



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPÓLOGICAS

**“TRAZANDO GEOGRAFÍAS DEL TERROR”. DESPLAZAMIENTO
FORZADO Y RESISTENCIAS DE LAS MUJERES TRIQUIS DE SAN
JUAN COPALA, OAXACA**

Carmela Cariño Trujillo

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Laura Raquel Valladares de la Cruz

Asesoras: Dra. Margarita del Carmen Zárate Vidal

Dra. María Gisela Espinosa Damián

México D.F.

Diciembre 2016.

Índice

Agradecimientos	8
Introducción	10
Trazando “geografías del terror”	15
El desplazamiento forzado, un tema urgente	19
Las mujeres triquis encabezan la resistencia	21
Objetivos de investigación:	24
El lugar de producción del conocimiento	26
Estructura de la tesis	31
CAPÍTULO I. La construcción del “triqui salvaje”, colonialismo y despojo	34
Introducción	34
El pueblo triqui, algunos datos generales	35
El discurso civilizatorio y la construcción del indígena triqui “bárbaro”, “violento”, “salvaje”	43
El discurso de la civilización-deshumanización	44
Indigenismo y colonialismo nacional. Los triquis en el periodo posrevolucionario	64
“La construcción del enemigo interno” y el inicio de la violencia. Café-dinero-armas-alcohol-violencia	68
“Sí esos son: salvajes”. Las diversas formas del despojo	81
El despojo político: “para acercar a los copaltecos a la civilización”	83
La intervención del Estado. El Ejército y la usurpación del poder	90
Reflexiones	98
CAPÍTULO II. La lucha del pueblo triqui y los ciclos de desplazamiento forzado	100
Introducción	100
Los primeros desplazamientos internos	101
El Club y el primer ciclo de desplazamiento forzado fuera de la región	103
El MULT y el segundo ciclo de desplazamiento forzado	105
La Ubisort vs MULT y el tercer ciclo de desplazamiento forzado	111

La ruptura al interior del MULT y la construcción del Municipio Autónomo. Cuarto ciclo de desplazamiento forzado _____	114
Las mujeres en los ciclos de desplazamiento forzado. Botín de guerra y espacio de resistencia _____	121
Reflexiones _____	136
Capítulo III. La Autonomía triqui, a partir de la voz y la mirada de las _____	139
mujeres: “Para ya no matarnos entre hermanos” _____	139
Introducción _____	139
La lucha de los pueblos indígenas en México por la autonomía _____	141
La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca y la propuesta de autonomía triqui _____	148
“Que se vayan todos” _____	154
Una Autonomía propia, “para vivir tranquilos” _____	156
Las mujeres en el municipio autónomo _____	168
Reflexiones _____	170
Capítulo IV. Trazando “geografías del terror”. El proceso de des-territorialización y desplazamiento forzado para acabar con la organización autónoma _____	173
Introducción _____	173
La disputa por San Juan Copala _____	177
Trazando “geografías de terror” _____	185
La producción de “paisajes de miedo” _____	187
Cambios abruptos en las prácticas espaciales rutinarias _____	189
Cambios radicales en el “sentido de lugar” _____	192
Procesos de des-territorialización _____	194
Movimientos físicos en el espacio causados por el contexto de terror _____	195
Re-territorialización _____	196
Estrategias espaciales de resistencia _____	197
Mujeres triquis, de “botín de guerra” a guerreras _____	197
El desplazamiento forzado como estrategia para acabar con la organización autónoma _____	201
Reflexiones. _____	204
Capítulo V. Desplazamiento, re-territorialización y colonialidad. Las mujeres encabezan la resistencia _____	207
Introducción _____	207
El desplazamiento forzado como práctica recolonizadora en el capitalismo neoliberal _____	212

Desplazados internos en México. Población indígena e invisibilización.	216
Las acciones políticas y demanda de justicia al Estado.	227
Las mujeres indígenas frente al desplazamiento forzado	232
El problema no termina con el desplazamiento	237
Las pérdidas	238
Reproducir la vida en el exilio	242
“Aquí en la ciudad no es como en el pueblo”, el problema de la dispersión y los cambios en los roles tradicionales de género	243
El plantón como espacio de denuncia y de organización	251
Las mujeres indígenas desafiando la construcción colonial del género	256
Reflexiones	264
<i>REFLEXIONES FINALES</i>	266
“Son como bestias”	270
“Geografías del terror”: La violencia que deshumaniza.	271
Las triquis, el motor de la resistencia	274
“Si quieren seguir siendo autónomos, ya pueden irse para Chiapas”	276
<i>Bibliografía</i>	279
<i>Fuentes periodísticas:</i>	294
<i>Entrevistas</i>	296

A Bety Cariño Trujillo (1973-2010)

*A las mujeres desplazadas del Municipio Autónomo de San Juan Copala,
Oax.*

Agradecimientos

Esta tesis sólo ha sido posible gracias a la existencia de personas que desde distintos lugares del mundo alimentaron mi pensamiento y corazón. En primer lugar a Bety Cariño Trujillo, hermana y compañera de luchas, inspiración, ejemplo y fortaleza. Ella, cuidó y alimentó mi interés por conocer y me impulsó también a continuar mis estudios en la Universidad, gracias a ella estoy ahora aquí. Su asesinato al iniciar este proyecto de investigación trastocó los pilares de mi vida y al mismo tiempo fortaleció la apuesta por seguir trabajando en la construcción de otros mundos posibles en donde el conocimiento pueda estar al servicio de nuestros pueblos y de la vida.

A las mujeres triquis desplazadas de San Juan Copala, hermanas, amigas, comadres, compañeras, con quienes he caminado durante los últimos ocho años. A las desplazadas triquis que hoy habitan en la ciudad de México. Su ejemplo de dignidad y resistencia han sido un motor que me impulsa para seguir caminando a pesar del dolor, la muerte y el despojo, siempre con la cara en alto y la esperanza en los ojos.

Al pueblo de México que financia la educación pública en este país; al Conacyt por hacerlo posible a través de las becas de posgrado. Al posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana por aceptarme y por el apoyo brindado para seguir caminando en este proceso de formación académica. A la doctora Laura Valladares, por sus conocimientos, paciencia, comprensión, confianza y apoyo, sin ellos no hubiese sido posible concluir este trabajo. A las doctoras Gisela Espinosa, Margarita Zárate, Yanina Ávila, Nancy Wence por su lectura, comentarios y recomendaciones que enriquecieron esta tesis.

A las mujeres de mi vida. A mi madre Emma, a mis abuelas Carmen y Tina, a mis bisabuelas Francisca y Julia; a mi hermana Rebe y a mi tía Ana María, su ejemplo y su fortaleza frente a las luchas cotidianas son un motor fundamental para seguir sembrando. A Gloria Elena, por su congruencia y su apoyo incondicional, mi cariño y respeto profundo siempre. A Cynthia, Omar Jahir, Itandewi Victoria, Beto, Alondra, gracias por su amor, son mi alegría e impulso siempre.

A mis amigxs, hermanas y hermanos compañeras de vida, que también amo profundamente, que me acompañan, abrazan, sostienen e impulsan: Ale, May, Vale, Sofía, Jose, Edith, Olaia, Bea, Idoia, Garazi, Mainer, Mikel, Eki, Axier, Oskar, Irene, Kari, Ini, Rot, Rigo, y a muchas amistades a las que pido disculpas si no las menciono, ellas saben que están en mi corazón y que les agradezco profundamente su existencia en mi vida.

A mi padre Miguel Ángel, el mixteco y campesino más amoroso, sembrador de milpas y rezos, a él le debo el amor a la tierra y a la vida y la convicción de que no hay manera de cosechar, si no se siembra.

Introducción

Llegué por primera vez a San Juan Copala, Oaxaca el 20 de enero de 2008. Ese día los triquis habían convocado a organizaciones, movimientos sociales y a la sociedad civil a celebrar el primer año de la conformación del Municipio Autónomo. Ese día también se iniciaron transmisiones de la radio comunitaria *La voz que rompe el silencio*. Hombres y mujeres triquis llegaron desde distintas comunidades en camionetas de redilas para sumarse a los festejos, también llegaron triquis que habitan desde hace décadas en la ciudad de México y Monterrey y miembros de distintas organizaciones sociales que se solidarizaron con su lucha.

En 2008 y 2009 me establecí en San Juan Copala durante mis estudios de maestría, las largas estancias en la región me permitieron conocer poco a poco una historia de despojos y resistencias bastante compleja y poco conocida. Para mí era importante conocer las causas y el significado de la iniciativa autonómica, por eso estaba ahí. Desde mi primer acercamiento al tema llamó mi atención la apuesta por la construcción de un *municipio autónomo* de un pueblo indígena que ha sido considerado como “gente cerrada”, que “le gusta la violencia”, mi referencia principal sobre la autonomía eran los municipios autónomos zapatistas en Chiapas, sin embargo, la iniciativa triqui aun cuando señalaba que un referente importante era el zapatismo, insistían también que la suya era una autonomía propia.

De 2007 a 2010 ocho comunidades conformaron el municipio autónomo: **San Juan Copala**, que antes de la división al interior del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui-Partido Unidad Popular (MULT-PUP) se dividía entre el MULT-PUP y la Unidad para el Bienestar Social de la Región Triqui (Ubisort); **Yosoyuxi, Agua Fría, Paraje Pérez, Santa Cruz Tilapa**, comunidades militantes del MULT-Independiente; **Guadalupe Tilapa, Unión de los Ángeles y La Cumbre de Yervasanta** ex integrantes de la Ubisort. Estas comunidades acuerdan tras múltiples asambleas, impulsar juntas la creación del *Municipio Autónomo de San Juan Copala* como una iniciativa más en defensa de su autonomía.

Esta iniciativa fue considerada novedosa en el estado de Oaxaca y única en la región triqui (López, 2009:298) afectó principalmente el municipio de Santiago Juchitán,

municipio al que oficialmente se inscriben todas estas comunidades que conformaron el Municipio autónomo.

Desde el momento en que se hizo pública la creación del municipio, sus impulsores se encontraron con dificultades. Sin embargo la iniciativa fue planteada como la posibilidad de poner fin a las organizaciones al interior de pueblo triqui y trabajar en la construcción de:

(...) un gobierno triqui, con presidente triqui y tener un municipio libre, autónomo e indígena. Ya no queremos organizaciones, porque seguir con organizaciones es seguir divididos, como de por sí estábamos en MULT-I, Ubisort y MULT. Con la creación del municipio autónomo lo que queremos es trabajar por la paz” (Rodríguez, 2007).

Así lo planteaba Jorge Albino, vocero del Municipio Autónomo de San Juan Copala, al periodista Óscar Rodríguez, de *Milenio diario* el 2 de enero de 2007.

La construcción de un *territorio de paz* y de *autogobierno* fueron las demandas centrales de la iniciativa autonómica. Sin embargo, la propuesta no fue bien aceptada por todos. Los representantes del gobierno del estado de Oaxaca señalaban que se trataba de acciones *infantiles*, “una propuesta sin pies ni cabeza, que por ningún motivo coadyuva a fortalecer el régimen democrático y el fortalecimiento de las instituciones del país” estas eran las palabras expresadas por Helidoro Díaz Escárraga (integrante del gobierno estatal en turno). A su vez, el entonces secretario de gobierno Manuel García Corpus, declaró que “carecía de sustento legal” y que “Administrativamente no tienen viabilidad la existencia de esos territorios autónomos”¹, pese a la existencia de la legislación estatal, nacional e internacional que abala el derecho de los pueblos a la autonomía, los funcionarios en turno señalaban como ilegal la iniciativa. Los representantes del gobierno señalaron que ante esta decisión ellos instalarían una delegación de gobierno en la región, un ministerio público y programas sociales (López, 2009: 313). Los representantes del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) también hicieron pública su posición al señalar en una inserción

¹ “Es ilegal municipio autónomo, dice gobierno de Oaxaca” *Notimex*, Disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2007/279371.html> Ultima consulta: 18/08/2016.

pagada en el diario *La Jornada* que: “la declaratoria de municipio autónomo de San Juan Copala, no incorpora a todo el territorio triqui” y que lo denunciado por el Municipio autónomo se trataba de “intrigas y calumnias” contra los líderes del MULT, Heriberto Pazos y Rufino Merino Zaragoza.

Tras la declaración de autonomía sus impulsores sostuvieron el proyecto siempre en un clima de amenazas e inseguridad, aun cuando la población reconocía que ahora sí podían salir a la calle tranquilamente y realizar sus actividades cotidianas.

El 7 de abril de 2008, cuatro meses después de los festejos del primer aniversario, dos jóvenes integrantes de la radio comunitaria triqui *La voz que rompe el silencio*, fueron asesinadas: Felicitas Martínez y Teresa Bautista, al ser emboscadas en un taxi en el que se trasladaban a una comunidad cercana cuando realizaban actividades relacionadas con su participación en la radio comunitaria². Este hecho resultó ser un parteaguas en este proceso, pues marcó el reinicio de una represión abierta en contra de los simpatizantes del Municipio Autónomo y que además colocó también a las mujeres como blanco de las agresiones. Pese al ataque, las comunidades integrantes del municipio autónomo decidieron no caer en provocaciones y seguir trabajando en el fortalecimiento de su proceso de autonómico de forma pacífica.

Para 2009 la estrategia que buscaba dividir el movimiento crece desde dentro. En ese año regresa a Copala Antonio Cruz Ramírez, apodado “el pájaro”, que hacía varios años vivía en los Estados Unidos. A su regreso comienza a cuestionar el hecho de que ya no llegaban recursos económicos del gobierno a la comunidad, “por culpa de los autónomos”. Este personaje vinculado al Partido Revolucionario Institucional (PRI) realizaba también labor de convencimiento para que los habitantes de Copala asistieran a los mítines de su partido en pueblos aledaños o en Juxtlahuaca a cambio de cobijas, dinero o despensas. Su presencia comenzó a dividir a la comunidad y a generar miedo en la población pues se movía armado y custodiado por un grupo de jóvenes triquis a quienes pagaba. Para fines del 2009 la tensión

² En las primeras declaraciones a los medios de comunicación Faustino Vázquez Martínez, sobreviviente de la emboscada señalaba haber reconocido a los pistoleros que los emboscaron como gente del MULT, “que trabajan con Rufino [Juárez] y Heriberto Pazos” entrevista *Punto de partida con Denisse Merker*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=vGabFFWkkUg>

en Copala era evidente. El 1 de noviembre es asesinado Héctor Ramírez Paz a las afueras de una de las tiendas de la población. Un hombre alcoholizado se acercó con la intención de disparar contra José Ramírez, presidente autónomo, pero fue Ramírez Paz quien resultó herido y perdió la vida en ese momento.

El miedo crecía entre la población de forma alarmante, algunas jóvenes integrantes de la radio comunitaria me llamaron en distintas ocasiones, muy asustadas me decían que “Ya Copala no estaba tranquilo,” me hablaban de “El pájaro” como responsable de la división que ellas ya veían. Para entonces “El pájaro” y su equipo (cómo lo llamaban los triquis), comenzaban a pintar las bardas del pueblo con la consigna “viva Ubisort”, caminaba retador por las calles del pueblo e instaba con sobornos o amenazas a la población a abandonar el proyecto autonómico.

El 28 de noviembre de ese año una Caravana que recorría el país en demanda de la liberación de los 13 presos políticos de Atenco, es invitada a asistir a la sede del Municipio Autónomo triqui para realizar ahí el cierre de la campaña por la liberación de sus compañeros, sin embargo los asistentes no logran llegar a la comunidad debido a que les es negado el paso a la altura de La Sabana, integrantes de la Unidad para el Bienestar social de la Región Triqui (Ubisort) colocaron piedras en el camino y hombres armados les exigieron dieran marcha atrás. El 29 de noviembre el albergue escolar fue baleado y Elías Fernández de Jesús, de 9 años de edad, fue alcanzado por una de las balas proveniente de los cerros al sur de Copala, rumbo a la comunidad de Rastrojo, sede del MULT. Así un ambiente de miedo e incertidumbre comenzó a instalarse en la región.

