeres se hacía presente en las actividades del municipio autónomo. La radio *La voz que Rompe el Silencio* estaba liderada sobre todo por mujeres jóvenes, quienes tenían programas sobre derechos colectivos, autonomía y todo lo que se vinculaba con las actividades de las comunidades. También habían traducido al triqui numerosos documentos como la Ley Revolucionaria de las Mujeres del EZLN (De Marinis, 2009). A pocos meses de haber comenzado la transmisión, Teresa Bautista y Felicitas Martínez fueron emboscadas y asesinadas mientras viajaban en un auto por las comunidades. El hombre que manejaba resultó herido. Este ataque representó un nuevo grado de zozobra y miedo entre las mujeres. Rumores de todo tipo comenzaron a circular, desde los que culpabilizaban a las víctimas, al propio movimiento y hasta a las históricas redes de venganza. Murmuraciones que han sido y son parte de la efectividad del terror en desacreditar voces y acciones, y que recaen con frecuencia en las mujeres. La participación de las mujeres volvió a mermar y fue muy difícil para ellas asumir de nuevo la locución de la radio. Dos años más tarde, las prácticas contrainsurgentes se agudizaron y generaron el desplazamiento forzado de más de 150 familias del pueblo de San Juan Copala, lo que fue uno de los acontecimientos más dramáticos vividos en la historia de conflicto de la región, sobre todo por los niveles de violencia que se llevaron la vida de más de treinta hombres, mujeres y niños, y que implicaron mayores ataques sexuales y armados perpetrados contra las mujeres.

El ataque a mujeres triquis, mediante secuestros, violaciones sexuales y asesinatos, se dio como un medio para imponer el terror y el silenciamiento de las comunidades. Fue, como ha sido documentado para otros casos, un mensaje de humillación entre hombres; pero también una forma de atacar la agencia directa de las mujeres, sus movimientos, la información y su papel activo en la construcción de seguridad y protección. Desconcertar a partir de la ampliación de la posibilidad de ser víctima en un conflicto de larga data en la región triqui, es sin duda uno de los componentes centrales de la incorporación de mujeres al conflicto. Sus voces y memorias surgieron de estas grietas que se dieron por los reacomodos del poder, pero también por las transformaciones de género ante una izquierda debilitada que había virado sus intereses independentistas hacia una mayor participación en la política electoral.

La seguridad propia se volvió un eje fundamental para las mujeres y esto se dio con la expulsión de la policía de San Juan Copala, así como por las conexiones con

FOTOGRAFÍA 4.2 Manifestación de mujeres triquis desplazadas, ciudad de Oaxaca, agosto de 2010

Foto: Natalia De Marinis.

otras organizaciones con las que se comenzaron a planear proyectos conjuntos. Una de ellas fue la organización Cactus, de la región mixteca. Beatriz Cariño, líder de esta organización, colaboró con tenacidad en la construcción de la radio comunitaria, que comenzó a funcionar en San Juan Copala en enero de 2008, un año después de declarar a San Juan Copala como Municipio Autónomo.

Horizontes de terror: la reorganización de la contrainsurgencia

Cuando finalicé mi trabajo de maestría, volví a San Juan Copala en octubre de 2009. De la tranquilidad y 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 PRI. Para la gente del pueblo, estos hombres buscaban poner fin al proyecto de autonomía. Al final de mi estancia ahí, 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 finales de 2008, que otorgaban recursos, cobijas y bolsas de comida, y convocaban 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 que se percibía por la presencia de estos hombres "mandados a llamar por el partido desde Estados Unidos", como me comentaba la gente, se confirmaron aún más con mi última visita al pueblo en octubre de 2009.

Días antes de mi llegada habían asesinado a un joven. En el ataque desde los montes, su hermana, que se encontraba acomodando unos refrescos en la puerta de su casa, resultó herida. A dos casas de la de ellos vivía una familia que visitaba con frecuencia durante mi trabajo de campo y que fui a ver en esa oportunidad. Libertad, con quien trabajábamos en la radio comunitaria, *La Voz que Rompe el Silencio*, tenía el brazo izquierdo vendado. Una bala "perdida" lo perforó mientras llegaban a San Juan Copala, desde Juxtlahuaca, 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 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 con mucha amabilidad y se notaban gustosos con mi presencia, lo que sucedió 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, un hombre del pueblo lo asesinaría. Al parecer, uno de los dirigentes opositores le había pagado, quien luego fue 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 la 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 hasta 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 a la fuerza. El grupo atacante tomó el pueblo en octubre de ese año, cuando la última persona logró salir con vida del cerco armado.

Mi nueva etapa del trabajo de campo comenzó en mayo de 2010, durante la situación de violencia y desplazamiento forzado.

5. El desplazamiento forzado

En noviembre de 2009, una comitiva del frente de defensa de San Salvador Atenco se hizo presente en el pueblo para dialogar acerca de cuestiones de seguridad y de lucha en defensa de los derechos. No lograron ingresar. Los líderes de la Ubisort bloquearon la única carretera de acceso al pueblo, y manifestaron a la prensa: "¿Qué tienen que ver Atenco y la APPO en San Juan Copala? Son extraños. Nosotros, los triquis, nos conocemos en cultura y tradiciones. Todos los demás son bichos raros" (*La Jornada*, 2009: 29).

Desde ese momento, 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 nueve meses, los ataques a los pobladores fueron constantes y hubo una lucha por el poder político, en especial por la sede de la agencia municipal de San Juan Copala. A partir de los primeros meses y 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, momento en que una alianza inesperada entre la Ubisort y el MULT tomó por fin el control político de San Juan Copala. En octubre, logró salir la última persona con vida del cerco armado, una de las casi 600 personas desplazadas durante el asedio.

Mis primeros acercamientos con las familias desplazadas hacia la ciudad de Oaxaca se dieron de manera azarosa. La primera persona que me contactó vía telefónica fue Roberto, un maestro jubilado con quien habíamos compartido muchas conversaciones en San Juan Copala tiempo antes. Él, su esposa y su nieta de seis años salieron del pueblo el 5 de marzo de 2010. Ellos vivían 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. 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 la música de las marimbas que animaban los paseos por el zócalo turístico 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 él, un hombre mayor, tampoco se encontraba bien. Su malestar lo relaciona con 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 después de hablar con 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", así que salieron con lo puesto 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 a diario los acontecimientos del pueblo. Perdió todo. La tristeza y el desconcierto de no saber quiénes habían entrado a su casa, el porqué del saqueo de sus pertenencias, lo percibía en sus sueños. Me contó que todos los días soñaba 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 limpiecita, la milpa, uno no gasta, pero aquí ¡hasta el agua se compra!".

Me despedí de 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 quien también me costó reconocer 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 Anastasio. Cuando me encontré

FOTOGRAFÍA 5.1 Desplazadas, comunidad en la triqui baja, octubre de 2010

Foto: Natalia De Marinis.

con Ana, sus hermanas también habían llegado a Oaxaca y vendían artesanías junto a 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. A su marido lo habían asesinado cuando ella estaba embarazada. Los padres de Ana se encontraban en el pueblo, junto a su hermano Anastasio, 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 a buscar comida, caminando de noche por los montes, era tan riesgoso que 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,[1] que se encontraba realizando un plantón desde hacía tiempo, que les dieran un espacio para vender en la puerta del palacio de gobierno.

[1] Antorcha Campesina es un movimiento nacional vinculado al PRI acusado de numerosos conflictos en las comunidades y de prácticas paramilitares en Oaxaca (Stephen, 1999).

Volví a verlas y a compartir tardes con ellas durante los primeros días de agosto. Me comentaron que se llevaría a cabo una marcha con todos los que se encontraban desplazados de manera dispersa 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. También fue la familia de Roberto y otras personas que aún no había visto en la ciudad. Ana y sus dos hermanas, acompañadas de sus hijos, se encontraban en la vereda frente al parque. Poco a poco, 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. La esposa de Roberto comenzó a llorar con desconsuelo luego de una corta entrevista con un periodista. Me acerqué a acompañarla: "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 acostumbrara a la ciudad, pero ella no podía. Tampoco creía que se le fuera a pasar esa gran tristeza que sentía al recordar su casa. La marcha culminó con la instalación de una carpa enfrente del 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.[2]

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

---

2 Durante el tiempo del plantón, el número de personas fue variable. Al principio se encontraban alrededor de 30 mujeres, número que se incrementó con la presencia de más mujeres y hombres en octubre, por lo que llegaron a casi 70 personas. El plantón continúa hasta la fecha, aunque las personas y dirigencias fueron cambiando.

efectos principales del desplazamiento, provocado por medios violentos, es el de la desterritorialización (Oslender, 2008; Pecaut, 1999; Malkki, 1995; Thiranagama, 2011).[3] 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 Malkki, en su trabajo etnográfico con los refugiados hutus en Tanzania, amplía la relación del proceso de desterritorialización a la cuestión nacional. En cuanto la nación, plantea la autora, se 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 desterritorializante de categorías identitarias (véase también Pecaut, 1999).

El desplazamiento forzado, dice Liisa Malkki retomando a Turner, deja a los sujetos en una "zona de polución", en un estado de "liminalidad" donde las categorías identificantes se desploman y donde los sujetos no son "ni una cosa, ni la otra". 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. Buena parte de estos estudios etnográficos documentan cómo los sujetos se reasientan (*resettlement*) y buscan ordenar la sociabilidad en mundos desordenados con rapidez (Thiranagama, 2011: 155). En palabras de Liisa Malkki: "Lejos de perder su identidad colectiva —y lejos de vivir en ausencia de cultura o historia—, los refugiados hutus 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" (1995: 16; traducción propia).

Tanto el asedio como el desplazamiento forzado de San Juan Copala fueron experiencias de desterritorialización y reterritorializaciones colectivas. Sin embargo, los diferentes momentos que cada familia encontró propicios para salir, así como las diferentes oportunidades que ayudaron a trazar sus trayectorias, reflejan una suerte de dispersión 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 por separado. Unas se fueron a vivir al plantón de desplazados que se organizó desde agosto de 2010

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

como espacio de lucha y visibilidad, otras se fueron a vivir a distintas 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 compartieron durante mi trabajo de campo en ambos espacios.

"De eso escapamos"

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 sólo viendo a la abuelita trabajar en su telar y alimentar a sus pollos. Vivían en una esquina muy expuesta a las balaceras que acontecieron en 2006. La abuela tenía la idea de que las balas eran "malditas" y que siempre buscaban un cuerpo dónde 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, al ser 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 manifestaba también en sus posturas, en sus silencios y caminatas.

En mayo de 2010, un reportaje realizado por la revista *Contralínea* se publicó en internet.[4] 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 personas que contaban sus vivencias. Algunas mujeres se encontraban heridas. Hablaban todos en voz muy baja, como tratando de no ser escuchados a través de las paredes

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

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 por completo vacío, sin gente en sus calles, sin vida, gris. En este video pude por fin saber de 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, por la cercanía con que pasó la bala, ya no oía. 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 Ubisort, en una alianza con el MULT, tomó al fin el control de San Juan Copala, pregunté de nuevo 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. Éste comienza con la caminata hacia el interior de la casa de Josefa y su abuela. La vivienda tenía agujeros causados por las balas. Dentro, estaban sentadas las dos en sillas pequeñas de madera junto a tres abuelitas a quienes reconocí de mis tiempos en el pueblo. El hombre comenzó a hacer preguntas a Josefa, la única que hablaba español allí. Ella respondía con los hombros encogidos, nerviosa, sin mirar a la cámara, ni al señor que le hacía preguntas con un tono elevado y, por momentos, amenazante. La abuelita, encorvada, pegada al brazo de su nieta, miraba desde abajo la cámara que sostenía el hombre que las filmaba de pie. Sus ojos grandes, más de lo normal y, por momentos, su mano en la cara. El video transmitía el terror de lo que estaba ocurriendo. Mientras Josefa ponía sus manos entre las piernas, presionando con firmeza 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 por la rapidez con la que hablaba, desmintió todas las acusaciones que habían realizado en pleno asedio.

Para muchas mujeres del plantón de desplazados, a quienes les mostré el video, Josefa y su abuelita estaban bajo amenaza: "Así actúan, así son", "de eso escapamos". Las mujeres plantearon que, si se quedaban, estarían en manos de quienes tomaron el poder y comenzarían las obligaciones y las lealtades al grupo. Esa es la condición, la única bajo la cual podían seguir en el pueblo. El asedio, los asesinatos y la amenaza, aun cuando son condiciones determinantes, no fueron las únicas por la que muchos se vieron obligados a escapar. Una de las razones que me compartieron aludía también a las implicaciones que tendría quedarse bajo el dominio del grupo entrante, a la amenaza que supondría asumir "la protección" del grupo "vencedor" cuando ellos formaron parte, de manera activa o no, del proyecto autonómico. Durante tantos años de conflicto, y al convertirse las organizaciones en disputa en un medio de protección, la autonomía personal, familiar y comunitaria, quedó supeditada a manos de otros. La libertad de movimiento comenzó a depender de las decisiones de los líderes y de quienes detentaban el poder en un momento determinado. De esto escaparon las familias en 2010.

El desplazamiento de ese año 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 violaciones sexuales. 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 cierta división de esta colectividad producto de la situación de terror que vivieron. El terror paraliza, desconcierta, divide, pero también reestructura relaciones. Las familias vivieron esta situación también en su 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, junto con su familia tenían una tienda con artículos de librería. Ahí trabajaban 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. Al marido de su hermana lo habían 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.

Martina me contó que apenas comenzó el asedio, su hermano Juan se fue a 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 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 en 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 y mudarse 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 mí y casi le tocaban las balas que venían 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 vinimos acá al plantón porque no teníamos a dónde 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 con Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

La decisión de Martina fue ante todo por los niños. Ella quería que sus hijos estudiaran, 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. Ahí, también encontró un lugar propicio para el sustento de su familia con la venta de artesanías que compró con ayuda de su hermano desde Estados Unidos. Su mamá se fue a vivir a casa de una tía que residía en la ciudad de Oaxaca hacía muchos años. Al final, Martina se fue del plantón a principios de 2011 a vivir a otro estado de México.

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 hacia ciudades cercanas como Juxtlahuaca, Tlaxiaco y Putla; unas 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.[5] Hubo familias que se mudaron a distintos estados del país.

Ante las diversas trayectorias seguidas 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 al plantón de desplazados de la ciudad de Oaxaca; también analicé la importancia política que tuvo el plantón de desplazados en el zócalo de la Ciudad de México. Asimismo, registré testimonios, algunos de los cuales tuve la posibilidad de documentar en video, y 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.

"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 a su hija de tres

5 El plantón de la Ciudad de México lo instaló la organización MAIZ, en mayo de 2010, luego del ataque a la primera caravana en abril.

años. Habíamos compartido buena parte de mis días en San Juan Copala, cuando realizaba trabajo de campo en 2008. Sabía que algunas familias se habían ido desde que se instaló el cerco en el pueblo, en diciembre de 2009. Al perder comunicación con ellas, me alegró sobremanera saber que podría verlas en la Ciudad de México. En ese momento, ella se encontraba en uno de los edificios que le había otorgado el gobierno de la ciudad a la organización MULT para la venta de artesanías.[6] El edificio, sobre la calle López del Centro Histórico, estaba destruido del todo, con serias grietas en su estructura. Sobre la entrada, varias mujeres vendían artesanías. En el interior, Carla compartía un cuarto con algunos de sus familiares. Ahí, dormían alrededor de ocho personas.

Hablamos muy poco sobre lo que estaba aconteciendo en San Juan Copala. Me llamó la atención que Carla, quien pertenecía 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 acerca de lo que estaban viviendo. Me dijo que se había marchado del pueblo con su hija porque las cosas "no estaban bien". Salió a ver qué pasaba: "¿Escuchaste que murió Severo? ¿Tú sabes algo?". Severo era el alcalde municipal y chamán protector del líder por la autonomía, Timoteo. Su muerte y los rumores sobre ésta, tenían en ese contexto un sentido de pérdida importante de protección para el líder y, en extensión, para las familias del Municipio Autónomo. Severo murió 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 me supo decir de qué se trataba.

Fuimos a dar una vuelta con Carla por la Alameda. Ahí nos encontramos con otra joven de San Juan Copala, hermana de uno de los acusados como miembro activo entre los agresores en ese momento. Carla me contó que ella junto a su hija, su mamá María, el marido de su mamá y sus dos hermanas, estaban todos en casa de su hermana mayor, quien había fallecido en octubre del año anterior tras caerse de un barranco en otra comunidad. El viudo, Pablo, los había recibido en su casa donde vivía con sus cinco hijos. Su hermano Carlos,

---

6 El Instituto Federal de la Vivienda, en conjunto con la CDI, 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. Para mayores detalles, véase el capítulo 2.

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 primera caravana de ayuda humanitaria de alrededor de 56 activistas y periodistas fue emboscada, y en la que asesinaron a la activista Beatriz Cariño y al finlandés Jiry Jaakola.[7] Algunos de ellos, que habían logrado huir por los montes, se encontraban desaparecidos. A Carlos, carpintero de alrededor de 40 años, se le encargó ir con la camioneta a buscarlos. Salió con toda la familia, su esposa Marta y sus tres hijos de 14, 12 y 9 años, y a partir de ese momento nunca más volvieron al pueblo.

En julio de 2010 visité la región de Copala y me dirigí hacia una de las comunidades en busca de esta familia. Me enviaron a la casa de Carlos, un cuarto hecho de madera, al costado de la ruta. Él seguía cortando maderas para ampliar su casa, mientras Carla, junto a sus dos hermanas, ayudaban a Marta. Esta última me mostró el cuarto y la pequeña cocina de pocos metros 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 Carlos y Carla, quien estaba viviendo en casa de su hermana Libertad. Con ella moraban su marido, sus tres hijas y su nieta, hija de Carla. Pero no siempre tenían esta distribución. Por momentos, todos estaban juntos 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, en otra comunidad, y lo ayudaba en la manutención del hogar y en el cuidado de los niños. Ahí también la visitaba el resto de la familia, y se quedaban varios días.

En nuestro recorrido de ese día, María me contó que había nacido en esa comunidad hasta que se casó con un dirigente a quien asesinaron mucho tiempo atrás. Su padre, 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, pues sus dos hermanos habían sido asesinados como militantes del MULT en la década de 1980. Sin embargo, el padre había dado tierras

7 Sobre esta caravana y otras que intentaron romper el cerco armado, hablaré al final de este capítulo.

para que allí se formara el pueblo. Una vez casada, María formó su familia en San Juan Copala en la década de 1970.

En cuanto comenzaron los ataques al pueblo, María y sus tres hijas salieron. Carlos y su familia me comentaron que habían robado su casa, sus herramientas de carpintería, así como los instrumentos de música (ya que él dirigía una de las bandas de música). 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 en que los ataques se estaban recrudeciendo. Cuando ocurrió lo de la caravana, que llevaría ayuda al pueblo, Marta se encontraba esperándola en la agencia municipal. Fue en ese momento cuando empezaron a balacear. Se pegó a la pared, porque fue el único lugar seguro que encontró, hasta que ya no aguantó y se fue corriendo a su casa. Luego de un rato de balaceras y desconcierto, a Carlos le encargaron ir a buscar a los periodistas desaparecidos, oportunidad que aprovechó para escapar. Él y su familiar salieron con lo que traían 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 sin casa, por lo que se quedaban siempre con parientes cercanos. Me encontraba seguido a Carla, a menudo traía una bolsa en la mano, mientras esperaba 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" —como le llaman a un parte de una comunidad—, cercano a San Juan Copala, y por donde cruzaban en busca de alimentos durante el asedio, visité a varias familias desplazadas. Las casas se las había otorgado el líder de la comunidad y pertenecían a gente que ya no vivía más allí por la "migración", como me lo refirieron.[8] Varias casitas de barro,

---

8 Ceder casas deshabitadas, producto de la migración y los desplazamientos forzados, ha sido una práctica continua durante el conflicto. También se realizó en San Juan Copala

una al lado de la otra, estaban habitadas por los desplazados, que eran alrededor de siete familias.

Sol, una joven vocera del plantón de desplazados de Oaxaca, su mamá, su hermana y su abuela Teresa, me invitaron un día a comer. 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 la pierna a raíz de una caída que sufrió mientras escapaba. El otro hombre había llegado de Estados Unidos, junto con sus perros, tiempo antes de 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 sepultaban a los "guerreros" u "hombres valientes" (*ni xi uiv'a*), sólo hombres asesinados. Con el tiempo, ese panteón dejó de funcionar y a los "hombres valientes" comenzaron a sepultarlos junto con las mujeres, los niños y otros hombres que morían de causa natural, pero en la cima más alta.[9] Como entre los triquis a las personas se les 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. A los pocos días de escapar de San Juan Copala y llegar a esta comunidad, arribaron 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, a la parte "nueva" del pueblo y cuando tenían reunión de este programa, llegaban las "mujeres de Copala", como las reconocían. No había mucha interacción con las mujeres de la comunidad, sino que siempre estaban en un grupo aparte. En las fiestas, también participaban algunas de ellas, bailaban y tomaban. Los hombres no bajaban a las fiestas. Era habitual, cada vez que iban a la otra parte de la comunidad, verlos reunidos con otros hombres.

---

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

9 El panteón en San Juan Copala está dividido en tres alturas diferentes: más abajo se sepulta 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.

Visité a Sol y su hermana en reiteradas ocasiones. Juntas realizábamos entrevistas a las familias desplazadas en este pueblo, mientras me compartían cómo vivían en otra casa. Ella me contaba que se sentía mal al usar cosas que no eran de ellas. Las ollas, los platos, el comal, nada era suyo. No me podían explicar la tristeza que les causaba vivir en la casa de otra persona, pero era la sensación de que las cosas cobraran vida a partir de cada cuchara, olla, plato que usaran 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 y los daños que circulan mediante los objetos es un punto sobresaliente de muchos de los testimonios de mujeres desplazadas, sobre todo por los daños que vivieron al enterarse de que sus pertenencias habían sido saqueadas, quemadas u ocupadas por los atacantes. Esto cobró una importancia central en la manera como se construía el agravio, cuestión que analizaré en los próximos capítulos.

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, emboscaron la camioneta en la que viajaban su hijo, su nuera y sus nietos. A su nuera, que tenía cinco meses de embarazo, la asesinaron; hirieron a una de sus nietas, al igual que a su hijo, a quien le dieron un disparo en la cabeza y se encontraba muy grave. Al marido de Elvira lo asesinaron 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, pero se llenaron de bichos y se acabó. Ella cuidaba a sus hijos, les hablaba bien y a mí también (entrevista con Elvira, Pueblo Antiguo, 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 sin ser de San Juan Copala, se fue a vivir al plantón de desplazados de la Ciudad de México. Ahí instaló un puesto de reventa de artesanías para ayudar a la subsistencia de la familia de Elvira. Como veremos más adelante, los plantones instalados en las ciudades de Oaxaca y México fueron espacios importantes de lucha política, pero también de subsistencia económica.

Redes de parentesco e 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; estos caminos implicaban más horas de viaje. Las recomendaciones de que no me vieran en Juxtlahuaca para contar con 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 Carrizal, un viaje de tres horas por los caminos sinuosos de la triqui alta, y desde ese punto tomaba un taxi hacia otras comunidades. Ahí, conversaba con varias mujeres que tenían tiendas. 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 a esperar la camioneta para volver a Tlaxiaco. La dueña de la tienda se sentó a mi lado y comenzó a contarme 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, algo joven y robusto, nos sonreía. Lo saludé sin poder identificar quién era y le pregunté a la señora. Su semblante había cambiado por completo 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

FOTOGRAFÍA 5.2 Familia desplazada, comunidad en la triqui baja, noviembre de 2010

Foto: Natalia De Marinis.

FOTOGRAFÍA 5.3 Desplazados viviendo en casa de un familiar, triqui baja, noviembre de 2010

Foto: Natalia De Marinis.

(el ingreso de la segunda caravana, manifestaciones, etcétera). 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 reterritorialización 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 contra todos los grupos políticos, imágenes de las comunidades, montadas con corridos, y fotos bajadas de internet de armas AK47 y AR15, asesinados y plantaciones de marihuana. Las redes de información y parentesco cumplían la función 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 apoyaron a las víctimas que sufrieron por esta situación y

los ubicaron, en algunos casos, en diferentes actividades comunitarias. No obstante, ante la atomización y disgregación familiar, producto del terror, el respaldo que ofrecieron los 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 (Strathern, 1992; Collier y Yaganisako, 1992). Para el caso del desplazamiento, como situación traumática a la vez que imprevista (Thiranagama, 2011), estas relaciones se delimitan con claridad. La solidaridad, la protección, pero también las traiciones se pueden observar en las reterritorializaciones y búsquedas de protección que encararon todos los desplazados para salvar sus vidas.

La posibilidad que algunos tuvieron de vivir en otras casas de familiares, como el caso que narré en el apartado anterior, así como de vivir en casas prestadas en otras comunidades, se dio a partir de las redes de parentesco que funcionaron como un aspecto decisivo 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 desarrollar alguna actividad económica. Sin embargo, no todos tuvieron la oportunidad de ubicarse en las comunidades. La mayoría mostraba esta "ventaja" por el hecho de venir de familias de "dinero", como el caso de María, cuyo padre había sido dueño de las tierras donde se asienta la actual comunidad a la que se desplazaron. 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, acogerse a un discurso de derechos e indagar 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.

Esta solidaridad también se expresó en las comunidades, pues algunas familias, sobre todas aquellas mujeres viudas con hijos, o personas que habían participado en la resistencia durante el asedio, fueron recibidas por las autoridades de una de las comunidades del Movimiento por la Autonomía y les prestaron 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, sobre todo asistir a charlas de los médicos y barrer.

En el caso de otras comunidades "ajenas" al conflicto, la posibilidad que las familias tuvieron de recibir a familiares desplazados requería también del 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 —que se asumía "neutral" al conflicto— estaba dando a estas familias implicó, a su vez, una restricción en los movimientos de los desplazados basados en el miedo de que la recepción de familias desplazadas pudiera involucrarlos.

Vivir en un plantón

> 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 con Victoria, septiembre de 2010).

Victoria, una joven soltera de alrededor de 24 años, cuyos padres aún estaban en el pueblo, resultó con una herida de bala en el brazo y llegó al plantón luego de recibir atención médica en el hospital de Juxtlahuaca. En agosto, a los pocos días de haber llegado, se encontró con su hermana, unos años menor que ella, quien vivía en otro estado de la república y se dedicaba a vender artesanías y también era soltera. Llegó a instalarse al plantón para estar con su hermana y saber de sus padres, que se hallaban "resistiendo" por su casa.

Este espacio de "libertad", en el que se había transformado el plantón para Victoria, estaba conformado, en un principio, por una carpa de cinco metros cuadrados, a la que sostenían cuatro caños y se ubicaba frente al palacio del gobierno de Oaxaca. Ahí, una subdivisión hecha con plástico separaba la parte central de la cocina: una garrafa y un pequeño anafre en el que cocinaban los alimentos que las organizaciones les hacían llegar.[10] Durante los primeros

[10] Las organizaciones sociales que colaboraban en el plantón fueron cambiando. Algunas de estas formaban parte de la Sección 22 de maestros de Oaxaca, la Casa Autónoma Solidaria

días del plantón, había alrededor de 15 mujeres, algunas solteras, otras viudas y unas junto a sus hijos. Las mujeres iban y venían al pueblo, turnándose cada 15 días. El único hombre que se encontraba ahí 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.[11] También reproducían 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 se 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 iba 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 con más edad del plantón que hablaba bien el español, se dirigiera a dialogar con ellos.

El plantón representaba no sólo un espacio de lucha política, sino también la manera que habían encontrado para sostenerse económicamente y para llevar alimentos a sus familias en el pueblo y las personas desplazadas en otras

---

Oaxaqueña de Trabajo Autogestivo (CASOTA), Voces Oaxaqueñas Construyendo Autonomía y Libertad (VOCAL) e integrantes de la Otra Campaña. Luego se fueron vinculando con la organización finlandesa Jiry Jaakkola (que se constituyó después 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 formada por dirigentes del municipio, activistas, abogados y defensores de derechos humanos. Otras organizaciones como Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (CACTUS), de la región mixteca, y la 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. También se crearon otras como el Comité por la Defensa y Justicia del Municipio Autónomo de San Juan Copala, formada por un número extenso de organizaciones provenientes de todo el país (véase <http://cdefensayjusticiamasjc.blogspot.mx>).

11 La dirección del video documental *San Juan Copala "Chuman´a" Autónomo* estuvo a cargo de Karina Rodríguez y Noe Rojas. Su producción la realizó Francisco López Bárcenas, y se llevó a cabo con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburgo: Habitat International Coalition, en 2009.

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, así como la manera en que al ocupar un espacio público podían hacer uso de la venta callejera, se convirtió en un objetivo de la presencia de estas mujeres ahí. Aunque, el plantón no se limitaba a esta actividad, sí era necesaria para muchas familias.

Una joven de 20 años, Sol, era 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 e invitaba 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 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 volvieran a su pueblo. Sol dejó de asistir al plantón y se quedó en una casa que le habían entregado 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 con Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

En esta entrevista, Luz relató las dificultades que en un principio enfrentaron las mujeres. Una de ellas era el miedo a "ponerse nerviosa al hablar" delante de mucha gente. El temor a la exposición no se refería sólo al hecho 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 sentimiento: "¿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]".

Otra razón de ese miedo inicial 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 con 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 participar en el plantón, ellas sentían que ellos no confiaban en que lo podían lograr. El plantón de la ciudad de Oaxaca fue el segundo plantón instalado, pues el primero fue el de la Ciudad de México, en mayo de 2010, en el que la mayoría de las personas era de la organización MAIZ y otros eran desplazados de San Juan Copala. Ambos plantones trabajaron de manera coordinada y llevaron a cabo acciones conjuntas, como manifestaciones políticas, reuniones y caravanas por varios estados de la república, que veremos en el capítulo 7. Las líneas políticas de cada plantón fueron profundizándose con el tiempo y variaron de acuerdo con los recursos y las acciones que encararon. Era claro que la trayectoria política de los triquis en la Ciudad de México estaba más consolidada, por el exilio histórico a la ciudad de líderes del MULT durante los años 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 lideraba el plantón en Oaxaca, establecían

diferencias que, muchas veces, llevaban a desconfiar sobre la posibilidad que las mujeres en Oaxaca tendrían de encarar y sostener 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; por otro lado, en el 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 lo lideraban mujeres, sino que también era al que más personas llegaban a vivir, al no tener otras opciones. Era, más bien, una vivienda y muchos de los que se encontraban allí buscaban respuestas inmediatas más que insertarse en una lucha política de más largo plazo, aunque al final, terminó siéndolo.

Para las mujeres del plantón, al comienzo todo era incertidumbre. Tenían comunicación con sus familias cuando alguien lograba salir del pueblo y hablaba 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 que sólo avisaban sobre cortes de luz, asesinatos o mujeres heridas, llevaban a acciones desesperadas de las mujeres, como la huelga de hambre que comenzaron el 21 de septiembre de 2010, a la que incorporaron a los niños.[12] Había días que me encontraba con las mujeres llorando porque recibían noticias de que un nuevo ataque le había quitado la vida a alguien o que había mujeres heridas en el pueblo. Esta incertidumbre y la experiencia traumática del terror que se vivía en su pueblo, se sumaba a las dificultades lógicas que implicaba organizar a tanta gente en un espacio tan pequeño:

---

12 La huelga de hambre que comenzaron con sus niños el 21 de septiembre 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 nueve pequeños. Tiempo después, Luz me contó: "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 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 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 con Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

> 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 [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 con 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". De noche, llegaban 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.

Se enfrentaban a situaciones de mucha tensión cuando recibían amenazas de gente del MULT que se encontraba en Oaxaca. Las mujeres no podían dormir en la noche, por 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 temor que las mujeres sentían a que "entre cualquier hombre y nos viole 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 del que tenía la carpa en un principio. Dividían el espacio, mucho más amplio, con plásticos colgados sobre numerosos hilos que lo atravesaban. En divisiones de dos o tres metros cuadrados dormían familias enteras de tres y cuatro personas. A principios de ese mes, alrededor de 70 personas, incluidos varios hombres, vivían en el plantón. La presencia de los hombres dio otro ambiente.

FOTOGRAFÍA 5.4 La vida en el plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, marzo de 2011

Foto: Natalia De Marinis.

Con la salida de las últimas personas con vida de San Juan Copala, las mujeres respiraban. Ya no se les encontraba llorando como al principio, ni desesperadas ante los ataques. Las organizaciones solidarias ayudaron con alimentos para recibir a la gente que se iba incorporando. El plantón se estaba convirtiéndose en una vivienda más estable.

> 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 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 con Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

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, mientras otras conversaban o dormían por haber velado el plantón durante la noche. Los hombres, cuya actividad se limitaba a preparar los toldos, permanecían sentados y muy pocas veces ayudaban a las mujeres en las ventas. Conversaban, caminaban un poco, y luego 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 alguno que otro evento en el zócalo capitalino. Casi siempre estaban resfriados a causa de las lluvias y el frío invernal de Oaxaca. Un médico, que pertenecía a la APPO, llegaba diario al plantón para ver la evolución de las heridas de varios hombres y mujeres. Algunas veces requerían internación y un grupo de activistas lograba ubicarlos en algún hospital. También atendía a las mujeres heridas de bala y, de paso, otras tantas consultas que se le hacían por las gripes de los niños.

El edificio de la organización CASOTA ubicaba a personas que estaban heridas de gravedad y debían atenderse en Oaxaca, como el caso de Víctor, quien tenía una parte del brazo destruida del todo 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.

La presencia del Estado por medio de su ausencia

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" (entrevista con Victoria, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010). Los ataques fueron perpetrados primero por integrantes de la Ubisort. Roberto, líder priista reconocido como paramilitar,

regresó a Copala luego de haber migrado a Estados Unidos acusado de asesinatos en la región. Martina, una mujer desplazada, me comentó de qué manera este líder logró restablecer 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 con 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 históricos, lo que distinguió este cerco de las prácticas históricas fueron los niveles de violencia que se registraron a partir de esa fecha, cuestión no prevista por los propios líderes de la autonomía y las familias del pueblo. Según Luz, este líder recibió financiamiento del Gobierno municipal, en ese momento encabezado por el MULT-PUP.[13] "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 con Luz, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

El grupo atacante reconocido desde el primer momento fue la Ubisort. Al poco tiempo, la alianza entre la Ubisort y el MULT saltó a la vista. Esto fue algo inesperado para los dirigentes del proyecto de autonomía por la histórica enemistad de ambos grupos, no obstante las conexiones que se habían denunciado entre el MULT y el gobierno priista de Ulises Ruiz en la represión contra

[13] El MULT-PUP ganó las elecciones de 2008 del municipio de Juxtlahuaca, y gobernó hasta 2010.

la APPO.[14] En una nota periodística de Televisa, realizada en mayo de 2011,[15] se observó cómo retornaban las familias del MULT a San Juan Copala, aquellas que en 2006 habían "salido" del pueblo por rechazar al MULTI y al proyecto de autonomía.[16] Una foto que recorrió las redes sociales de internet en 2013 también mostró estas alianzas donde asumían el poder las nuevas autoridades en San Juan Copala con una gran bandera del MULT como telón de fondo, aunque esta organización nunca manifestó públicamente su presencia en el pueblo luego del desplazamiento forzado.

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 PRD, integrantes de diversas organizaciones de derechos humanos y sociales, así como representantes de medios de comunicación.[17] Este no fue el primer intento por ingresar a San Juan Copala. La primera caravana con unos 50 integrantes de organizaciones sociales y de medios de comunicación, que se realizó el 27 de abril, fue emboscada por el grupo armado en la entrada del pueblo. En el ataque asesinaron a Beatriz Cariño, del Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (CACTUS) de la región mixteca, y a Jiry Jaakola, de origen finlandés, quien trabajaba en una ONG de Oaxaca. Varios integrantes fueron heridos por armas de fuego cuando trataban de escapar.

La segunda caravana se organizó con mucho tiempo de antelación. Muchos medios de comunicación estaban pendientes de ella, y también se dio aviso a las autoridades del estado de Oaxaca. En Juxtlahuaca, cabecera municipal de la cual depende administrativamente San Juan Copala, junto con otras comunidades de la región triqui, la segunda caravana se topó con un cerco militar y de fuerzas policiales que les advirtieron que en Copala había gente armada y que sus vidas corrían peligro. La caravana decidió regresar. Las explicaciones

---

14 El periodista John Gibler relata cómo utilizaron al MULT en la represión a militantes de la APPO. Se acusa a Faustino Alvarado Martínez, miembro del MULT, del asesinato del activista José Jiménez Colmenares (Gibler, 2009: 226; véase también Osorno, 2007: 97).

15 Consultado en abril de 2013, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=TiF4VXppx8s>.

16 El MULT no 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.

17 Véase *El Universal* (2010a).

FOTOGRAFÍA 5.5 Plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, marzo de 2011

Foto: Natalia De Marinis.

sobre lo que acontecía en ese territorio versaban en torno a una suerte de "ausencia de Estado" y de sus limitaciones para proteger a los ciudadanos que iban en la caravana. Se sumaban declaraciones como las que manifestaron algunos medios periodísticos que plantearon un "vacío de poder" en San Juan Copala.[18] En una entrevista que publicó la revista *Proceso* con María Luz Candelaria, entonces procuradora de justicia del estado de Oaxaca, ésta manifestó: "Ahí hay gente renuente, necia con sus usos y costumbres, belicosa y beligerante".[19]

Las declaraciones del gobierno estatal manifestaban su "imposibilidad" de acción en una guerra "intraétnica" 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 mostraban.[20] 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, 2004).

---

18 Véase *La Jornada* (2010a).

19 Véase *Proceso* (2011b); *La Jornada* (2010c).

20 Véase *La Jornada* (2010b).

6. Testimonios del terror

El 30 de noviembre de 2009 asesinaron a Edgar, un niño de 8 años, mientras caminaba por la calle principal del pueblo. Susana vio todo. Me contó que la noche anterior había tenido un sueño. En él se vio paralizada y con mucho miedo. Debía andar hacia su casa, pero no podía, pues una fuerza extraña no se lo permitía; sentía sus piernas como piedras. En la desesperación, se despertó.

Era un día tranquilo pese a que días antes habían asesinado a un joven de 26 años, llamado *Chule*. Según Susana, el homicidio lo cometió un hombre pagado por Roberto Díaz, reconocido después como líder paramilitar. Ella sintió que la atmósfera estaba tensa. Ese día, el 30 de noviembre, mientras salía en busca de maíz para sus tortillas, vio a 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, sintió que no podía. Cuando llegó a la esquina de su casa, miró hacia atrás y vio a Edgar 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, salió; vio a Luciano —quien tiempo después moriría asesinado— con el niño en brazos. Edgar estaba muriendo. Una mujer le dio al niño un "huevo criollo" (que se da para traer a alguien de la muerte mientras agoniza), pero ya era tarde. Pasaron algunas horas antes de que pudieran llevarlo al hospital, y Edgar murió poco antes de llegar. Susana estaba convencida de que ese disparo era para ella, "dispararon porque yo llevaba huipil. Se ve a lo lejos, pero le dieron al niño. Sí lloré mucho por ese chamaco, ¡tan bonito que es!".

El papá del niño estuvo en el plantón de desplazados en la ciudad de Oaxaca por un tiempo. Cuando lo encontré estaba con Cecilia, 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". Ambos se notaban 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.

Lo que aconteció en Copala durante los nueves meses de asedio se asemejaba a la "zona gris" de la que habla Primo Levi en su experiencia del holocausto (Levi, 1989). Para el caso del asedio paramilitar en la región triqui, la zona gris representó el momento en que las líneas entre "nosotros" y "ellos", "amigos", "enemigos", se confundieron y desplomaron convirtiendo el espacio en una zona de total ambigüedad (véase Auyero, 2007; Vezzetti, 2009). Michael Taussig (2003), en su trabajo sobre paramilitares y guerra 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, plantea Taussig, no se busca porque el sentido de la ley es peor que el propio crimen, porque ser testigo o acudir a la ley con un problema puede convertir a las personas en sospechosas. Los valores se desploman y se instalan otros que no pueden definirse con tanta claridad, no en ese momento. De esto me hablaron las personas durante el asedio en San Juan Copala: de la pérdida total de certezas, así como de la resistencia y agencia, de las búsquedas que afrontaron para dar sentido a lo vivido.

Este capítulo se construye sobre la base de testimonios que manifiestan el terror y el miedo que vivieron los copaltecos que se desplazaron de San Juan Copala en diferentes momentos, a medida que la "resistencia" ya no era posible. El testimonio como narrativa, incorpora palabras, pero también actos, silencios.

Los testimonios de mujeres y hombres triquis desplazados que se recogieron durante el plantón, se volvieron una herramienta política ante la culturalización de la violencia, el racismo y el descreimiento en las instancias oficiales de justicia.[1]

---

[1] La recopilación de testimonios se llevó a cabo con la colaboración de Marisa Villarreal, activista de derechos humanos, y las mujeres del plantón que participaron en la edición de

Apuntaban a 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", pero también a la "resistencia" vinculada a soportar el dolor de los ataques, a no rendirse ante el terror impuesto y las embestidas a sus familias, a construir límites entre lo humano y lo deshumanizante para emprender acciones políticas que le dieran sentido a lo vivido.

Mujeres, niñas y niños en la guerra

> Anunciaban en la agencia de Copala. Muchas gentes armadas. Sonaban las armas [imita el sonido 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. ¿Sí 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 hablaran… pero no. Hablaban y disparaban y ni siquiera había espacio para que uno se esconda. '¿Sí se fueron o no se fueron todavía? Llegaré 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 con Teresa, febrero de 2011).

Las amenazas permanentes que vivieron como mujeres en el asedio, sumado a los ataques armados directos y violaciones sexuales, tuvo dos explicaciones por

---

un material audiovisual, el cual finalizó Meztli Yoalli Aguilera. También se compilaron 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 CIDH, entidad que siguió el proceso y otorgó medidas cautelares a las personas desplazadas y diferentes recomendaciones al estado de Oaxaca y al Estado mexicano. No todos los testimonios que se presentan aquí se publicaron.

parte de ellas. Por un lado, los ataques se convirtieron en una forma de vulnerar el honor del enemigo, como se ha analizado en otras situaciones de violencia armada (Seifert, 1994; Cockburn, 2004; Hernández Castillo, 2010); por otro, por la intencionalidad de lograr el silenciamiento y quebrar la resistencia de ellas y sus familias en San Juan Copala, pero también para frenar 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 acerca de 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, rompió en llanto. Lloraba por la familia que había dejado. Ella quería volver a San Juan Copala. Sus padres estaban muy ancianos y temía que su mamá no pudiera cocinar. Temía que les pasara algo. 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, otra mujer herida. "Es que las monjas dicen que no quieren meterse en los problemas nuestros". Tuvieron que esperar hasta la mañana del día siguiente y salir caminando por el cerro, como lo hacían todas las mujeres para ir en busca de alimentos.

Las mujeres hacían este recorrido caminando poco 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, donde las enfermeras las regañaron por no haberse atendido a tiempo y llegar sucias, me contó Victoria muy apenada.

Fue otro el día en el que Victoria me brindó su testimonio acerca de 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 porque 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 con Victoria, ciudad de Oaxaca, agosto de 2010).

La preocupación y la tristeza eran una constante en mis visitas diarias al plantón. Había días que llegaba y encontraba a todas las mujeres llorando, en rincones del palacio municipal donde dormían. Otras veces, estaban 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, pero volvían a llenarse de lágrimas cuando no sabían nada de sus familias. Debido al festejo por el día de la Independencia, el 16 de septiembre, la policía estatal las desalojó del plantón y las reubicó en una iglesia del centro en la ciudad de Oaxaca.

Cuando llegué, Victoria y su hermana estaban desesperadas. Sin parar de llorar, Victoria me contó que se enteraron de que habían herido a su mamá. Tenía tres días de este suceso y su mamá aún seguía herida en el pie, sin poder salir del pueblo. "Se puede morir", repetía. En ese ataque, también habían herido a otra abuelita. Ambas estaban encerradas en sus casas, sin poder salir. Habían denunciado la situación a la Procuraduría de Justicia de Oaxaca 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 hacia mujeres, según Luz, se presentó con más frecuencia luego de haberse 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 estos ataques, como el caso que relataré más adelante, hayan estado directamente vinculados con su organización en la ciudad de Oaxaca, desde el comienzo del cerco las agresiones se enfocaron hacia mujeres, niñas y niños. Durante el asedio se realizó un conteo de 21 mujeres heridas por armas de fuego y dos violaciones sexuales; también algunos secuestros de mujeres en los que golpearon y violaron sexualmente a jóvenes. Sol, a quien me referí con anterioridad, me contó que estos casos no fueron denunciados, sobre todo porque el hecho de haber sido violadas implica exposición y vergüenza, "luego nadie las va a querer". El silencio por parte de las jóvenes, como también de sus familias, se convirtió en una estrategia de preservación de la integridad y de la continuidad de la vida.

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

Tal fue el caso de Miriam, del que me enteré un día al llegar al plantón. Las mujeres estaban reunidas, llorando. "¡Miriam, fue Miriam! Una señora que estaba aquí con nosotras". Siempre me acordaba de ella. "Pero ¿volvió al pueblo?", pregunté. "Sí. Volvió para cuidar su casa, volvió de necia".

Miriam, una mujer de 42 años, fue objeto de agresión, tiempo atrás, junto con su hija y su nuera. Un grupo de hombres armados las habían interceptado en el camino, y les habían robado sus alimentos. Les gritaban que se fueran del pueblo, pero ellas lograron escapar y regresaron a sus casas. Esa tarde, el mismo grupo de hombres baleó su vivienda. Pese a las agresiones constantes, ellas siguieron en San Juan Copala junto con los 11 niños que tenían a cargo. Al marido de Miriam lo habían asesinado hacía muchos años, y su hijo mayor radicaba en Estados Unidos.

Miriam fue al plantón unos días. Ahí concedió 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

FOTOGRAFÍA 6.1 En una de las tantas reubicaciones del plantón, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2011

Foto: Natalia De Marinis.

cuidar a su familia y defender su casa y sus pertenencias. El 3 de septiembre, ella y otra mujer, Teresa, salieron por alimentos cuando en el camino de regreso un grupo de hombres armados las interceptó. En esa emboscada, varios hombres golpearon y violaron a Miriam, luego le cortaron el cabello largo y la desnudaron.[2] Así llegó a su casa. A Teresa la hirieron de bala en la espalda mientras intentaba huir.

---

2 Esta práctica de tortura contra las mujeres también fue documentada para otros sucesos. En las detenciones en Oaxaca durante la APPO, el 25 de noviembre, en las que se llevaron a mujeres y hombres al penal en Nayarit narran que, entre las prácticas de tortura y violaciones sexuales tanto a hombres como a mujeres, les cortaban el pelo o las rapaban como mecanismo de violencia que más dolor causaba. Véase *La Jornada* (2006) sobre testimonios de mujeres en la cárcel de Nayarit. Aura Cumes (2009) analiza esta práctica a mujeres k'iche' en Guatemala como una forma de castigo comunitario a partir de la vergüenza. Estas mismas prácticas de castigo utiliza el Estado para mantener orden y control en las comunidades indígenas.

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. Días después 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, ni tampoco de mirar mi cabello corto y hacerme señas mientras me sonreía.

"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 marzo, las mujeres cortan las puntas de su cabello y lo dejan en ofrenda al santo para que lo proteja y haga crecer. Con esta acción, el cabello crece más sano y fuerte. Para las mujeres triquis, el cabello es un símbolo de feminidad que cuidan como su tesoro más preciado. Muchas jóvenes y mujeres mayores se lo dejan hasta la rodilla. Más linda se está cuanto más largo es el cabello que pueden cuidar, me comentaban las jóvenes al tiempo que me preguntaban por qué usaba el cabello tan corto. Entre ellas, es muy habitual ver este cuidado. Se lo peinan unas a otras y se sacan los piojos con una pericia y paciencia que siempre llamó mi atención. Entendí, luego de un tiempo, que ser objeto de una violación sexual podía ser silenciado y oculto, pero no su cabello. Miriam quedó expuesta a burlas, a chismes y rumores sobre lo que le aconteció. A ella le cortaron una parte importante de su ser mujer y la expusieron a una sanción moral visible por medio de la vergüenza.

Durante el asedio, las mujeres continuaron con el mismo papel que ejercen día con día. Ellas se encargaban de suministrar 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, salían en comitiva para surtirse de alimentos hasta la ciudad más cercana. Luz, por ejemplo, me contó 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 a 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 sostuviera ese hogar. Con el ataque en su contra, la resistencia masculina se debilitaba.

Los límites impuestos por el terror

En junio de 2010, Roberto, un maestro jubilado que vivía en San Juan Copala, realizó una llamada telefónica a mi anterior casa en la Ciudad de México y dejó un número de teléfono para ubicarlo. Ansiosa por saber de su situación y la 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 cercano a 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 se utilizó para alojar a personas de otras comunidades. Desde esa posición, defendían a los que estaban en Copala. Se fue cuando ya no era posible estar ahí. Su esposa comenzó a tener recaídas por su diabetes. "Me enfermé por estar triste", me contó en una visita que hice a su casa.

En ese encuentro, Roberto insistía: "Yo colaboré y resistí lo más que pude [...]. ¿Cómo ve que las gentes entraron a mi casa y saquearon todo?". Él se enteró por un rumor que sus mismos compañeros, que continuaban resistiendo, habían saqueado su casa. En su narrativa, aparecían niñas que entraban a su casa llevándose todo: el televisor, una radio, ropa. También los 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 1980. Me los mostró en alguna oportunidad. En ellos describía la violencia, los muertos en el conflicto, los rumores, sus miedos, y ahora flotaban en el interior de su casa saqueada. Sentía una honda tristeza por las pérdidas, de igual manera por los saqueos de los cuales fue objeto. Se preguntaba si esto era una represalia por haberse ido. Se respondía que él no había sido el único y, lo que es más, la colaboración que ofreció fue con gran intensidad; además, permitió que desde su casa se formara un frente de defensa de las familias.

Roberto nos habla sobre algunos de los efectos del terror que experimentaron hombres y mujeres desplazados: la incertidumbre de la vida, el miedo, el encierro, no poder planificar, ni actuar, ya que la falta de comunicación impedía tener conocimiento de lo que 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. Incluso me comunicaba la desconfianza que generaba el terror. Desconfianza por no saber dónde está uno ubicado, si en realidad merecía o no ser "saqueado" por haberse ido, si su colaboración fue suficiente. Esto se expresaba en las preguntas que él me hacía. Pretendía, en algún sentido, que yo pudiera establecer un valor a la "resistencia" y responder si había sido adecuada o no, si su salida del pueblo representaba una traición al grupo. Dudaba de si el dolor que había soportado era suficiente, o si debería haberse quedado, así como si el saqueo fuera algo "merecido".

El miedo produce el efecto del desconcierto, que las certezas sobre las que se asienta el control de la vida se desplomen de tal manera que uno no sepa dónde está pisando y, por tanto, no pueda ejercer ningún control sobre ella. También invalida la capacidad de resistencia de los sujetos, por cuanto el terror se alimenta a sí mismo y destruye el sentido (Taussig, 1987: 128). Las líneas arbitrarias impuestas por los agresores no son visibles, uno no puede verlas hasta que las cruza y ya es demasiado tarde (Green, 1995: 67). Como plantea la autora:

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

Las prácticas contrainsurgentes en la región triqui utilizaron el terror como medio para generar fragmentación social mediante 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, 2006). El terror estableció lo que Oslender (2008) llamó "geografías del terror" para el caso de los desplazamientos forzados en el Pacífico colombiano. Implicó la demarcación de espacios no transitables y, con esto, una pérdida de control físico y mental de los sujetos.

La nueva "geografía de terror" impuesta en la región triqui supuso, por un lado, la ampliación de una gama de posibles víctimas. La pregunta del padre de Edgar acerca de qué pudo haber hecho un niño de 8 años, es una pregunta que resuena en la historia reciente de la región triqui junto con una ruptura en los códigos históricos del conflicto. Las agresiones contra mujeres y niños implicó un nuevo límite que sobrepasó lo "tolerable" dentro de los ataques y las muertes violentas en la región, definidas sobre la base de los hombres asesinados en el conflicto, hombres con "deudas" de sangre, hombres armados, hombres activos políticamente. Por otro lado, se impuso un límite y éste fue a la resistencia "tolerable". Fue difícil, como plantea el testimonio de Roberto, definir cuándo era el momento preciso para salir, cuándo sería muy apresurado, cuándo sería tarde. Estos nuevos límites a la resistencia generaron culpabilizaciones de todo tipo. Me quedaba cada vez más claro a medida que los desplazados se hacían preguntas relacionadas con sus acciones, si habían sido justas. 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 en torno a la vida. De acuerdo con el autor, "ejercitan poco o ningún control sobre su entorno, o incluso sobre sus vidas. Su agencia es experimentada como si estuviera en manos de otros" (2008: 133; traducción propia).

Aun 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. Fue un momento de transición, aquello que Víctor Turner (1969), en su análisis sobre los rituales ndembu, ha denominado momento de "liminalidad". 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 como vimos en capítulos anteriores. La gente recordaba diferentes sucesos: el comienzo de las emboscadas en la década de 1990, 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. Como veremos en el último capítulo de este libro, las diferentes reestructuraciones dadas por

la violencia llevaron a que se reforzara la seguridad masculina mediante la construcción de liderazgos "guerreros", pero que también se desplomaran dando lugar a grietas y reestructuraciones de poder y de género dentro del propio conflicto.

"Balazos por todos lados"

> 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 con Teresa, Pueblo Antiguo, febrero de 2011).