El 8 de diciembre de ese año otro asesinato cimbra la comunidad. Ese día hombres armados miembros de la Ubisort, toman violentamente la presidencia municipal autónoma y se escuchan balaceras en distintos lugares del pueblo, según narraciones de algunas mujeres que vivieron esos momentos.

Los hombres armados al mando de “El Pájaro”, miembros de la Ubisort, tomaron la presidencia y las agresiones contra la población simpatizante del municipio autónomo se incrementaron. Los opositores a la autonomía colocaron un cerco sobre San Juan Copala, centro político y ceremonial de la región triqui baja y sede del Municipio Autónomo. Desde

ese día la población ya no podía transitar libremente por Copala, cortaron la luz y el agua, las balaceras comenzaron a escucharse día y noche, desde ese momento salir a la calle y realizar las tareas cotidianas fue prácticamente imposible.

El 27 de abril las autoridades autónomas convocaron a una Caravana de observación, con el fin de visibilizar la situación que la población vivía desde hacía cinco meses. Como la primera caravana realizada en noviembre del 2009, ésta también fue detenida en La Sabana pero esta vez, hombres armados la atacaron a balazos y asesinaron a dos de sus integrantes: Alberta Cariño Trujillo y Jyri Jaakkola e hirieron a periodistas, defensores de derechos humanos y activistas. Días antes la Udisort declaró que no dejaría que la Caravana entrara a Copala, pero nadie imaginó la magnitud de la amenaza³. La noticia impactó a distintos sectores de la población pues no había precedente de una agresión de este tipo y distintas organizaciones manifestaron su preocupación sobre la situación que vivía la región.

Durante esos meses las mujeres tomaron un papel fundamental en el conflicto. Ellas permanecieron en sus casas negándose a abandonar su comunidad a pesar de las agresiones. Salían por las noches, cruzando las montañas para conseguir víveres para sus familias en espera de que las autoridades estatales y federales pusieran un alto a la situación. Vivieron secuestros, amenazas, violaciones y persecución. Sin embargo el miedo no las paralizó y comenzaron también a hacer pública la situación que ahí se vivía, pese a que sabían que ello las colocaba en una posición de mayor riesgo.

Mientras tanto el cerco se cerraba y la agresión se recrudecía, el acoso a la población era permanente, personas armadas disparaban contra la población que permanecía en sus casas. Niños, ancianos, jóvenes, mujeres y hombres, fueron heridos o asesinados por las balas de alto calibre que eran disparadas desde los cerros y las agresiones no pararon hasta lograr desplazar a la población que resistió hasta el 18 de septiembre de 2010.

El objetivo era desplazar a la comunidad y tomar el control de la misma y así impedir que la iniciativa autonómica creciera. Por ello me interesa analizar el proceso de disputa por el *territorio*, así como los procesos de desterritorialización a través de la imposición de *geografías del terror* (Oslender, 2004) que obligaron a la población a salir de su comunidad.

³ López, B. "San Juan Copala: crónica de una represión anunciada" en *La Jornada*. 29 de abril del 2010.

Durante este tiempo las mujeres jugaron un papel fundamental, ya no solo como víctimas del conflicto sino como sujetas activas que las colocaron como enemigas de los grupos opositores a la autonomía. Por ello considero fundamental reflexionar sobre su papel, antes, durante y después del desplazamiento. Como una apuesta también a reescribir la historia triqui, rescatando el papel de las mujeres, que han sido claves en la lucha y resistencia de su pueblo.

Para ello considero importante analizar la larga historia de violencia y resistencia del pueblo triqui, la cual está marcada por momentos álgidos en los cuales la violencia se incrementa y la resistencia también. Llamo a éstos *ciclos de violencia*, que tienen como eje fundamental la disputa por la *tierra-territorio* y por el *autogobierno*. Estos ciclos de violencia han implicado a su vez desplazamientos forzados, primero al interior de la región triqui y posteriormente fuera de ella, como la sucedió entre 2009 y 2010.

Propongo realizar este estudio retomando el concepto *geografías del terror* de Oslender (2004) para explicar el proceso en el cual se generan condiciones límite de violencia que apuestan a la *deshumanización* y que buscan generar las condiciones para implementar las múltiples formas de despojo. A continuación intentaré tejer con más detalle esta idea.

Trazando “geografías del terror”

“Nos trataron peor que animales”

(Lucía, desplazada, Plantón de la ciudad de Oaxaca, enero de 2011)

El siglo XXI se ha denominado también como la “era del terror” y en ella, la “guerra contra el terror” funciona como eje ordenador de las relaciones internacionales políticas y diplomáticas (Oslender 2008). Ulrich Oslender (2004, 2008) plantea un marco conceptual-metodológico que denomina “geografías de terror” para analizar los discursos geopolíticos contemporáneos sobre la “guerra contra el terror” a nivel global y en espacios concretos sobre poblaciones locales.

Considero que para el caso que aquí nos ocupa, el planteamiento de *geografías del terror* de Ulrich Oslender aporta elementos clave para analizar lo vivido por los impulsores del Municipio Autónomo de San Juan Copala *antes, durante y después* del desplazamiento. Considero que este planteamiento es importante en la medida que contribuye a analizar el

problema del desplazamiento desde una perspectiva que toma en cuenta el proceso en el que poco a poco la población es despojada de sus territorios material y simbólicamente.

Así hablar de *geografías del terror* permite estudiar un número de fenómenos geográficos asociados con el terror [...] que ayuda a examinar más a fondo sus múltiples manifestaciones y la manera como las personas lo experimentan y cómo intentan vivir con él cotidianamente (Oslender: 2008), antes de tomar la decisión de abandonar sus territorios.

El propósito de este trabajo es analizar cómo se construyen esas *geografías del terror*, “la transformación de lugares y regiones en paisajes de miedo con unas articulaciones espaciales específicas que rompen de manera dramática y frecuentemente imprevisible, las relaciones sociales locales y regionales” (Oslender, 2008) las cuales, son el resultado de la convergencia de elementos patrocinados desde el terror y la guerra que provocan: desplazamientos forzados, tránsitos prohibidos, imposibilidad de encuentros y el surgimiento de paisajes de miedo: casas abandonadas o quemadas, trincheras, grafitis alusivos a grupos armados, etc. (Garzón, 2008: 185).

Las *geografías de terror* operan como desarticulación de rutinas cotidianas, de tránsitos, encuentros y vivencias, sumado al deterioro tanto del tejido social como de los proyectos colectivos basados en un territorio (Garzón, 2008: 185). La apuesta por el estudio de las *geografías del terror* plantea también estudiar el *desplazamiento forzado* como un objetivo y no como un efecto colateral o imprevisible.

En este trabajo propongo analizar también lo que llamo *ciclos de violencia* del pueblo triqui los cuales también se han construido a partir de *geografías del terror* que a su vez constituyen una larga historia de despojos y en ese sentido funcionan como un eje reordenador del territorio.

Escribir sobre el papel de la violencia en el pueblo triqui no es fácil, dada la sistemática construcción racista para “explicar” la violencia; la cual ha hecho énfasis en la “naturaleza violenta de los indios” (Theidon, 2004: 20). Sin embargo considero importante echar mano de la historia del pueblo triqui para entender lo que en los últimos años se ha vivido y desde ahí desenredar la madeja que nos ayude a desnaturalizar un problema que tiene otras causas.

Planteo que existen *ciclos de violencia* en la historia del pueblo triqui los cuales se caracterizan entre otras cosas por el desplazamiento de población al interior de la región o fuera de ella. De tal forma que en prácticamente todos esos momentos de conflictos y disputa por el territorio el resultado ha sido la reconfiguración política-territorial, el despojo y el desplazamiento abrupto de población. Estos son ciclos más o menos largos que intentaré mostrar a lo largo del trabajo ya que también ponen de manifiesto los distintos momentos de las *resistencias*.

En este análisis me interesa también conocer el papel de las mujeres en esos ciclos de violencia y resistencia, aunque haré mayor énfasis en la experiencia más reciente (2009-2010). Me interesa conocer cómo han participado las mujeres y los cambios y formas de participación, así como los efectos del desplazamiento en la vida individual y colectiva de los y las triquis desplazadas.

Esa situación me llevó a buscar algunas líneas de análisis desde las cuales reflexionar la problemática y su complejidad. Es por ello que este trabajo plantea examinar la historia del pueblo triqui desde una mirada *descolonial*, es decir, desde una perspectiva que intenta interpretar la historia en clave crítica a la modernidad desde su carácter racista y eurocéntrico para de esta forma, indagar sobre cómo se han construido las relaciones entre este pueblo indígena y el Estado, con otros actores en la región y al interior del pueblo triqui.

Planteo la existencia de discursos, prácticas y lógicas coloniales que han colocado a los indígenas triquis como “salvajes”, “incivilizados”, “barbaros”, “violentos”, estas construcciones coloniales se han reafirmado en distintos momentos de la historia triqui y han tenido como finalidad justificar el despojo político, económico y cultural. Como sucedió en el siglo XIX cuando el Estado-nación mexicano decretó en 1948, la desaparición del municipio libre de San Juan Copala al considerar a los triquis como “incapaces de autogobernarse”. De esta forma fragmentó el municipio subordinándolo a agencia municipal dependiente de los municipios de Santiago Juxtlahuaca, Putla de Guerrero y Constanza del Rosario. En el siglo XX tras el fin de la Revolución mexicana y el inicio de la política indigenista los triquis son también objeto de políticas que buscarán “integrarlos” a la nación mexicana siempre y cuando se “civilicen”.

La segunda mitad del siglo XX se caracteriza por la llegada de las armas-el café-alcohol, es aquí cuando comienza el desplazamiento fuera de la región triqui al grado que hoy es el pueblo indígena en México que más población tiene fuera de su territorio de origen. Más de la mitad de la población triqui se encuentra fuera de su territorio de origen (París, 2012: 6)

De ahí que planteo que la historia del pueblo triqui está marcada por la construcción de *geografías del terror* que unidas a un discurso y prácticas racistas han justificado la violencia, la represión y el despojo de tierras-territorio y autogobierno. Y en ese sentido la construcción de *geografías de terror*, es una continuación de esa política cuyo objetivo principal es el *desplazamiento forzado* de población, la “limpieza” de territorios y el sometimiento y/o control de ellos y de la población que ahí habita para impedir la organización social-comunitaria y/o para beneficiarse política y económicamente de los mismos.

Analizo en este trabajo el *desplazamiento forzado* como un tema recurrente en la historia triqui, una práctica que se repite y que tiene su origen en una construcción colonial que ha despojado a los y las triquis de su territorio y para ello ha necesitado desplazar a su población. De ahí que el despojo político, administrativo y territorial que han vivido ha requerido primero despojarlos de su humanidad. Esta lógica deshumanizante opera desde la colonia a partir de un sistema racista que ha nombrado la resistencia triqui como violencia “propia” del ser triqui.

De tal forma que la construcción de un sistema racista, que opera a partir de la deshumanización del otro, en este caso al triqui, ha sido un mecanismo de larga data, que continua reafirmandose con la finalidad de controlar y despojar al pueblo de su derecho a existir, a organizarse y a vivir en sus territorios conforme a sus formas y modos de vida. Considero también que ésta estrategia deshumanizadora, no es hoy solo una imposición que viene de fuera, sino que se ha arraigado al interior del grupo, de forma tal que en la construcción del “enemigo interno” opera también una estrategia deshumanizante que tiene como finalidad anular al otro para justificar la violencia al interior del grupo.

El desplazamiento forzado, un tema urgente

Nos hicieron mucho daño, no teníamos ni que comer, día y noche nos balaceaban, salíamos de Copala para ir a Juxtlahuaca caminábamos como dos horas por el monte no podíamos ir por el camino porque nos disparaban. Ahí en Juxtlahuaca comprábamos muy poquito porque no tenemos dinero y en nuestras casas solo comíamos un poco de tortilla y sal. Teníamos mucho miedo ellos nos hacían muy feo, ni agua para tomar teníamos, solo juntamos un poco de agua de lluvia, de esa tomábamos, estábamos como dos semanas sin bañar. Esos hombres llegaron a balacear a nuestro pueblo, nosotros no fuimos a su pueblo, ellos nos atacaban y tuvimos que salir y dejar nuestras cosas y todo, siempre había balazos y disparaban a nuestra casa, nos querían matar a todos, querían matar a mi abuelito y a todos, también mataron mis pollitos y mis perros.

Alicia, Entrevista niña desplazada. Plantón de la Cd. de Oaxaca. Diciembre de 2011.

El desplazamiento forzado en México es un problema que va en aumento de forma alarmante, principalmente a partir de lo que Felipe Calderón (2006-2012) nombró como “la guerra contra el narco” y que continúa en aumento en el actual gobierno de Enrique Peña Nieto.

Por ello resulta imprescindible estudiar una problemática que hoy en día en México está en alarmante crecimiento y en el que son los pueblos indígenas uno de los sectores más afectados. En el reciente estudio realizado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en torno al *desplazamiento forzado* en México, (del 28 de septiembre al 2 de octubre del 2015), el organismo reconoció que el *desplazamiento forzado* es un problema en crecimiento y una de las graves violaciones a los Derechos humanos que se viene dando en México:

A lo largo de la visita la CIDH recibió abundante información y testimonios acerca de la forma en la que la violencia de grupos del crimen organizado, los cuales en algunos casos se encuentran coludidos con agentes estatales, está conllevando, directa e indirectamente, al desplazamiento interno de víctimas de violaciones a derechos humanos y sus familiares. Los megaproyectos de desarrollo están conllevando al desplazamiento forzado de pueblos indígenas y otras comunidades en varias zonas del

país. La violencia ha tenido un impacto particularmente grave en generar el desplazamiento forzado de grupos tales como pueblos indígenas, periodistas y defensores de derechos humanos⁴

El desplazamiento forzado vinculado a la violencia perpetrada por parte del crimen organizado y en el que se encuentra vinculados agentes estatales, como señala la CIDH es hoy un tema que preocupa pues va en ascenso y está relacionado con el despojo de tierras y territorios así como los recursos que ahí se encuentran. El desplazamiento forzado se incrementa día tras día y sin embargo sigue estando fuera de la preocupación del Estado. En la medida que no hay leyes a nivel nacional ni instancias que eviten el problema o que atiendan la situación de emergencia por la que pasa la población una vez desplazada. De tal forma que el Estado mexicano se encuentra incumpliendo acuerdos internacionales, lo que según estas mismas leyes⁵, lo hace responsable de la violación a los derechos de las víctimas del desplazamiento.

Planteo que el *desplazamiento forzado* no es solo un efecto de la violencia, sino el objetivo mismo, es decir, que de lo que se trata es de “limpiar” los territorios de gente, por tanto, el objetivo es: “desplazar para ocupar”. Por ello analizar de manera profunda el *antes*, *durante* y *después* de los procesos de desplazamiento pueden ser una herramienta importante para estudiar lo que hoy sucede en distintos lugares de nuestro país.

El desplazamiento de población ha sido una práctica utilizada desde la conquista y colonia para despojar a los pueblos de sus territorios y en ese sentido es que persiste, su finalidad principal ha sido “limpiar” el territorio, sacar a la gente de sus comunidades y de esta forma explotar los recursos que ahí se encuentren, establecer rutas para el traslado de mercancías lícitas o ilícitas o para el desarrollo de megaproyectos turísticos y/o para controlar políticamente a la población que habita en esos territorios.

El cerco paramilitar del que fue objeto por diez meses la comunidad de San Juan Copala y en el que fueron asesinadas 23 personas motivaron esta investigación. Durante el cerco los paramilitares poco a poco fueron trazando un contexto que anuló todos los derechos de las personas que ahí habitaban, nadie podía salir y realizar sus actividades cotidianas, el

⁴ CmIDH, “Observaciones preliminares de la visita in Loco de la CIDH a México”, octubre de 2015. CNDH, “Desplazados” p. 4

⁵ *Principios rectores sobre desplazamiento forzado*. ONU.

agua y la comida fue escaseando, las balas eran disparadas hacia personas y animales, de día y de noche. Esta situación me llevó a buscar elementos teóricos que me ayudaran a analizar lo que ahí estaba pasando, la metodología de *geografías del terror* propuesta por Ulrich Oslender ha sido clave para entender lo ahí sucedió y que hoy se multiplica en México. El cerco y el desplazamiento forzado también me llevaron a emprender la búsqueda de una mirada que contribuya a analizar la historia del pueblo triqui en clave crítica y que abone al estudio de una problemática que hoy en día tiene a más de 700 personas desplazadas viviendo en condiciones precarias fuera de su comunidad de origen y con fuertes dificultades para reproducirse como pueblo indígena.