Al comienzo del cerco armado, recibí algunas llamadas telefónicas de mujeres jóvenes con quienes participábamos en la radio comunitaria. Me decían que desde los megáfonos del edificio municipal estaban amenazando a hombres y mujeres, que los iban a colgar, que los iban a asesinar y que a las mujeres las iban a violar. Me expresaban que tenían mucho miedo y no salían de sus casas. Las llamadas eran cortas pero recurrentes. Yo trataba de tranquilizarlas, aunque por momentos no sabía qué decir. Me pedían que hiciera algo. Envié algunos correos en los que narraba la situación, llamé a personas que podrían escribir algo en la prensa. Quienes siempre habían estado acompañando a los movimientos independientes en la región,[3] planteaban que no se podía hacer mucho más que difundirlo. El desconcierto de la gente ante un ataque armado de esa magnitud, sumado a la impunidad que reinaba en el estado de Oaxaca, paralizaba cualquier posibilidad de acción. Los rumores y la desconfianza reaparecían. El estigma hacia los triquis, aquellas explicaciones sobre su salvajismo que planteé a lo largo de este libro reaparecía y vinculaban la violencia a su cultura y circulaba en diversos espacios, tanto de Gobierno como académicos, pero también en la prensa.

---

3 Como vimos en el capítulo 3, fue con el surgimiento del MULT a principios de los años ochenta cuando numerosos actores externos, como activistas, abogados, entre otros, intervinieron en acciones solidarias en la región. Muchos de los activistas, provenientes de movimientos de izquierda y víctimas de la represión del Estado, simpatizaron con el naciente movimiento por la autonomía en 2006.

El miedo que me compartían las jóvenes en sus llamadas telefónicas era el que registré con sus testimonios en el desplazamiento. A diario había disparos desde los montes y el batallón militar abandonado, en la punta de uno de los cerros. No podían salir en busca 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, el desplazamiento comenzó a darse poco a poco. El límite era el fin de la "resistencia" que algunos podían tolerar. *Resistencia*, palabra que ellos utilizaban 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 por lo común 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 el 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, qué 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 nos decían y ahí estábamos pues. Sí nos resistimos, pero ya no aguantamos (entrevista con 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 poco a poco 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 percataron de que eran pocos los que quedaban. Como no había manera de comunicarse con los otros, de repente se dieron cuenta. Salieron corriendo y con lo puesto. Pedro me contó que durante el día atacaban desde los cerros y en las noches era el momento en que 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 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 con Pedro, noviembre de 2010).

La incertidumbre que nos relata Pedro, estar "entre la vida y la muerte", no saber si "se va a vivir para mañana" y la incomunicación entre los que estaban "resistiendo", lo dejaba en el desconocimiento total de las acciones más prudentes en ese momento: quién era el de al lado, en quién confiar y 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.[4] Perder capacidad de "resistencia", al dejar el pueblo, los dejaba en una situación de desconfianza entre quienes se iban y se quedaban, entre los merecedores y no merecedores del daño, entre los que dieron su vida y los que no la arriesgaron.

Trazar 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 acerca de los límites trazados, a partir de los cuales reconocieron lo deshumanizante, convirtiendo a los agresores en otra cosa diferente. Esos límites fueron necesarios para dibujar una línea entre el "sí mismo" y el "otro", ajeno al yo considerado como "humano". Las geografías que se impusieron fueron territoriales, como vimos mediante las múltiples trayectorias físicas que siguieron en el desplazamiento, pero también temporales a partir de las cuales los copaltecos establecieron un quiebre con lo naturalizado, con lo "permitido" de la violencia. Estos límites generaron una ruptura histórica para comprender lo que estaba ocurriendo 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. Éstas 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 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.

---

4 Una relación en torno a las prácticas contrainsurgentes en Chiapas, mediante la guerra de baja intensidad y la emigración de jóvenes hacia Estados Unidos, fue la que realizó Alejandra Aquino Moreschi (2009).

> 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 (entrevista con Roberto, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

Entre los triquis, ni la violencia ni el desplazamiento forzado son una práctica reciente. En relación con el segundo caso, hay diversas formas que explican, por ejemplo, el número de migrantes que es de más de la mitad de la población total, muchos de ellos desplazados producto de amenazas y falta de oportunidades económicas, como la siembra de sus terrenos, todas ellas asociadas al conflicto. Con base en la información que me brindaron, lo nuevo del desplazamiento que comenzó en 2009 alude 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 (entrevista con Pedro, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010).

Pedro me relató, sorprendido, lo que vivió, porque la violencia transgredió códigos de honor de los "hombres valientes" (*ni xi uiv'a,* como se expresan en lengua triqui), 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 niños generaron una ruptura de los códigos de la violencia que los dejó paralizados, pero que también les permitió generar otras certezas y mecanismos de protección.

Quienes habían dejado sus comunidades relataban, en muchos casos, el terror que vivieron y el desplazamiento posterior como experiencias del "mal" (analizado

en otros casos también; véase 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, aun 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 o 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, a San Juan Copala lo habían poseído los demonios y sus 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 les hizo así a sus parientes (entrevista con Teresa, Pueblo Antiguo, 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 explicarse 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 los hechos una explicación que vinculaba los asesinatos de hombres y los detalles de quién es quién en términos de 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 que se basaban en quién es pariente de quién y por qué se mató a uno y no a otro, como para atribuir a alguien la responsabilidad por las víctimas, eran las respuestas que narraban 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 primera caravana, se atribuía al "mal" que se había apoderado del pueblo.

Teresa repitió varias veces algunas frases. Lo que parecía el sentido que ella le daba a la falta de explicación sobre lo sucedido, a su asombro por la manera en que los atacaron y amenazaron. Para Teresa, no pudieron ser hombres, sino rateros (fue la traducción que hizo su nieta de la palabra que usó), locos, borrachos, "no son gente normal". ¿Cómo se configura lo "normal" en un contexto histórico de tanta violencia? Según veremos en el último capítulo, el ambiente del conflicto armado entre los triquis generó 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, se asigna 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 la cobra. Lo que ocurrió, para Teresa, no era de gente "normal". Era 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.[5]

Algunas mujeres desplazadas tenían opiniones diferentes de los atacantes: por ejemplo, Teresa decía que estaban "locos" y Elvira que "son piedras y muy

[5] Este aspecto se tratará de manera más extensa en el último capítulo.

pronto les saldrán hierbas debajo"; Marta comentó que "tienen encarnado el demonio" y Martina que no eran 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 muestra 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 diferenciar opuestos, referencias necesarias para la búsqueda de protección y para la construcción de tecnologías específicas de seguridad. Este fue el proceso de reterritorialización, cambio de códigos y búsqueda de nuevos límites, que implicó el desplazamiento de su territorio y la violencia que vivieron y, a su vez, permitió emprender luchas políticas ante las instancias oficiales de justicia y la sociedad mayor. Trazar estos límites situó a los triquis como víctimas, lo que permitió construir el agravio del desplazamiento y encarar una nueva lucha política que reveló construcciones históricas de poder y Estado.

7. El Estado en los escenarios racializados y generizados del miedo

Así como en medio del terror y el desplazamiento forzado los sujetos vivieron el desplome de categorías que ordenaban su mundo y todo se volvió ambiguo y confuso, como una "zona gris", de esa manera visualizo el ejercicio estatal en la región: donde lo legal, lo ilegal, lo que es Estado, lo que no lo es, se presentaron difusos analíticamente y en la práctica, grises definidos por la ausencia de ley y por la impunidad y complicidad gubernamental con la que operaron los agresores que eran parte del Estado pero también estaban fuera de él.

Para describir esta "zona gris", concepto de Primo Levi que retomó Auyero para analizar la violencia política en Argentina en 2001, recupero algunos abordajes etnográficos del Estado que sitúan la importancia de analizarlo más que como un aparato formal con límites precisos, en calidad de un actor más en las configuraciones sociales (Das y Poole, 2004; Abrams, 2006; Auyero, 2007; entre otros). El Estado es también un deseo de Estado (Nuijten, 2003), construido a partir de experiencias históricas definidas desde realidades tangibles, pero también desde imaginarios de lo que el Estado es, o debería ser. Esto me lleva a pensar en el cerco armado como un momento específico donde el Estado se definió, básicamente, por su "ausencia". Una ausencia real, pero también ficticia, por cuanto la falta de garantías de derechos fundamentales definió una forma específica de presencia.

Analizar este binomio de ausencia-presencia de Estado, de ausencia-presencia de (i)legalidad, me permite comprender las apelaciones que los desplazados hacían al Estado, como deseo de soberanía condensada, y las acciones emprendidas en los intersticios de la administración pública y la justicia oficial. Parto de entender que estas acciones se basaron en imaginarios históricos que los triquis construyeron de acuerdo con su experiencia de Estado, como garante y represor de derechos al mismo tiempo. Específicamente, me interesa analizar las implicaciones

de situarse como víctimas de desplazamiento ante instancias oficiales de justicia, aun cuando no existe la figura del desplazamiento forzado como agravio en México.[1] La manera como entrelazaban sus agravios desde un sentido de territorio y daño distinto respecto a concepciones occidentales y las apelaciones desde imaginarios específicos de Estado, será el eje analítico clave para este capítulo.

"Vengo a solicitar la justicia de usted"

La historia de la región triqui ha estado signada por una formación de Estado violenta y una búsqueda de seguridad y justicia estatal. Mientras se planteaba el "aislamiento espiritual" de los triquis, los archivos que se encontraron desde la década de 1940 demostraban lo contrario. En los archivos penales en torno a 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 que mujeres triquis presentaron ante el juez de Juxtlahuaca.

En algunos de esos expedientes, las mujeres narraban al juez la manera en que fueron testigos y/o víctimas de abusos, robos o heridas por 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 aparecían denuncias sobre violaciones sexuales de mujeres, cuestión que no se tomaba en cuenta para los efectos del caso de asesinato del que trataba el expediente y que, la mayoría de las veces, 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 llevar 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

[1] Un punto que se planteó en los capítulos 1 y 4 hace referencia a que en México aún no existen legislaciones que atiendan los casos de desplazamiento forzado, cuestión en las que están trabajando diversas organizaciones no gubernamentales del país.

> las once de la mañana hasta las cuatro de la tarde, y a tantas súplicas 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 permanecimos 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 (Archivo Histórico Judicial del Estado de Oaxaca, año 1948, expediente 49/498).

Posicionarse como víctimas, los "deseos de justicia" y la idea del "delito que la ley debe castigar", aparecen en varios expedientes legales desde la década de 1940.[2] Estas apelaciones a la justicia estatal se profundizaron en los años ochenta por medio de las acciones de MULT y de su *Memorial de Agravios*.[3] "Vengo a solicitar la justicia de usted para las autoridades federales y municipales del lugar [...]. Ruego su intervención ante nosotros ya que a mi esposo lo mataron sin deber nada" (MULT, 1987: 33-34). Las mismas apelaciones y movilizaciones fueron las que se presentaron durante el desplazamiento forzado, esta vez poniendo en palabras un agravio histórico silenciado en la región.

Las denuncias ante el Estado, muchas veces acusado directa o indirectamente de los actos, implicaban la construcción de un imaginario de Estado

---

2 Varios expedientes agrarios describen denuncias por despojos territoriales y por la presencia de un aserradero en 1973 (Denuncia por aserradero en San Juan Copala, año 1973, legajo 909, expediente 37, AGEO). También por despojos y conflictos agrarios con comunidades mixtecas y de la triqui alta: "Autoridades y vecinos de San Juan Copala se quejan contra vecinos de Santo Domingo Chicahuaxtla por atropellos e invasión de tierras en el lugar denominado Cinega de la Joya" (año 1942, legajo 32, expediente 36, AGEO); Denuncia por despojos en San Juan Copala por parte de terratenientes (año 1938, legajo 987, expediente 27); Denuncia de vecinos de Yosoyuxi contra caciques de Juxtlahuaxa por invasión de tierras (año 1942, legajo 909, expediente 1); Solicitud de Policía Forestal en San Juan Copala por parte de las autoridades (año 1957, legajo 902, expediente 35).

3 El *Memorial de Agravios* que escribió el MULT en 1987, y que difundió el Departamento de Sociología Rural de la Universidad Chapingo, reúne una cronología de hechos sobre la persecución de parte de líderes priistas en colaboración directa con los militares que se encontraban en San Juan Copala. Los abusos iban desde asesinatos de hombres y algunas mujeres hasta amenazas contra 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, así como militares vestidos de campesinos y campesinos vestidos de militares que realizaban las emboscadas. Se registraron una serie de abusos en la elección de autoridades en San Juan Copala, dentro de las que se mencionan la imposición de candidatos priistas en el pueblo.

"fuerte" y heterogéneo, capaz de conceder recursos, administrar justicia y reprimir. La inseguridad y las "imágenes del miedo" posicionaban al Estado como fuerte y protector; también como único mediador capaz de establecer límites. La denuncia de violaciones sexuales es un claro ejemplo de estas búsquedas de protección. El conflicto involucraba a hombres que tenían "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 ahí había una apelación al Estado para el restablecimiento de límites. De la misma manera como lo planteaba Rachel Sieder (2000: 291) 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.

Entre los triquis se observan apelaciones a "su justicia" como algo distinto a un "sí mismo", pero también diferente a las prácticas de justicia estatal que los triquis vivían. Entre las prácticas reales del Estado y aquella imaginación sobre lo que el Estado es o debería ser, como institución unitaria, nos encontramos con el "fetiche" de Estado, la separación de las prácticas reales del objeto —Estado— y la proyección de lo deseado (Nelson, 2006). 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.

Similares argumentos plantean Diane Nelson (2006) y Hansen y Stepputat (2001), al sostener el mito del Estado como soberanía condensada, representación de la voluntad general, del orden y la estabilidad, pese a la ausencia de estas aspiraciones en la vida real. Nombrar "la ley", aunque distara de una efectivización de la justicia, aparece como un aspecto relevante en la búsqueda de balances de poder entre los indígenas, caciques, las fuerzas federales, pistoleros priistas y paramilitares (como parte de la misma ley). Lo que me interesa subrayar en las siguientes páginas es la manera en que los triquis significaron y construyeron el agravio del desplazamiento en diferentes manifestaciones y apelaciones al Estado: cómo nombraron la ley, desde qué perspectivas planteaban estas demandas y de qué manera el racismo y los órdenes desiguales de género definieron las respuestas en los intersticios del gobierno estatal.

Construcción del agravio: territorio, materialidad y afectos

Los abordajes etnográficos sobre el desplazamiento forzado y los refugiados en diferentes partes del mundo han arrojado importantes reflexiones acerca de la experiencia traumática con la que cargan los desplazados y las transformaciones que experimentan, lo que añade complejidad a la propia categoría de desplazamiento forzado. Oslender (2010), quien analiza el desplazamiento interno en Colombia, plantea que la movilidad sería sólo la parte visible de un entramado de transformaciones radicales dadas por la violencia. Para entender estas transformaciones, tanto Oslender como otros autores utilizan el concepto *desterritorialización* (Pecaut, 1999; Malkki, 1995). Llevado al análisis etnográfico, este concepto permite analizar los efectos que el desplazamiento provoca en los ordenamientos sociales, imaginarios y culturales vinculados al territorio. La transformación es física, por la movilidad, pero también subjetiva por las variaciones en la percepción del espacio y en la organización de la vida. Todo aquello asociado a la construcción de la identidad, como la ritualidad, las alianzas familiares y matrimoniales, al igual que las relaciones afectivas, de género y poder, se ven trastocadas (Thiranagama, 2011; Olivera, 2004; Meertens, 2011).

Si bien algunos de estos aspectos se han analizado ampliamente para el fenómeno de la migración (Besserer, 2004; Castro, 2009; Aquino, 2009), la particularidad de estos estudios es la incorporación de los efectos de la violencia en estas transformaciones. Un aspecto fundamental registrado para la experiencia del desplazamiento forzado es el severo impacto emocional que se experimenta en la movilidad por el hecho de haberlos obligado a huir, por la amenaza a la vida y por las exclusiones que viven en los lugares de destino (Bello, 2001; Castillejo, 2006; Oslender, 2010; Meertens, 2001; Pecaut, 1999). Para el caso de poblaciones indígenas esta situación se agrava aún más, pues el despojo genera transformaciones de las bases desde donde se construye la identidad, a raíz de dos procesos simultáneos que se presentan a partir de la pérdida del territorio a la experiencia de movilidad dentro del territorio nacional, signada por la marginación y el racismo.

En el caso de los triquis y del desplazamiento de San Juan Copala, el "pueblo", como lo nombran, no se refiere sólo a un territorio específico, sino a todo el sentido de territorialidad que se le asigna. Como vimos antes, 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 ahí se llevan a cabo (como la del Tata Chu "Señor Dios") y el tianguis, permiten un ingreso económico importante. Desde el aspecto político, quienes fungen como autoridades tienen el control sobre las comunidades "aliadas", al permitir y restringir el acceso al centro. En Copala también se encuentran 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 del paso 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 la reputación que otorga ser mayordomo en las fiestas más grandes de toda la región. De hecho, como vimos en los primeros capítulos, antes de 1970, cuando se promovieron planes gubernamentales de vivienda en el pueblo, en ese lugar sólo residían mayordomos y autoridades. El santo Tata Chu, que protege al pueblo y la región, está ahí. Los hombres mayordomos y un sacristán cuidan de él, para que nadie, incluido el padre de la iglesia, se lo robe.

Visitar al Tata Chu, santo patrono de la región, pero también de una porción amplia de comunidades mixtecas y mestizas de Oaxaca y Guerrero, es la manera de estar protegidos de los "males" que puedan acontecer. En el día de san Marcos, que se celebra el 3 de mayo, deben visitar un cerro sagrado para realizar un sacrificio de un animal, y así garantizar la lluvia y una buena cosecha. En 1576, los dominicos construyeron la iglesia de San Juan Copala, que es el espacio ritual más importante: representa el templo de las sanaciones y protecciones de las familias y 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 desde el 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 Copala.[4]

---

4 La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) se conformó como centro nacional en 2003 y derogó la ley del Instituto Nacional Indigenista (INI), creada en 1948.

El pueblo también funciona como un centro comercial donde muchas familias tienen sus tiendas con las cuales garantizan su sustento. Los testimonios registrados con las personas 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 8 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 conocieran cada rincón de la casa o tocado y robado sus pertenencias, fue lo más reiterado en sus testimonios.

Los daños no acaban con el desplazamiento

En abril de 2011 vimos con Martina, en internet, un reportaje que hizo Televisa en San Juan Copala. En éste se mostraban desplazados que retornaban a sus hogares de la comunidad de Rastrojo, que pertenece al MULT. Éstos no eran los del Municipio Autónomo, sino que se trataba de las familias desplazadas durante 2006, aquellas que como pertenecían al MULT "no quisieron" ser parte de la nueva fuerza política en Copala.

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 se veía cómo en el parque, que da inicio a la iglesia, un grupo de alrededor de 15 mujeres estaba "limpiando" el pueblo y quemando "la basura" luego del asedio.

Los cambios que se dieron fueron una mayor incorporación de derechos de los pueblos indígenas, como los que se sustentaron en el Convenio 169 de la OIT y ratificó México en 1990. La búsqueda del fomento del desarrollo integral de los pueblos, atendiendo al derecho a la autodeterminación, modificaron significativamente aquellas miradas integracionistas del INI. 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.

La "basura" eran sus huipiles, papeles, 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 con 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.

> 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 con Victoria, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010).

En las entrevistas que realicé, sobre el desplazamiento, llamaba la atención la relevancia que se daba al robo de las cosas y la inseguridad. Algo que podría quedar en segundo plano en relación con las pérdidas humanas del conflicto, sin embargo, adquirió un lugar de singular relevancia.

La circulación de los objetos y las almas

Marcel Mauss argumenta que para el derecho maorí, 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 "sale" de las personas está dado por la magia que recae sobre la persona que lo recibe. Dice Mauss que la conservación de ese objeto sería peligrosa física y espiritualmente. De ahí que su circulación sea una condición *sine qua non* para el equilibro y el bienestar colectivo (Mauss, 1991: 169-170).

Desde que hago trabajo de campo en comunidades triquis, en especial de la región baja, una de las cosas que más llama la atención es el vínculo que tienen con los objetos. A partir de que alguien regala algo a otra persona, ese objeto se esconde, sobre todo, las mujeres lo hacen debajo de sus huipiles. Ellas son las encargadas de la circulación de mercancía, que como dones se distribuyen entre redes amplias de parentesco.

Las fotografías fueron quizá el objeto que más distribuí entre las familias cuando, al verme con una cámara fotográfica, muchos pedían que retratara a las familias y en las fiestas. Nadie más podía ver estas fotos. Me solicitaban que se las entregara a las propias personas, ni a familiares, ni a gente conocida 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 hasta cumplidos varios meses de vida y, cuando lo hacen, le tapan la cara con el rebozo. Estos daños son tal vez aquellos más evidentes por el contacto directo con la mirada del otro. Con los objetos, los daños son menos directos. La envidia, causa de muchos males en la comunidad, podría dar una explicación al hecho de esconder los objetos de miradas ajenas.

Sin embargo, también mostrarse o contar/mostrar lo que se tiene es algo que se ve de manera negativa entre los triquis. Como analiza Judith Zur (1998) 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, reforzada en contextos donde la escasez de recursos hace sospechar que si alguien tiene más es a expensas de otros. Los objetos se guardan siempre.

Los huipiles que cada mujer tarda tanto tiempo en tejer es algo que sólo se le puede regalar a un familiar directo o vender muy lejos de la comunidad. No

es posible regalar o vender algo usado. 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 si no 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.

Cuando presencié una "limpia" en una 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, pasar sobre el lugar donde alguien fue asesinado o caerse en el río, requiere que la abuela sanadora lo trate tirando un huevo, luego de la limpia, en el mismo lugar donde ocurrió el "susto". Perder parte del alma ahí, deja a la población en un estado de tristeza muy profundo. En los niños desplazados, las enfermedades cutáneas, como los brotes e inflamaciones, eran un rasgo bastante común. "Si se pasa por un lugar donde asesinaron a alguien, uno se enferma", me comentó una mamá. Para "recuperar" el alma es necesario acudir al lugar donde ocurrió la pérdida que provocó el susto.[5]

Si no es posible, como en el caso de San Juan Copala, la abuela sana al hacer un gran esfuerzo (hasta las lágrimas), nombra el lugar y tira el huevo, que pasa sobre el cuerpo de la persona enferma, hacia la orientación donde se encuentre ese espacio, ahora inaccesible. La tristeza que muchos me manifestaron refería a esa pérdida del alma. *Alma* en lengua triqui se dice igual que corazón, *Ni ma ja'* (como lo escribiera una joven del pueblo). Muchos testimonios y en

---

5 Kimberly Theidon (2004) realizó un análisis muy profundo acerca de los padecimientos del susto 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 me'phaa 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 aludían a todo un sentido de espiritualidad compartida (Hernández y Ortiz, 2012).

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.[6]

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 ocasionar al utilizar las pertenencias de una persona, el robo de los objetos no quedaba en el hecho en sí, ni podía ser reparado al recuperar las cosas o al obtener 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: "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 hombres que les salga hierba como a las piedras" (entrevista con Elvira, comunidad Llanos de Aguacate, marzo de 2011).

La posibilidad de enfermarse, como dice la abuela Elvira, continúa. Pero el mal les llegaría también a los "ladrones". Las explicaciones que me dieron sobre el actuar de los atacantes y a su deshumanización, no sólo se relacionaba con los asesinatos cometidos, sino también 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.

Los sentidos sagrados que se dieron al territorio como parte inextricable de la reproducción cultural, espiritual y material de estas poblaciones se vinculan a su vez a los procesos de formación de Estado, es decir, a la manera en que las delimitaciones de la soberanía territorial en el ámbito de las naciones construyen la etnicidad como identidad subordinada (Mondragón, 2014; Liffman, 2012). Por esta razón muchos trabajos apuntan a que el desplazamiento forzado de estas poblaciones tendría como efecto un proceso de desindianización y marginalización, ya que su identidad está vinculada a esta demarcación territorial dentro de la construcción de las naciones, pero también por

6 Esto se ha analizado en otros estudios antropológicos sobre los triquis. Véase García (1997); Huerta (1981).

las exclusiones que enfrentan los sujetos desplazados en el marco de sociedad mayor. Tanto Mondragón (2014), para el caso de Chiapas, como Oslender (2010), para el caso colombiano, plantean el etnocidio como una violación de derechos agravada para el caso de poblaciones indígenas desplazadas con violencia. En tanto la nación se convierte en un aparato de territorialización que vincula identidades con un territorio específico, el desplazamiento forzado, como proceso abrupto de desterritorialización, tendría como efecto una condición de marginalidad desde donde los sujetos se ven obligados a reconstruir sus identidades (Malkki, 1995; Pecaut, 1999; Sanford, 2004).

En esta misma línea, otra de las dimensiones de análisis exploradas etnográficamente en el desplazamiento forzado se refiere a los efectos que la violencia tiene en la afectividad. Como plantea Appadurai (1996), el territorio, como conformación de memorias compartidas e identidad, alude a una estructura de reproducción simbólica y material, pero también de sentimientos. Las preguntas que surgen en el análisis del desplazamiento forzado tienen que ver con las consecuencias que los entornos violentos y el despojo de la vida compartida en un territorio conllevan para la subjetividad y afectividad de los sujetos desplazados. Navaro-Yashin (2009 y 2012), en un sugerente estudio sobre el conflicto en Chipre, articula estas nociones e incorpora las afectaciones que los entornos no humanos tienen para los desplazados, quienes se ven obligados a reconstruir sus vidas en espacios anteriormente ocupados por comunidades consideradas "enemigas". Los efectos de usar y tocar objetos de otros, aquella materialidad abyecta despojada de manera violenta, genera un estado de afectación/melancolía que repercute de manera significativa en la subjetividad, y en las percepciones y emociones vinculadas a ésta.[7] Estos estudios, entre otros, abonan al creciente interés por reconceptualizar nociones de espacio y materialidad en relación con las emociones atribuidas al entorno y a la manera en que estos entornos violentos y de destrucción afectan el ánimo de los sujetos,

---

7 Esto es lo que algunos autores han llamado el "giro afectivo", atendiendo a las contribuciones de Deleuze y Guattari. Clough y Halley (2007) plantean que afecto se refiere a "la capacidad del cuerpo de afectar y ser afectado". Este giro intenta romper con la centralidad semiótica en las significaciones afectivas, a la vez que con la mirada psicoanalítica de las emociones. El afecto incorpora la materialidad en la construcción de la subjetividad y, por tanto, en el entendimiento de la memoria, la pérdida y el trauma.

y provocan diversas afectaciones físicas y de identidad que, entre los triquis, definieron modalidades de expresión particulares en las demandas públicas.[8]

"Así sabrán lo que es el olor a muerte"

Tres hombres asesinados, que pertencían al Movimiento por la Autonomía, fueron velados el 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, entre los 20 y 40 años, habían sido asesinados, decidieron llevar los cuerpos y velarlos ahí mismo. "Mostrar que no mentimos, que el gobernador dice que seguimos en paz y que nos siguen asesinando. Acá están, no mentimos", me comentó Luz nerviosa por la decisión que habían tomado y mientras conversaba seguido por celular esperando el arribo de los cuerpos. Les habían avisado que su decisión podría traer problemas legales, sobre todo porque está prohibido trasladar cuerpos por parte de individuos, lo mismo que estén en la vía pública. Los familiares habían decidido llevarlos, y así fue como luego de siete horas de viaje, 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 suelen utilizarse como transporte de pasajeros en la región, bajaron los ataúdes. Los llevaron uno a uno, mientras los parientes de los asesinados y otras familias de la comunidad bajaban de otros transportes. Las mujeres viudas se encontraban junto con sus hijos. Saludé a muchas de ellas, 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 ataúdes estaban puestos frente a la gran puerta antigua de fierro del palacio de gobierno. Con gran rapidez, las mujeres del plantón montaron el 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

8 Otros de los trabajos que podríamos ubicar en esta misma línea es el de Gordillo (2014), quien analiza los efectos que la expansión de la agroindustria tiene para los pobladores del Chaco argentino y apunta a la noción de ruinas y destrucción, así como a la afectividad negativa que estos entornos generan en los espacios habitados.

cerveza, ni bandas de música y baile como acostumbran en las comunidades. 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 es costumbre hacerlo en su pueblo. 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 a los familiares y al costado de los ataúdes. En un momento abrieron la pequeña ventana de los féretros desde donde se podían ver los rostros deshechos por los impactos de las balas. Sus bocas abiertas por la muerte violenta, las mantas blancas de encaje manchadas de sangre seca.