Las mujeres triquis encabezan la resistencia

Otro concepto central que retomo para este estudio tiene que ver con la cuestión de *género*, el cual retomo desde la idea del género como una construcción colonial, lo que Lugones (2008) ha nombrado *colonialidad del género*, la cual es una construcción dicotómica y jerárquica entre civilizados/salvajes en la cual los atributos de género están reservados para las y los considerados como “civilizados”. Los no civilizados, “salvajes”, “barbaros” serán machos o hembras, en la medida que, desde esa lógica *no* son humanos (Lugones, 2008; Mendoza, 2014: 52). Esto no significa que no exista una construcción de género al interior de nuestras comunidades, sino que hoy en día solo ciertos hombres y mujeres han sido considerados humanos y muchos más hombres y mujeres han sido despojados de su humanidad (Mendoza, 2014: 52). La introducción de esa idea de género es lo que habría separado a los hombres y mujeres colonizados y explicaría la crueldad que muchos hombres colonizados manifiestan hacia las mujeres (Mendoza, 2014: 51). “Entonces es importante desenmascarar ese lado oscuro del sistema de género colonial/moderno que convierte al ser colonizado y en particular a la mujer colonizada, en un ser a quien se puede impunemente maltratar, violar, explotar, trabajar hasta la muerte y eliminar física y culturalmente de la faz de la tierra” (Mendoza, 2014: 54)

Así cuando las mujeres hablan acerca de lo que vivieron en el cerco paramilitar, del sufrimiento de sus familiares y de su comunidad, cuando recuerdan las largas caminatas en las que cruzaban los montes para salir en busca de un poco de comida y agua, cuando entre lágrimas recuerdan a los niños padeciendo hambre que trataban de calmar con agua, sal y algunas veces totopos, cuando recuerdan como eran agredidas las abuelitas, cómo les disparaban “a todos como animales”, están hablando de esos procesos de deshumanización a las que fueron sometidas.

Más allá de la lista de daños, sus narraciones dicen mucho sobre cómo enfrentan e impulsan acciones de cara a estos desafíos (Theidón, 2006: 78). En el desplazamiento forzado entre 2009-2010, las mujeres triquis jugaron un papel posiblemente más activo que en otros momentos de su historia. Desde el cerco paramilitar y a través de los plantones instalados en la Ciudad de México y en la ciudad de Oaxaca ellas rompieron el silencio y asumieron el papel de voceras y representantes de los desplazados. Ellas son mujeres que aprendieron a hablar, que perdieron el miedo en la montaña cuando salían protegiendo a los niños y ancianos/as de las balas que no diferenciaban entre hombres, mujeres, niños o ancianos.

Ante la idea de mujeres indígenas “sin voz”, este trabajo se propone mostrar una idea diferente. Por eso me interesa recuperar aquí sus voces, acciones y formas de resistir y de luchar por la defensa de sus derechos. Fueron muchas las horas de conversación en Copala, en los plantones, o en los pequeños cuartos donde ahora viven. Casi nunca saqué una libreta o una grabadora, por mucho tiempo mi papel como investigadora pasó a segundo plano y asumí más un lugar de compañera de lucha. Tal vez en ese proceso “perdí” mucha información importante, pero no puedo negar que eso también me permitió establecer otro vínculo con ellas que nada tiene que ver con una relación sujeto-objeto de investigación, y sí con una relación de compañeras de lucha.

Planteo también que la violencia no termina con el desplazamiento, por el contrario, éste es el inicio de una nueva etapa en la cual las condiciones que afectan la vida de la población desplazada se agravan. Por ello me interesa registrar las formas en que enfrentan la vida fuera de su comunidad. No se trata de victimizarlas sino de reconocer que en medio del terror, de la violencia que vivieron, ellas no se paralizaron, al contrario, emprendieron estrategias de denuncia, sobrevivencia que las ha llevado a fortalecer sus corazones para

enfrentarse a la adversidad y a ocupar un lugar dentro de la resistencia, que no habían tenido antes.

A seis años del desplazamiento, las voces de las mujeres han sido las más potentes, pues ellas hablan de lo que han vivido y es desde ahí desde donde siguen denunciando los efectos del desplazamiento. Así desde el plantón que colocaron desde agosto de 2010 en el portal del palacio de gobierno en la ciudad de Oaxaca las mujeres fueron asumiendo un papel protagónico que las llevó a ocupar un lugar que nunca antes habían ocupado, pese a que han participado siempre en todas las luchas de su pueblo. En esta ocasión se vincularon con organizaciones y movimientos sociales, conocieron otras experiencias de lucha, y desde 2010 son activistas que luchan no solo por sus demandas como desplazadas, también se solidarizan con otras luchas y se vinculan con otros procesos organizativos.

La participación no ha sido tarea sencilla, el hecho de “se mujeres” no las exime de los actos represivos de la policía ni de las organizaciones que las desplazaron de su comunidad y que las siguen amenazando también en la ciudad. Contra todo ellas levantan la voz y luchan de manera constante y cotidiana frente a la violencia y a los conflictos que viven como mujeres indígenas desplazadas, no tienen casa, ahora tiene que pagar rentas, y la dispersión es un problema que también pesa, cada una busca refugiarse dónde puede, casi siempre en pequeños cuartos en la periferia de las ciudad y en muy malas condiciones.

Sin embargo las mujeres triquis sacudieron las estructuras frente a la comunidad y también frente al Estado al encarar a sus agresores y al mismo Estado exigiendo justicia, esto ha tenido implicaciones políticas a las que ahora tienen que enfrentarse. En esta historia de despojos y resistencias las mujeres triquis han jugado papeles importantes, sin embargo existen muy pocos trabajos al respecto⁶. Sin duda las mujeres siempre han participado pero casi no aparecen en los registros o investigaciones que hablan del pueblo triqui. Es por ello que me ha interesado documentar y analizar el papel que ellas han jugado principalmente en la creación de un municipio autónomo y en el más reciente ciclo de violencia que las obligó a abandonar su comunidad pero también a levantar la voz.

⁶ El texto de Dolores París (2001) *La historia de Martha. Vida de una mujer indígena por los largos caminos de la Mixteca a California*, es pionero en abordar la historia de las mujeres triquis.

¿Qué papel han jugado las mujeres triquis en la luchas de su pueblo en la defensa de su territorio y autogobierno? ¿Cuál fue su papel dentro de la lucha por la construcción del Municipio Autónomo? ¿Qué diferencia hay en su participación en los últimos años respecto a otros momentos de la historia triqui?, estas son algunas de las preguntas que me planteo en este trabajo. Considero que es en esta última etapa que las mujeres pasan de ser botín de guerra a guerreras, lo cual también las convierte en enemigas de los grupos opositores y de los gobernantes en turno. “Ya nos vieron, que andamos hablando en Oaxaca o en México, ahora nos odian más” me han dicho varias de las mujeres desplazadas. Ellas tienen ahora un papel más visible y activo. Tras el desplazamiento ellas han asumido un papel más activo y son clave en la reproducción de la vida familiar y comunitaria; en la lucha por el retorno a sus comunidades y en la exigencia al Estado por reconocerlos como desplazadas y garantizar sus derechos.

Lamentablemente los problemas no terminan con la salida abrupta, lejos de su comunidad inicia una nueva etapa en la cual la población desplazada se enfrenta a la dispersión, la falta de vivienda, de trabajo, enfermedades y a las dificultades de reproducirse como pueblo indígena. Por ello planteo que el desplazamiento forzado de un pueblo indígena de su territorio, tiene aún más impactos negativos que es necesario estudiar y visibilizar, entre ellos la desarticulación de las formas de organización (política, social, cultural, individual, familiar y comunitaria), el debilitamiento del tejido social comunitario, la desaparición de escenarios de encuentro, de espacios de trabajo, de reproducción de la vida concreta y cotidiana; la desaparición de espacios sagrados, de espacios recreativos, de intercambio, etc.

A seis años del que fueron sacados de sus comunidades ¿Cuál es la situación de las mujeres triquis? ¿Cómo viven y enfrentan la vida fuera de su comunidad? las mujeres plantean su preocupación: “No solo nos sacan de nuestro territorio, también nos quieren sacar el territorio desde nuestro corazones”, hoy “Tenemos miedo de que nuestros hijos no quieran hablar la lengua, que ya no quieran ser triquis”.

Objetivos de investigación:

El propósito de esta investigación es estudiar el *desplazamiento forzado* del pueblo triqui como parte de un proceso de construcción de *geografías de terror* que son utilizadas para despojar a los pueblos de sus tierras-territorios.

Me interesa analizar en qué medida el *desplazamiento forzado* es una práctica colonial que está presente en la historia del pueblo triqui en distintos momentos de su historia y que va de la mano de lo que nombro ciclos de violencia.

Me interesa conocer cómo opera la lógica racista que deshumaniza a los triquis, sin importar el género, a lo largo de su historia y en los últimos años.

Me interesa conocer el papel de las mujeres triquis frente al desplazamiento forzado, planteo que si bien ellas han participado en las luchas de su pueblo de distintas formas, es en la etapa más reciente cuando han asumido un papel protagónico en la medida que son las voceras, se insertan en los espacios de toma de decisiones de su comunidad, y exigen ser tomadas en cuenta como mujeres y cómo indígenas.

El lugar de producción del conocimiento

Escribo desde un país que se desmorona, mientras elaboro esta tesis, se cuentan por miles los asesinados y asesinadas, miles son los desaparecidos y desaparecidas, son también decenas de presos y presas políticas que al defender sus tierras y territorios son despojados de su libertad, criminalizados/as con procesos amañados que les imponen penas en “centros de readaptación social” destinados para los reos de alta peligrosidad. Crecen también el número de desplazados internos en México así como los desplazados a nivel global, para el año 2015 la ACNUR contabilizaba 63,3 millones de personas desplazadas.⁷ Según cifras conservadoras el número de desplazados internos en México es de alrededor de 280 mil, otros estudios hablan de más de un millón. Los territorios de los que estas personas han sido despojados se han vuelto de interés para las grandes transnacionales, para el turismo, para el narcotráfico, por eso hoy esas personas que los habitaban se vuelven desechables, despojables de sus modos y medios de vida. La realidad supera los límites del horror, “frente a estas violencias, el lenguaje naufraga, se agota en el mismo acto de intentar producir una explicación, una razón” (Reguillo, 2012: 34). En este contexto ¿Cómo construir conocimientos que ayuden a develar las causas profundas de los problemas que nos presenta la realidad que vivimos en este país?

Desde su origen las ciencias sociales se erigieron como “una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar” (Castro; 2000: 165) Sin embargo, “el nacimiento de las ciencias sociales no es un fenómeno *aditivo* a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino *constitutivo* de los mismos” (Castro, 2000: 165). Castro Gómez (2000) coincide con Immanuel Wallerstein, quien ha señalado que las ciencias sociales han sido una pieza fundamental para la construcción del proyecto de la modernidad/colonialidad⁸, las cuales han tenido como una de sus finalidades

⁷ A nivel global las cifras son escalofriantes. Según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), al finalizar el año 2014 había 13,9 millones de personas en el mundo que se convirtieron en nuevos desplazados como consecuencia de la violencia generalizada, los conflictos o las violaciones de derechos humanos. Esto significa que cada día, 42,500 personas se ven obligadas a abandonar sus casas por esas razones, esto significa un crecimiento acelerado del Desplazamiento Forzado Interno, que ha alcanzado niveles in precedentes. (ACNUR, 2015).

⁸

el control de la vida misma. De tal forma que las taxonomías elaboradas por las ciencias sociales no se limitan a un sistema abstracto de reglas llamado “ciencia”, sino que tienen consecuencias prácticas en la medida en que han sido capaces de legitimar las políticas regulativas del Estado. Así “las ciencias sociales enseñan cuáles son las “leyes” que gobiernan la economía, la sociedad, la política y la historia. El Estado, por su parte, define sus políticas gubernamentales a partir de esta normatividad científicamente legitimada” (Castro, 2000: 166)

Las necesidades cognitivas del capitalismo han guiado la producción de esta forma de conocer e incluyen según Quijano (1992): “la medición, la cuantificación, la externalización (u *objetivación, tornar objeto*) de lo cognoscible en relación al sujeto a conocer, para controlar las relaciones entre el hombre y la *naturaleza* y entre el hombre mismo con respecto a la naturaleza, en particular la propiedad sobre los medios de producción. Esta forma de conocimiento fue impuesta en la totalidad del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblemática de la modernidad”.

Por ello desde la universidad occidentalizada, “cualquier conocimiento que pretenda situarse desde la corpo-política del conocimiento (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010) o la geopolítica del conocimiento (Dussel, 1997) en oposición al mito del conocimiento no situado de la egopolítica cartesiana del conocimiento se desecha como sesgada, inválida, irrelevante, falta de seriedad, parcial, esto es, como conocimiento inferior” (Grosfoguel, 2013: 38).

De tal forma que los conocimientos generados desde otras lógicas no legitimadas por la academia carecen de científicidad. Esto es lo que Edgardo Lander (2004: 170) ha nombrado como *colonialidad del saber*, la cual es una forma de colonialismo epistémico, que argumenta una pretensión de neutralidad y objetividad del método científico. Gayatri Spivak (1998) nombra como *violencia epistémica* a esos conocimientos considerados como no científicos, resultados de otras epistemologías que reconocen el lugar de enunciación y la subjetividad de quien investiga.

Así el distanciamiento que requiere la academia tradicional para que un trabajo sea “objetivo”, no es lo que caracteriza esta investigación. Intento deslindarme de esa idea que niega el lugar de enunciación de quien escribe, recurro a otras apuestas y situó mi

conocimiento. Situar mi conocimiento implica también reflexionar sobre la “objetividad” en la investigación científica. Donna Haraway (1995: 324) feminista estadounidense, cuestiona el concepto de *objetividad* así como la idea de la *neutralidad* como condición para que la realización de un trabajo pueda considerarse como científico. Frente al debate existente sobre la objetividad-neutralidad Haraway argumenta, desde el feminismo, a favor de *conocimientos situados* y de una *perspectiva parcial*. Haraway propone un *programa constructorista social radical*, en el que la vista es fundamental, es decir, el lugar desde donde se mira la realidad resulta primordial, es desde esa visión que considera importante partir de *conocimientos situados*, pues es desde ahí como se construye la *objetividad feminista*.

Haraway cuestiona en este mismo sentido la *des-encarnación* y propone la *encarnación* del sujeto(a) que investiga. La primera tiene como finalidad “distanciar al sujeto conocedor que se está por conocer de todos y de todo en interés del poder sin trabas” (1995: 328) la segunda en cambio buscaría recuperar la humanidad, la cercanía, la esperanza el reconocimiento del otro en tanto sujeto y no objeto de conocimiento. Así la propuesta es también ponerse en el lugar del otro, “ver fielmente desde el punto de vista del otro”, “desde abajo”. Haraway también alerta sobre las dificultades que implica ver desde la mirada del otro y/o desde abajo, ¿Cómo mirar sin caer en el romanticismo que impida ver las propias contradicciones que se dan al interior?:

Hay un premio para el establecimiento de la capacidad de ver desde la periferia y desde las profundidades. Pero aquí existe el serio peligro de romantizar y/o apropiarse de la visión de los menos poderosos al mismo tiempo que se mira desde sus posiciones. Mirar desde abajo no se aprende fácilmente y tampoco deja de acarrear problemas, incluso si “nosotras” habitamos “naturalmente” el gran terreno subterráneo de los conocimientos subyugados. Las posiciones de los subyugados no están exentas de re-examen crítico, de descodificación, de deconstrucción ni de interpretación, es decir, los dos mundos hermenéuticos y semiológicos de investigación crítica. Los puntos de vista de los subyugados no son posiciones “inocentes” (Haraway, 1995, 328).

Mirar desde abajo, no es sencillo, requiere lograr cierta habilidades y poner al servicio de ese fin todas los sentidos, una parcialidad asumida, autocrítica y responsable. “Así mismo, una no se puede situar de nuevo en ningún puesto ventajoso sin ser responsable de ese

desplazamiento. La visión es *siempre*, afirma Haraway (1995) una cuestión del “poder de ver” y, quizás, de la violencia implícita en nuestras prácticas visualizadoras” (1995: 330).

Sandra Harding y Donna Haraway postulan desde el feminismo, la no desaparición de la subjetividad de quien investiga, sino su puesta en escena en la investigación. De tal forma que no es la *subjetividad* la que tiene que desaparecer para no contaminar la investigación, sino que precisamente su aparición y explicitación (intereses, deseos, afectos) es lo que verdaderamente sitúa y por ende torna objetiva una investigación. De ahí que asumo la responsabilidad de la subjetividad que cruza este trabajo, sin negar que la objetividad a la que apela se inscribe en esa que, como señala la teoría del punto de vista, reconoce y hace explícito el lugar desde donde mira.

En este sentido es importante señalar que este trabajo no corresponde a un proceso construido exclusivamente desde la objetividad, tiempos y modos de la academia, los tiempos en los que se realizó responden a los tiempos de acompañamiento y al proceso que viví con las compañeras triquis desplazadas.

Mi lugar de enunciación en este trabajo me colocó en múltiples lugares, como activista, compañera de lucha, hermana de una compañera activista que fue asesinada en el marco de este conflicto y estudiante de doctorado, ésta última identidad siempre de menor relevancia en esos momentos. Por ello mantener una distancia entre “sujeto-objeto” de investigación me era prácticamente imposible. En muchas ocasiones dadas las situaciones que se vivían guardé el diario de campo y el trabajo etnográfico y me enfoqué en colaborar con las compañeras en resolver problemas urgentes que se presentaban dada la situación de emergencia, así mi prioridad en muchos momentos de este proceso ha sido mi papel como activista, sin negar que para mí es muy importante también reflexionar teóricamente sobre la realidad que vivo.

La feminista negra Patricia Hill Collins (2012:113) plantea desde la epistemología feminista del punto de vista que “el conocimiento por el conocimiento no es suficiente [...] debe estar ligado a las experiencias vividas [...] para aspirar a mejorar esas experiencias de alguna manera” (Collins, 2012:116). De tal forma que la construcción del conocimiento estaría encaminado a “estimular la resistencia” (*Ibidem*). Lo planteado por Collins es de una importancia relevante en términos de la crítica que estaría planteando al conocimiento

considerado como científico, que como aquí se ha señalado, argumenta la *objetividad* a partir del distanciamiento del sujeto que conoce respecto al objeto a conocer.

Situarme y reconocer mi lugar de enunciación no significa negar ni imponer mi propia visión, o plantear una visión romántica e idealizada, al contrario me exige ser crítica de la situación y de los procesos en los que me inserto. Y al mismo tiempo implica no asumir una posición de experta, sino entablar un diálogo respetuoso, que no se reduce a la relación investigadora-objeto de investigación. Y que sobretodo implica un compromiso.

Es importante señalar que en esta historia no solo han asesinado a mi hermana, también a otros compañeros y compañeras que conocí y con quienes conviví durante mis estancias en la región triqui. He convivido con la muerte tan cercana y al mismo tiempo he visto los esfuerzos de muchos triquis, hombres y mujeres que se empeñan en construir, desde lógicas no violentas otras posibilidades de vida frente a un sistema que les ha trazado como el único destino posible la muerte y el sometimiento a organizaciones que lucran con su pobreza y sus recursos.

A lo largo de estos años en los que realicé esta tesis y se agudizó el conflicto en la región mi trabajo más fuerte fue fundamentalmente con las mujeres. Las que comenzaron a levantar la voz para denunciar el *terror* que estaban viviendo en su comunidad, las que fueron desplazadas entre 2009-2010 y las triquis que salieron de la región décadas atrás precisamente por la misma violencia. Todas ellas participaban de distintas formas para denunciar lo que estaban viviendo y para fortalecer los lazos de solidaridad que en ese momento se requerían para recibir a los desplazados y exigir justicia.

Estas mujeres fueron también las que me sostuvieron en la tormenta. Tras el asesinato de Bety, mi hermana y compañera de lucha, se volvió imposible para mí sostenerme sola, en medio de las pérdidas que también ellas estaban viviendo, nos acompañamos, caminamos juntas y me animaron a concluir este trabajo. Su fuerza, cariño y hermandad han sido clave para poder cerrar este proyecto.

Estructura de la tesis

El primer capítulo de este trabajo llamado *La construcción del “triqui salvaje”, colonialismo y despojo*, presento la región de estudio y realizó un análisis que me permite ubicar la región triqui desde una perspectiva histórica y política. Desarrollo este apartado desde una mirada que intenta analizar lo que llamo *la construcción del “triqui salvaje”* como parte del proceso colonial que inicia en el siglo XVI y que retoma fuerza en el siglo XIX tras la construcción del México independiente. Reflexiono sobre la persistencia del *colonialismo interno* (González Casanova, 2003) que se fortalece con el *indigenismo* posrevolucionario (Montemayor, 2000; López, 2011; Villoro, 2014) como política de Estado y sus formas de manifestación en la región triqui. Me interesa ubicar cómo estos procesos construyen y fortalecen un discurso y lógica colonial que bestializa a los pueblos indígenas y específicamente a los triquis, negando su humanidad y señalándolos como “salvajes”, “violentos”, “incapaces de gobernarse”. Aquí también me interesa reflexionar sobre el papel que juegan al interior de la región ciertos actores que reproducen esos discursos y prácticas y que permanentemente buscarán alianzas en las cuales se alimenta lo que algunos autores llaman la *colonialidad del poder* (Quijano, 1992) *del ser* (Maldonado, 2007), *del saber* (Lander, 2004) y *del género* (Lugones, 2008) lo cual implica no solo una imposición de lógicas coloniales sino la reproducción de esas mismas desde el interior del propio grupo.

En el segundo capítulo analizo *La lucha del pueblo triqui y los ciclos de desplazamiento forzado*. Recorro a la historia para demostrar que los desplazamientos forzados han estado presentes en la historia reciente. Considero que éstos están relacionados con las iniciativas pacíficas generadas por los triquis con la finalidad de poner alto a la violencia que los ha obligado a desplazarse primero a nivel regional y después fuera de la región, el estado y el país. Considero la existencia de cuatro momentos o ciclos de desplazamiento forzado fuera de la región. Analizo el papel de las mujeres triquis dentro esos ciclos de desplazamiento.

En el tercer capítulo llamado *La Autonomía triqui: “Para ya no matarnos entre hermanos,”* analizo la iniciativa de construcción del Municipio Autónomo de San Juan Copala en el año 2007. Indago esta iniciativa en el marco del movimiento indígena nacional.

Comienzo con una breve reflexión sobre el movimiento indígena en México y la lucha por la autonomía, para ubicar el significado de la propuesta triqui. Me interesa indagar ¿Qué significa la autonomía triqui y cuáles son principales demandas? ¿Qué papel jugaron las mujeres en ese proceso?

La autonomía triqui surge a partir de la participación triqui de algunas comunidades triquis en la Asamblea Popular de los pueblos de Oaxaca, en el año 2006. Surge como iniciativa de siete comunidades triquis disidentes del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) así como de la Unidad para el Bienestar Social de la región Triqui (Ubisort). Los triquis deciden impulsar la creación de un municipio autónomo con el objetivo de construir un territorio de paz, que permita como dijeron los jóvenes, “ya no matarnos entre hermanos”. En este capítulo recupero las voces de las mujeres triquis quienes a partir de sus narraciones hablarán del proceso en el cual nace el municipio así como el significado que para ellas tiene este proceso. Es en este apartado en el que comenzaré a trazar algunas líneas en las cuales se van a generar las condiciones que llevarán al desplazamiento de alrededor de 700 personas de San Juan Copala las cuales son simpatizantes o impulsoras de la iniciativa autonómica.

En el Capítulo cuarto llamado que nombro: *Trazando “geografías del terror”*. *El desplazamiento forzado para acabar con la organización autónoma*. Aquí retomo básicamente la metodología de Ulrich Oslender (2004) para analizar el desplazamiento forzado a partir de lo que nombra como “Geografías del terror”. Intento mirar el desplazamiento *antes, durante y después* de que ocurre, con la finalidad de visibilizar un problema que no termina una vez que la población es desalojada de sus territorios, ni inicia con el desplazamiento mismo sino como un proceso que poco a poco va sembrando el terror y despojando a los pobladores de sus territorios antes incluso de la huida.

Abordo el desplazamiento del pueblo de San Juan Copala como una estrategia cuya finalidad es acabar con la organización autónoma. Para ello retomo el planteamiento de Almario (2004) y Escobar (2004) y analizo el desplazamiento como una estrategia para acabar con las resistencias y proyectos políticos que grupos y comunidades impulsan de manera autónoma o independiente del poder.

En el último capítulo que llamo: Desplazamiento, Re-territorialización y colonialidad. Las mujeres encabezan la resistencia. Analizo el desplazamiento como una forma de re-territorialización en el que los territorios se reconfiguran instalando lugares de miedo o espacios vacíos de población que ahora son controlados por los grupos que han generado el desplazamiento. El desplazamiento es un problema que está creciendo en México de forma alarmante en los últimos años a partir de la llamada “Guerra contra el narcotráfico” si bien el problema comienza a ser estudiado, aún permanece invisibilizado, miles de mexicanos y mexicanas abandonan todos los días sus lugares de origen huyendo de la violencia y el crimen organizado. Pero el desplazamiento como el que vivieron los triquis del municipio autónomo tiene otro contexto que desde mi perspectiva tiene como causa un objetivo político que como señalo en el capítulo anterior busca acabar con la organización autónoma.

En este capítulo recurro a las narraciones de las mujeres triquis desplazadas. Intento plasmar aquí lo que me dijeron en entrevistas y las conversaciones que a lo largo de estos años hemos tenido sobre lo que vivieron antes, durante y después del desplazamiento. El desplazamiento ha significado múltiples pérdidas, pero también transformaciones que ellas reconocen y que son las que les han permitido seguir resistiendo y exigiendo justicia.

Finalmente, en las conclusiones presento una serie de reflexiones respecto a los hallazgos del trabajo y vuelvo sobre lo planteado al inicio para debatir sobre los aportes así como las vetas que surgen a partir de estas reflexiones para trabajos posteriores.

Sin duda este es apenas un paso más para seguir reflexionando estos temas que, como en el caso del desplazamiento forzado, debería ser un tema de interés y preocupación para los distintos sectores de nuestra sociedad.

CAPÍTULO I. La construcción del “triqui salvaje”, colonialismo y despojo

Introducción

En este capítulo me interesa presentar la región de estudio con la finalidad de ubicarla geográficamente para después aproximarme desde una perspectiva histórica y política. Acercarnos a la triqui desde esta mirada es fundamental para comprender los procesos, las disputas y las resistencias que ahí se han gestado. Planteo que la vida del pueblo triqui está trazada por una larga historia de resistencia por la defensa de su tierra, territorio y autogobierno. Esta apuesta historiográfica coincide con lo planteado por Leticia Reina (1995: 53) sobre la importancia de analizar los acontecimientos actuales a la luz de un análisis histórico que aporte elementos para la interpretación de los movimientos de los pueblos indígenas y de la crisis que hoy vive México.

Posteriormente realizo un recorrido por la historia del pueblo triqui para analizar lo que llamo *la construcción del “triqui salvaje”* a partir de discursos y prácticas coloniales y racistas, las cuales forman parte de un proceso de construcción del “otro” indígena como parte del hecho colonial que inicia en el siglo XVI y que retoma fuerza en el siglo XIX tras la construcción del México independiente. Es a partir del siglo XIX en el que intentaré analizar el tema retomando la escasa información existente.

Reflexiono también sobre la existencia del *colonialismo interno* que se fortalece con el *indigenismo* posrevolucionario como política de Estado y que se expresa en el tutelaje así como en la apuesta por *desindianizar* para avanzar hacia el progreso. Me interesa analizar cómo estos procesos construyen y fortalecen un discurso y lógica colonial que seguía apostando por la bestialización del indígena triqui, negando su humanidad para, desde ahí, señalarlos como “salvajes”, “violentos”, “incapaces de gobernarse” y de esta forma avanzar en el despojo material y simbólico.

Planteo una breve caracterización del *despojo* el cual considero es político, territorial, simbólico y jurídico y que se sustenta en primera instancia en el despojo de la humanidad de

los y las triquis. Considero que analizar estas formas de despojo es importante para entender la lógica que se establece alrededor del pueblo indígena y que prevalece al día de hoy.

Frente a las múltiples formas de despojo la respuesta por parte del pueblo triqui no se hará esperar, hay registro de múltiples rebeliones triquis, principalmente a partir del siglo XIX tras las reformas liberales. Considero que en el fondo hay una continuidad en las lógicas de despojo las cuales se extienden hasta nuestros días. Y en ese sentido la lucha del pueblo triqui a lo largo de su historia tiene también dos elementos que estarán presentes: La lucha por la tierra-territorio y por el autogobierno.

El pueblo triqui, algunos datos generales

“En la tradición oral se dice que los triquis provenían de Monte Albán, de donde fueron expulsados por desobedecer las órdenes del rey. Se desplazaron a la parte baja de la costa oaxaqueña, pero debido al clima extremadamente caluroso buscaron regiones más altas y se asentaron en Tlaxiaco, de donde también los expulsó el cacique del lugar. Finalmente arribaron a Chicahuaxtla, nombre náhuatl que significa “lugar fuerte”, que posiblemente alude a la existencia de una cueva donde reposan los restos de antiguos jefes y representantes de algún clan”

Triquis, “Etnografías breves de México”, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

“Los Triquis de Copala (Lugar de Copalillos o Copales) nacieron hermanos a la luz débil de un ocote, encendido por una anciana, fecundada por el río, por la presencia del venado. La glorificación de los primeros Triquis da origen al sol y a la luna. Fue resultado de: La cacería del venado, la comunión con el sacrificado y el dolor de la madre”

García E. Pablo y Gómez L. Enrique (1995: 3)

¿Quiénes son los triquis? Gutierre Tibone respondía a esta pregunta en 1961 haciendo referencia a un grupo caracterizado por “su exacerbado espíritu de independencia”, que les habría llevado a refugiarse en una región áspera poco hospitalaria, muchos siglos antes de la conquista, empujados por otros pueblos más fuertes y numerosos con tal de “no aceptar su dominación” (Tibone, 1961: 131).

Rodeada de montañas grandes y pequeñas que forman cordilleras que unen el nudo mixteco con el Valle de Putla hasta la Costa, la región triqui de Oaxaca es una zona rica en recursos naturales. El territorio triqui conforma una especie de “isla” política rodeada por asentamientos predominantemente mestizos. Se tiene registros que desde el siglo XIX hasta la actualidad, el pueblo triqui ha buscado periódicamente reconstruir sus fronteras territoriales, recuperar sus originales áreas de producción agrícola y redefinir su personalidad jurídica (Parra y Hernández, 1994; Lewin, 1999: 230; López, 2009).

La Triqui tiene una extensión aproximada de 517 km². Las montañas abundantes conforman una región que fue descrita por García Alcaraz (1973) por escalones ecológicos. En el primer escalón prevalece una temperatura elevada que no baja de 22 grados centígrados con agua y vegetación abundante todo el año. Se trata de un clima subtropical clásico. En el segundo la vegetación es tropical y húmeda. En el tercer escalón la temperatura es muy baja y todo el año está nublado. (García, A., 1997: 42).

Se ubica al noroeste de la capital del estado de Oaxaca. Está conformada por 52 comunidades distribuidas oficialmente en municipios de tres distritos diferentes: 32 en Juxtlahuaca, 15 en Putla y 5 en Tlaxiaco. Del total de comunidades solo San Martín Itunyoso es cabecera municipal.



Mapa: Ubicación del pueblo Triqui en el estado de Oaxaca.