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 transeúntes 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 varias horas allí. Detrás de los ataúdes, las cruces con los nombres de mujeres y hombres asesinados. Más de veinte 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 a ver qué pasaba. También la solidaridad al acercarse a las mujeres, a escuchar sus relatos, a brindar un abrazo.

La muerte allí en la puerta del palacio municipal llamó de inmediato 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 a estos campesinos los habían asesinado, que el gobierno decía que estaban en paz en San Juan Copala y querían mostrar que no era cierto. Que, si se preocupaban por la salubridad, ellas hacía un año que estaban viviendo ahí 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 de que a las dos de la tarde sacarían 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 como 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 las manos, fueron interceptadas por un grupo de hombres de contextura física grande, vestidos de civil y algunos con su vestimenta de policía estatal. No las dejaban volver al plantón. Ellas estaban enfrente, muchas con sus hijos en brazos, el resto acompañábamos detrás. Había también una valla más extensa de policías estatales. Algunas mujeres resultaron heridas, mientras uno de los hombres agarraba de las orejas a una niña de cuatro años. Luego del forcejeo que duró unos diez 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 una de las columnas del palacio donde hacía casi un año vivían ella y su familia. Indignada, con una rabia que se le notaba en la mirada, en los puños apretados, en el llanto atragantado, me dijo: "¡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".

Apelaciones al Estado: entre imaginarios y realidades

Las acciones públicas que emprendieron las mujeres desplazadas se asemejaban a las manifestaciones del MULT para presionar políticamente en la década de 1980, en particular cuando expusieron los cuerpos, envueltos en petates, de militantes asesinados en el primer encuentro contra la represión llevado a cabo en San Juan Copala en 1982.[9] Estas acciones performativas se volvían una manera de generar y transmitir conocimiento, incorporando emociones y vínculos con un público más amplio. Como acciones corporalizadas, plantea Diana Taylor (2003), incorporan a otros desde el impacto emocional del agravio y de la acción de transmitirlo. En situaciones de violencia, Veena Das (1997) sostiene que si el terror tiene la capacidad de aniquilar cualquier posibilidad de lenguaje, la palabra

9 Acciones como éstas también se realizaron durante la APPO en 2006 (véase Stephen, 2011).

y su denuncia se vuelven puntos de partida, una invitación a formar un solo cuerpo, buscando que ese dolor también se pueda experimentar en otros cuerpos.

En el velorio público que realizaron mujeres triquis, la acción se volvió narrativa, se convirtió en un testimonio de hombres y mujeres triquis desplazados a partir de la exposición de las víctimas y la visibilización de la muerte en el espacio público. El impacto emocional de esta acción permitió esa posibilidad de acompañamiento y comprensión. Todos nos volvíamos testigos y, en algún sentido, parte de lo que estaba aconteciendo, del dolor de las familias y de indignación que circulaba en las puertas del palacio de gobierno. Se buscó con ese acto una interpretación del trauma, descreídos siempre de los escenarios de justicia en los que históricamente los habían excluido y donde en ese momento reinaba la sospecha sobre su experiencia de violencia.

Myriam Jimeno y su equipo (Jimeno *et al.*, 2015) plantean que compartir el trauma personal en una forma de acción organizada implica la conformación de "comunidades político-afectivas" que es en sí, en contextos de extrema violencia e impunidad, una fuente de recuperación.[10] Este aspecto potencializador y sanador de la palabra, de los actos y las emociones que circulan en el marco de acciones compartidas creaba una idea de nosotros la cual permitía hacer frente al estigma que había recaído sobre los triquis y suponía asumirse como víctimas individuales y sin agencia en los intersticios de la justicia oficial.

La lucha política de las mujeres triquis implicó continuidades y rupturas respecto de las movilizaciones y *performances* públicas de los años ochenta. Aunque se presentaba una continuidad en las apelaciones al Estado, basadas en imaginarios de "Estado represor" y "garante de derechos", los discursos habían cambiado. La protección que brindaban 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 años ochenta. Posicionarse como "desplazados" fue algo nuevo de estas manifestaciones. También la demanda de "seguridad" para el retorno a su pueblo y la búsqueda de "reparación del daño".

---

10 Jimeno plantea la noción *comunidades político-afectivas* (2007), al igual que *comunidades emocionales* en varios artículos que retomamos aquí (2011 y 2015). Particularmente, me interesa mostrar los entretejidos entre las dimensiones políticas y de los afectos, y por esa razón utilizo la noción *comunidades político-afectivas*. Para una mayor discusión sobre este concepto, véase De Marinis y Macleod (2018).

FOTOGRAFÍA 7.1 Marcha del color de la sangre, ciudad de Oaxaca

Foto: Natalia De Marinis.

Ulises Ruiz, quien entonces era gobernador y permaneció en el poder hasta finales 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 solicitaban para plantear el esclarecimiento del caso del finlandés asesinado en la caravana a Copala en abril de 2010, Jiry Jaakola. De parte del gobierno, todo era silencio, y del plantón de familias desplazadas, había cansancio y resignación. El plantón tomaba, cada vez más, forma de vivienda, manifestando la normalidad de la espera. Si como declaraban, el gobierno nunca los había atendido, no les brindaría justicia, ni encarcelaría a los atacantes, ¿por qué estaban ahí esperando?

"Hacer esperar" a otros implica una forma de dominación entre quien hace esperar y quien espera (Auyero, 2012). Pero también esta espera tiene que ver con imaginarios del Estado, sobre funciones que no cumple, recursos que no otorga, soberanía que al parecer no tiene en su pueblo. La espera generaba dependencias de poder y una mayor sumisión de los sujetos. En las comunidades se esperaban las resoluciones en el plantón; las mujeres esperaban las resoluciones del gobierno.

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 los Derechos Humanos (CNDH) y a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) para lograr medidas cautelares y presionar al gobierno en el plano internacional. En el caso de las medidas cautelares para los desplazados que exigieron ambas comisiones de derechos humanos al estado de Oaxaca, éstas 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 los derechos humanos.[11] 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 desplazados.[12] En poco tiempo, grupos de desplazados estaban realizando viajes a Washington, D.C., Finlandia y Alemania, donde diferentes organizaciones y la CIDH los invitaban 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". Sentidos que implicaron diferentes formas de

---

11 El comité por la defensa y justicia del Municipio Autónomo de San Juan Copala se conformó en septiembre de 2010 por numerosas organizaciones, entre ellas: 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, véase <http://cdefensayjusticiamasjc.blogspot.mx>.

12 Resolución MS 197/10 de la CIDH del 7 de octubre de 2010, disponible en <http://www.cidh.oas.org/medidas/2010.sp.htm>. También véanse recomendaciones emitidas por la CNDH hacia las diferentes instancias de gobierno, emitidas en mayo de 2011, disponibles en <http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Recomendaciones/2011/REC_2011_026.pdf>.

protección ante este mal. 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 implicaba 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 y con el equipo necesario para transmitir videos y mensajes a la ciudadanía. También algunos médicos formaban parte de esta red de protección para atender cualquier enfermedad. Siempre había gente "externa" que realizaba alguna actividad o nada más acompañaba a las mujeres.

FOTOGRAFÍA 7.2 Mujer triqui despide a su esposo velado en el plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, agosto de 2011

Foto: Natalia De Marinis.

La transición democrática en Oaxaca y los discursos de paz

En enero de 2011, cuando el nuevo gobernador, Gabino Cué, asumía el poder en el estado de Oaxaca, como parte de la alianza PRD, PAN y PT que puso fin a 81 años de hegemonía priista en el estado, se reactivó entre los desplazados el deseo de ser escuchados. Estas expectativas circulaban no sólo en el plantón triqui, sino también en otros círculos de activistas en Oaxaca, como aquellos afectados por violaciones de sus derechos humanos durante la APPO. En la región, los atacantes que habían tomado el control del pueblo, hacían la invitación de regresar a 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. 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 que *platiquen como hermanos y se decida acabar con este odio* que ha traído consecuencias graves y más pobreza en las comunidades triquis" (las cursivas son mías).[13] Es claro que 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 agresores. En segundo lugar, porque la falta de respuesta estatal, sobre todo hasta el cambio de gobierno en enero de 2011, 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 que se había construido con la autonomía.

> 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 con Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

---

13 Véase *Portal Noticias* (2011a). Véase también *El Universal* (2010c).

A muchos les aterraba pensar en la posibilidad de quedar bajo el mando del grupo que los había atacado. Comenzaban a circular rumores de estos "malos líderes", 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 si no les cobraban multa, que eran asesinos. Volverían 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 con Pedro, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010; las cursivas son mías).

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 urgente atención. Fue Arturo Peimbert, defensor de los derechos humanos del gobierno de Oaxaca, quien se encargó del caso de los desplazados del plantón y se realizaron diferentes reuniones con Gabino Cué.[14] Mientras tanto, el MULT-PUP comenzó en abril con manifestaciones masivas por el esclarecimiento del asesinato de Heriberto Pazos.[15] Las preocupaciones del gobernador sobre las movilizaciones del MULT y su declaración "Yo soy uno más del MULT",[16] 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 los llevó a romper el diálogo con el gobierno en mayo de 2011. Mientras tanto,

---

14 Véase *Portal Noticias* (2011b).

15 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 Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Véase *Portal Noticias* (2011d).

16 Véase *Portal Noticias* (2011c).

se llamó a comparecer al gobernador ante la CIDH por el conflicto triqui y se comprometía a esclarecer el asesinato del activista finlandés en reuniones con eurodiputados en Oaxaca.[17] Ante el rompimiento del diálogo entre el gobierno y los desplazados, días después encarcelaron a Rufino, líder de la Ubisort, el 12 de mayo de 2011.[18]

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 arrestaron al líder de la Ubisort se hizo público un intento de retorno por parte de los desplazados a San Juan Copala. A finales de mayo se realizó el primer intento. La caravana "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, en particular la Otra Campaña que venían de la Ciudad de México, se realizó un recorrido de seis días hacia otros puntos del país, donde distintas organizaciones los recibieron.[19] Desde las comunidades, funcionarios de la CNDH y la fuerza pública acompañaron a la caravana, quienes les brindaron seguridad. Alrededor de seis autobuses, con 50 personas cada uno, hicieron todo el recorrido. Al llegar a la Ciudad de México, el gobernador reunió (interceptó, como me comentaron) a la dirigencia del Consejo Autónomo (como fue denominado desde abril de ese año), con el fin de que pospusieran el retorno ya que no se habían reunido las condiciones para que fuera de manera pacífica. El 27 de mayo, la caravana que ingresó 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. Ahí finalizó la caravana.

---

17 Véase *El Universal* (2011).

18 Véase *Proceso* (2011).

19 En Chila de las Flores, pueblo cercano a Huajuapan 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 Chapingo, en San Salvador Atenco y en el Frente Amplio opositor a la Supervía en la delegación Magdalena Contreras en la Ciudad de México. Ahí, luego de haber sido recibidos en la UNAM, realizaron una manifestación desde el Ángel de la Independencia para partir hacia San Juan Copala.

FOTOGRAFÍA 7.3 Velorio en el plantón de desplazados, ciudad de Oaxaca, agosto de 2011

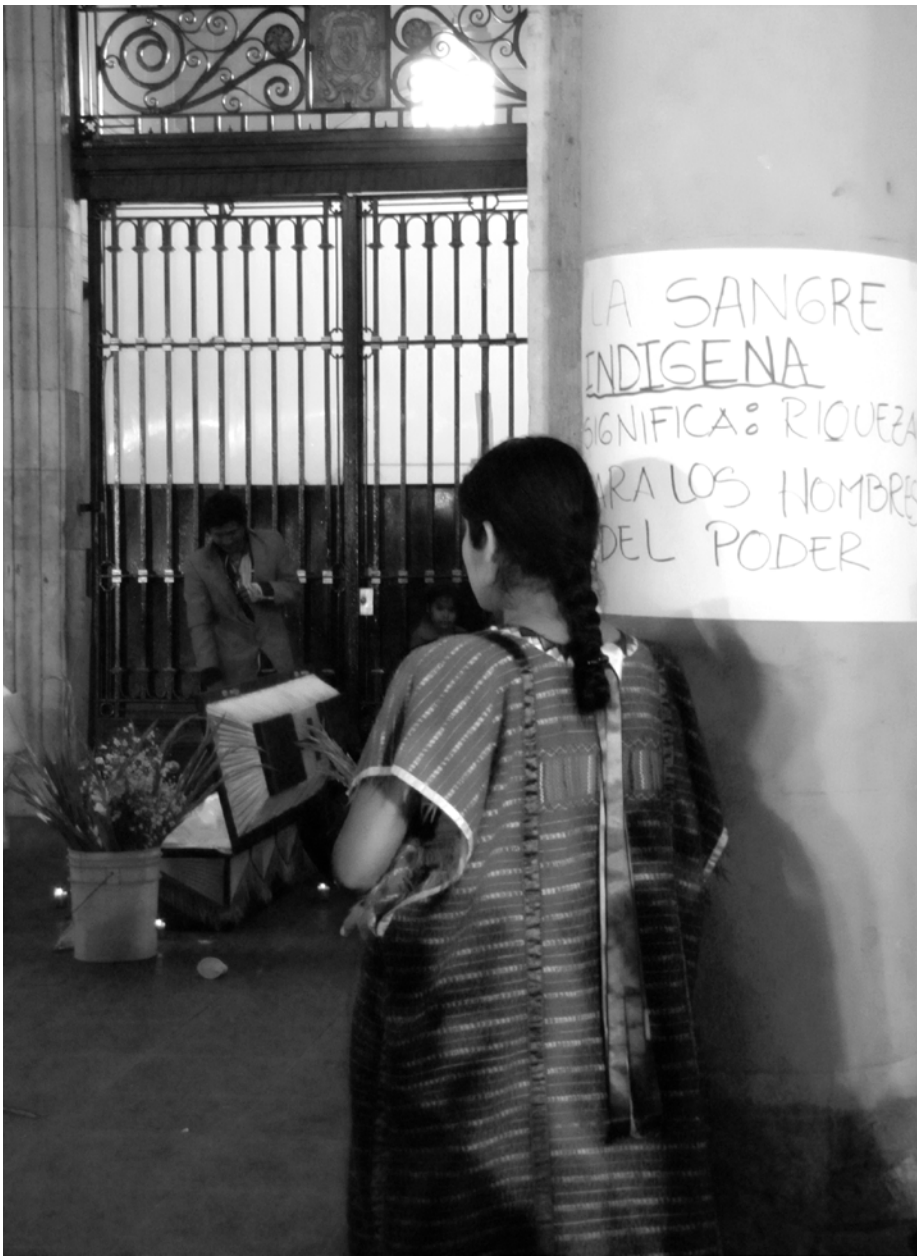


Foto: Natalia De Marinis.

El plantón continuó durante todo 2011 entre diálogos, rupturas, intenciones del gobierno de reubicar a los desplazados triquis, el rechazo de los desplazados y, en otros momentos, exigencias ante la CDI para que les otorgaran 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 apartado, y mostrar que el "gobierno del cambio" (como se conoció en un principio a la administración del gobernador Gabino Cué) no era tal.

En enero de 2012 se dieron varios sucesos importantes. Luego de que los desplazados del plantón manifestaran que intentarían hacer un nuevo ingreso a San Juan Copala a finales de ese mes, el gobernador declaró que el 23 de enero destinaría once millones de pesos mexicanos como indemnización para los desplazados.[20] 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) así como de las tres regiones triquis (alta, media y baja). Treinta y ocho autoridades triquis se encontraban allí, sumado a una representante del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y una comisionada de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (OHCHR), así como funcionarios estatales. Ante las manifestaciones públicas del retorno de los desplazados y cuando el pacto definía que el retorno se daría de una familia cada 15 días a partir de marzo, los desplazados se negaron a firmar, pero el 90% de las autoridades restantes sí firmaron.[21] En un mitin junto con San Salvador Atenco y la Otra Campaña, decidieron el retorno para el 28 de enero.

En fotos que publicó el diario *La Jornada* el 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".[22]

---

20 Véase *Proceso* (2012). Estas indemnizaciones se concretaron en el otorgamiento de 150 000 pesos mexicanos para cada familia incluida en las medidas cautelares, situación que llevó a la fractura de las familias desplazadas en 2013.

21 Para una síntesis de esta reunión, véase *Portal Noticias* (2012).

22 Véase *La Jornada* (2012).

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.[23] Aun con estos impedimentos, un grupo comisionado de diez desplazados pudo llegar a San Juan Copala a una reunión con las autoridades del pueblo el domingo 29 de enero. A ella asistieron funcionarios 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 agresores al pueblo y los responsables del desplazamiento forzado, manifestaron que les permitirían volver, pero sólo dos familias por semana, ateniéndose al pacto firmado. Lo más llamativo de la reunión era que, por primera vez, los desplazados se encontraban con sus 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 agresores; los diálogos no garantizarían la seguridad necesaria para volver en un 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 Ubisort. 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 principio, 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 1970 y 1980.

---

23 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.

Nombrar la guerra: la organización política de las mujeres desplazadas

El caso triqui se convirtió, por la extrema violencia vivida y por el ataque hacia personas externas a los triquis, en uno de los casos de violencia en regiones indígenas de mayor resonancia a lo largo del país, y también en el ámbito internacional. Un estado de guerra, donde parecía que ningún tipo de legalidad, de justicia, de esclarecimiento fueran posibles, como manifestación de un "estado de excepción", una zona ambigua e incierta donde los procedimientos en nombre de "la ley" —por ejemplo, la prohibición del ingreso de la segunda caravana— eran extrajurídicos y antijurídicos (Agamben, 2007).

Las acciones encaradas en el plantón, y los intentos de ingreso de organizaciones externas a los triquis, reterritorializaban sentidos por la circulación de discursos que venía de la mano de las organizaciones que se solidarizaron. Esto permitía a las mujeres triquis repensar su situación como desplazadas, dando otras explicaciones políticas contextuales que comenzaron a circular en el plantón. Para Luz, los desplazados se dieron cuenta de que la autonomía no era algo "chiquito", restringido al pueblo, sino que era una lucha más amplia de muchos pueblos de México.

> 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 muchas más cosas para trabajar (entrevista con Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

Aprendieron sobre su autonomía a partir de las experiencias de otras organizaciones solidarias y experiencias de autonomía de varios estados de la república mexicana. El discurso en torno a "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 las organizaciones de lo que se vivía en la región triqui, comenzaron a ser reapropiadas por estas mujeres. Por ejemplo, la nota publicada por el investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Andrés Barreda, acerca de 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.[24]

Las mujeres que organizaron el plantón hicieron cada vez más referencias a otros actores y situaciones. Ponían, por ejemplo, el caso de San Juan Copala dentro de un dominio político más amplio, y visibilizaban 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 agresores como "paramilitares" al servicio de la política partidista del estado de Oaxaca.

> 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. 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 con Luz, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

La culpabilización que Luz hacía al gobierno, hacía referencia a sus aprendizajes durante el tiempo de lucha en el plantón. Las mujeres del plantón compartían estas explicaciones, y situaban los acontecimientos en términos diferentes a las explicaciones que daba la gente de las comunidades. Las referencias sobre los "males" se movían hacia la violencia estructural y estatal de la mano de redes

24 Véase Andrés Barreda (2010).

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 se sentían perseguidos. El peligro y, a la vez, los mecanismos de seguridad construidos se debían a su visibilidad y por haberse convertido en actores públicos. Al situar este caso en un contexto político más amplio, daba una cierta idea de homogeneización: ahí todos se sentían víctimas de redes de poder más amplias.

Las manifestaciones políticas de los triquis llevaban, por un lado, a la necesidad de situarse como víctimas de desplazamiento forzado. A partir de este posicionamiento articulaban sus denuncias en las apelaciones hacia el Estado para la garantía de derechos y la obtención de recursos necesarios para su subsistencia. El Estado aparecía como el primer responsable del desplazamiento, pero también aquel que podría garantizar sus derechos. Esto mismo lo vemos en los relatos desde la década de 1980 del MULT, organización de izquierda cuyas demandas siempre estuvieron dirigidas hacia los recursos legales, políticos y materiales del Estado.

Las dependencias históricamente gestadas en la región y que ubiqué en capítulos anteriores a partir de los procesos de formación de Estado, *securitización* y clientelismo, aparecen en estos nuevos escenarios, como continuidad de las apelaciones del Estado que las movilizaciones de izquierda afrontaban. Kimberly Theidon (2009) analiza para el caso de Perú y la comisión de verdad creada en 2001, la pregunta sobre qué implicaciones tiene situarse como víctimas y qué tipo de relaciones y dependencias de poder se articulan entre quien brinda el testimonio, o se encuentra obligado a hacerlo para recibir protección o determinado recurso.

La revictimización a partir de la cual se profundizan jerarquías raciales, de género y poder, me la compartieron varias mujeres en sus experiencias en estos espacios.

> Yo discutí con la procuradora. Al principio, la procuradora nos dijo que no podría por eso venía de la sangre de los triquis, de desquitarse entre ellos. Yo le dije que lo diferente es que nosotros no estamos haciendo nada... entonces los que están matando son los paramilitares ahorita, en nuestra parte hay muertes, en la otra parte no hay muertos, pero la procuradora dijo que no... Pero sí, siempre la procuradora dijo que esto venía de la sangre de los triquis, que era como de herencia (entrevista con Luz, ciudad de Oaxaca, 22 de abril de 2011).

FOTOGRAFÍA 7.4 Manifestación de desplazadas, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010

Foto: Natalia De Marinis.

El hecho de ser tratadas como niñas, el hacer énfasis en el dolor o en sus pocas capacidades de negociación se evidenciaban en las reuniones que tenían con funcionarios públicos y organismos internacionales, donde trataron de que los triquis se reunieran con los agresores para llegar a acuerdos de retorno. El desconcierto de las mujeres, cuando me compartían sus relatos sobre estos encuentros, tenía que ver con el discurso de paz que se manejaba como una garantía de impunidad. No lograban entender cómo era posible que les pidieran a ellas que dialogaran con los violadores, con los asesinos de sus familiares, que les solicitaran retornar de a poco, desprotegidos, bajo las condiciones de los paramilitares. En efecto, sus preguntas apuntaban a las responsabilizaciones de los agravios, a un imaginario de justicia, pero también de Estado, que se desintegraba en las prácticas reales. No se tuvieron en cuenta las afectaciones reales del despojo desde su propia experiencia, tampoco de su agencia, ya que rara vez los consultaban. Se hablaba, por el contrario, de números, dinero, retorno y/o reasentamiento desde la construcción de un escenario racializado, donde a los triquis se les ubicó como cultural y racialmente violentos.

En síntesis, los triquis eran "otros", de "sangre violenta", "salvajes"; pero a su vez, eran un pueblo indígena más sin ninguna particularidad, que podrían ser objeto de una homogeneidad en las políticas de viviendas y reubicación en la ciudad, sin mayores afectaciones. Al descuidar esta importante dimensión de la etnicidad y al homogeneizar los procesos de desplazamiento y afectaciones, como lo plantea Oslender (2010) acerca del papel de las estadísticas y reparaciones en el caso colombiano, nos encontramos ante un ocultamiento de la relación entre el despojo y el etnocidio.

El que los funcionarios les plantearan su imposibilidad de acción por la "sangre violenta de los triquis", mientras desatendían los sentidos específicos del agravio de desplazamiento, se volvían expresiones del racismo y de la violencia de género que las mujeres experimentaban en los espacios institucionales y que las llevaban a reflexionar acerca de la manera en que esos imaginarios habían permeado las acciones políticas en su región y la construcción de relaciones de género desiguales. Por último, el Estado no estaba fuera de sus propias configuraciones y las acciones de las mujeres lo dejaban en claro: denunciaban al Estado, pero también los efectos que su construcción había tenido en tantos años de violencia armada en la región triqui.

8. Entre guerreros y hacedores de paz: seguridad y masculinidades

La preocupación por el tipo de liderazgo que se construyó a lo largo del conflicto fue fundamental para las mujeres durante el desplazamiento forzado, tema que se confirmó en los trabajos de memoria en la comunidad.[1] Los procesos de movilización indígena en torno al derecho de autonomía involucraron reflexiones respecto a 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 relacionadas con formas propias de ejercicio de justicia y seguridad han llevado a la búsqueda de alternativas locales ante el marco de creciente violencia e inseguridad que viven los pueblos indígenas. Me interesa ver cómo estas formas locales de protección y seguridad implican visiones de ellos mismos y la sociedad (Telle, 2010), las cuales conllevan, a su vez, una forma específica de masculinidad y de formación e imaginarios de Estado (Venema, 2010; Bertelsen, 2007; Sierra, 2010; Speed, 2008).

Como afirmo a lo largo de este libro, 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 locales situadas (Telle, 2010; Kent, 2006). El crecimiento de la militarización en favor de la seguridad y el desarrollo en los últimos años, que diferentes autores han analizado (Comaroff y Comaroff, 2009; McNeish y Lie, 2010; Bertelsen, 2007; Buur *et al.*, 2007; Mora, 2013; Alonso, 2005; 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

1 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.

miedo". En este contexto de excepcionalidad, el tema de la protección y la supervivencia es clave en el análisis de formas alternativas de construcción de seguridad en el ámbito local. Sin embargo, y aunque estas prácticas locales de construcción de seguridad y justicia impliquen formas alternativas, desde cosmologías propias, para frenar los avances modernos del desarrollo con la violencia que éstos conllevan, es importante entender que los espacios también han cambiado de manera radical a lo largo de la historia a partir de la formación de Estado (Bertelsen, 2007). El liderazgo triqui, como autoridad legitimada en la localidad, se convierte en un microcosmos para el análisis del poder, la "tradición" y la formación de Estado.

En tanto la seguridad armada se volvió prioritaria en la guerra que vivieron los triquis, el tipo de masculinidad que construyeron se convirtió en un tema principal para comprender que, al igual que en otros contextos de violencia extrema, la marginalidad de las mujeres triquis se ha profundizado por el marco de conflicto armado. A partir de sus relatos intentaré, por un lado, analizar la situación de las mujeres y sus aspiraciones pacíficas, desde la importancia que le dieron a la construcción de un tipo de liderazgo diferente al presente en la historia del conflicto.

Aproximación analítica al *xing'a mu xi'a* (líder)

Diversos estudios analizan la organización de poder que existe entre los indígenas a partir del sistema de cargos, y asumen categorías de representación como parte de la articulación entre los cargos civiles (presidente, principal, síndico, etcétera) y los religiosos (mayordomía). El "principal" sería aquel al que, tras ocupar cargos civiles y religiosos, se le nombre como tal, una figura moral que detenta mayor importancia en su pueblo (Velázquez, 2000). Algunos postulan el sistema de cargos como una forma que los indígenas utilizaron para resistir al dominio colonial y mantener el *statu quo* de la comunidad; otros, por el contrario, plantean que fue el sistema colonial quien lo creó con la finalidad de extraer riquezas (véase Castro, 2009) y, por último, otro debate alude a la interacción de ambas (Greenberg, 1989; Castro, 2009), como una forma de preservar cierta independencia de los lazos del Estado, pero que se ha fracturado por la consolidación de las relaciones de clases a partir de los años setenta, como lo analizó Stephen (1998: 223) para el caso de los zapotecos del Istmo.

Los triquis también tienen una estructura similar, dada por un sistema de cargos compuesto por el agente municipal, los síndicos, el alcalde, los topiles, entre otros. Sin embargo, dista mucho de ser un sistema que ellos den por legítimo al no haber personas que ejerzan los cargos (como el de Bienes Comunales),[2] aun cuando por obligación haya un nombre registrado. Las autoridades, sobre todo el agente y el suplente del agente, firman documentos administrativos, coordinan programas sociales y realizan visitas institucionales a las cabeceras municipales; resuelven, para mucha gente de las comunidades, problemas menores como firmas de documentos, búsqueda de recursos para el sepelio de las personas, entre otros. Si bien ejercer estos cargos otorga cierto estatus, en ellos no reside ni se concentra el poder del pueblo. Las autoridades en los pueblos se eligen en asambleas de hombres, pero confirmados y elegidos por una figura central de poder, es decir, 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 "intermediario étnico" (Wolf, 1967), más bien la comunidad custodia su figura y él no se expone fuera de la región; en la gran mayoría de los casos, no hablan español. Para esto hay otros seguidores que, como cuadros políticos, se mueven por espacios más amplios. Conocí a varios jóvenes en la comunidad que están preparados para desempeñar ese cargo. Según mis observaciones, las relaciones que establece el líder con otros líderes de las comunidades son locales. El líder actual de una de las comunidades, por ejemplo, no habla español y con frecuencia se esconde de las figuras externas a la comunidad. De hecho, es difícil identificarlo a menos que alguien del pueblo llegue a mencionarlo. Al *xing'a mu xi'a* a veces le dicen "líder natural", que significa "aquel que es del lugar y tiene sus ancestros allí". Representa el contacto principal con la tradición y sabiduría triqui, pero también surge de las necesidades de las comunidades en un momento dado. En el contexto de violencia que se vive en la región, la protección armada es un requisito fundamental de supervivencia entre las personas. Es quizá este punto en el que se asentaron las observaciones de otros académicos sobre la particularidad que adquiere el líder entre los triquis; algunos estudios llegan a presentarlo como

2 En la actualidad, la figura del presidente de Bienes Comunales no existe entre los triquis. Se cree que hay una persona que tiene el sello y algunos documentos de la tenencia de tierras, pero se encuentra escondida debido al conflicto.

un "jefe de guerra", encargado de velar por la seguridad y justicia en la región y ejercerla frente a las amenazas externas, sea al vengar las muertes de su comunidad o al generar procesos de paz (Parra y Hernández, 1994; García, 1997). Como señalan Parra y Hernández (1994: 86), analizar la diferencia entre el líder y las autoridades resulta fundamental por cuanto en estas figuras se depositan las decisiones, la seguridad y son estos hombres, por lo general jóvenes y valientes, quienes velan por la vida del pueblo.

> 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, aparte 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 con Víctor, ciudad de Oaxaca, agosto de 2010).

De aquí surgen dos cuestiones: en primer lugar, el liderazgo como componente "natural", que analizaré en el siguiente punto, y, en segundo, el líder como jefe máximo de cada comunidad. En cada una de las comunidades surge un líder no como parte del escalafón del sistema de cargos —según se les caracterizó en otros grupos indígenas—, sino desde otras tecnologías de poder. En diversos estudios sobre los triquis se unificaron 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 la función del líder y el sistema de cargos resulta evidente hoy en la cotidianidad de los triquis de Copala, pero también en la historia.

Las características del liderazgo se distinguen y los habitantes de las comunidades siempre las perciben: 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 el poco tiempo en el cargo (un año) no les otorga el prestigio para ser líder; más bien, llegan a ser colaboradores del líder, y éste los controla. El liderazgo no es un cargo comunitario ni

se renueva cada año, sino que se ejerce hasta la muerte o desplazamiento de quien ostenta este puesto: "Están hasta morir".[3]

Si bien, como en el caso de Timoteo, el líder puede ejercer cargos en la comunidad, tanto civiles (agente, alcalde, regidor, etcétera) como religiosos (mayordomía), no es necesario que haya una relación directa entre estos cargos y el ser líder como tal. La relación de quienes sí ejercieron cargos comunitarios puede definirse más bien por el acceso al capital económico, como tierras. Vale decir, como veremos a continuación, que el hecho de que Timoteo viniera de una "familia pobre", tal vez se relacione con la manera en que logró legitimidad y poder político en las comunidades, pero también influyeron las condiciones políticas del contexto que le permitieron llegar a ser líder. Se podría sostener que el capital social y económico necesario para su ejercicio puede vincularse con ciertas obligaciones comunitarias a las 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 con Víctor, ciudad de Oaxaca, agosto de 2010).

Este testimonio nos revela que el papel de las autoridades, si bien es importante, no representa el eje de ejercicio de poder entre los triquis. Más bien, es el líder quien interviene en todo, el que resuelve todo. No sólo se encarga de mediar entre conflictos dentro de las comunidades, sino también de encarcelar a quien comete un delito menor; ejecutar el cobro de multas en la comunidad; tomar decisiones respecto a enfrentamientos con otras comunidades; controlar el desempeño de las instituciones en el lugar; mediar entre las alianzas que se dan por el matrimonio y los traspasos de mayordomías; elegir a las autoridades municipales y los encargados de las instituciones, como la escuela, el albergue,

---

3 En la historia de Yosoyuxi, por ejemplo, a mediados de 1976 asesinaron a cinco líderes, por lo que uno se marchó de la comunidad y nunca regresó.

etcétera, y, sobre todo, dar consejos. Pero estas funciones no las cumple él solo. Un grupo de hombres colabora en su desempeño como líder, lo custodia, con frecuencia lo consulta acerca de problemas en el pueblo y le brinda protección. De esos hombres, emparentados entre sí,[4] es posible que surja el nuevo líder pero queda a criterio de la comunidad, pues de ésta salen algunos, aquellos más escolarizados, y realizan las intermediaciones con el contexto político mayor. Dentro de ellos, se encuentra el chamán del líder, quien lo protegerá de las malas intenciones y podrá prevenirlo en su futuro.[5]

En diversas obras se analiza el poder de las llamadas "comunidades tribales", concentrándose en los "jefes" (Clastres, 2004; 2008; Lévi-Strauss, 1993; Young, 1971; Fallers, 1955; entre otros). Estos autores proponen algunas características para el análisis del poder. Pierre Clastres (2008: 27-28) para el caso guaraní, nombra tres: ser "hacedor de paz", "generoso" y "buen orador"; 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 ampliar su descendencia, es un concepto que también plantean ambos autores.

Existen otros escritos en los que se estudian características menos "insulares" en la construcción del poder y que vincula la formación de estos líderes con el contexto político colonial y poscolonial. Dentro de esta perspectiva podríamos situar a Fallers (1955), quien retoma otras dimensiones más relacionadas con el contexto, insertando a los líderes de Uganda en una integración del parentesco patrilineal con el clientelismo de la administración británica. Plantea, por ejemplo, que las habilidades, las cuales debe adquirir el líder de acuerdo con los requerimientos de las administraciones coloniales, van transformando los valores puestos en el liderazgo. En suma, se convierten, según el autor, en hombres que están entre valores divergentes: los que construye en conjunto la propia sociedad y los que crea e impone a partir del asentamiento de la administración británica. Una apreciación similar se encuentra en el análisis de White y Lindstrom (1997), quienes exponen a los *chiefs* de la costa pacífica como sujetos de

---

4 Cada comunidad en la región triqui se conforma con personas que están emparentadas entre sí, por lazos sanguíneos y rituales. Por eso, el matrimonio siempre se da entre familias de diferentes comunidades.

5 Algunos estudios vinculan el liderazgo con la brujería, pero como un atributo personal del líder. Véase, por ejemplo, Young (1971) para el caso de Melanesia.

transformación y contestación, en especial dentro de los Estados poscoloniales, donde los sistemas políticos heredados siempre se reconsideran y reinventan.

La relación con la construcción violenta de Estado en la región triqui, así como la formación de comunidades centralizadas y organizaciones políticas más amplias, le otorga al análisis del parentesco y alianzas una complejidad mayor a las que se centran en características personales y de ejercicio político en condiciones de "aislamiento". A continuación examino cuáles son las características de estos líderes vinculados a la estructura de poder triqui, además de ver qué transformaciones a lo largo de la historia llevaron a la construcción de un tipo de liderazgo diferenciado.

La "naturaleza" y lo construido en el liderazgo triqui

"Líder natural", como lo nombran los triquis en español, se diferencia de un simple "líder" según si la persona proviene del pueblo o no. Esta diferenciación tiene raíces en las distintas comunidades que se conformaron a partir de la década de 1970 y a raíz, en su mayoría, de los desplazamientos históricos y los requerimientos de seguridad desde la protección física hasta la adquisición de recursos. En una conversación con Félix, un joven de la comunidad de Yosoyuxi, mencioné que un antropólogo planteó, por la década de 1980, la conexión entre el *xing'a mu xi'a* y los linajes importantes entre los triquis.[6] Me preguntó: "¿Qué

[6] El único planteamiento sobre el parentesco triqui fue el que presentó 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 tratadas 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 propuso las formas de organización de las comunidades y del poder entre los triquis desde el clan y el linaje. Según el autor, el clan se define como "un grupo corporado que incluye varios linajes". Es decir, dentro de la estructura de clanes se encuentran los jefes que representan la cúspide de poder y lideran los linajes que se encuentran en ellos. Cada linaje también lo constituyen varios clanes dispersos en las diferentes comunidades, formadas a su vez por clanes integrados por varios linajes diferentes, sobre todo por las alianzas matrimoniales. Dentro de cada linaje hay un jefe, aquel que se encarga de mantener el control de tierras y 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 "líderes naturales" y que en el idioma triqui significa "grande". La estructura jerárquica

es un linaje?". Traté de explicarle con el análisis del antropólogo, 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 bueno y se llevaba bien con todos. De hecho, él era el menor [de sus hermanos] y su familia no tenía dinero".

El trabajo de Huerta Ríos (1981), si bien abarca las tres regiones triquis, propuso la estructura de parentesco basándose en la genealogía de una familia de la triqui alta. Ahí, los líderes son llamados *yi' dugumi ñaj hio'oo*, que significa "jefe de socios", el cual lidera una unidad agraria y cuida los papeles de las tierras (Lewin y Sandoval, 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, que llevó al liderazgo a depender de otros tipos de capitales y características por el contexto de conflicto y las dinámicas políticas en relación con el Estado y las organizaciones externas (*ibidem:* 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 patrilineales del pueblo. En algún sentido, tenía la sensación de que mis preguntas ofendían la igualdad en la que ellos basan su sentido de comunidad. Aparte del "tabú" de hablar sobre el parentesco, que establecí 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 ellas, la condición de "igualdad" aparece durante mi segundo 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 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 construye desde 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

---

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 élite (los jefes), los mandos medios y la gente común.

FOTOGRAFÍA 8.1 Timoteo Ramírez en el traspaso de mayordomía, San Juan Copala, octubre de 2008

Foto: Natalia De Marinis.

tenga una connotación de rango en una sociedad igualitaria: "No es un estatus fijo, pero sí un atributo de ciertas personas en una situación social particular —usualmente ceremonial—" (1971: 76; traducción propia). Y continúa planteando que, aun sin poseer este estatus, el liderazgo lo simboliza y hace efectivo.

Si bien Young desarrolla esta interesante crítica sobre los análisis del liderazgo como un estatus 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.[7] Huerta Ríos (1981) fue el único antropólogo que analizó

[7] Desde el estudio clásico de Morgan y la revisión hecha por Fortes, pasando por los textos clásicos de Lévi-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, 1984; Gluckman, 1978).

la estructura de parentesco entre los triquis y la herencia de los liderazgos asociados a clanes que concentran linajes importantes por su conexión 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, me interesaría aquí analizar otra explicación más relacionada con lo que planteó Young entre los kaluana de Melanesia. Me interesa mostrar que, sea porque antes se vinculaban sin reserva 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 (Moore, 1973). A su vez, si hablamos de características de los líderes como la bondad, ser buen orador y hacedor de paz, criterios que planteó 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 mucho de la posición económica de la familia, cuestión diferencial entre los triquis.[8]

En numerosas conversaciones, la gente se refería a las familias que vivían en la cima de algunos cerros de la comunidad, antes que ésta 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.

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, con poca mercadería o sin ninguna, pero donde todo el tiempo se encuentran personas en su interior,

---

8 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, en la actualidad, por la migración, sobre todo hacia Estados Unidos. De hecho, varios autores sostienen que fue la producción de café lo que acarreó mayores disputas entre las familias por la posición diferencial respecto de la tierra y de los contactos con caciques externos (García, 1997; Montes, 1963; Parra y Hernández, 1994; López Bárcenas, 2009).

me permitió hablar de un ejercicio de la vigilancia sobre todo 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 modo tal que permite este ejercicio de control como eje central de la seguridad. Como plantea Foucault (2005), este dispositivo automatiza y desindividualiza 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 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 reconfiguraciones de poder —desde aquellas observaciones de varios antropólogos entre las décadas de 1940 y 1970— y al negarse hoy 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 (esto se podría expresar en el poder que el 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, originan nuevos valores y reglas. Como se ha 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 (véase Sierra, 2004; 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 al ser 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 necesarias para los liderazgos también cambiaron.

Las fuentes de poder

La generación de alianzas de parentesco y rituales, como los compadrazgos, es un aspecto por demás importante en la conformación de alianzas políticas. Sólo los líderes y los hombres con suficiente poder económico pueden tener varias esposas. Poco se ha estudiado la poligamia entre los triquis en los trabajos antropológicos que se han llevado a cabo en la región, pero también en otros pueblos de la mixteca, al ser 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" tiene poca relevancia, ya que sólo con la primera pueden casarse por la iglesia. Cuando son las primeras esposas, de hombres con tres o cuatro, es algo que distinguen en su discurso; a la segunda se le puede aceptar, en algunos casos, en la propia casa. Casi siempre establecen una relación de solidaridad en la crianza de los hijos y se oponen si aparece una tercera esposa. En estos casos, la brecha generacional siempre es más grande y los hombres deciden que vivan en otra casa.

La poligamia tiene una relación con la importancia de la reproducción económica y biológica, pues el poder se mide por las tierras que poseen, así como por la cantidad de hijos que logran tener. Hay casos en los que la primera esposa no puede dar a luz muchos hijos y eso lleva a incorporar a otras mujeres, casi siempre más jóvenes. La dote de ellas es mucho más alta; oscila entre 100 000 y 150 000 pesos mexicanos. También depende de la pertenencia de esa joven y la dote estipulada por la familia. Aunque hay prohibiciones en las edades para el matrimonio, ya que no pueden ser menores de 18 años, la mayoría de las veces estas jóvenes no han cumplido los 15. Timoteo era uno de los líderes que aconsejaba que no casaran a las niñas, sin embargo, muchas de estas decisiones pasaban por la familia.

Aun cuando es una práctica común entre algunos 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 llegan a tener relaciones armónicas. Se corría el rumor entre las mujeres de casos de envenenamiento de los hijos de una por parte de la otra, o de celos y conflictos entre ellas. Por último, que las mujeres me compartieran su negación a esta práctica significaba también a dar por sentado el valor de la monogamia.

Conocí casos en los que la primera mujer había aceptado a la segunda luego de muchos años. Ambas se ocupaban de la atención del hombre y de los hijos. Si la segunda mujer no podía darle hijos, valor fundamental del ser femenino, resultaba mucho más fácil que la primera aceptara la presencia de la otra. También su unión en caso de aparecer una tercera. Los cuidados entre ambas y hacia sus hijos, cuando se logra, es una convivencia de gran solidaridad, en la que se apoyan en situaciones de maltrato del hombre hacia alguna de ellas.

Algunos autores sugieren que la poligamia tiene una relación importante con las comunidades que viven en guerra. De hecho, plantean que es un factor estratégico para la ampliación de la familia. La relación que Clastres plantea en torno a la relación del patriarcado, la poligamia y el poder de los líderes, está en su exclusiva posibilidad de matrimonios plurales. Esta distinción, que sería imposible extender al resto de la población, refuerza aún más la distinción entre quién es o no el líder. Genera así un ciclo de retroalimentación por cuanto el líder contará con una familia amplia a partir de la cual habrá más posibilidades de fortalecer su poder político y económico por medio de los hijos varones (Clastres, 2004: 32; véase también Stone, 1998; Wolf, 2002). También se pueden construir relaciones entre la poligamia y las alianzas políticas por matrimonios estratégicos que hacen posible establecer comunicaciones con otras comunidades y así acrecentar el poder político. Los matrimonios entre comunidades que han sido enemigas a lo largo del tiempo, pero que al momento de concretar la alianza no lo eran, resultan fundamentales para que ciertos hombres alcancen vínculos y mayores relaciones con esa comunidad. Por ejemplo, uno de los líderes históricos tenía tres esposas de diferentes comunidades que en algún momento dejaron de ser enemigas. Eso haría posible alianzas políticas en el futuro por los lazos que establece el matrimonio.[9]

---

9 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 embajador, 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, quien 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.

Para la familia de la mujer, las elevadas sumas de dinero de la dote se vuelven una manera de salir de su situación marginal, lo que lleva en algunos casos a permitir matrimonios de niñas (de 15 años o menos). Esto ha generado gran repercusión en los "externos" por ser una práctica asociada a las "costumbres" de buena parte de la región mixteca.[10] Se ha planteado, para el caso de los triquis, una relación entre esta práctica y su "derecho consuetudinario" (Durand, 1996). Como vimos a lo largo de este apartado —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 se puede entender por fuera de las condiciones que permiten y refuerzan su existencia y que generan que se convierta en una práctica tolerada por la sociedad. Las masculinidades violentas dentro de las comunidades tampoco pueden verse por fuera de la construcción histórica de la violencia en la región, que llevó a reforzar y legitimar una masculinidad protectora y guerrera, y a utilizar alianzas matrimoniales para la acumulación de poder político.

"Porque tienen dinero, su hijo será el nuevo líder"

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, por cuanto tiene que demostrar su generosidad con apoyos económicos a la comunidad, en la mayordomía de fiestas que puede costear, en el apoyo a familias cuyo jefe ha muerto, en el padrinazgo de niños, entre otros. 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), el líder toma la responsabilidad por su cuidado y protección. En estos casos, migrantes en Estados Unidos, como en

10 Véase, 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*, 2007). También el caso del inmigrante triqui indocumentado en Estados Unidos, trabajador en los campos del Greenfield, arrestado bajo la sospecha de "vender a su hija por dinero, carne y cerveza" (CNN, 2009).

otras partes de México, colaboran con el 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.

Más importante aún, el líder recibe dinero de acuerdo con sus conexiones con los partidos políticos, de programa sociales que distribuye o no, de lo cual depende el tipo de liderazgo del que se trate, pero también de los montos que recibe la administración local (Agencia de Policía Municipal). 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 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 habló Huerta Ríos en la década de 1970, le otorgó a ciertos clanes la posibilidad de donar sus tierras para la construcción de nuevas comunidades. 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 permitieran acceder a planes de vivienda estatal para su comunidad, esto le daba aún más poder.

De los casos conocidos durante mi trabajo de campo, el más claro fue el de la comunidad Llano 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, originario de una de esas comunidades, era perseguido por fuerzas militares, así que aceptó la oferta. En busca de un lugar pacífico para vivir, varias familias se unieron al proyecto, y Luis quedó como el líder de todos los que llegaban a habitar ahí.

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 ahí 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 los jóvenes por eso hasta ahorita no hay peleas (entrevista con José, comunidad de Llano de Aguacates, octubre de 2010).

Cuando llegué por primera vez a esta comunidad, Luis había muerto y aún no sabían quién sería el nuevo líder. Se hablaba de que su hijo mayor, también llamado Luis, sería el inminente sucesor. La nuera de José me lo comunicó, ya que 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. A fines de 2011 se hablaba de Luis hijo como el líder de la comunidad e intervenía en varios casos con familias de otras comunidades, como el "robo" de una joven.[11] 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 pertenecía al movimiento por la autonomía, la presencia de familias desplazadas de San Juan Copala y la prohibición de la entrada de los agresores, así como la convivencia entre las comunidades en bodas y fiestas, indicaban ciertas relaciones con el movimiento.

Mientras las autoridades del movimiento por la autonomía festejaban los diálogos que se abrían luego de la muerte de Luis, la gente de esa comunidad vivía con miedo estos cambios. Del nuevo líder dependía que la paz que habían logrado continuara. Aunque esta paz no estaba asegurada y la entrada inminente al conflicto

11 Se le llama así cuando los jóvenes se van a vivir juntos sin acuerdos entre las familias.

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 de reciente formación, el número de familias "importantes" en términos económicos era muy limitada, pero también lo era la posibilidad de formar otros cuadros políticos. Si para ser líder se requería 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 relación directa con la tierra en todos los casos. Más adelante 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.

Hacedores de paz

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 sobre Timoteo. El cuaderno era de Clara. Me comentó que, con su familia, y a partir de los trabajos que habíamos comenzado con ella y otras mujeres, habían decidido reconstruir las últimas palabras que Timoteo les había expresado en una asamblea, antes de que lo asesinaran 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".

Timoteo nació en Yosoyuxi en 1966. Su tumba se encuentra en la cima de un cerro. Tomé una foto del pueblo con las casas y los 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 se puede observar desde cualquier punto donde uno se encuentre. Recordé en ese momento a Timoteo en vida, cuando llegaba 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 lo observaban desde los puestos y tiendas de la calle principal. Él también hacía lo mismo 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

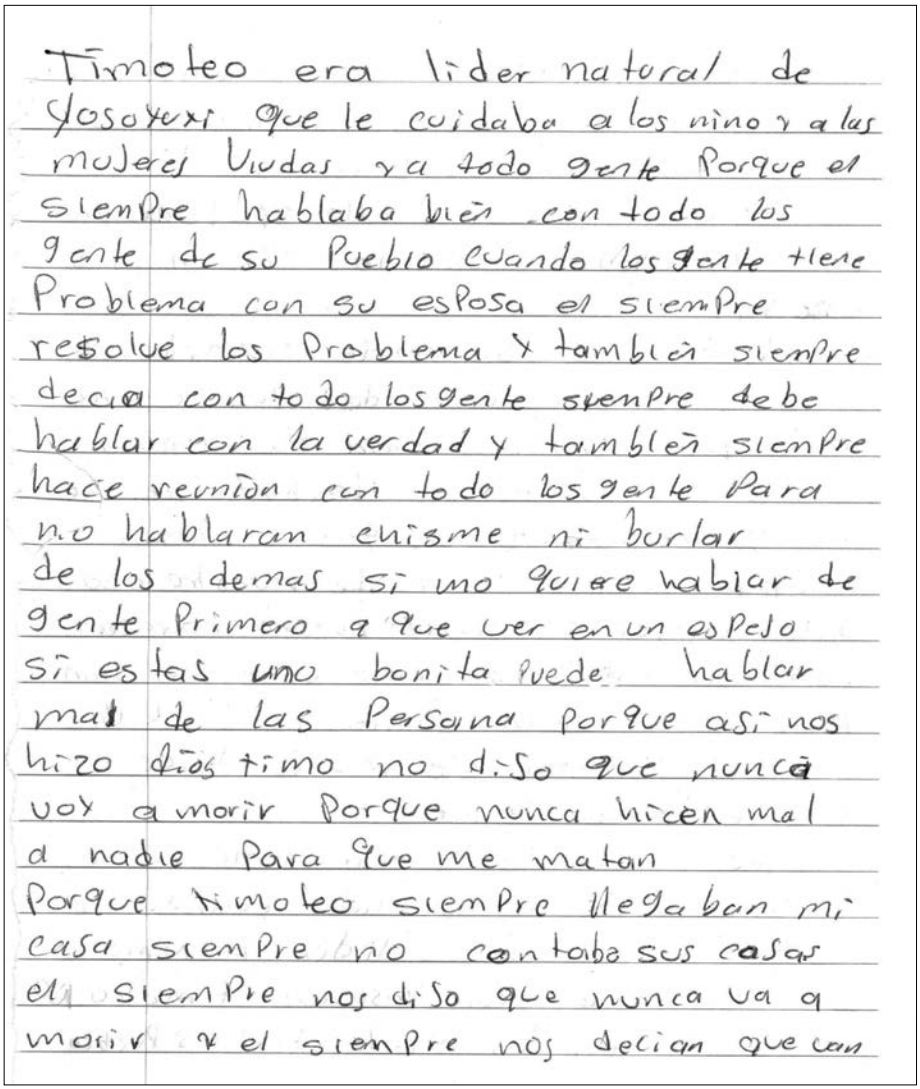
afuera, atentos, custodiándolo. Hombres y mujeres continuaban con sus actividades, pero estaban pendientes de las acciones de Timoteo, de los pasos de este líder de los cuales dependía su seguridad. Su tumba me recordó la construcción de ese espacio de observación que llamé "panóptico triqui" (De Marinis, 2009).