A su vez el pueblo triqui está conformado por cinco núcleos agrarios, correspondientes a los cinco clanes en los que están organizados los triquis: San Andrés Chicahuaxtla, San Martín Itunyoso, San Juan Copala, Santo Domingo del Estado y San José Xochitlán (Avendaño, 2011: 21). Colinda con los siguientes núcleos agrarios: al norte con San Juan Mixtepec, Santa María Yucunicoco y San Petro Chayuco, todos habitados por mixtecos pertenecientes al distrito de Juxtlahuaca. Al sur con el ejido de Santa María Pueblo Nuevo y la cabecera de Constanza del Rosario y Putla (pueblos mestizos), y con el ejido de San Juan Teponaxtla, Putla, habitado por mixtecos. Al este con el ejido de Llano San Vicente (mestizo), municipio de Santa María Yucuhiti, con el municipio de Santo Tomás Ocotepec, la comunidad de San Miguel Progreso y la agencia de Santa María Cuquila. Los últimos cuatro pueblos pertenecen al distrito de Tlaxiaco y son mixtecos. Al oeste colinda con las comunidades de San Juan Piñas, San Jorge, Río Frijol y otras comunidades mixtecas del estado de Guerrero (Avendaño, 2011: 22).

La región triqui está dividida en dos grandes regiones: la triqui alta y la triqui baja. La primera está conformada por montañas que van de 2000 a 3000 metros sobre el nivel del mar y la segunda tiene alturas entre los 1400 y 2000 metros (Huerta, 1981: 28-29). “La parte alta es fría y durante todo el año su vegetación se mantiene verde, cubierta de espesa neblina que se produce por un choque del aire caliente y frío o brisa del mar. En la parte baja el clima es templado y caliente, lo que permite cultivar una infinidad de productos comerciales” (Avendaño, 2011: 23). En la parte alta hay menos agua y no hay ríos. Los triquis se surten de agua por medio de pozos; los arroyos unen sus afluentes hasta formar, en la parte baja, ríos que desembocan en Putla y Concepción del Progreso (Avendaño, 2011: 24).

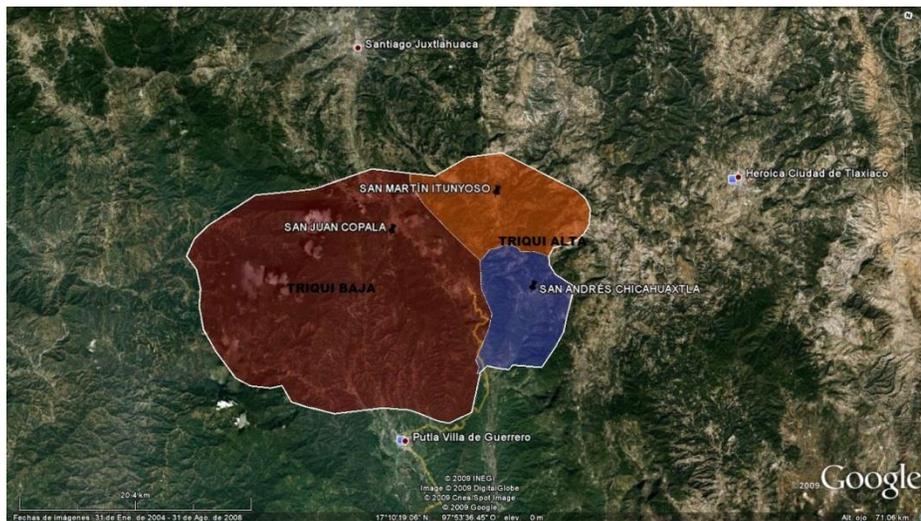
La geografía de la región se caracteriza por una gran cantidad de accidentes orográficos, con cumbres altas. Debido a ello, el patrón de asentamiento humano es disperso en algunas comunidades la única vía de acceso es a pie.

San Andrés Chicahuaxtla y San Juan Copala representan los centros ceremoniales y políticos más importantes del pueblo triqui⁹, llamados *Chuma'a*. El primero para la región

⁹ Junto con San Martín Itunyoso fueron los tres municipios triquis hasta los años 40 del siglo pasado. Hoy solo Itunyoso es oficialmente un municipio triqui.

conocida como Triqui alta y el segundo para la baja. Hasta los años 70 los *chuma'a* tenían básicamente una función ceremonial¹⁰, eran sede de las autoridades comunitarias y religiosas; y centro de intercambio comercial, ahí no habitaban los triquis, sino en sus barrios¹¹, ahí se reunían solo para cuestiones religiosas, políticas y de intercambio comercial como los días lunes, día de mercado.

Las localidades que conforman este pueblo indígena están distribuidas, administrativa y judicialmente, en cuatro municipios (San Martín Itunyoso, Constanza del Rosario, Putla Villa de Guerrero y Santiago Juxtlahuaca) y tres distritos (Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco). Desde la época colonial, el pueblo triqui ha sufrido una fractura territorial y político-administrativa. En 1826 tras la participación de los triquis en la guerra de independencia sus dos centros ceremoniales reciben la categoría de Municipio Libre. Y para la década de los cuarenta del siglo pasado San Andrés Chicahuaxtla y San Juan Copala, cabeceras municipales son degradadas a agencias y fragmentadas sus comunidades que hoy pertenecen a distritos políticos y administrativos distintos. Esta reorganización impuesta no reflejó ni antes ni ahora la trayectoria histórica de construcción de las comunidades triquis (Lewin, 1999: 222).



¹⁰ Los dominicos que evangelizaron la región mixteca-triqui, tuvieron muchas dificultades entre los triquis de Copala, ya que estos se opusieron con mayor fuerza a la acción evangelizadora y permanecieron en asentamientos dispersos (L. Nader, 1969, citado por Lewin, 1999:219).

¹¹ Para nombrar a las comunidades triquis también se utiliza el término barrio, que era, según Gutierre Tibone (1961: 133) una forma común en la colonia.

Mapa: Triqui Alta y Baja.

Las comunidades o barrios pertenecientes al *Chuma´a* de Copala, fragmentado en 1948, pertenecen a tres municipios (Juxtlahuaca, Putla y Constancia del Rosario) y dos distritos diferentes (Juxtlahuaca y Putla). Pedro Lewin señala que esta estrategia de fragmentación política y administrativa tenía como finalidad acentuar las divisiones internas como una estrategia del Estado para controlar a la población (Lewin, 1999: 222).

La región triqui está rodeada por tres ciudades mestizas que “acordonan” el territorio triqui y son, en términos de Pedro Lewin, una “prolongación histórica de los antiguos centros urbanos de dominación prehispánica y colonial”. (Lewin, 1999: 230).

La moderna ciudad de **Tlaxiaco** ya era, antes de la Conquista un importante centro de recolección de tributos y de sujeción de la población triqui y mixteca. Durante la época colonial fue convertida en un centro administrativo y hoy en día es una de las cabeceras distritales mestiza y mixteca del único municipio de todo el territorio triqui [San Martín Itunyoso]. **Santiago Juxtlahuca**, comparativamente menos importante durante la época prehispánica, albergó una administración regional durante un breve periodo de la Colonia. Actualmente es el núcleo mestizo y mixteco que encabeza política y judicialmente a la mayoría de la población triqui, y ciertamente a la franja territorial económicamente más cotizada en la región baja. **Putla Villa de Guerrero**, la tercera ciudad mestiza que en la actualidad acorrala administrativamente a la mayoría de la población triqui de la región alta, fue territorio triqui en el pasado. La buena cantidad de tierras de esta zona sirvió para que durante la Colonia y el siglo XIX sectores criollos y mestizos se apropiaran de casi la mitad del territorio de esta región. Actualmente es uno de los centros mestizos más poderosos, y desde dónde la burocracia municipal y distrital ejerce una indudable discriminación étnica en contra de la población triqui. (Lewin, 1999: 230-231)

Pese a la gran diversidad al interior del grupo el pueblo triqui comparte elementos identitarios importantes en torno a las formas de organización política y religiosas, la lengua

(*Tnanj' Nĩng*), los huipiles, el territorio, fiestas y ritos. Cada uno de ellos permite establecer diferencias de manera general con los no triquis, y también internamente, entre una comunidad y otra. (Avendaño, 2011: 30).

La lengua es un elemento identitario fundamental, los triquis se consideran a sí mismos como los *nej a'min tnanj'ni'ing*, “nosotros los que hablamos la lengua completa”. (Avendaño, 2011: 33) o *yi nĩ'nanj ni' inj*, “la gente de la lengua completa” (Lewin, 1999: 223).

El idioma triqui tiene relaciones estrechas con el grupo mixteco, el cuicateco y el amuzgo, estos conforman la *familia mixteca*, una de las nueve ramas lingüísticas del tronco otomange cuya diferenciación se estima haber comenzado hace por lo menos 6400 años. Estudios señalan que el idioma triqui se desarrollaría desde hace 3700 años como un desprendimiento temprano del protomixteco. Estudios dialectológicos y glotocronológicos de E. Hollenbach en 1980, estimaban una separación entre la variedad de Copala y la de Chicahuaxtla hace aproximadamente ocho siglos, compartiendo entre el 75 y 85% de su vocabulario básico (Lewin, 199:217)

Actualmente el idioma tiene tres variantes notables: la de Chicahuaxtla, la de Copala y la de Itunyoso, así como la variación del habla entre comunidades que pertenecen a cada variante, fenómeno que ciertamente es reconocido por sus habitantes y constituye una expresión de la identidad local de cada asentamiento triqui (Avendaño, 2011: 28). La pronunciación con diferentes entonaciones en cada variante hace posible identificar a las personas por su comunidad de procedencia. Los copaltecos han mostrado una mayor resistencia lingüística que Chicahuaxtla y otros pueblos de la parte alta (*Ibidem.*).

La lengua triqui es vital para la realización de ceremonias, fiestas tradicionales, ritos, etc., así como en la comunicación cotidiana, en reuniones locales, fiestas de mayordomía, bodas tradicionales, convivios, reuniones entre triquis dentro y fuera de la región. La lengua es el principal eje de transmisión de los conocimientos propios de la familia, el linaje y la comunidad. La lengua también ha sido un recurso del que disponen los triquis para hablar sin ser entendidos por los no hablantes de la lengua (Avendaño, 2011: 32-33).

Los huipiles, son otro elemento identitario primordial. Sirven para distinguir a una mujer triqui en cualquier lugar, pero también al interior del pueblo, son un elemento fundamental que identifica a las mujeres de una región u otra y cada región tiene sus propias características:

[...] internamente hay tres variantes notables, percibidas inmediatamente por cualquier triqui: los de Copala son largos y donde se une cada una de las tres tiras lleva sobrepuesto un listón ancho de colores chillantes rojo, verde, amarillo o anaranjado. Las mujeres de San Martín Itunyoso tienen dos tipos de huipiles: un corto, que llega a la cintura, y otro largo hasta los tobillos y que sólo se usa en las fiestas de mayordomía para bailar [...] en cambio, las de Chichahuaxtla tejen huipiles largos pero menos coloridos, y donde se unen las tiras tejen al mismo tiempo una franja de cuatro dedos de ancho en color negro, azul marino o rojo; también tiene dos modelos: uno tiene completamente tejida la franja blanca que existe entre mariposa y mariposa y otro medio ralo, que es más cómodo para usarlo en tiempo de calor. (Avendaño, 2011: 30)

El idioma, la vestimenta, las fiestas, los ritos, la tierra-territorio, son algunos de los referentes fundamentales para los triquis. Por la defensa de la tierra se sublevaron en distintos momentos de la historia principalmente en el siglo XIX, pues sus tierras fueron asediadas aún con mayor fuerza en el México independiente. Los cacicazgos en la Mixteca subsistieron hasta comienzos del siglo XVIII. Mientras los triquis que vivían en las alejadas regiones de la montaña formaron dos grandes Copala y Chichahuaxtla que persistieron hasta la segunda mitad del siglo XVIII (Lewin, 1999:218). Desde el inicio de la colonia hasta el fin del periodo colonial el pueblo triqui sufrió una reducción del 30% de su territorio, perdiendo una superficie aproximada de 20 000 hectáreas que pasaron a ser propiedad de mixtecos y mestizos (García, 1973:299; Gómez, 1994:134; Lewin, 1999:218).

En el siglo XIX las leyes de Reforma expropiaban a las comunidades indígenas que desde entonces permanecieron sujetas a las administraciones mestizas. En esa época “los triquis no se vieron favorecidos, pues de todos modos seguían tributando y subordinados ahora al nuevo sistema de poder municipal, una vez derogado el ayuntamiento español e instaurado el cabildo indígena por la Ley de Municipalización de 1822” (Lewin, 1999: 220).

Mientras hacendados y empresarios agrícolas criollos avanzaban descaradamente sobre tierras ajenas, los indios se rebelaban en contra de los municipios ladinos para conservar el territorio, base de su personalidad jurídica y de sus derechos tradicionales (Pastor, 1986 citado en Lewin, 1999:220). El despojo de tierras generó descontento en toda la región mixteca, especialmente en la región triqui, quien respondió con las armas. De 1833 a 1839 se dio en la región lo que se conoció como la rebelión de *Hilario Medina*¹² contra los de Putla y la ex hacienda de la Concepción y cuatro años después de 1843 a 1848 otra rebelión contra los caciques y autoridades mestizas de Juxtlahuca a causa de los arrendamientos forzados y la invasión de tierras en complicidad con autoridades eclesiásticas para embargar los bienes de los triquis (Avendaño, 2011: 44; Lewin, 1999:220; López, 2009).

Lewin señala que “Los triquis fueron los primeros indios de la sierra en alzarse contra los arrendamientos forzados y el usurpamiento masivo y descarado de sus tierras por parte de los mestizos de Putla”. Rodolfo Pastor (citado por Lewin, 1999:220) señala que el arrendamiento de tierras de los triquis era gestionado por Antonio de León, general del Ejército insurgente, el cual contaba con el apoyo de Benito Juárez. Así el despojo de tierras indígenas era respaldado por el recién creado Estado mexicano.

Hasta los años 70 la relación entre *tierra-trabajo-individuo-familia* para los triquis era muy importante la afectación de cualquiera de ellos significaba una amenaza para los demás (García, 1973:137). Sin duda esta relación parental-territorial fue sufriendo cambios importantes pero el resquebrajamiento más marcado se dio en la triqui baja, en la que en situaciones de conflicto familiares cercanos comenzaron a participar como adversarios (Lewin, 1999: 232). Al respecto César Huerta Ríos (1981: 157) señalaba que la afectación a

¹² Hilario Medina Alonso mejor conocido en la región como *Hilarión*, “es uno de los dirigentes que los triquis guardan con respeto en su memoria, al igual que a su hermano Jacobo” (Avendaño, 2011: 35). Según narraciones que registra Leticia Reina, *Hilarión* “tenía la capacidad de transformarse (como los naguales) para burlarse de los federales cuando era perseguido, pues asaltaba a los arrieros para dar de comer a los pobres de la región: Pues “a él no le interesaba un sueldo o un puesto (...) quería justicia para la población indígena” (Reina, 1990: 246-247). Un triqui de Santo Domingo del Estado escribe: “Vivía en cuevas, como la del Plan de Guajolote que se ubica en jurisdicción de Chicahuaxtla, y la cueva ubicada arriba del pozo de Agua Ceniza, en territorio de Santo Domingo del Estado, en donde hay evidencias de ollas y cántaros utilizados por este grupo rebelde” (Avendaño, 2011:44).

la estructura clánica territorial¹³ en la triqui baja se debió, principalmente a las presiones (mestizas) ejercidas desde el exterior sobre las tierras comunales triquis, la aparición de la propiedad privada y la introducción de los cultivos comerciales, especialmente el café, plátano y caña de azúcar.