Yosoyuxi, una comunidad que pertenece al centro San Juan Copala, ha sido según el registro histórico, una de las más importantes junto con Guadalupe Tilapa en la disputa por el poder de ese centro. El resto de las comunidades cercanas se aliaron políticamente a estas dos que, en términos poblacionales, allá por 1940, fueron importantes y más grandes que el resto y que San Juan Copala (Montes, 1963). En la década de 1960, se hablaba de un pacto de los líderes de estas dos comunidades mayores para la elección de cargos de San Juan Copala, la cual desde un punto de vista administrativo era la comunidad más importante. Aparte de esta suerte de equilibrio político entre ambas, desde antaño estas comunidades eran enemigas. Guadalupe Tilapa tenía lazos más estrechos con el gobierno priista 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 papel a principios del año 2000.

Timoteo quedó huérfano a muy temprana edad debido al asesinato de su padre. Desde que cursaba la 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 más pequeños. En Yosoyuxi fue el encargado del albergue escolar y desde allí ganó considerable renombre y respeto entre las familias. Se le nombró agente de Yosoyuxi hasta ser el líder del pueblo y obtener la simpatía de otras comunidades. Trabajó a la par de otros líderes, algunos de los cuales se habían exiliado a la Ciudad de México y que a mediados de los años noventa formaron la organización MAIZ. Él vivía entre la comunidad y la Ciudad de México durante su juventud.

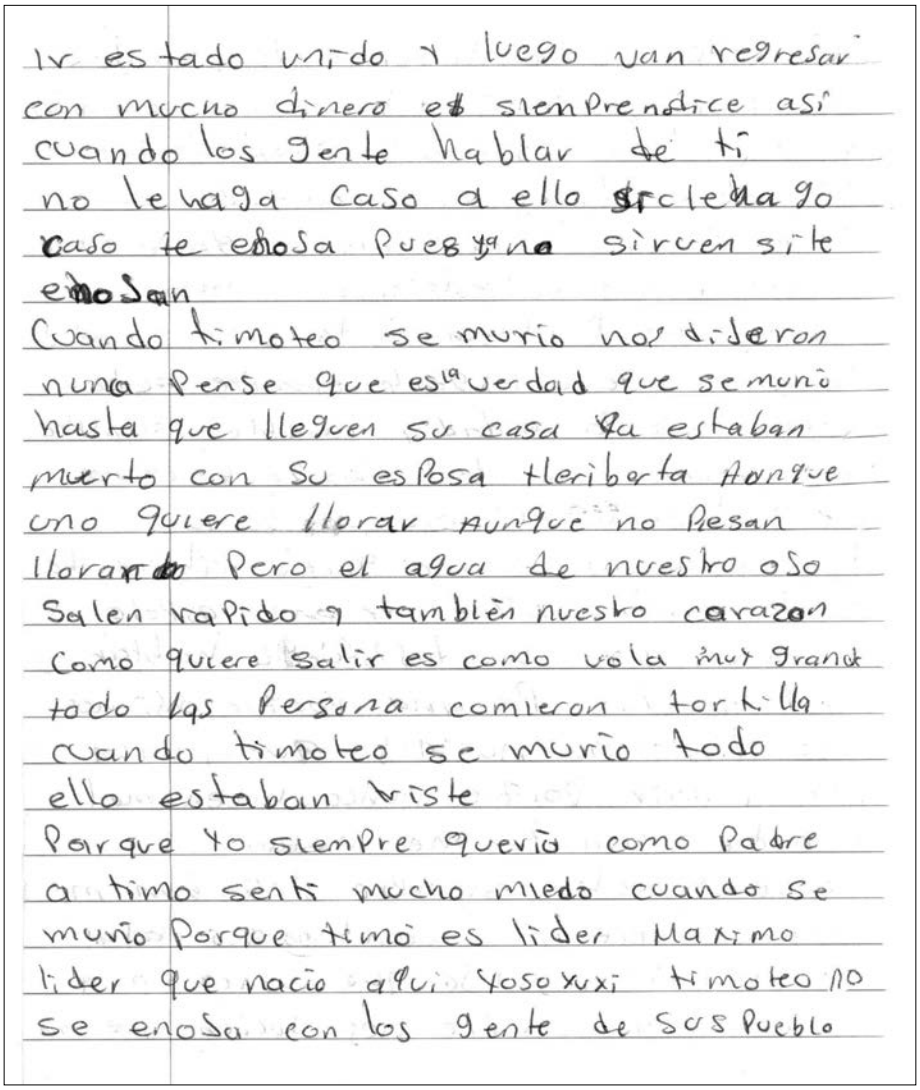
Timoteo recibió en su casa un ofrecimiento económico por parte del presidente de Juxtlahuaca por su creciente liderazgo y el asesinato de su hijo en 2005, y saber que las balas iban dirigidas a él, lo llevaron a pensar que tarde o temprano sería una víctima más en el conflicto. Junto con otros líderes de algunas comunidades, y como él era el mayor, lograron establecer un pacto que llevó a la declaración de autonomía en enero de 2007.

FIGURA 8.1a Escrito que realizó Carla sobre Timoteo.
Yosoyuxi, julio de 2011 (página 1)



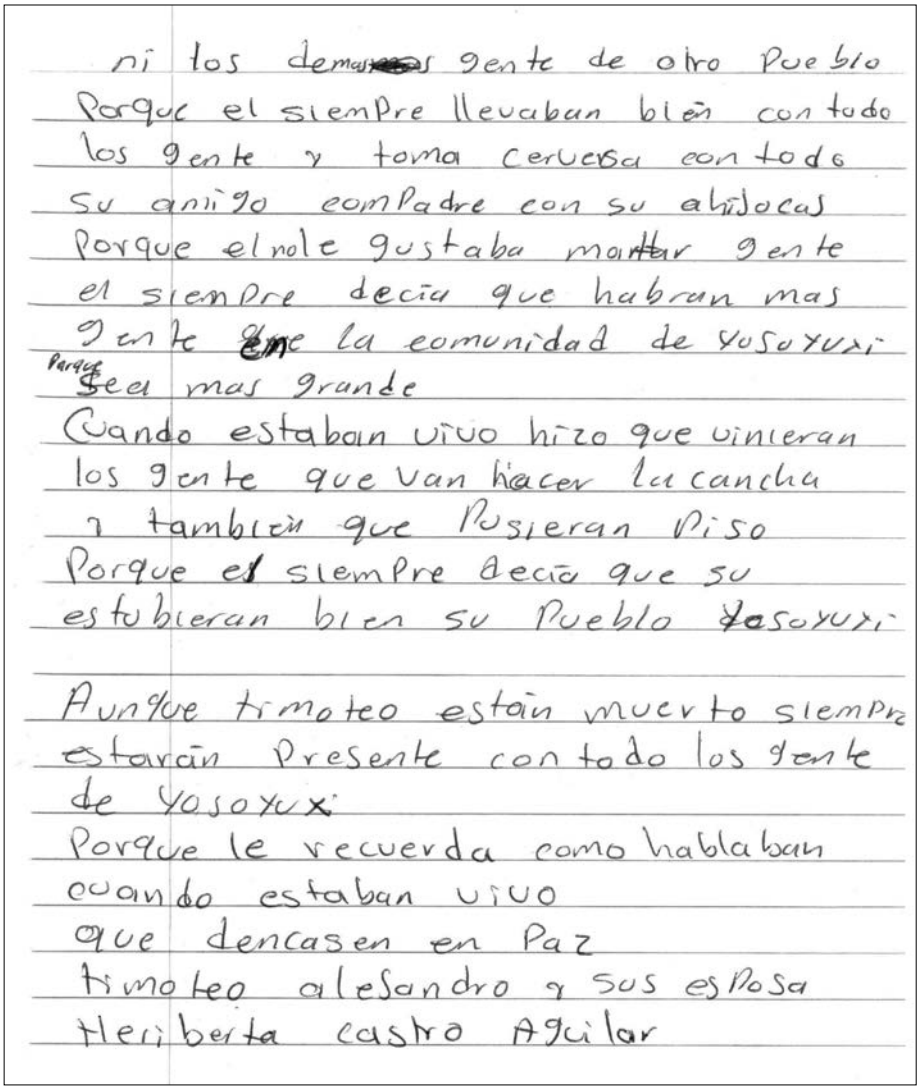
Timoteo era lider natural de
Yosoyuxi que le cuidaba a los nino y a las
mujeres Viudas y a todo gente Porque el
siempre hablaba bien con todo los
gente de su Puebio cuando los gente tiene
Problema con su esposa el siempre
resolve los Problema y tambien siempre
decia con todo los gente siempre debe
hablar con la verdad y tambien siempre
hace reunion con todo los gente Para
no hablaran chisme ni burlar
de los demas si uno quiere hablar de
gente Primero a que ver en un espejo
si estas uno bonita puede hablar
mal de las Persona porque asi nos
hizo dios timo no diso que nunca
voy a morir Porque nunca hicen mal
a nadie Para que me matan
Porque timoteo siempre llegaban mi
casa siempre no contaba sus casas
el siempre nos diso que nunca va a
morir y el siempre nos decian que con

FIGURA 8.1b Escrito que realizó Carla sobre Timoteo.
Yosoyuxi, julio de 2011 (página 2)



Ir estado unido y luego van regresar
con mucho dinero es siempre dice asi
cuando los gente hablar de ti
no le haga caso a ello si le hago
caso te enoSa Pues ya no sirven si te
enoSan
Cuando timoteo se murio nos dideron
nuna Pense que es la verdad que se murio
hasta que lleguen su casa ya estaban
muerto con su esPosa tleriberta Aunque
uno quiere llorar Aunque no Pesan
llorando Pero el agua de nuestro oSo
Salen rapido y tambien nuestro carazon
Como quiere salir es como vola muy grand
todo las Persona comieron tortilla
cuando timoteo se murio todo
ello estaban triste
Porque yo siempre querio como Padre
a timo senti mucho miedo cuando se
murio Porque timo es lider Maximo
lider que nacio aqui Yosoyuxi timoteo no
se enoSa con los gente de sus Pueblo

FIGURA 8.1c Escrito que realizó Carla sobre Timoteo.
Yosoyuxi, julio de 2011 (página 3)



ni los demas gente de otro Pueblo
Porque el siempre llevaban bien con todo
los gente y toma cerveza con todo
su amigo compadre con su ahijados
Porque el nole gustaba mantar gente
el siempre decia que habran mas
gente ~~en~~ la comunidad de Yosoyuxi
Parque sea mas grande
Cuando estaban vivo hizo que vinieran
los gente que van hacer la cancha
y tambien que Pusieran Piso
Porque el siempre decia que su
estubieran bien su Pueblo Yosoyuxi

Aunque timoteo estain muerto siempre
estarain Presente con todo los gente
de Yosoyuxi
Porque le recuerda como hablaban
cuando estaban vivo
que dencasen en Paz
timoteo alesandro y sus esposa
Heriberta castro Aguilar

FOTOGRAFÍA 8.2 Procesión en el levantamiento de cruz de Timoteo Ramírez, Yosoyuxi, mayo de 2011

Foto: Natalia De Marinis.

De acuerdo con los dos primeros capítulos, San Juan Copala, cuya categoría municipal se modificó a la de agencia en 1948, se declaró de nuevo municipio en un contexto de reivindicaciones indígenas de defensa de su autonomía política y territorial. Se trató, sobre todo, de establecer un pacto de paz entre diferentes comunidades para generar proyectos que fortalecieran la autonomía en la región y denunciar la situación de violencia que imperaba desde hacía tantos años como efecto de la intervención de partidos políticos. "La idea de Timo era: 'Vamos a organizarnos, que mejor se desaparezcan las organizaciones, ni Ubisort, ni MULT-I, ni nada. Vamos a ser un solo elemento. Que no haiga [*sic*] organizaciones, ni partidos políticos' " (entrevista con Roberto, 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 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 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. Envió a varias jóvenes a estudiar. Él, que había apadrinado a muchos niños de la comunidad, se convirtió en su consejero, y financió sus gastos 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: su escolta lo custodiaba en los paseos que realizaba los días de plaza y de reuniones con diferentes líderes de otras comunidades por San Juan Copala. El proyecto de autonomía que él lideraba lo había convertido en el "líder de líderes". Ninguna decisión se tomaba sin su consentimiento, tampoco se resolvían problemas sin su presencia u opinión. En algunas recorridas por el pueblo en 2008, y mientras conversábamos en torno al 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 transcurría el día y aprovechaban para consultarle sobre algún problema. Ese día, él me contó que quizá muy pronto lo iban a matar, que él era consciente 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 de su muerte y de los riesgos de ser líder en un contexto de conflicto armado.

El 20 de mayo de 2010 fue asesinado junto con su esposa, Tleriberta. Su hija Mía, a sus 3 años, se convirtió en la única testigo del asesinato de sus padres. A una hora temprana, sus papás dormían y fueron levantados por dos hombres, uno de ellos que hacía seis meses vendía maíz y cerveza al depósito que Timoteo tenía en el pueblo. Cuando se levantaron, los asesinos lo hirieron en la cara con un machete y abrieron fuego con silenciador, ahí murieron él y su esposa. Mía estaba a un lado. La encontraron con cinco pesos en la mano, llorando y manchada de la sangre de su mamá, a quien corrió a abrazar una vez que los asesinos se fueron de la casa. Me contaron que imaginaban que ese dinero se lo habían dado para que dejara de llorar.

Cuando 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 llenaba el ambiente relajado que había experimentado casi dos años antes.

FOTOGRAFÍA 8.3 Levantamiento de cruz de Timoteo Ramírez, Yosoyuxi, mayo de 2011

Foto: Natalia De Marinis.

Carmen, quien vive a contra esquina de la casa de Tomás, me comentó que no podía creer que nadie, incluyéndose, escuchara ni se diera cuenta de nada. Sólo vieron al hombre que todos conocían, el vendedor de maíz y cerveza, escapar en su auto deprisa. La escena que me relató Carmen se remontaba a 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 explicó 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. De alguna manera, todos se sentían responsables por la muerte de su líder, porque la protección es mutua. Él los protege y ellos le deben protección ya que, en su ausencia, la comunidad queda desprotegida.

> 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 con Roberto, 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 e 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".

Valientes y pacíficos: los líderes para las mujeres

Cuentan en el pueblo de Aguas Blancas que antes de la existencia del sol, dos abuelas bordadoras se encargaban de iluminar la tierra. Un día, una de las abuelas, mientras lavaba su nixtamal en el río, pescó dos peces para comer luego. Pero los peces 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 un fragmento— como parte de los trabajos 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.

La importancia política del liderazgo se define por el papel que asume el líder como administrador de las comunidades, pero también por su intervención en todos los asuntos que les atañen. Entre ellos, el matrimonio como momento crucial de alianzas entre comunidades. Su función también fue variando durante los controles gubernamentales en la región. Esto se reflejó en las transformaciones políticas de los años noventa, sobre todo las que se dieron en el movimiento de izquierda gestado en décadas anteriores. La vigilancia de caminos, recursos estatales y de personas agudizó el control de los cuerpos de las mujeres, por medio del cobro de una parte importante de la dote. La mercantilización de estos intercambios llevó a que con cualquier excusa se "ofrecieran" mujeres jóvenes para matrimonios, cuando por alguna razón cometían alguna falta. La mitad de la dote, que en algunos casos superaban los 150 000 pesos, pasaría a la organización, el resto le quedaría a la familia. De un control distinto hablaron las mujeres en su experiencia con la autonomía, sobre todo por el ejercicio del liderazgo de Timoteo Ramírez. Finalizar con prácticas históricas de matrimonios forzados fue uno de los cambios más significativos para las mujeres, sin embargo, también fue de los menos visibles en los discursos políticos del movimiento.

La diferenciación que hicieron entre el líder por la autonomía, Timoteo y un líder anterior, a quien vinculaban con las transformaciones políticas de los años noventa, me permiten comprender la trascendencia que la autonomía tuvo para las mujeres. La no demostración del poder y el "hablar bonito" son las características más importantes que definen a un buen líder. Se refiere a dar buenos consejos, pero también a tratar al otro como igual, a no creerse más importante que el resto y darle su lugar a todos de la misma manera, sean hombres, mujeres, ancianos o jóvenes. Como me comentó 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, él 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 con 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. La atención a esta cuestión del lenguaje como opuesto a la violencia ha sido un tema importante de la antropología política. "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 de evaluación y experimentación, más que de representación política. Si bien el líder requiere, como analizaré en el último capítulo, poseer 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 de uno a dos años. "Entonces quedan otros, o se nombra un segundo, pero eso queda a criterio de la comunidad... y la gente le va teniendo confianza según como 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 con Roberto, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

El surgimiento de nuevos líderes es un proceso silencioso donde las personas van evaluando entre posibles candidatos, seguidores, la mayoría de las veces, del anterior líder. Las mujeres comentan sus experiencias con estos hombres y se

van difundiendo rumores e información para las consultas de otras mujeres. No existen mecanismos de asambleas para la elección del líder, sino que su poder se transmite y legitima poco a poco.

Como parte de un poder que no emana de un puesto jerárquico, sino del propio grupo, la protección que todos le deben a este ser, que concentra valores del grupo, es la que el líder debe retribuir a la gente. Y en esto influyen los requerimientos del contexto ante ciertas circunstancias, por la protección necesaria, así como las relaciones con otras comunidades. En las memorias de la región aparecen otros tipos de líderes, diferentes al que "habla bonito", que precisan de cualidades guerreras para la defensa del pueblo. Estos rasgos los encontré en información relacionada con Anastasio, un líder que precedió a Timoteo.

Durante la década de 1980, mientras se cometían homicidios, aprehensiones y se daba el exilio por amenazas de muchos militantes de izquierda aglutinados en el MULT, 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 comunidad. 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 los enfrentamientos armados aparece como algo importante que todos los líderes deben tener, aunque no todos lideren enfrentamientos. El siguiente relato demuestra la manera en que un hombre guerrero puede ser violento con el pueblo enemigo, y muy amable y protector con el suyo. 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" cualidad por cuanto 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.

> 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. Anastasio 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.

> Anastasio 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.
>
> Anastasio contaba que siempre cargaba una calavera en la bolsa y también decía que estudiaba magia negra, para que a las mujeres les encantara. Anastasio 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.[12]

A finales de 1990, Anastasio se fue de la comunidad. Las amenazas que circulaban sobre un posible asesinato lo hicieron huir hacia Guerrero, pero nadie sabe si está vivo o muerto. Los rumores sobre Anastasio merodeando el pueblo se escuchan todo el tiempo. 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 una figura mítica de lo que es un hombre valiente, que no duda en matar a sus enemigos y nunca fue asesinado. Estos rumores circulaban con miedo y preocupación. El retorno de Anastasio traería de nuevo los enfrentamientos. Sus hijas conservan un cuadro de él en medio del cuarto, en el que se le ve con una gran sonrisa, su sombrero y su famoso morral. Un día, mientras observaba el cuadro, una de ellas me preguntó: "Sí le tienes miedo, ¿verdad?". Le respondí que mucha gente al parecer le tenía miedo. Me dijo que su papá era asesino, pero de enemigos, así que no me preocupara. "Él te va a proteger, pero eso sí, si alguien te hace algo lo mata, casi por gusto", concluyó riendo.

---

12 Relato de una maestra como trabajo final del diplomado Educación por la Autonomía que impartió en San Juan Copala en 2008 y 2009 un grupo de profesores de la UAM-Xochimilco.

FOTOGRAFÍA 8.4 Jóvenes del taller de memoria filman una boda triqui, Yosoyuxi, abril de 2011

Foto: Natalia De Marinis.

Timoteo "hablaba bonito" y Anastasio era "de pocas palabras". El ejercicio de la violencia vinculado a la palabra, sin embargo, no era la única referencia de las características de las que hablaban las mujeres. Las transformaciones del poder político plantearon otra distinta acerca de "malos líderes" que no sólo no protegían, sino que incentivaban la violencia de varias maneras.

> 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 con Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

Se podría concluir con tres características que revelan estos testimonios. Por un lado, la palabra bonita unida al "buen líder", aquel hacedor de paz que busca el diálogo y no busca "problemas"; por otro, 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 último testimonio, es la no protección de su pueblo y el que permite "problemas" dentro de él, el que no regula, el que sólo quiere tener dinero y poder, el que "mueve" todo.

Para las mujeres triquis hablar del liderazgo se volvió un punto fundamental de sus memorias. Mientras 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 sólo era una palabra. La trascendencia de esa declaración, que atendió al ejercicio y legitimidad del líder, es crucial para el entendimiento de las transformaciones de las relaciones de género en las comunidades. Ya que 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 ellas quizá no en un cambio de la situación desigual que viven, pero sí en un punto esencial que transformó la percepción de sí mismas.

La participación de mujeres en el movimiento por la autonomía que Timoteo alentó trajo otras perspectivas en el entendimiento de las masculinidades y los liderazgos. Por un lado, ellas comenzaron a denunciar la violencia del Estado hacia su pueblo, pero también a crear enlaces entre esta violencia y la que ejercían dentro de las comunidades. Muchas entendían que si se habían ido de San Juan Copala durante el desplazamiento de 2009 y habían decidido no volver por más invitaciones que les hicieron, 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.

> 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 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 con Martina, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

Si por su papel en la administración de justicia mediante el consenso o la coerción, los líderes triquis regulan la vida del colectivo y reconocen a algunas personas como sujetos de derechos y restringen a otros el acceso a ellos, 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 y no quedar bajo el mando de éstos, en la medida de sus posibilidades, resulta esencial para ellas porque son, de todos los sujetos, a quienes más se les restringen sus derechos.

FOTOGRAFÍA 8.5 Niños hacen dibujos de mitos triquis, Yosoyuxi, enero de 2011

Foto: Natalia De Marinis.

La construcción del líder triqui ha variado 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 marco 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.

La protección armada del "hombre guerrero", que podríamos situar en los momentos más álgidos del conflicto; la emergencia de "líderes por la paz", en situaciones en que el propio conflicto se 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 otorgado por las propias personas de las comunidades. Fueron ante 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. Para las mujeres triquis, la construcción de masculinidad fue fundamental en la comprensión de la violencia, los órdenes de la guerra, la seguridad, el Estado y las posibilidades de paz que como proyecciones se dibujan en las grietas históricas del conflicto.

9. Memorias como devenires

Articular históricamente el pasado
no significa conocerlo "tal como verdaderamente fue".
Significa apoderarse de un recuerdo
tal como éste relumbra en un instante de peligro.
Benjamin, 2008: 40

Han pasado cerca de cinco años desde que finalicé la investigación que reúne este libro, aunque no ha pasado tanto desde que conversé con amigas y amigos triquis que aún no regresan a su pueblo. Cuando viajé con una de ellas en 2014 al pedido de perdón público del Estado mexicano hacia Inés Fernández, como parte de las recomendaciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, reconocí de manera muy clara los enormes daños que causaron las "reparaciones" dirigidas a los triquis. El dinero que otorgó el gobierno a cada familia desplazada (una suma de 150 000 pesos mexicanos por familia), llevó a la desestructuración de la organización. En total se formaron tres grupos reconocidos que pronto comenzaron a acusarse en numerosos medios de la prensa. El plantón de la Ciudad de México se levantó por presiones de uno de los grupos.

Hasta el día de finalizar este libro, en abril de 2018, los desplazados no han retornado a sus hogares. Algunos rumores dicen que varias familias, sobre todo las desplazadas hacia las comunidades lo hicieron poco a poco, pero no tengo información precisa al respecto. El desplazamiento se volvió una situación permanente y año con año fueron mermando las manifestaciones de los desplazados. Muchas familias se encuentran en diversos puntos de la ciudad de Oaxaca revendiendo artesanías, y muchos jóvenes triquis del movimiento por la autonomía se fueron hacia Estados Unidos, lo que aumentó de manera significativa las solicitudes de asilo político de triquis en el país vecino. Algunos desplazados hacia la ciudad de Oaxaca lograron una reubicación temporal en unos terrenos. Según me comentó uno de ellos varios años después, reubicarse les llevó mucho tiempo porque los vecinos no querían "tener cerca a los triquis". Al final lograron reubicarse en un terreno donde, con el dinero que recibieron, construyeron casas pequeñas.

Con la muerte de Timoteo, los liderazgos que surgieron cambiaron el rumbo político de las comunidades y, aunque mantuvieron su postura de no alinearse

con los partidos políticos, no continuaron apoyando las acciones políticas de los desplazados, algunos de los cuales comenzaron a dirigirse a la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV) para que los atendieran como desplazados, cuestión que contemplaron sólo de manera marginal en la Ley General de Víctimas creada en 2013.

Asumirse como víctimas fue un rasgo significativo de este proceso organizativo, que lo vivieron desde posturas encontradas entre la victimización y la agencia con que muchos se reconocen. Este proceso permitió, sin embargo, la aparición de voces y memorias soterradas en el conflicto ante la pérdida de horizonte de una autonomía triqui en extremo reprimida que más que desmerecer los procesos que encararon las mujeres, aún con sus dificultades, nos hablan de los continuos y profundos límites que enfrentan los triquis para pensar en proyectos colectivos posibles.

La memoria, o las memorias según Jelin (2002), se disparan en el presente abriendo al mismo tiempo el pasado y el futuro, pero desde una articulación diferente de los recuerdos. De estas nuevas constelaciones de sentido, que permiten abrir nuevos horizontes y pensar la memoria como devenir más que como un proceso anclado en el pasado, fueron de las que hablé en este libro.

La búsqueda de justicia que encararon las mujeres triquis generó transformaciones muy profundas para muchas de ellas. Se basó en la emergencia de sus memorias, pero también en el potencial político para repensar horizontes de justicia y paz para ellas y su colectivo. Por primera vez en la historia del conflicto y violencia política en la región, las mujeres rompían el silencio y se proyectaban en otros escenarios, manifestando deseos de justicia, y nombrando agravios ocultos en tantos años de violencia política. Nombrar la violencia hacia las mujeres destapó un entramado histórico de victimizaciones. Como si de tirar de un hilo se tratara, se desenredó una madeja que cuanto más cercana más caótica y compleja se presentaba. Estas memorias soterradas, al hacerlas públicas y proyectarlas en otros escenarios permitieron conocer perspectivas históricas silenciadas del conflicto político y del proceso autonómico que en 2006 comenzó a gestarse en varias comunidades, el cual fue por completo reprimido al instalar de nuevo el estado de terror y silencio entre las comunidades.

La ausencia de respuesta por parte de los dos gobiernos que estuvieron en el poder durante el tiempo del plantón de desplazados, signada por el racismo explícito e implícito de algunos de sus funcionarios, llevó a las mujeres a encarar

otras acciones que les permitieron hacer públicas sus demandas, a la vez que nombrarse y recuperarse de manera individual y colectiva de los efectos devastadores de la masacre y el desplazamiento forzado. Nombrar la violencia no fue fácil. Un reconocido sentimiento de vergüenza se apoderó de muchas de ellas al vivir en un plantón y tener que narrar sus experiencias ante la prensa y un público más amplio. Esto tenía que ver con una concepción sobre el lenguaje de "la política" del cual estaban alejadas como mujeres y como indígenas. Muchas de ellas apenas sabían hablar español. Lo que rompió el miedo de estar ahí y de expresarse de la manera que encontraron posible, a veces con las palabras, a veces con el silencio y otras en actos como marchas o un velorio público, fue la desesperación inicial de querer regresar a sus casas. Pero también la fuerza emocional en la que se transformó el miedo colectivo que experimentaron en sus cuerpos.