En suma, las rebeliones y protestas en la región triqui durante el periodo pos-independencia giraban en torno a la recuperación de la autonomía regional, defensa de la propiedad comunal de la tierra, contra las obvenciones eclesiásticas y los tributos que, para esa época, aparecían encubiertos bajo la forma de “contribuciones” (Lewin, 1999:220). Este periodo estuvo marcado por las rebeliones triquis la primera encabezada por *Hilario Medina* y años después la conocida como “La rebelión de la Montaña”. La población triqui se mantuvo en armas hasta la década de 1860 (Lewin, 1999: 220) alrededor de 30 años. El siglo XIX estuvo marcado por cambios y políticas implementadas por el nuevo estado nación cuya base era el despojo de tierras y la subordinación política de ahí que los triquis tuvieron que recurrir a las armas para defender lo que consideraban suyo.

El discurso civilizatorio y la construcción del indígena triqui “bárbaro”, “violento”, “salvaje”

“La civilización alcanza, por fin, el corazón del mundo trique.

Pero ellos, se queja don Avertano, no quieren saber nada del progreso.

Son unos bárbaros, sucios, borrachos, rencorosos.

¹³ No obstante “el pueblo triqui es el único grupo indígena de Oaxaca que registra la vigencia de una institución cultural sustentada en la articulación del parentesco y la distribución social del territorio: linajes exógamos vinculados en una estructura clánica territorial” (Lewin, 1999: 215). Estos operaban aún como eje ordenador del territorio en la triqui alta y articulan la dimensión parental y territorial de manera precisa y sistemática (Lewin, 1999:231). En la triqui baja los linajes conformaban una estructura territorial habitada por un grupo de familias, en el cual compartían un espacio territorial común. Sin embargo “los prolongados conflictos y la situación generalizada de violencia en esa región han alterado la funcionalidad de los linajes” de tal forma que las estructuras parentales no corresponden con los espacios territoriales tradicionales (*Ibidem.*: 232).

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 representan un peligro constante para sus vecinos”

Gutierre Tibone (1961: 133)

En la bibliografía revisada respecto a la identidad étnica triqui se pueden encontrar este tipo de referencias que hablan de los triquis como una población alejada de la “civilización”, cuyas costumbres violentas por naturaleza los llevaban a matarse entre sí y por tanto son consideradas un peligro para las poblaciones mestizas con las que comparten límites. Estas características hablan de un ser “salvaje”, “gente sin razón”, con una tendencia a la crueldad y a la beligerancia. En general este era el pensamiento dominante hacia los pueblos indígenas del continente a finales del siglo XIX y principios del XX, especialmente porque se hacía eco del discurso científico más reciente sobre la raza (Thomson, 2006:16).

El análisis de estos discursos nos permitirá reflexionar sobre la construcción del “triqui salvaje”, como un discurso deshumanizante que es utilizado como estrategia de despojo. Esto nos permitirá entender por qué los triquis impulsaron rebeliones y actos de protesta a lo largo del siglo XIX. Desde esta perspectiva me interesa mostrar que la vitalidad política triqui tiene una historia de larga data que se sustenta en la demanda por la defensa de la tierra y el autogobierno.

El discurso de la civilización-deshumanización

“Mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación propiamente dicha. Nación es una reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea y tienen un mismo fin”. “Debe procurarse [...] que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. Sólo de este modo [...] formarán con los blancos una masa homogénea, una Nación verdadera”.

(Francisco Pimentel, 1864, citado en E. Flores Cano, 1994:369)

A lo largo y ancho de nuestro continente persiste una *racionalidad colonial*, que se expresa entre otras cosas con un *discurso colonial*, el cual genera ideas que como ha señalado Silvia Rivera Cusicanqui “desplazan y distorsionan el conflicto central, dando lugar a la conformación de una ideología de impunidad en donde la colonización es presentada como una misión civilizatoria (Rivera Cusicanqui, 2010). Así, un orden social establecido entre colonizadores “civilizados” e indios “incivilizados”, va dando sentido a la existencia. De esta manera, el éxito de la colonización en América está en proporción directa con lo que logra esconder, pues a partir de allí se institucionaliza el derecho de los “civilizados” a despojar, esclavizar, controlar, dominar y matar a los “incivilizados”.

Para Edward Said (2001), los procesos de *colonialismo* se sustentan por impresionantes formaciones ideológicas que incluyen “la convicción de que ciertos territorios, pueblos y habitantes necesitan y ruegan ser dominados”. De allí la falsa idea de la colonización como un deber o responsabilidad civilizadora.

Aimé Césaire citado por Nelson Maldonado Torres (2008: 69), plantea también una reflexión sobre la supuesta conexión entre colonización y civilización.

Se planteaba que la gesta colonial le había al menos traído la civilización a los colonizados, que les había llevado la “luz” de la civilización y los había sacado de las tinieblas del primitivismo –aunque, añadiríamos hoy, los condujera a la realidad patética de la pobreza extrema y el subdesarrollo. Por tanto, con toda su rabia los colonizados también deberían estar agradecidos y respetar a aquellos que les trajeron la civilización (Aimé Césaire en Maldonado, 2008: 69).

Así dado que los colonizadores eran los encargados de llevar la civilización a los colonizados, estos debían ser agradecidos. Ahora tendrían religión, escritura, modales, valores. Y es que la sociedad colonizada es vista por el colonizador, como “una sociedad sin valores” (Fanón, 2007:36), pero no solo porque los ha abandonado, sino porque en realidad los valores “no han habitado jamás el mundo colonizado” (*Ibidem.*). De tal forma que “el indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores”. Y además “el enemigo de los valores”, “En ese sentido, es el mal absoluto. Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar

todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas malélicas, instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas.” (*Ibidem.*).

Franz Fanon también señala que para el colonizador “las costumbres del colonizado sus tradiciones, sus mitos, sobre todo sus mitos, son la señal misma de la indigencia, de esa depravación constitucional. Por eso hay que poner en el mismo plano al D.D.T, que destruye los parásitos, transmisores de enfermedades, y a la religión cristiana que extirpa de raíz las herejías, los instintos, el mal.” (Fanon, 2007:36).

Esto es a lo que Fanon llama deshumanización o bestialización: “a veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza.” (Fanon, 2007: 32). “Y, en realidad, el lenguaje del colono cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario.” (Fanon, 2007: 37). La deshumanización y luego la *bestialización* como una práctica colonial, han sido un discurso utilizado por los conquistadores para justificar la colonización. Discurso que fue y ha sido utilizado para referirse al pueblo triqui.

La deshumanización del otro, se sustenta en la idea de la superioridad europea, en la medida que Europa era considerada como el centro capitalista mundial que colonizó al resto del mundo, y se erigió como el punto más avanzado de la civilización, el destino, la meta a alcanzar. María Lugones plantea que de acuerdo con esa mitología en torno a la superioridad europea:

La población mundial se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno. En términos del tiempo evolutivo, *primitivo* se refería a una época anterior en la historia de las especies. Europa vino a ser concebida míticamente como preexistente al capitalismo global y colonial y como habiendo alcanzado un estadio muy avanzado en este camino unidireccional, lineal y continuo. Así, desde el interior de este mítico punto de partida, otros habitantes humanos del planeta llegaron a ser míticamente concebidos ya no como dominados a través de la conquista, ni como inferiores en términos de riqueza o

poder político, sino como etapa anterior en la historia de las especies en este camino unidireccional. Este es el significado del calificativo “primitivo” (Lugones, 2008:23).

La humanidad de los colonizados fue un tema a debate entre dos personajes reconocidos en la historia colonial, Fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepulveda, este último “defendía la posición a favor de la esclavización de los “indios” en el proceso de trabajo sin que esto fuera pecado a los ojos de Dios. Parte de su argumento para demostrar la inferioridad de los “indios”, o el colocarlos por debajo de la línea de lo humano, era el argumento moderno capitalista de que los “indios” no tienen sentido de propiedad y distribuyen la riqueza con reciprocidad” (Grosfoguel, 2013:35).

Esta idea de la no humanidad de los indios permeo el pensamiento de los colonizadores. Los triquis no quedaron exentos de la materialización de estos debates, al contrario, fueron señalados como “indomables”, “salvajes”, “violentos”, etc., un mestizo comerciante de la región así se expresaba refiriéndose a los triquis: “son como bestias, son unos animales, se roban el ganado, invaden tierras, se matan entre ellos mismos” (Durán, 1987: 22). Este testimonio fue recuperado por Carlos Durán en el año 1987, pero esta forma de expresarse hacia los triquis no es una excepción y sigue vigente.

Desde la llegada de los conquistadores a la región mixteca en 1520 se establecen relaciones políticas y económicas en la que los pueblos indígenas quedan subordinados a las élites españolas¹⁴. En la región mixteca del actual estado de Oaxaca, mixtecos, chatinos y triquis, estuvieron sometidos a presiones de diversa índole¹⁵, “Las complejas relaciones entre indígenas y conquistadores marcaron desde ese momento una condición asimétrica en las relaciones de poder, situación que motivó la aparición de movimientos de resistencia al

¹⁴ De acuerdo con Pedro Lewin (2007) a la llegada de los españoles se creó el corregimiento de Teposcolula, el cual mantuvo un control sobre los pueblos triquis y los señoríos de Coixtlahuaca y Yanhuitlan. Este corregimiento, en 1531, se constituyó como la primera Alcaldía Mixteca.

¹⁵ A pesar de las diferencias con el pueblo mixteco, a los triquis siempre se les han incluido dentro del territorio de las Mixtecas. Esto no ha impedido que los triquis mantengan sus propias dinámicas de organización territorial, estableciendo así significativos vínculos políticos con su entorno medio-ambiental, relaciones de comercio y vínculos con otros grupos étnicos” Sin embargo siempre en tensión con los pueblos mixtecos y mestizos, pues son considerados por estos como inferiores (Nahmad y Hernández, citados en Pablo Velázquez Gallardo, 1954, p. 26)

dominio español. Estos procesos se vieron con mayor intensidad en el contexto de la guerra de Independencia” (Nahmad y Hernández, citados en Pablo Velázquez Gallardo, 1954: 26)

Salomón Nahmad Sittón y Miguel Hernández Hernández (2011: 28) en la “Introducción” al texto de *Las mixtecas y la región triqui de Oaxaca. Estudio etnográfico de Pablo Velázquez Gallardo (1954)*. Texto que forma parte de la serie pioneros del indigenismo en México. Plantean que el asecho a las tierras y recursos triquis se incrementa después de la guerra de independencia. Sin duda, afirman, las Leyes de Reforma “lejos de traer beneficios a las comunidades agudizaron aún más la brecha de desigualdades sociales, favoreciendo el crecimiento de latifundios concentrados en pocas familias que se convirtieron en poderosos caciques con poder económico y político (Cristina Steffen, *Los comerciantes de Huajuapán de León, Oaxaca, 1920-1980*). El proceso de privatización de las tierras iniciado en el siglo XIX continuó hasta el Porfiriato. Manuel Esparza en su texto “Los proyectos de los liberales en Oaxaca (1856-1910)” indica que solo entre 1889 y 1903, en las Mixtecas Alta y Baja se privatizaron 294,731 hectáreas (Esparza, 1988: 288-292).

Es un hecho que la participación activa de los triquis en la guerra de independencia no garantizó el fin del acoso sobre sus tierras, al contrario, al fin de la guerra de independencia se incrementó el interés por sus tierras ahora por los criollos y nuevos generales del ejército insurgente. Así en el año de 1822 la Ley de municipalización, promulgada por el gobierno independiente, afectó el territorio triqui (Lewin, 1999). Ahora el naciente Estado-nación les negaba su derecho a existir como pueblo al despojarlos de sus tierras y sus formas de organización. Por ello los triquis siguieron protestando y manifestando su descontento (Lewin, 1999; López, 2009) siendo de los primeros pueblos indígenas en levantarse poco tiempo después de concluida la guerra de independencia.

La defensa de la tierra fue la causa de las protestas:

En la región triqui dos fueron los principales cacicazgos: el de Copala y el de Chicahuaxtla, los cuales perdieron gran parte de su dominio territorial durante el periodo colonial. Sin embargo, estos problemas se hicieron más evidentes en el siglo XIX, cuando en 1822 se expidió la Ley de Municipalización. Con esta medida el cabildo indígena fue derogado para dar paso a una estructura administrativa que subordina a las comunidades al poder municipal. De esta manera, las comunidades

indígenas se incorporaron a un esquema burocrático dominado por mestizos, sobre todo de las jurisdicciones de Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco (Nahmad y Hernández, citados en Pablo Velázquez Gallardo, 1954, p. 30).

Los triquis que combatieron en la guerra de Independencia al lado del General Antonio de León, comenzaron a mostrar su descontento contra las leyes que impulsaba el naciente Estado mexicano y que ponía en riesgo sus tierras y territorios. Para calmar el descontento y dividir la protesta triqui el gobierno crea tres municipios. El 15 de marzo de 1825, la Ley de División y Arreglo de los Partidos que componen el Estado Libre y Soberano de Oaxaca, reconoció a San Andrés Chicahuxtla con la categoría de municipio. Y el 6 de mayo de 1826 San Juan Copala también es reconocido como cabecera municipal¹⁶. Posteriormente crea el municipio de San Martín Itunyoso con la finalidad de desestructurar el *Chuma'á* de San Andrés Chicahuaxtla (Lewin, 2007; López, 2009). Sin embargo, en los hechos el acoso de los caciques hacia sus tierras y territorios no cesó, por lo que los triquis siguieron protestando y manifestando su descontento (Lewin, 1999; López, 2009)

Así como en la Conquista y la Colonia, la Independencia no llegó a la región en forma de instituciones o prácticas liberadoras, al contrario este periodo significó la consolidación de relaciones de subordinación, racismo y despojo, por parte de los grupos hegemónicos y criollos y mestizos de las ciudades cercanas (García y Gómez, 1996).

Rodolfo Pastor en su libro: *Campesinos y Reformas. La mixteca. 1700-1806*, plantea a través de testimonios los distintos enfrentamientos entre los triquis y los centros de poder ladinos (Juxtlahuaca y Putla) por lo menos desde 1832. Pastor señala que “los asesinatos, incendios, robos...” no se debían a la naturaleza belicosa de los triquis, que era lo que argumentaban los liberales en el poder. Y argumentaba que “Desde su conquista en el siglo XVI, los triquis de Copala habían vivido pacíficamente en sus rancherías; la verdad es que en vez de delincuentes comunes, se trataba de un grupo étnico que defendía su nicho territorial” (Pastor, 1987: 495-535).

¹⁶ División territorial del Estado de Oaxaca de 1810 a 1995, tomo I, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México, 1997, p. 2000 (citado en López, 2009: 62).

Con el proyecto liberal en marcha, los pueblos indígenas quedaron subordinados a los municipios y judicaturas ladinas. Así cuando los triquis se negaron a arrendar sus tierras colindantes con Putla al General Antonio de León, héroe y político liberal, sabían que tenían perdido el pleito ante los tribunales. Entonces, manifestaron su inconformidad acosando las sedes de poderes injustos e incapaces de gobernar para todos (García y Gómez, 1996). El descontento fue creciendo en la región por el despojo de tierras (R. Pastor en López, 2009:63). Así para 1832 el triqui Hilario Alonso Medina, conocido como “Hilarión”, junto con su hermano Jacobo, se levantan en armas contra el gobierno, en defensa de sus tierras. La rebelión no pudo ser controlada e “Hilarión” tampoco fue capturado. Dadas las condiciones el gobierno les propuso un trato e “Hilarión” aceptó una pensión de capitán retirado, pues participó militarmente en la guerra de independencia, pero Hilarión siguió “impartiendo justicia” al tomar la hacienda La Concepción y aprehender a su propietario español. (López, 2009: 63)

Mientras tanto el despojo de tierras no cesaba y ante tal situación *Hilarión* se volvió a levantar en armas en 1836, el ejército lo persiguió y capturó en 1839. Ese mismo año Mariano Guzmán, coronel de ejército, capturó y colgó a algunos triquis que protestaban con Hilarión para presionar a las comunidades a denunciar a sus compañeros y terminar definitivamente con la rebelión triqui.

Otra rebelión importante sucedió apenas cinco años después de la muerte de Hilarión, en el año de 1843. Los triquis de Copala se levantaron nuevamente en armas, a este hecho se le conoció como *la rebelión de la montaña*, las causas, el embargo de sus tierras comunales por orden de un juez de Juxtlahuaca, quien dictó se embargaran sus tierras como pago a la iglesia católica por las contribuciones que, según ellos, los copalences debían por diezmos y subvenciones. Otra causa que motivó esta rebelión fue el *despojo de tierras* por parte de los mestizos de Juxtlahuaca para adjudicárselas como propiedad privada. (Huerta Ríos, 1980:41; Tibón, 1961:129; López, 2009: 66). Esta situación provocó una rebelión que se prolongó hasta 1870, marcó más de 30 años de luchas violentas, como respuesta a la violencia ejercida por las instituciones de la nación independiente, que legislaba en contra de los triquis y los despojaba “legalmente” de sus recursos.

En septiembre de 1843 los triquis, cayeron sobre Juxtlahuaca, tomaron prisionero al juez, Mariano Guzmán, que dictó la orden de embargo contra sus tierras y a su secretario, Eugenio Hernández. La gente indignada por el trato recibido y las injusticias cometidas por parte de los representantes de la ley, los ejecutaron a machetazos. Cuando los triquis intentaban regresar a Copala cuatro de ellos fueron capturados y fueron fusilados ahí mismo. (López, 2009:66).

La sublevación triqui de 1843 se debió precisamente a su voluntad por recuperar tierras y reconquistar su independencia hasta liberarse para siempre de la presión de los blancos y mestizos de Juxtlahuaca. Estos continuaban arrebatándoles su territorio común y los sometían físicamente. Esta guerra de guerrillas se extendió hasta los límites con el estado de Guerrero; los caudillos fueron Dionisio Arriaga y Domingo Santiago. En Oaxaca fueron conocidos como forajidos y perseguidos hasta ser aprehendidos en 1848 y ejecutados (Tibón, 1961:130)

El descontento en la región se acrecentó, a los triquis se unieron pueblos mixtecos, cansados de los abusos y despojos por parte de la iglesia y los representantes del recién Estado mexicano. La lucha convocó a tantos pueblos que el gobierno hablaba ya no solo de la insurrección triqui, sino de *la rebelión de la montaña*. (López, 2009:67).

Alicia M. Barabas (2002:197) también registra la insurrección triqui en el año de 1843 “a raíz de la opresión que las instituciones civiles y religiosas ejercían sobre población mixteca de Tlaxiaco y triquis de Juxtlahuaca, Copala y Putla, los indígenas atacaron la guarnición de Copala al mando de Juan Santiago, pero no pudieron mantener su dominio porque carecía de armas. Tres meses después nuevos alzamientos ocurrirán en Huajuapán de León (en la región Mixteca) al mando de Feliciano Martín, indio de Copala, quien poco después apareció en su pueblo propiciando un levantamiento en contra de un probable “cacique” de Juxtlahuaca, a quien dieron muerte” (Barabas, 2002:190) Barabas plantea que esta podría ser la única rebelión con contenidos mesiánicos¹⁷ registraba en Oaxaca y que se extendió por toda la región triqui hasta Huajuapán, en la Mixteca Baja.

¹⁷ Alicia M. Barbas plantea que esta podría ser la única rebelión en el estado de Oaxaca con fines mesiánicos, reconoce que no hay mucha información para sostener esta versión pero “se sabe que los insurrectos iban

Antonio de León, comandante general de las mixtecas y general del Ejército en la guerra independentista, al enterarse de los sucesos ocurridos en Juxtlahuaca, envió un informe al ministro de guerra y marina (Archivo de la Secretaría de la Defensa Nacional)¹⁸ comunicando lo sucedido y dando su versión de los hechos. En ese informe señalaba que los indígenas de Copala “en su totalidad¹⁹”, no sólo habían asesinado al juez y a su secretario, también habían herido a otros vecinos y robado sus pertenencias. Además afirmaba categórico:

“... hay también las circunstancias muy agravantes de que viviendo esos indios en un **estado salvaje**²⁰, porque diseminados por todos aquellos montes, en ellos sin reconocer lo que llaman pueblo de Copala a que jamás se han podido reducir a que vivan, cometen en aquellos montes todo tipo de crímenes, sobre todo el robo a que están avezados, no sólo abrigan a cuantos mal hechos se acogen a su favor, sino que los auxilian personalmente y están prontos en todas ocasiones para cuanto es hacer el mal, siéndome prueba de esa verdad la protección que dispensaron al famoso asesino Hilario Alonso, alias “Hilarión”, cuya gavilla aumentaron muchos de los indígenas del mencionado pueblo de Copala, el cual por todas esas razones, **la irrespetuosidad** con que se conducen para con las autoridades del distrito y por el horroroso atentado cometido después de los hechos de Juxtlahuaca, y haber degollado a su juez de paz y al escribano de la municipalidad, los juzgo dignos de toda consideración y por lo mismo opino y pido al Supremo Gobierno que disolviéndose el pueblo mencionado para su castigo y ejemplo de los demás, apruebe, si cree justo, que a cuantos individuos de él se aprehendan, supuesta la certeza que hay de que **todos han tomado parte en la rebelión**, se destinen a los trabajos públicos del camino de Veracruz a México, donde de alguna manera sean útiles a la sociedad, ya que hasta hoy **sólo han servido en ella para causarles males**. Por todo esto he prevenido al señor coronel don José de Jesús Maldonado, jefe de la 2ª. Sección de las mixtecas, **que destruyéndoseles sus**

precedidos por una imagen de Cristo que les indicaba qué acciones debían de llevar a cabo y los guiaba en su rebelión contra las instituciones nacionales, que los explotaban aún más que los españoles” (Barabas, 2002: 197).

¹⁸ Archivo de la SDN, Expediente XI/481.3964. Carlos Durand Alcántara *La lucha campesina en Oaxaca y Guerrero (1978-1987)*. Universidad Autónoma de Chapingo. P:45.

¹⁹ Énfasis mío.

²⁰ Las letras en negritas que resalto en este texto, corresponden a énfasis míos.

rancherías se les persiga, ya sean en las reuniones que tengan o dispersos si se les hallasen en tal estado, pues de ese modo han de pretender eludir el castigo.

Aprehenda a cuantos sea posible, conservándolos a disposición de esta comandancia general que obrará según lo que el Supremo Gobierno resuelva en vista de la consulta a que a este fin le hago, no omitiendo manifestarle que siendo los indios de Copala poseedores de porción de ganado mayor, he ordenado al mencionado jefe que recogiendo de aquel todo el que se pueda, pero que sea precisamente a los de Copala y no de ningún otro en particular o población, se venda al mejor postor y su producto, previa cuenta justificada de la venta, se introduzca en la Tesorería Departamental para indemnizarla de los gastos que está haciendo en restablecer la tranquilidad que aquellos han alterado y pretenden aún seguir alterando en los demás del distrito, cuyas providencias es en un todo conforme a la Ley de 22 de febrero de 1832.

Espero que el Supremo gobierno, impuesto por vuestra excelencia de todo cuanto le participo se sirva declarar si las medidas indicadas merecen su aprobación. Dios y Libertad. Oaxaca, 12 de octubre de 1843. Antonio de León.”

Lo expresado en esta carta enviada por Antonio de León, general del ejército insurgente, evidencia claramente el lugar en el que fueron colocados los triquis después de la guerra de independencia en el que los mismos triquis habían participado. El colonialismo interno que persistió los siguió considerando como “salvajes”, “criminales”, “irrespetuosos”, “rebeldes”. Por ello el líder independentista en la mixteca proponía fueran aprendidos y se destinasen a trabajos públicos del camino de Veracruz a México, se les destruyese sus rancherías y se les despojara de su ganado y se les persiguiese a cuantos sea posible, sin duda las mujeres y niños triquis no eran eximidas de todas estas amenazas, Antonio de León, era enfático, al señalar a los indígenas de Copala *en su totalidad*, hombres y mujeres, niños y adultos. En el fondo sin duda estaba el despojo de su humanidad y de su tierra, de sus propiedades (ganado) y de su derecho a la vida en sus comunidades, de su derecho a ser triquis.

La Respuesta de José de Jesús Maldonado a la orden del general de las mixtecas fue clara:

[...] No descansaré un solo instante en perseguir la actividad de los **malvados de Copala**²¹, debiendo añadir que creo de mayor importancia, justicia y necesidad que vuestra excelencia se sirva recabar del gobierno eclesiástico la providencia de trasladar, a este pueblo u otro que tenga a bien, la Santa imagen de Jesús de Nazareno²² que se haya en Copala no solo careciendo del culto que le es debido sino sugiriendo que los malvados en cuyo poder se encuentra comentan las mayores maldades e irreverencias en la misma capilla que le está consagrada, pretendiendo alucinar a los **bárbaros indios**²³ que habitan en las montañas con la idea o especie de que la sublevación y crímenes que han perpetrado son cosas tan justas cuando que se lo ha prescrito aquella divina imagen [...] (López, 2009:69)

Ante estos hechos la prensa también expresaba su racismo y desprecio hacia los triquis, aquí lo comentado por *El centinela*, periódico político, literario y de variedades, el 6 de diciembre de 1843: “Tal estado de las cosas no puede permanecer por más tiempo, y es de esperarse que el supremo gobierno, auxiliándose con las fuerzas y dinero del Sr. Coronel Muñoz, hará que esta *horda de bárbaros*²⁴ sea cuanto antes exterminada” (López, 2009:70).

García y Gómez (1996) señalan que en 1847 se registra un hecho que podría resultar fundamental para entender la aculturación violenta del pueblo triqui, y el momento en el cual sus dirigentes fueron divididos. Esta podría ser la primera gran división a mano de los hacendados y jueces corruptos de la región: “Fue a mediados del S. XIX que la resistencia triqui, contraria a este liberalismo concreto de haciendas invasoras y jueces corruptos, sufrió la primera división: El Triqui José Anselmo, fue mejor armado y pagado por los opresores. Así, pudo penetrar en su propio territorio, hasta entonces difícilmente expugnable para los extraños. Empezaba la guerra interna, la del triqui contra el triqui y la promovida por el intermediario gubernamental que obliga a pactan sin asegurar justicia institucional” (García y Gómez, 1996: 7)

Alicia M. Barabas sostiene que la rebelión triqui a lo largo del siglo XIX es:

²¹ Énfasis mío.

²² *Tata Chú*, para los triquis.

²³ Énfasis mío.

²⁴ Énfasis mío.

[...] una más de las movilizaciones indígenas y campesinas por la autonomía, contra las leyes y las autoridades políticas abusivas que asolaron Oaxaca y otras regiones de México durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX; época de luchas intestinas que se revertían sobre las comunidades indígenas. Las relaciones interétnicas entre “indios” y “gente de razón” eran muy tensas en esta época y las demandas indígenas por la tierra expropiada y por los abusos de poder, entre los que destacaba la prohibición de usar la indumentaria étnica, rápidamente era catalogada por “guerra de castas” por el imaginario racista de los hacendados y políticos, reprimidas y orillados muchas veces los demandantes a la defensa armada y a la rebelión” (Barabas, 2002: 197)

Para la segunda parte del siglo XIX, la rebelión triqui, como coinciden varios autores (Barabas, 2002: 197; Lewin, 1999; López, 2009: 74) respondía a la *defensa de sus tierras comunales*, el *derecho a nombrar a sus autoridades*, su inconformidad ante los altos impuestos que cobraban los mestizos. Así como la lucha por el derecho a existir, pues los testimonios aquí vertidos tanto de los gobernantes, comerciantes y medios de comunicación apelaban al *exterminio* del grupo por su *salvajismo* y *barbaridad*. Mientras tanto la guerrilla crecía en la región, así como la represión para acabar con la protesta.

Los triquis se defendían con todo lo que podían, los jueces representantes de los caciques como Petra Ajá de Lara, encabezaban los deslindes de tierras en territorio triqui, argumentando que lo hacían con la ley en la mano. Así informaba el juez de Constanza del Rosario luego de un deslinde de tierras realizado en 1869:

Certifico asimismo que en la presente diligencia los indígenas del pueblo de Copala han observado buena conducta porque sólo se han ocupado en el servicio conducente de la presente diligencia; pero advirtiéndose hoy una reunión de ellos en número mucho mayor de los que han venido, se deja comprender el interés que toman en estos puntos y como individuos *sin el raciocinio necesario*²⁵ para tales casos, el juzgado tiene el deber de precaver todo mal que pueda refluir contra los pueblos.

²⁵ Énfasis mío.

Las repúblicas fundadas en el siglo XIX formaron parte de un proceso de recolonización agresiva de los territorios indígenas dando lugar a una fuerte ola de despojos de tierras comunales. El que la autoridad se coludiese con los caciques obligó a los pueblos indígenas a movilizarse durante todo el siglo XIX. Y en ese contexto el discurso que deshumanizaba a los y las indígenas, a partir de nombrarlos como “salvajes”, “barbaros”, “sin razón”, etc., tenía una utilidad concreta en la medida que justificaba la represión, el despojo y la dominación.

Manuel Martínez Gracida, funcionario público e historiador oaxaqueño, uno de los escritores más prolíficos de la historia de Oaxaca durante las postrimerías del siglo XIX y los albores del XX (Hernández, B. 2010:17), cuya obra gira en torno a la presencia del indio en el acontecer oaxaqueño y nacional aporta elementos clave para analizar el lugar en el que fueron colocados los indígenas oaxaqueños y en específico los triquis, en la naciente nación mexicana. Martínez Gracida podría considerarse como un intelectual del porfiriato. Su libro, *Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, publicado en la colección *Civilizaciones, mixe-zoque-chontal-triqui-huave*, es un trabajo que obtuvo un enorme reconocimiento por parte de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la República Mexicana, y gracias a esta investigación fue nombrado socio (Hernández, B.2010: 21). Esta sociedad tenía una enorme relevancia para la época, pues era una de las instituciones científicas de mayor prestigio que albergaba a gran parte de la intelectualidad de la época tanto nacional como extranjera (Hernández, B. 2010:21).

Para fines del siglo XIX, los pueblos indígenas de México fueron objeto de estudios desde perspectivas antropológicas que contribuyeran en la homogeneización del país, al pretender, como señaló Beatriz Urias Horcasitas, “establecer un criterio ‘científico’ para nivelar el grado evolutivo de los grupos étnicos que integraban la nación mexicana. (Hernández, B. 2010:56).

En la gran mayoría de los trabajos de la época se destaca la necesidad de “regenerar” a estos grupos para poder incorporarlos en la construcción de la nación moderna, por tanto se planteó la necesidad de uniformar lo más posible las características fisiológicas y morales de la población, apoyados sobre todo en la educación y en la transformación económica, estos

dos factores generarían la modificación deseada de los grupos indios (Hernández B., 2010:56).

Durante este periodo los debates en torno al indio se dieron de lo nacional a lo regional, la postura liberal fue un plan de colonización europea para regenerar la raza india, que llevaría finalmente al proceso de construcción de la nación. Pensadores liberales como Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora, señalaron que el futuro de la nueva nación estaba en la minoría blanca, que había heredado lo mejor del virreinato y pensaban que el fardo que impedía levantar al país de su postración era la masa indígena ignorante (Hernández, B., 2010: 62). Los intelectuales de la época porfiriana señalaban que la problemática planteada en torno al indio debía solucionarse de una forma adecuada para el beneficio del Estado y la forma más acorde de hacerlo (cualquiera que fuera) debía generarse con el apoyo que la “ciencia” brindaba (Hernández, B., 2010:62).

De ahí que se planteaba que “los trabajos de investigación sobre el indio, se justificaron en la medida en que, a partir de ellos, pudieran diseñarse y aplicarse estrategias y políticas tanto sociales, como económicas y culturales”. Este era el objetivo de la obra como la de Manuel Martínez Gracida. (Hernández, B., 2010:63).

Como en el resto del país, los intelectuales oaxaqueños de finales del siglo XIX tenían la tarea de construir lo que entenderían por *distinción, diversidad y homogeneidad*, frente a una compleja red de formas indígenas (Hernández, B., 2010:69). Para el caso oaxaqueño el iniciador de esta tarea sería Manuel Martínez Gracida, quien generó un discurso apoyado en la idea de la transformación del indio a través de la *aculturación*, lo que permitiría integrarlos a la sociedad por medio de la educación (Hernández, B., 2010: 69).