Observar el proceso desde el lente de la *liminalidad*, concepto acuñado por Víctor Turner, me permitió comprender que en medio de la desestructuración de vidas, trayectorias y categorías que ordenan el mundo de los sujetos, aparecen también posibilidades de reconstrucción desde nuevas formas de unir experiencias comunes —*communitas,* como lo nombra el autor— que permitieron a las mujeres triquis rehacer sus mundos de otras maneras. El testimonio permitió ordenar las narrativas del terror y hacer inteligible lo que como efecto del terror se había vuelto indescifrable.

Aunque el testimonio se ha abordado en América Latina a partir de la búsqueda de verdad, justicia y reparación en procesos de la llamada justicia transicional, en este libro traté las maneras en que los testimonios para las mujeres triquis estuvieron vinculados no sólo a la palabra, sino también a silencios y acciones políticas desde donde construyeron los sentidos de los agravios. Las formas en que la violencia actual se entretejía dentro de un continuo de agravios indicaba que esa noción actual de víctima se articulaba con memorias que se activaron en el contexto de la masacre y el desplazamiento forzado. Observar las múltiples trayectorias del desplazamiento forzado me permitió comprender que la lucha política del plantón desubicaba el problema en la víctima para situarlo en un continuo de racismo, violencia y despojo que signó su trayectoria como pueblo indígena.

Un hallazgo interesante sobre el subregistro que hay acerca de este agravio tan invisibilizado en el país, como el desplazamiento forzado, tiene que ver con la manera en que mujeres y hombres triquis lo significaron de acuerdo con sus

experiencias con la materialidad y el territorio, lo que generaba muchas dudas —y a veces, rechazos— acerca de la posibilidad de la reparación y de los intentos de compensaciones económicas que otorgó el gobierno de Oaxaca en mesas de negociaciones con representantes de organismos internacionales. Mientras los desplazados concluían que los males no habían acabado con el desplazamiento, sino que continuaba con la posibilidad del daño, las negociaciones intentaban el retorno de muchos de ellos reuniéndolos con los propios agresores que buscaban el regreso de dos familias por semana. Se trataba de dos maneras muy distintas de percibir la autonomía, la seguridad, la justicia y los resarcimientos de un daño que ellos mismos planteaban como irreparable.

Las construcciones de narrativas comunes en la organización del plantón, pero también en la emergencia de memorias en el espacio de las comunidades como un efecto de la masacre y la organización posterior, permitió ubicar sus agravios de otras maneras. No se trataba de un ataque por cuestiones vinculadas a trayectorias individuales de sus vidas, sino que sus elecciones políticas y la resistencia que habían comenzado tiempo atrás con el proceso autonómico mostraban que "ser libres", como lo expresó una viuda de la masacre, les costaba la vida. En sus testimonios plantearon que sus búsquedas de cortar con la dominación político-partidaria en la región, generó una desestabilización de órdenes muy profundos, cuyas repercusiones políticas se reflejaron justo en los altos niveles de violencia que se impusieron para acabar con ese deseo de libertad y paz. A su vez, estos registros de libertad se ampliaban con los sentidos que las mujeres daban a la autonomía. Si para los hombres del movimiento ésta les permitía romper con los lazos político-partidarios que tenían atadas a las comunidades por recursos y dominios políticos electorales, para las mujeres cortar esos lazos implicaba también fraccionar los efectos que la construcción de Estado y la política electoral habían generado en el tipo de masculinidad construida en el conflicto, la cual no les permitía su libertad como mujeres. Esta visibilización de las formas en que el Estado se volvía materialidad, imaginario y efecto, fue el hilo conductor de su abordaje en este libro. De alguna manera, la pregunta que elaboré a partir de las perspectivas de las mujeres triquis fue hasta qué punto estábamos ante un estado de excepción, como suspensión del ordenamiento jurídico, o era la propia anulación de garantías y su aparente ausencia como orden legal lo que configuraba su presencia y construcción, de manera específica en esta región indígena, pero también en muchas otras.

La excepcionalidad en la triqui

El "caso" triqui generó numerosas repercusiones a escala nacional e internacional debido a la masacre y el desplazamiento que acontecieron. Fue una clara manifestación de un estado de excepción. No sólo se trataba de una masacre que se sumaba a otras contra pueblos indígenas, como la de Acteal en 1997 o la de Aguas Blancas en 1998, sino que también destapó una violencia armada de larga data de la que poco se sabía y que pocos podían comprender a cabalidad. Sin embargo, en este libro no busqué analizar el porqué de la violencia desde una única y posible causa. Esto hubiese sido imposible. Cuanto más indagaba y me involucraba en los intersticios de sus narrativas y de documentos históricos, aparecían cada vez más capas de violencia acumulada. Lo que planteé en este libro fue justo esa complejidad que asumieron las prácticas violentas estatales y no estatales, en una clara contrainsurgencia a la autonomía declarada en varias comunidades y en San Juan Copala como centro, pero por medio de un complejo proceso de construcción de Estado que estaba, aunque no estaba y que pudo mostrar tanto su lado protector como represor, todo al mismo tiempo. ¿Cómo desentrañar estas aparentes contradicciones? ¿Cómo analizarlo desde sus múltiples caras que son a la vez materiales e imaginarias? ¿Qué tan excepcional era la violencia en la región triqui comparada con otras regiones indígenas y rurales a lo largo de la historia? ¿Qué tan singular fue la masacre triqui en un contexto de cifras alarmantes de violencia criminal y estatal que tiene sumergido al país en una crisis humanitaria sin precedentes?

El estado de excepción, plantea Agamben, no se trata de un dentro/fuera del ordenamiento jurídico, sino más bien de una zona de indiferenciación donde el dentro y fuera se indeterminan, se vuelven bipolaridades en permanente tensión. Esa zona de ambigüedad y anomia —o "zona gris", como se analizó en este trabajo— instalada por la suspensión de la norma está integrada en la propia norma. Es decir, que la excepción es inherente al propio Estado. Similares argumentos planteó Foucault al proponer que la inoculación de lo que aquí llamé "escenarios del miedo", se vuelven parte fundamental de las tecnologías de seguridad. De esta manera, se construyen imágenes de guerra necesarias para atacar la propia guerra y a toda una suerte de controles gubernamentales de la población, con el propósito de definir centros y márgenes —escenarios generizados y racializados— para la regulación y el control.

Situar al Estado como construcción más que como aparato permitió atender a la complejidad propia de su formación en contextos poscoloniales, donde la guerra y la paz, la legalidad e ilegalidad, la ausencia y presencia no definen exteriores reales, no forman límites precisos. Se trata más bien de comprender que estas pretensiones de análisis que congelaron al Estado como categoría fija o hecho dado, no permitió ver que su proyecto en diversos escenarios es más un imaginario y una conformación en permanente contienda que un proyecto acabado. La presencia de numerosas manifestaciones autonómicas indígenas en las últimas décadas, que se sumó a una reforma económica, política y social, que desestabilizó órdenes e imaginarios de bienestar social en América Latina, cimbró las propias nociones desde donde estábamos entendiendo al Estado. Después de todo, la profecía sobre la desaparición del Estado se puso en duda y generó una necesidad de traerlo de nuevo a nuestros análisis y comprenderlo bajo nuevas categorías y dimensiones. No sólo el Estado se había transformado, sino también nuestras formas de verlo y analizarlo. Este fue el comienzo de una serie de trabajos que empezaron a abordarlo desde un enfoque etnográfico y que han abonado a un campo fértil y aún en crecimiento de esta nueva corriente de la antropología. Este libro se inscribe allí; en parte, se volvió un intento por mirar procesos en apariencia por "fuera del Estado" o sumergidos en una aparente "ausencia de Estado", mediante una perspectiva distinta.

Alguna vez leí que los triquis aplicaban la pena de muerte como parte de su sistema normativo. Un texto que me movilizó, sin lugar a dudas, porque cosificaba una práctica real y concreta, pero extrayéndola de un escenario bélico que no se menciona. Este tipo de imaginarios sobre los triquis son los que más circulan, en una suerte de relación entre la violencia y la cultura que lejos está de darnos un mejor entendimiento de esto que ocurre en la región. Comprendí de estas lecturas que, 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" con una soberanía condensada, los triquis estaban aislados. Su alto monolingüismo y su tipo de asentamiento no nucleado hablaban de una especie de "salvajismo". Sin embargo, ese aislamiento se caracterizaba más por los imaginarios de un tipo de Estado, que por la realidad. Por ello, al analizar la región triqui desde sus márgenes y borrar las clásicas dicotomías entre la legalidad e ilegalidad, el orden y el salvajismo, etcétera, planteé que, aun en ese supuesto aislamiento, a los triquis sí los habían integrado al Estado, pero desde

la violencia. Su imagen de "salvajismo" cumplía una función ordenadora 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. El saqueo por parte de caciques mestizos comerciantes y las actividades muy 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 formaban parte de 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 de la autoridad y la violencia.

Las memorias que emergieron en un contexto de terror y excepcionalidad mostraron lo más brutal de la violencia presente e histórica que aún continúa caracterizando la relación del Estado con los pueblos indígenas en algunos escenarios, bajo continuos coloniales y de asimilación, de rechazo y vulneración de sus vidas más allá de los avances en términos de reconocimiento a los derechos colectivos de décadas anteriores. Por la crudeza de las formas de violencia y las trayectorias violentas con las que cargan los triquis en sus vidas, el desplazamiento forzado y los acontecimientos pasados que se rearticularon en ese nuevo momento, evidenciaron no sólo la construcción de vidas vulnerables, de aquellas que como plantea Butler, no formarán parte del duelo público, sino también la propia ambigüedad del Estado y la política contemporánea.

La conocida noción de los márgenes de Estado, acuñada por Veena Das y Deborah Poole, me permitió comprender que estas ambigüedades entre el Estado represor y el garante de derechos, no son contradictorias, sino que forman parte esencial de su construcción en los márgenes estatales que son territoriales, políticas, pero también subjetivos. Pero este libro buscó ampliarlos, y analizó cómo su construcción, la demarcación territorial y el control de la población triqui, tuvo efectos específicos en la conformación de género, a partir de líneas que dibujaron otros márgenes en el interior.

Como en muchos casos analizados y retomados en este libro, 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 política y 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 marco de desplazamiento forzado y asedio hacia el movimiento. Fueron ellas, por ser pilares fundamentales en la resistencia de las familias, quienes más sufrieron heridas y embestidas 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. Su situación de marginalidad, en un conflicto liderado por hombres, hacía de sus miradas sobre la autonomía una defensa 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, fundamentales para hablar de paz y libertad.

Al ampliar los sentidos de la violencia, la autonomía y 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. Éste 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 dentro 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, etcétera. Sus testimonios reflejaban una denuncia no sólo contra 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.

Los (des)órdenes del género en la guerra

El tipo de masculinidad que se construyó 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. Rita Segato (2013) ha planteado que estos nuevos escenarios que rompieron con las clásicas y territoriales formas de la guerra, inscriben una forma particular de

FOTOGRAFÍA 9.1 Niñas triquis en levantamiento de cruz de Timoteo Ramírez, Yosoyuxi, mayo de 2011

Foto: Natalia De Marinis.

crueldad en los cuerpos de las mujeres. El propósito de este libro fue comprender desde los incipientes análisis antropológicos de la seguridad cómo se erigieron estas tecnologías de poder y seguridad a una escala micro en esta región indígena y cómo las transformaciones del propio conflicto, junto a la construcción del hombre guerrero, repercutieron en una violencia particular sobre los cuerpos de las mujeres. Los trabajos que muchas de ellas llevan para la defensa de sus derechos en territorios indígenas nos están mostrando cada vez más las transformaciones que la presencia de actividades económicas ilegales, como el narcotráfico, y la presencia militar repercute en particular en el cuerpo de las mujeres a partir de la jerarquización de género en la guerra.

Así como el Estado se posiciona como protector y patriarcal en contextos de violencia, en la triqui los liderazgos también se ubicaban 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, éstas 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.

Sin embargo, en este libro retomé debates que analizan los procesos de desterritorialización y reterritorialización 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; Malkki, 1995; Thiranagama, 2011; Oslender, 2008). 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: al fortalecimiento de los lazos partidarios para garantizar protección física y material; a la construcción de una masculinidad guerrera; a las posibilidades de paz. Todas implicaron, de una u otra manera, un tipo de reestructuración en las relaciones de poder y de género.

En este libro situé los agenciamientos de las mujeres, que lejos de ser derrotadas por el conflicto, se movieron, escondieron y encararon luchas sin precedentes en la región. Pero esta resistencia no la vi alejada del análisis del propio poder. Como plantea Abu-Lughod (1990), es necesaria una crítica hacia aquellas visiones románticas de los procesos de resistencia que los ubican por fuera de las relaciones de poder y ver que si de algo nos sirve analizar la resistencia es porque nos permite realizar un diagnóstico del poder, sus manifestaciones y sus quiebres. Tracé esas trayectorias de mujeres triquis en la propia guerra al analizar sus agenciamientos, sus movimientos en la guerra, sus resistencias, las grietas y los desórdenes de género provocados en ciertos momentos del conflicto. Sobre todo, sus denuncias y memorias que actualizaron acontecimientos pasados articulándolos en un nuevo escenario que posibilitó pensar en salidas a tanta violencia en la región. Sin embargo, soy consciente de que el diagnóstico de poder que resultó de ese análisis de la resistencia de mujeres no me posibilita concluir con una imagen muy esperanzadora. Una de las muchas enseñanzas que me dejaron las mujeres triquis fue que desromantizar la resistencia en un contexto traumático no significa desmerecer su agencia, sino respetar sus experiencias y miradas, y entender que apelar al heroísmo de un pueblo indígena que sufre como otros tantos se vuelve más una proyección externa de lo deseado que una fortaleza que les permitirá algún día superar la violencia y construir la paz.

Fuentes consultadas

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*, t. III, México, INAH/Gobierno del Estado de Oaxaca, pp. 435-494.

Abbondanza, Ermanno

2008 "La cuestión yaqui en el segundo Porfiriato, 1890-1909. Una revisión de la historia oficial", *Signos Históricos*, 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*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 112-130.

Abu-Lughod, Lila

1990 "The Romance of Resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women", *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 1, pp. 41-55.

Agamben, Giorgio

2007 *Estados de Excepción. Homo sacer*, 2a. reimp., Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1991 *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*, México, Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Verazcruz/FCE.

Alonso, Ana

2005 "Sovereignty, the spatial politics of security and gender: Looking North and South from the US-Mexico border", en C. Krohn-Hansen y Knut Nustad (eds.), *State Formation: Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press, pp. 27-52.

Amnistía Internacional (AI)

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*, España, Publicaciones Amnistía Internacional.

Anaya Muñoz, Alejandro

2004 "Explaining the Politics of Recognition of Ethnic Diversity and Indigenous Peoples' Rights in Oaxaca, Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 23, núm. 4, pp. 414-433.

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minessota Press.

Aquino Moresqui, Alejandra

2009 "Between the Zapatista and American dreams: Zapatista communal perspectives on migration to the United States", *Migración y Desarrollo*, núm. 13, pp. 69-84.

Aubry, Andrés

2002 "La autonomía en los acuerdos de San Andrés: expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal", en Shanan Mattiace, Rosalva Hernández Castillo y Jan Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Ciudad de México, CIESAS/IWGIA, pp. 403-433.

Auyero, Javier

2007 *La zona gris: Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Siglo XXI.

2012 *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina*, Durham y Londres, Duke University Press.

Barabás, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.)

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. I, Ciudad de México, INI/Conaculta/INAH.

Barreda, Andrés

2010 "Avaricia minera: trasfondo en San Juan Copala", *Ojarasca, La Jornada*, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/09/oja162-copala.html>.

Barth, Fredrik

1969 *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown.

Bartolomé, Miguel

1999 "El pueblo de la lluvia: el grupo etnolingüístico ñuu savi (mixtecos)", en Alicia Barabás y Miguel Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. I, Ciudad de México, INI/Conaculta/INAH, pp. 142-146.

Basauri, Carlos

1940 *La población indígena de México: Etnografía*, Ciudad de México, SEP/Ediciones el Caballito.

Belausteguigoitia Ruis, Marisa y María Josefina Saldaña-Portillo (eds.)

2015 *Des/posesión: Género, territorio y luchas por la autodeterminación,* Ciudad de México, UNAM/Intituto de Liderazgo Simone de Beauvoir.

Bello, Martha Nubia

2001 "Desplazamiento forzado y reconstrucción de identidades", Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, consultado el 17 de octubre de 2017, disponible en <http://www.uasb.edu.ec/padh/revista8/articulos/martha%20bello.htm>.

Benítez, Fernando

1985 *Los indios de México. Antología*, t. I, 6a. ed., Ciudad de México, Era.

Benjamin, Walter

2008 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción e introducción de Bolívar Echeverría, Ciudad de México, ITACA/UACM.

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*, Coimbra, Ediciones Almedina, pp. 201-261.

Besserer, Federico

2004 *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, Ciudad de México, UAM/Plaza y Valdés.

2007 "Guerra sin fin. Entrevista al maestro Paulino Martínez Delia", *Ojarasca, La Jornada*, pp. 4-6.

Boesten, Jelke

2014 *Sexual violence during war and peace: Gender, Power and Pos-conflict Justice in Perú*, Nueva York, Palgrave Macmillan Press.

Bonfil Batalla, Guillermo

1990 *México profundo: Una civilización negada*, Ciudad de México, Grijalbo.

Bubandt, Nils

2005 "Vernacular Security: The Politics of Feeling Safe in Global, National and Local Words", *Security Dialogue*, vol. 36, núm. 3, pp. 275-296.

Burke, Antony

2007 *Beyond Security, Ethics and Violence: War Against the Other*, Nueva York, Routledge.

Burr, Lars, Steffen Jensen y Finn Stepputat (eds.)

2007 *The Security Development Nexus: Expressions of Sovereignty and Securitization in Southern Africa*, Upsala, Nordiska Afrikainstitutet.

Butler, Judith

2012 *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.

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*, Ciudad de México, CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana.

Castañeda, Patricia

2012 "Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 36, pp. 33-49.

Castillejo Cuéllar, Alejandro

2006 "Voces desde el sepulcro: terror, espacio y alteridad en la guerra colombiana", en Diego Herrera Gómez y Carlo Emilio Piazzini (eds.), (*Des)territorialidades y (no)lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio*, Bogotá, La Carreta Social/INER, pp. 173-184.

2009 *Archivos del dolor: Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Castro Apreza, Inés

2004 "San Pedro Chenalhó: la cúspide de la violencia en tiempos de guerra", en Maya Pérez Ruiz (ed.), *Tejiendo historias: Tierra, género y poder en Chiapas*, Ciudad de México, ENAH.

Castro Neira, Armando

2009 *En la orilla de la justicia: Migración y justicia en los márgenes del Estado,* Ciudad de México, UAM/Juan Pablo Editores.

Cedeño Marcos, Arana y María Teresa del Riego

2012 *"Estudios sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas",* Programa Conjunto por una cultura de Paz, Ciudad de México.

Cervantes Delgado, Roberto

1999 *Tristes triques: Un diario de campo en la mixteca de la Sierra*, Ciudad de México, INAH-DIH.

Céspedes-Báez, Lina-María

2010 "La violencia sexual contra mujeres como estrategia de despojo de tierras en el conflicto armado colombiano", *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, vol. 12, núm. 2, pp. 273-304.

Chenaut, Victoria

2014 *Género y procesos interlegales*, Ciudad de México, Colmich/CIESAS.

Clastres, Pierre

2004 *Arqueología de la violencia: La guerra en sociedades primitivas*, Buenos Aires, FCE.

2008 *La sociedad contra el Estado*, Buenos Aires, Caronte Ensayos.

Clifford, James

2001 [1995] *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

Clough, Patricia y Jean Halley (eds.)
2007 *The affective turn: Theorizing the social*, Durham, Duke University Press.
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*, Berkeley y Los Ángeles, California University Press, pp. 24-44.
Collier, Jane y Sylvia Yanagisako
1992 *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press.
Comaroff, Jean y John Comaroff
2009 *Violencia y ley en la poscolonia: Una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*, Barcelona, Katz Editores/Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
Comas, Juan
1942 "El problema social de los indios triques de Oaxaca", *América Indígena*, vol. 2, núm. 1, pp. 51-56.
Comas, Juan y Johanna Faulhaber
1965 *Somatometría de los indios triques de Oaxaca*, Ciudad de México, IIH-UNAM.
Cordero Avendaño, Carmen
1995 *Contribución al estudio del derecho consuetudinario triqui*, Ciudad de México, CNDH.
Córdova, Arnaldo
1976 *La política de masas del cardenismo*, Ciudad de México, Era.
Crenshaw, Kimberle
1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 1241-1299.
Crosby, Alison y Brinton 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'iche' frente a la justicia comunitaria", *Desacatos*, vol. 31, septiembre-diciembre, 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, University of Oregon, Oregón.

Das, Veena y Deborah Poole

2004 "State and its Margins: Comparative Ethnographies", en Veena Das y Deborah Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, SAR Press, 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, Ciudad de México.

2013 "Indigenous Rights and violent state construction: The struggle of triqui women in Oaxaca", en Rachel Sieder y John McNeish (eds.), *Gender, Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Nueva York, Routledge, pp. 156-179.

2016 "Mujeres Indígenas ante los escenarios del miedo en México: Seguridad y resitencias en la región triqui de San Juan Copala", *Revista de Estudios Lationamericanos,* núm. 37, pp. 56-86.

De Marinis, Natalia y Morna Macleod

2018 "Introduction", en Morna Macleod y Natalia De Marinis (eds.), *Emotional Communities: Resisting Violence in Latin America*, Nueva York, Palgrave MacMillan Press, pp. 1-22.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

2002 *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos.

Douglas, Oliver

1955 *A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Boston, Beacon Press.

Durand Alcántara, Carlos

1996 "El derecho consuetudinario triqui: un estudio del derecho indio en México", *Alegatos*, núm. 33, s.p.

1998 *Derecho Nacional, Derechos Indios y Derecho Consuetudinario Indígena: Los triquis, un estudio de caso*, Ciudad de México, UACh/UAM-Azcapotzalco.

Durin, Séverine

2014 "Los que la guerra desplazó: familias del noreste de México en el exilio", *Desacatos*, núm. 38, pp. 29-42.

Eriksen, Thomas, Oscar Salemink y Ellen Bal (eds.)

2010 *A World of Insecurity: Anthropological Perspective on Human Security*, Londres, Pluto Press.

Evans-Pritchard, Edward

1984 *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford, Oxford University Press.

Falcón, Romana

2015 *El jefe político: Un dominio negociado en el mundo rural del Estado de México, 1856-1911*, Ciudad de México, Colmex/Colmich/CIESAS.

Fallers, Lloyd

1955 "Predicament of Modern African Chief", *American Anthropologist*, vol. 57, pp. 290-306.

Ferrándiz, Francisco

2008 "La etnografía como campo de minas: de las violencias cotidianas a los paisajes postbélicos", en Margaret Bullen y Carmen Diez Mintegui (coords.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, col. XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea, pp. 89-115.

Finnström, Sverker

2008 *Bad Surroundings. War, History and Everyday Moments in Nothern Uganda*, Durham y Londres, Duke University Press.

Flanet, Veronique

1989 *Viviré si Dios quiere: Un estudio de violencia en la Mixteca de la Costa*, Ciudad de México, Conaculta/INI.

Foucault, Michel

1991 "Governmentality", en Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect*, Londres, Harverter-Wheatsheaf, pp. 87-104.

1996 *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires, Caronte Ensayos.

2005 *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, trigésima cuarta edición en español, México, Siglo XXI.

2006a *Seguridad, territorio y población*, primera edición en español, Buenos Aires, FCE.

2006b *Defender la sociedad*, 2a. ed., 1a. reimpr., Ciudad de México, Siglo XXI.

Fulchirone, Amandine, Alicia Paz y Angélica López

2009 *Tejidos que lleva el alma: Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de la violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala*, Guatemala, Consorcia Actoras para el Cambio.

Gall, Olivia

2004 "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 66, núm. 2, pp. 221-259.

García Alcaraz, Agustín

1997 *Tinujei: Los triquis de Copala*, Ciudad de México, CIESAS.

Gay, José Antonio

1981 *Historia de Oaxaca*, Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa.

Geertz, Clifford

1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

Gibler, John

2009 *Mexico Unconquered: Chronicles of Power and Revolt*, San Francisco, City Lights Books.

Gledhill, John

2000 *El poder y sus disfraces: Perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Gluckman, Max

1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Alkar.

González Casanova, Pablo

2002 *El Estado y los partidos políticos en México*, 7a. reimp., Ciudad de México, Era.

González Solano, José (coord.)

2011 *Las mixtecas y la región triqui de Oaxaca: Estudio etnográfico de Pablo Velázquez Gallardo (1954)*, Ciudad de México, CDI.

Gordillo, Gastón

2014 *Rubble: The Afterlife of Destruction*, Durham, Duke University Press.

Green, Linda

1995 "Living in a State of fear", en Antonius Robben y Carolynn Nordstrom (eds.), *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley y Los Ángeles, Columbia University Press, pp. 105-127.

1999 *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*, Nueva York, Columbia University Press.

Greenberg, James

1989 *Blood Ties: Life and Violence in Rural Mexico*, Arizona, University of Arizona Press.

Guattari, Félix y Suely Rolnik

2006 *Micropolítica: Cartografías de deseos*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Hale, Charles

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

Hansen, Thomas y Finn Stepputat

2001 "Introduction: States of Imagination", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of Postcolonial States*, Durham y Londres, Duke University Press, pp. 1-38.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

2001 *La otra frontera: Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, Ciudad de México, CIESAS/Porrúa.

2006 "Fratricidal War or Ethnocidal Strategy? Women's experiences with Political Violence in Chiapas", en Victoria Sanford y Asale Angel-Ajali (eds.), *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism*, Nueva Jersey, Rutgers University Press, pp. 149-169.

2010 "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.

2016 *Multiple InJustices: Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America*, Arizona, The Arizona of University Press.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.)

2008 *La otra palabra: Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, 2a. ed., 1a. reimp., Ciudad de México, CIESAS/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

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 Interamericana de Derechos Humanos. Abril-mayo de 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

2007 "Dilemas en la construcción de ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural: el caso de Oaxaca", en Jorge Hernández Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: Los usos y costumbres en Oaxaca*, Ciudad de México, IIS-UABJO/Siglo XXI, pp. 35-86.

Hernández Díaz, Jorge y Víctor Leonel Juan Martínez

2007 *Dilemas de la institución municipal: Una incursión en la experiencia oaxaqueña*, Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa/UABJO/Cámara de Diputados LX Legislatura.

Hernández, María del Pilar

2008 "La situación de las mujeres en estado de desplazamiento", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado,* Ciudad de México, UNAM, pp. 545-573.

Holmes, Seth

2011 "Structural Vulnerability and Hierarchies of Ethnicity and Citizenship on the Farm", *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, vol. 30, núm. 4, pp. 425-449.

2013 *Fresh Fruit, Broken Bodies. Migrant Farmworkers in the United States*, Berkely, University of California Press.

Huerta Ríos, César

1981 *Organización socio-política de una minoría nacional: Los triquis de Oaxaca*, Ciudad de México, INI.

Jelin, Elizabeth

2002 *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Jimeno, Myriam

2007 "Cuerpo personal y cuerpo político: violencia, cultura y ciudadanía neoliberal", *Universitas Humanísticas*, núm. 63, pp. 15-34.

2011 "Después de la masacre: la memoria como conocimiento histórico", *Cuaderno de Antropología Social,* núm. 33, pp. 39-52.

Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángeles Castillo

2015 *Después de la masacre: Emociones y política en el Cauca indio*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Joseph, Gilbert 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*, Londres, Duke University, pp. 1-23.

Katz, Friederick

1988 *Revuelta, rebelión y revolución: La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Ciudad de México, Era.

Kent, Alexandra

2006 "Reconfiguring Security: Buddhism and Moral Legitimacy in Cambodia", *Security Dialogue*, vol. 37, núm. 3, pp. 343-361.

Knigth, Alan

1994 "Cardenismo: Juggernaut or Jalopy?", *Journal of Latin American Studies*, vol. 26, núm. 1, pp. 73-107.

2002 "Violencia política en el México posrevolucionario", en K. Knooings y Dirk Knuijt (eds.), *La sociedad del miedo: El legado de la guerra civil, la violencia y el terror en América Latina*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 121-140.

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

Kraemer, Gabriela

2004 "Cultura política indígena y movimiento magisterial en Oaxaca", *Alteridades*, vol. 14, núm. 27, pp. 135-146.

2006 "El derecho indígena y el sistema jurídico dominante. El caso de Oaxaca", en David Cienfuegos Salgado y María Carmen Macías Vázquez (coords.), *Estudios en homenaje a Marcia Muñoz de Alba Medrano: Estudios de derecho público y política,* Ciudad de México, IIJ-UNAM, pp. 257-277.

Krohn-Hansen, Christian y Knut Nustad (eds.)

2005 *State Formation: Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press.

Leach, Edmund

1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania: Estudios sobre la estructura social Kachin*, Barcelona, Anagrama.

Leal, Alejandra

2006 "Burocracia, justicia y pluralismo jurídico: una exploración de los espacios del poder en Oaxaca", *Alteridades*, vol. 46, pp. 39-48.

Levi-Strauss, Claude

1993 *Las estructuras elementales del parentesco*, Madrid, Paidós.

Levi, Primo

1989 *Los hundidos y los salvados*, Madrid, El Aleph Editores.

Lewin, Pedro

1999 "La gente de la lengua completa (*yi nï' nanj nï' inj*): el grupo etnolingüístico triqui", en Alicia Barabás y Miguel Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectiva etnográfica para las autonomías*, vol. II, Mesoétnias, Ciudad de México, INAH/INI, pp. 215-265.

Lewin, Pedro y Fausto Sandoval Cruz

2007 *Triquis: Pueblos contemporáneos de México*, Ciudad de México, CDI.

Liffman, Paul

2012 *La territorialidad wixárika y el espacio nacional: Reivindicación indígena en el occidente de México*, Ciudad de México, Colmich/CIESAS.

López Bárcenas, Francisco

1986 *Los triquis: Un pueblo heroico*, Ciudad de México, UACh.

2009 *San Juan Copala: Dominación política y resistencia popular: de las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*, Ciudad de México, MC Editores/UAM-Xochimilco.

López Bárcenas, Francisco, Juan Avendaño Ramírez y Óscar Mauricio Espinosa Henao

2005 *Con la vida en los linderos: Derechos territoriales y conflictos agrarios entre los Ñuú Savi*, Ciudad de México, Centro de Atención y Asesoría a Pueblos Indígenas.

López y Rivas, Gilberto

2013 "Paramilitarismo y contrainsurgencia en México, una historia necesaria", *En el Volcán*, núm. 18, pp. 20-28.

Macleod, Morna

2011 *Nietas del fuego creadoras del alba: Lucha político-culturales de mujeres mayas*, Guatemala, Flacso Guatemala.

Maldonado, Salvador

2010 *Los márgenes del Estado mexicano: Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán,* Ciudad de México, Colmich.

2013 "Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia: experiencia de una investigación", *Avá Revista de Antropología,* núm. 22, pp. 123-144.

Malkki, Liisa

1995 *Purity and Exile*, Chicago, The University of Chicago Press.

Martell, Ricardo

1967 *Los indios triques de Oaxaca*, Ciudad de México, INI.

Martínez, Juan Carlos

2004 "El proceso de reforma constitucional en materia indígena y la posición del Estado de Oaxaca: una aproximación socio-jurídica", en Aída Hernández Castillo, Sarela Paz y Teresa Sierra (eds.), *El Estado y los indígenas en los tiempos del* PAN: *Neoindigenismo, legalidad e identidad*, Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa/CIESAS, pp. 233-260.

Mauss, Marcel

1991 "Ensayo sobre los dones: motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", *Sociología y Antropología*, 2a. reimp., Madrid, Tecnos, pp. 155-268.

McNeish, John y Jon Harald Sande Lie

2010 "Introduction: A Security- Development nexus?", en John Andrew McNeish y Jon Sande Lie (eds.), *Security and Development*, Nueva York, Berghahn Books, pp. 1-18.

Meertens, Donny

2001 "Facing destruction, rebuilding life: gender and the internally displaced in Colombia", *Latin American Perspectives*, vol. 281, pp. 132-148.

Mendoza, Zuanilda

2006 "Saberes de varones y mujeres triquis respecto de la crianza de sus hijos: cambios y continuidades generacionales", *Salud Colectiva: Salud y g*énero, vol. 2, núm. 1, pp. 47-60.

Merry, Sally Engle

2006 *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*, Chicago, The University of Chicago Press.

Millán Echegaray, Silvia

1983 *San Juan Copala: Caciquismo y represión. Los triquis se organizan y luchan*, Chilpancingo, Universidad Autónoma de Guerrero.

1995 Re-que-ni-che-chia-niá-a: *Luchemos por nuestro pueblo*, Ciudad de México, IIE-UNAM.

Millán, Margara

2011 "Feminismo, poscolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?", *Revista Andamios*, vol. 8, núm. 17, pp. 11-36.

2014 *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, Ciudad de México, UNAM.

Mitchell, Timothy

1991 "Society, Economy and the State Effect", en G. Steinmetz (ed.), *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, Londres, Cornell University Press, pp. 76-98.

Mohanty, Chandra

1988 "Under Western eyes. Feminist Scholarship and colonial discourses", reimpreso en *Feminist Review*, núm. 30, pp. 51-80.

Moksnes, Heidi

2004 "Militarized democracias: The neoliberal Mexican State and the Chiapas uprising", en Bruce Kapferer (ed.), *State, Sovereignty, War*, Nueva York y Oxford, Berghahn Books, pp. 81-106.

2012 *Maya Exodus: Indigenous Struggle for Citizenship in Chiapas*, Oklahoma, University of Oklahoma Press-Norman.

Mondragón, Jorge

2014 "El desplazamiento interno forzado entre pueblos indígenas: discusión para la elaboración de políticas públicas para su atención", *El Cotidiano*, UAM-Azcapotzalco, núm. 183, pp. 33-41.

Moore, Sally Falk

1973 "Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study", *Law & Society Review*, vol. 7, núm. 4, pp. 719-746.

Mora, Mariana

2013 "La securitización de la pobreza y las políticas de seguridad del Estado neoliberal: reflexiones desde La Montaña, Guerrero", *Revista de Estudios y Pesquisas sobre las Américas*, vol. 7, núm. 2, pp. 174-208.

2015 Ayotzinapa, violencia y sentido del agravio colectivo: reflexiones para el trabajo antropológico, *Ichan Tecolotl*, 25 (293), pp. 8-10.

2017 *Kuxlejal Politics: Indigenous Autonomy, Race and decolonizing Research in Zapatista Communities*, Austin, Texas University Press.

Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT)

1987 *Memorial de Agravios*, Ciudad de México, UACh.

Municipio Autónomo de San Juan Copala y David Cilia Olmos

2011 *A solas contra el enemigo*, Ciudad de México, Editorial Huapasingo Tierra Roja.

Nader, Laura

1969 "The Trique of Oaxaca", *Handbook of Middle American Indian Ethnology*, vol. 7, parte 1, Londres, Advisory Board University of Texas Press.

Navaro-Yashin, Yael

2009 "Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 15, pp. 1-18.

2012 *The Make-believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*, Durkham y Londres, Duke University Press.

Nelson, Diane

2006 *Man Ch'itil: un dedo en la llaga. Cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala del Quinto Centenario*, traducción de Sara Martínez Juan, Guatemala, Cholsamaj.

Nolasco Armas, Margarita

1972 *Oaxaca indígena: Problemas de aculturación en el Estado de Oaxaca y subáreas culturales*, Ciudad de México, Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca.

Nolasco Armas, Margarita (coord.)

1984 *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, Ciudad de México, INAH.

Nordstrom, Carolyn y Antonius Robben

1995 "Anthropology and ethnography of violence", en Carolyn Nordstrom y Antonius Robben (eds.), *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, pp. 1-23.

Nuijten, Monique

2003 *Power, Community and the State: The Political Anthropology of Organisation in Mexico*, Londres, Pluto Press.

Olivera Bustamante, Mercedes

2004 "Subordinación de género e interculturalidad de mujeres desplazadas en Chiapas", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 2, núm. 1, enero-junio, pp. 25-49.

2008 "Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad", en Aída Hernández Castillo (coord.), *La otra palabra: Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, 2a. ed., 1a. reimp., Ciudad de México, CIESAS/IWGIA, pp. 114-124.

Ortega, Francisco (ed.)

2008 *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad,* Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Oslender, Ulrich

2008 "Another History of Violence: The production of 'Geographies of Terror' in Colombian Pacific Coast Region", *Latin American Perspectives*, vol. 35, núm. 5, pp. 77-102.

2010 "La banalidad del desplazamiento: de peleas estadísticas y vacíos en la representación étnica del desplazamiento forzado en Colombia", *Universitas Humanística*, núm. 69, enero-junio, pp. 139-161.

Osorno, Diego

2007a *Oaxaca sitiada: La primera insurrección del siglo XXI*, Ciudad de México, Grijalbo.

2007b "Crea la Appo Municipio Autónomo", 7 de enero, *Narco News Bulletin*, disponible en <http://www.narconews.com/Issue44/articulo2478.html>.

París Pombo, María Dolores

2011 Intervención institucional y migración en la región triqui baja*, Mexican Rural Development Research Report*, Reporte 20, Wilson Center, Washington, D. C.

París Pombo, María Dolores (coord.)

2012 *La diáspora triqui: Violencia política, desplazamiento forzado y migración*, Ciudad de México, UAM-X.

Parra Mora, León y Jorge Hernández Díaz

1994 *Violencia y cambio social en la región triqui*, Ciudad de México, UABJO.

Pecaut, Daniel

1999 "Configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, pp. 8-35.

Poole, Deborah

2005 "Diferencias ambiguas: memorias visuales y el lenguaje de la diversidad en la Oaxaca posrevolucionaria", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVII, núm. 195, pp. 125-162.

Rappaport, Joanne

2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, Duke University Press.

Rebón, Julián

2001 Conflicto armado y desplazamiento de población: Chiapas 1994-1998, Ciudad de México, Flacso/Miguel Ángel Porrúa.

Recondo, David

2007 *La política del gatopardo: Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, Ciudad de México, CIESAS.

Reina Aoyama, Leticia

2004 *Caminos de luz y sombras: Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, Ciudad de México, CIESAS/CDI.

Riaño Alcalá, Pilar

2006 *Jóvenes, violencia y memoria en Medellín: Una antropología del recuerdo y el olvido*, Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad de Antioquia.

Rodríguez, Karina, Noé Rojas y Francisco López Bácenas (dir. y prod.)

2009 "San Juan Copala 'Chuman´a' Autónomo", DVD, Ciudad de México, Fundación Rosa Luxemburgo: Habitat International Coalition.

Rodríguez Pérez, Beatriz

2003 *Alianza matrimonial y conyugalidad en jornaleros migrantes: La(os) triquis en la horticultura sinaloense*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS/Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Roldán, Mary

2002 *Blood and Fire: La violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*, Durham y Londres, Duke University Press.

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*, Londres, Duke University Press, pp. 355-366.

Ross, Fionna

2010 "An Acknowledged Failure: Women, Voice, Violence and the South African Truth and Reconciliation Commision", en Shaw y Waldorf (eds.), *Localizing Transitional Justice*, Stanford, Stanford University Press, pp. 69-91.

Rus, Jan

1994 "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional': The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Londres, Duke University Press, pp. 265-300.

Salazar Cruz, Luz María y José María Castro Ibarra

2014 "Tres dimensiones del desplazamiento interno forzado en México", *El Cotidiano*, núm. 183, enero-febrero, pp. 57-66.

Salazar Luzula, Katya

2007 *Acceso a la justicia de los pueblos indígenas de Oaxaca: Retos y posibilidades*, Washington, D. C., Secretaría General de la OEA.

Salceda Olivares, Juan Manuel

2011 *La(s) APPO(s): Prácticas políticas y juegos del lenguaje en movimiento*, tesis doctoral, CIESAS, Ciudad de 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*, Santa Fe, School of American Research, pp. 253-277.

Scheper-Hughes y Philipe Bourgois (eds.)

2004 *Violence in War and Peace: An Anthology*, Maldem, Blackwell Publishing.

Scott, James

2009 *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Uplands Southeast Asia,* New Heaven, Yale University Press.

Segato, Rita

2013 *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Ciudad de México, Pez en el Árbol/Tinta Limón.

Seifert, Ruth

1994 "War and Rape. A Preliminary Analysis", en A. Stiglmayer (ed.), *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina,* Lincoln, University of Nebraska Press, 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*, vol. 19, núm. 3, pp. 283-302.

2002 "Introduction", en Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America; Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Nueva York, Palgrave Macmillan Press, pp. 1-24.

Sieder, Rachel y John McNeish (eds.)

2013 *Gender, Justice and Legal Pluralities: Latin America and African perspectives*, Nueva York, Routledge.

Sieder, Rachel y María Teresa Sierra

2010 "Indigenous Women's access to Justice in Latin America", *CMI working paper*, consultado el 16 de octubre de 2017, disponible en <http://www.cmi.no/publications/publication/?3880=indigenous-womens-access-to-justice-in-latin>.

Sieder, Rachel, Line Schjolden y Alan Angell (eds.)

2010 *The Judicialization of Politics in Latin America*, Nueva York, Palgrave Macmillan Press.

Sierra, María Teresa

2004 "Hacia una interpretación comprensiva de la relación entre justicia, derecho y género: los procesos interlegales en regiones indígenas", en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Ciudad de México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, pp. 11-56.

2010 "Indigenous Justice faces the State: The Community Police Force in Guerrero, Mexico", *Nacla Report of the Americas*, septiembre-octubre, pp. 34-40.

Sierra, María Teresa, Rosalva Aída Hernández Castillo y Rachel Sieder (eds.)

2013 *Justicias indígenas y Estado: Violencias contemporáneas*, Ciudad de México, Flacso/CIESAS.

Smith, Benjamin

2009 *Pistoleros and Popular Movements: The Politics of State Formation in Post-Revolutionary Oaxaca*, Nebraska, University of Nebraska.

Sotelo Marbán, José

2009 *Oaxaca: Insurgencia civil y terrorismo de Estado*, Ciudad de México, Era.

Speed, Shannon

2006 "Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente", *Alteridades*, vol. 16, núm. 31, pp. 73-85.

2008 *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford, Stanford University Press.

Starr, Frederick

1995 *En el México indio: Un relato de viaje y trabajo*, prólogo Beatriz Scharrer Tamm, traducción Gloria Benuzillo Reavah, Ciudad de México, Conaculta.

Stephen, Lynn

1998 *Mujeres zapotecas*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

1999 "The Construction of Indigenous Suspects: Militarization and the Gendered and Ethnic Dynamics of Human Rights Abuses in Southern Mexico", *American Ethnologist*, vol. 26, núm. 4, pp. 822-842.

2011 "The right to speak to be heard: Women's Interpretations of Rights Discourses in the Oaxaca Social Movement", en Dorothy Hodgson (ed.), *Gender and Culture at the Limit of Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 161-179.

2016 *Somos la cara de Oaxaca. Testimonio y movimientos sociales*, Ciudad de México, CIESAS.

2017 "Bearing Witness: Testimony in Latin American Anthropology and Related Fields", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22 (1), pp. 85-109.

Stone, Linda

1998 *Kinship and Gender: An Introduction*, Colorado, Westview Press.

Strathern, Marilyn

2002 *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Suárez-Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.)

2008 *Decolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Susan Moller Okin

1999 *Is Bad Multiculturalism for Women?,* Nueva Jersey, Princeton University Press.

Taussig, Michael

1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press.

1997 *The Magic of the State*, London, Routledge.

2003 *Law in Lawless Land: Diary of a limpieza in Colombia*, Nueva York, New Press.

Telle, Kari

2010 "Dharma Power. Searching for security in Post-New Order Indonesia", en Telle Kapferer y Eriksen (eds.), *Contemporary Religiosities. Emergent socialities and the Post-Nation State*, Nueva York, Berghahn Books.

Theidon, Kimberly

2004 *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de reconciliación en Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

2006 "Género en transición: sentido común, mujeres y guerra", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 24, pp. 69-92.

2009 "La teta asustada: una teoría sobre la violencia de la memoria", *Ideele Revista del Instituto de Defensa Legal*, núm. 191, abril, pp. 56-63.

Thiranagama, Shakira

2011 *In my Mother's House: Civil War in Sri Lanka,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Tibón, Gutierre

1981 "Los triques", en Gutierre Tibón (1981), *Pinotepa Nacional: Mixtecos, negros y triques*, Ciudad de México, Editorial Posada, pp. 129-154.

Tovar, María Fernanda

1977 *Los triques*, Ciudad de México, INI.

Turner, Víctor

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Londres, Routledge.

Urías Horcasitas, Beatriz

2000 *Indígena y criminal: Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia.

Velázquez, María Cristina

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

Venema, Bernhard

2010 "State Formation among the Berbers", en Thomas Hylland Eriksen, Hellen Bal y Oscar Salemink (eds.), *A World of Insecurity: Anthropological Perspectives on Human Security*, Londres, Pluto Press.

Vezzetti, Hugo

2009 *Pasado y presente: Guerra, dictadura y sociedad en Argentina*, Buenos Aires, Lugar.

Victorio Cervantes, José Luis

2006 "La tortura en México", en Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón González (eds.), *Resistencia popular y ciudadanía restringida: Política, economía y sociedad en América Latina y el Caribe*, Ciudad de México, UNAM, pp. 437-458.

Villoro, Luis

1996 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ciudad de México, FCE/Colmex/Colnal.

Viveros Vigoya, Mara

2016 "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, núm. 52, pp. 1-17.

White, Geoffrey y Lamont Lindstrom

1997 *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, Stanford, Stanford University Press.

Wilson, Fiona

2001 "In the name of the State: School and teachers in the Andean Province", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of Post-colonial States*, Durham y Londres, Duke University Press, 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*, Guatemala, Ak'kutan Centro "Bartolomé de Las Casas".

Wolf, Eric

1967 "Levels Communal Relations", *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 Witold Jacorzynski (coord.), *Estudios sobre la violencia: Teoría y práctica*, Ciudad de México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.

Young, Michael

1971 *Fighting with Food: Leadership, Values and Social Control in a Massim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Zebadúa González, Emilio

2004 *Desplazados internos en México*, Ciudad de México, LIX Legislatura de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión.

Zur, Judith

1998 *Violent Memories: Mayan War Widows in Guatemala*, Colorado y Oxford, Westview Press.

Archivos

Biblioteca Estatal de Oaxaca

s.f. Colección personal de Manuel Martínez Gracida.

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".

Archivo General del Estado de Oaxaca

1921 "Ignacio Martín y socios de copala comunican existencia de grupo armado en su pueblo", legajo 112, exp. 22.

1924 "Autoridades y vecinos de San Juan Copala se quejan contra los vecinos de Santo Domingo Chicahuaxtla por atropellos e invasión de tierras en el lugar denominado Ciénega de la Joya", legajo 32, exp. 36.

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.

1938 s/n. Expediente agrario en denuncia a despojos por parte de terratenientes, legajo 987, exp. 27.

1942 "Formación de comité agrario de Yosoyuxi", legajo 12, exp. 39.

1942 s/n. Denuncia de vecinos de Yosoyuxi contra cacique de Juxtlahuaca por invasión de tierras, legajo 909, exp. 1.

1957 s/n. Solicitud de policía forestal por parte de autoridades de San Juan Copala, legajo 902, exp. 35.

1973 s/n. Denuncia por aserradero en San Juan Copala, legajo 909, exp. 37.

Archivo Histórico Judicial del Estado de Oaxaca.

s.f. Casos penales, Distrito de Juxtlahuaca.

1948 "Homicidio, asalto a mano armada, robo, lesiones y otros", expediente 49/948.

1948 "Acusados: Juan Albino Ramírez y Reservas Federales de Putla. Delito: Homicidio de tres hombres", expediente 69/948.

1948 "Acusados: Reservas federales Chayuco. Delito: Homicidio de dos hombres", expediente 65/948.

Fuentes hemerográficas

El Universal

2007 "Poligamia y venta de mujeres, una realidad oculta", 23 de julio, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/152712.html>.

2010a "Caravana de paz parte a San Juan Copala", 7 de junio, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/686066.html>.

2010b "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>.

2010c "San Juan Copala renueva autoridades", 5 de diciembre, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/728242.html>.

2011 "Se reúne Cué con eurodiputado por caso de finlandés", 21 de febrero, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/746653.html>.

La Jornada

1996a "Las mujeres triquis sí fueron violadas: Centro de Salud", 16 de agosto.

1996b "Acusaciones mutuas de líderes triquis por la violencia regional", 26 de agosto.

2006 "Nos golpearon y encerraron, pero nunca nos callaron: la cárcel no nos da miedo", 20 de noviembre, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2006/12/20/index.php?section=politica&article=012n1pol>.

2009 "Presuntos paramilitares atacan un albergue en Oaxaca", 30 de noviembre, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/11/30/index.php?section=estados&article=029n1est>.

2010a "Copala: violencia y vacío de poder", 10 de junio, consultado en junio de 2013, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/06/10/index.php?section=opinion&article=002a1edi>.

2010b "La paz en la región triqui depende de los indígenas, no de nosotros", 24 de agosto, consultado en junio de 2013, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/24/politica/013n1pol>.

2010c "En Copala, ni muertos ni paramilitares: Ulises Ruiz", 26 de septiembre, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/26/index.php?section=politica&article=020n1pol>.

2012 "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>.

Marcha

2003 "MULT: Del rechazo de las elecciones a partido político. Entrevista a Heriberto Pazos", *Marcha*, noviembre, disponible en <http://mult.org.mx/spip.php?article38>.

Noticieros Televisa

2010 "Volver a empezar", reportaje de Televisa en San Juan Copala, consultado en junio de 2013, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=TiF4VXppx8s>.

Portal Noticias

2011a "Llama Ubisort a MULTI y MULT a dialogar" , 9 de enero, disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/llama-ubisort-multi-mult-dialogar>.

2011b "Caso Copala; gobierno crea comisiones", 16 de enero, disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/caso-copala-gobierno-crea-comisiones>.

2011c "Yo soy uno más del MULT: Cué Monteagudo", 10 de abril, disponible en <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/yo-soy-uno-mas-del-mult-cue-monteagudo>.

2011d "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>.

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>.

Proceso

2010 "Ulises Ruiz se desentiende de caravana que viaja a Copala", 7 de junio, disponible en <http://hemeroteca.proceso.com.mx/?p=104749>.

2011a "Celebra Amnistía Internacional la detención del líder de la Ubisort", 18 de mayo, disponible en <http://www.proceso.com.mx/?p=270267>.

2011b "Ulises Ruiz se desentiende de caravana que viaja a Copala", 7 de junio, disponible en <http://hemeroteca.proceso.com.mx/?p=104749>.

2012 "Destina Cué 11 mdp para indemnizar a familias triquis desplazadas", 23 de enero, disponible en <http://www.proceso.com.mx/?p=295775>.

Sitios de internet

<www.triquidecopala.com>.

CNN

2009 "Police: man sold teen into marriage for cash, beer, meat", 13 de enero, disponible en <http://edition.cnn.com/2009/CRIME/01/13/daughter.for.sale/>.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)

2013 Resolución MS 197/10 (Medidas cautelares caso San Juan Copala), disponible en <http://www.cidh.oas.org/medidas/2010.sp.htm>.

Comisión Mexicana para la Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH)

2014 Desplazamiento Interno Forzado en México, consultado el 16 de octubre de 2017, disponible en <http://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-desplazamiento-web.pdf>.

Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH)

2013 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>.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

2006 *Indicadores con perspectiva de género para los pueblos Indígenas*, disponible en <http://www.cdi.gob.mx/indica_genero/indicadores_perspectiva_genero_2006.pdf>.

2012 *Informe de la Consulta sobre la Situación que guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y Comunidades*, consultado el 16 de octubre de 2017, disponible en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37015/cdi_consulta_nacional_situacion_derechos_mujeres_indigenas.pdf>.

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>.

Comité por la Defensa y Justicia del Municipio Autónomo de San Juan Copala

Disponible en <http://cdefensayjusticiamasjc.blogspot.mx>.

Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA)

2013 Violencias y Mujeres Indígenas. Documento preparado para la CSW57, disponible en <www.ecmia.org>

Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI)

2006 *Mairin Iwanka Raya: Mujeres indígenas confrontan la violencia*, consultado el 16 de octubre de 2017, disponible en <http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b843333dc95a1f5f381ab1.pdf>.

Instituto de la Mujer Oaxaqueña (IMO)

2012 *Diagnóstico de la posición de las mujeres indígenas en cuanto a la tenencia de la tierra en Oaxaca,* consultado el 16 de octubre de 2017, disponible en <https://www.gob.mx/inmujeres/>.

Instituto Nacional de las Mujeres (InMujeres), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Consejo Nacional de Población (Conapo) y Secretaría de Salud

2006 *Las mujeres indígenas de México, su contexto demográfico y de salud*, consultado el 16 de octubre de 2017, disponible en <http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100833.pdf>.

Instituto Nacional de Salud Pública (INSP)

s.f. *Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas 2008*, consultado el 16 de octubre de 2017, disponible en <https://www.insp.mx/produccion-editorial/publicaciones-anteriores-2010/657-encuesta-de-salud-y-derechos-de-las-mujeres-indigenas-ensademi-2008.html>.

Internal Displacement Monitoring System

2013 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>.

Refugees International

2014 "Mexico's unseen victims", consultado el 17 de octubre de 2017, disponible en <http://refugeesinternational.org/policy/field-report/mexicos-unseen-victims>.