Martinez Gracida en una carta a Porfirio Díaz, expresaba lo siguiente:

Hace algún tiempo que los intelectuales de toda la Nación mexicana, con un altruismo digno de encomio, trabajan empeñosamente para mejorar la triste condición de la raza indígena. A efecto de que este noble esfuerzo resulte fructuoso, han estudiado los usos, leyes y costumbres de aquella raza, en la época de su mayor florecimiento, para crearle, si fuere posible, una civilización más en armonía con sus necesidades y de fácil asimilación, que la capacite, con el tiempo, para entrar con seguro paso, por el camino del progreso (Gracida citado por Hernández, B., 2010: 62).

Martínez Gracida, formó parte de la Sociedad Indianista Mexicana cuyo objetivo principal era crear “una organización dedicada al ‘estudio práctico’ de los pueblos indígenas para apoyar la ‘marcha progresiva del indígena por el camino de la civilización” (Hernández, B., 2010:73).

Para Martínez Gracida, lo mejor de los indios oaxaqueños se encontraba reflejado en los mixtecos y zapotecos, “los mixtecos eran valientes y fuertes, en los zapotecas descollaba más el ingenio y la inteligencia, sobresaliendo estas cualidades principalmente en sus gobernantes” (Martínez Gracida, en Hernández, B., 2010: 98). Mientras que los peores o más atrasados serían los amuxca, chochonteca, cuicateca, mixe, chontalteca, huabe, trique y zoque.

Respecto al pueblo triqui, Martínez Gracida, presenta en su obra *Cuadros sinopticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, publicada en 1883, la siguiente caracterización de la Triqui Baja con respecto a la población de la triqui Alta y a la población mestiza de la región:

Tabla 1. Carácter de los triquis de las subregiones baja y alta y de los mestizos de tlaxiaco y putla.

TRIQUIS SUBREGION BAJA	TRIQUIS SUBREGIÓN ALTA	MESTIZOS
<p>San Juan Copala “Son de carácter altivo pues se creen superiores en fuerzas y riquezas a los demás, lo que los hace aparecer como soberbios; <u>indomables</u>, porque no subordinan a su genio y sus acciones a la conveniencia; <u>valientes</u>, porque no saben medir el peligro, no calculan las consecuencias, se arrojan a las vías del hecho como lo hicieron desde 1832 hasta 1848 en que permanecieron sustraídos a la obediencia del gobierno; <u>rencorosos</u>, porque no olvidan fácilmente una ofensa y de la que procuran vengarse; desconfiados,</p>	<p>San Andrés Chicahuaxtla “Su carácter es alegre y sus costumbres moralizadas. Profesan la religión católica”</p> <p>San Miguel Chicahuaxtla “Son de carácter alegre y de costumbres moralizadas; profesan la religión católica.</p> <p>San José Chicahuaxtla “Su carácter es alegre y sus costumbres moralizadas. Profesan la religión católica”.</p> <p>San Martín Itunyoso “Son de carácter alegre y entregados al trabajo”</p>	<p>Santa María Asunción Tlaxiaco “Los habitantes de esta Villa son alegres, atentos, ilustrados y trabajadores. La idea general entre la gente del pueblo es que sus hijos no se queden sin oficio, y muchas veces prefieren el aprendizaje de alguno de ellos a las primeras letras. En ideas políticas casi todos son republicanos y profesan la religión católica”.</p> <p>Santa María Putla “Su carácter es alegre y sus costumbres son ya muy semejantes a las de los costeños.</p>

<p>porque creen que no se les estima o se quiere abusar de su estado; <u>inciviles</u>, porque les gusta el aislamiento, pues viven en la soledad de los montes; <u>egoísta</u>, porque no se auxilian mutuamente en sus apuros, no consienten que otros individuos extraños se establezcan en su territorio; el cual estiman en alto grado y lo defienden a brazo partido; <u>supersticiosos</u>, porque tributan culto al mito del agua y del fuego y de los cerros, y <u>preocupados</u>, porque creen en maleficios de brujos, en augurios y en otras patrañas”. A raíz de los sucesos de la Guerra de Castas también se dice que son “barbaros que no respetan la justicia ni reconocer la legalidad del derecho”</p>		<p>Generalmente profesan la religión católica”.</p>
--	--	---

FUENTE: Manuel Martínez Gracida, *Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*. Oaxaca: Imprenta del Estado, 1883. Colección Martínez Gracida, Civilizaciones, mixe-zoque-chontal-triqui-huave. Oaxaca: Biblioteca Pública de Oaxaca, 1883 (los subrayados son del autor).²⁶

En este cuadro Martínez Gracida, presenta una comparación que realiza sobre los triquis que habitan en el siglo XIX la región conocida como Triqui baja, los triquis de Chicahuaxtla de la Triqui Alta y los mestizos. La percepción de cada uno de estos grupos es muy distinta y muestra la construcción jerárquica tanto fuera como al interior del pueblo triqui. Por un lado a los triquis de San Juan Copala, los define como “soberbios” y de carácter “altivo”, lo que los hace “indomables” y “valientes” pues no les importan las consecuencias, son “rencorosos” pues creen que no se les estima o que se quiere abusar de su estado. Los define también como “inciviles” pues viven en las montañas y no aceptan vivir en Copala (cabe señalar que Copala, es el centro político y ceremonial ahí solo vivían hasta los años sesenta y principios de los setenta los mayordomos y las autoridades civiles. San Juan Copala fue poblado hasta fines de los 70 y principios de los ochenta). Son “egoístas” porque no dejan que extraños vivan en su territorio, en otras palabras, son egoístas porque defienden sus

²⁶ Cuadro tomado de: León Javier Parra Mora y Jorge Hernández Díaz (1994) *Violencia y Cambio Social en la Región Triqui*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Consejo Estatal de Población de Oaxaca. (P. 43).

tierras, son “supersticiosos” por la religiosidad y creencias que profesan, la cual está en relación con la naturaleza y otras divinidades y “preocupados” al ser creyentes en “supersticiones”. Todos los calificativos que Martínez Gracida utiliza para describir el carácter de los triquis de Copala resultan negativos, finalmente llega a la conclusión que son “barbaros que no respetan la justicia ni reconocer la legalidad del derecho”

De los triquis de la región Alta, de las comunidades de San Andrés, San Miguel y San José Chicahuaxtla así como los de San Martín Itunyoso, poco tiene que decir, no los descalifica, pues tienen un carácter “alegre” y con “costumbres moralizadas”, además profesan la “religión católica”.

Para definir a los mestizos que habitan los municipios de Tlaxiaco y Putla, en donde habitan los caciques que históricamente han despojado a los triquis de sus territorios y recursos, a estos les atribuye una serie de calificativos positivos. A los primeros los define como “alegres”, “atentos”, “ilustrados” y “trabajadores”, además son republicanos y profesan la religión católica, de la misma forma los mestizos de Putla poseen un carácter alegre y también son católicos.

Pablo Velázquez Gallardo (1954) comenta también en sus diarios algunas condiciones y diferencias entre los habitantes de Chicahuaxtla (la triqui alta) y los de Copala (la triqui baja) y al referirse a los primeros señala que “Después de sembrar sus tierras, la inmensa mayoría de los habitantes se va a Putla en busca de trabajo y duran dos semanas por allá. Solamente regresan a traer maíz y un poco de dinero para sus familias. En otros casos toda la familia se traslada a Putla” (Velázquez, 1954:158), “vi a muchos triquis que pululaban por el pueblo”, afirma Velázquez Gallardo. La presencia de los triquis de la Alta, en su pueblo “[...] solamente obedece a que la milpa necesita algún cuidado, pero cuando acaban, nuevamente emprenden la marcha hacia Putla, de manera que se pasan todo el año trabajando para los ciudadanos de ese lugar. Esa situación es sumamente penosa hace que ellos no puedan poner los precios a su trabajo, se ven obligados a trabajar con salarios denigrantes” (Velázquez, 1954:158). Y debido a su condición tan difícil solamente los triquis de San Andrés Chicahuaxtla, son los únicos que han acudido a la limosna.

No sucede lo mismo con los triquis de Copala. “[...] ellos son bastante ricos, son muy *orgullosos*²⁷, y si ellos llegaran a pedir una limosna, los demás miembros de la sociedad copalera desaprobarían tal hecho” (Velázquez, 1954:163). De hecho Copala es un centro de atracción para los trabajadores en la región, según el testimonio de Velázquez: “Algunos individuos que emigran a Copala, trabajan en limpias y la pisca de café. Durante los meses de junio, julio y agosto, la gente sale en busca de trabajo a los siguientes lugares: Putla, Copala, Mesones, la Hacienda de Concepción y Tlaxiaco.” (Velázquez, 1954:158).

Pablo Velázquez también escribe en su diario de campo que las diferencias entre los habitantes de la triqui baja y la alta, se observan también en los huipiles de las mujeres, pues aunque los huipiles de las triquis de Chichahuaxtla están bien acabados, son inferiores a los que se fabrican entre los triquis de Copala, pues es *gente muy rica*²⁸, así, escribía:

En Putla me dijeron las autoridades municipales que los triquis de la región de Copala son gente rica y que en relación con armas de fuego, no solamente tienen pistolas reglamentarias, sino que tiene pistolas Thomson y rifles Mendoza, con las cuales se cazan mutuamente, debido a que las venganzas que se originaron en el año de 1932, cuando se pelearon los triquis ricos con los triquis pobres (Sabana y Yosoyuxi) (Velázquez, 1954:164-165).

Sin embargo Pablo Velázquez nunca visitó Copala, en su trabajo etnográfico de la región triqui reconoce que nunca fue a Copala pues la misma gente de Putla le decía que podría meterse en problemas, esto deja ver que la versión que tiene de los triquis es la que se tiene desde Putla. Otras versiones son prácticamente opuestas en relación a las condiciones de los triquis y a las condiciones de “riqueza” que Velázquez señala.

La perspectiva del triqui, que en sus investigaciones presenta Pablo Velázquez, pero sobre todo la de Martínez Gracida, jugará un papel muy importante en la construcción identitaria que desde fuera se impondrá sobre los triquis y tendrá un impacto a nivel regional, estatal y nacional. Así el nombrarlos “incivilizados”, “salvajes”, “barbaros”, “rencorosos” y “violentos”, “se sienten superiores”, “son egoístas” será un discurso que seguirá justificando el despojo, en otros momentos la intervención del Estado y en otras el “abandono” porque

²⁷ Énfasis mío.

²⁸ Énfasis mío.

“de por sí se pelean entre ellos”. Estos calificativos, también son utilizados por sus vecinos mestizos así como por los caciques de la región y del Estado.

La defensa a sus territorios, que los llevó a protestar de múltiples formas y hasta con las armas los llevó a ser señalados como “violentos”, “egoístas”, y toda esta lista de calificativos que los colocaron como un grupo de “salvajes” que había que exterminar. Sin embargo los triquis de Copala siempre buscaron defender sus territorios, pues era el sustento de sus costumbres, cosmovisión y en general de sus formas y modos de vida. En definitiva los triquis no se mantuvieron pasivos, ante el sistema colonial persistente, ellos siempre resistieron.

La racialización y etnitización son convertidas por los grupos oprimidos, en identidades políticas a partir de las cuales luchan y buscar superar sus condiciones de subordinación. En la cual los subordinados se convierten en enemigos del Estado-nacional sustentado en un modelo liberal-colonial.

Este discurso, “insiste en reivindicar ciertas condiciones como *naturales, propias, originales y puras*” también tiene como finalidad hacer un uso selectivo, conveniente, estratégico y político de lo que se reivindica y lo que se desecha (Cumes, 2014, 65). Así este discurso que califica a los triquis como “violentos por naturaleza”, “bárbaros”, “gente sin razón”, son identidades coloniales que aparecen hasta el día de hoy como identidades biológicas, propias del ser triqui, y como parte de la construcción de un discurso colonial que los sustenta.

Pero estas violentas formas de nombrar genera respuestas por parte de los subalternizados, como lo plantea Aura Cumes, “Frente a las formas esencialistas-racistas de construir el mundo colonizado algunos subalternizados responden también con ideas esencialistas con el afán de darle vuelta a su existencia inferiorizada. Para ser escuchados usan los mismos términos que el lenguaje hegemónico” (Cumes, 2014: 67) ²⁹ Esto sucede también con los triquis pues han adoptado la idea del *triqui violento*, para decir, que “los triquis son muy chingones”, que “no le tienen miedo a nadie”. Aura Cumes (2014) plantea que “El esencialismo defensivo, que podría comprenderse como necesario, temporal o estratégico tiene la desventaja de que se presenta en función de los otros” (Cumes, 2014: 68)

²⁹ Aura Cumes (2014 :8) “Eencialismos estratégicos” y discursos de descolonización.

En la historia oficial “los colonizados son despojados de la capacidad de un pasado digno y eso mismo les niega un presente igualmente digno, pues entre las estrategias más corrientes de interpretación y justificación del presente se encuentra la invocación del pasado” (Cumes, 2014: 69) de tal forma que mediante la lectura hegemónica del pasado los triquis son estigmatizados, y esto también funciona como una forma de control, pues en la medida que son considerados “salvajes” y “violentos”, se justifica el despojo territorial, político, económico. Como cuando se les despoja de su categoría de municipio en 1948, cuando se les despoja de tierras y cuando se les despoja de sus cosechas a partir de pagos muy baratos de sus productos, etc.

Ese discurso colonial impuso también la idea que la “terquedad”, “la pereza”, “la barbarie”, “la suciedad”, “la violencia”, así como “el machismo”, como propia de la naturaleza de los indígenas en general y en específico de los triquis. Por tanto justificaban el uso de la violencia como mecanismo para controlar su conducta (Cumes, 2014: 69).

Así la historia de resistencia del pueblo triqui es proporcional a la historia de dominación que han vivido, a lo largo del tiempo han recurrido a distintas estrategias de resistencia, entre ellas rebeliones armadas durante prácticamente todo el siglo XIX. La respuesta por parte de los caciques de la región y de los representantes del Estado fue la violencia desmedida con las armas o sutil, a través de las leyes.

Para Guillermo Bonfil Batalla (2005: 158), “en México, civilizar ha significado siempre desindianizar, imponer occidente. Si el indio estaba aquí, y era la mayoría, la solución de un país moderno era civilizarlo. En parte eso quería decir apaciguarlo, domesticarlo, acabar con *su* violencia”. El mejor camino para civilizar, continúa Bonfil, hubiera sido blanquear la población, pero al no ser posible, “quedaba entonces la escuela redentora, nueva panacea para desindianizar a México. Y hacia la educación encaminaron sus esfuerzos muchos talentos de la época” (2005: 158).

La construcción del triqui violento, *bárbaro*, *salvaje*, etc., jugó un papel fundamental en la relación de este pueblo indígena con el resto de la sociedad mexicana, una construcción que forma parte fundamental de una razón colonial que operó desde 1492 y que no terminó con el proceso de independencia. Más bien retomó nuevas fuerzas pues la apuesta por la modernidad que impulsaron los gobiernos posteriores siguió considerando al indio como la causa del atraso, a quién habría que educar para que dejara de ser indio y así como nación

pudiéramos avanzar hacia el progreso. Este discurso colonial también estuvo presente en el periodo posrevolucionario.

Indigenismo y colonialismo nacional. Los triquis en el periodo posrevolucionario

Ante el panorama de un pueblo que se miraba como cercenado en mil pedazos después de la Revolución, surge la aspiración hacía la total unidad nacional, en palabras de Andrés Molina Enríquez: “Tiempo es ya de que formemos una nación propiamente dicha -exclama-: la nación mexicana” (citado por Villoro, 2014:187). Una primera meta, después del largo proceso revolucionario, fue el anhelo liberal que aspiraba a que México debía ser una sociedad culturalmente homogénea, basada en el *mestizaje*, se pensaba que: “México *era* un país mestizo y los remanentes que no lo fueran debían integrarse cuanto antes” (Bonfil, 2005: 164).

El ideal del *mestizaje* que Molina Enríquez planteo a principios del siglo XX se encuentra claramente en este párrafo: “La base fundamental e indeclinable de todo trabajo encaminado en lo futuro al bien del país, tiene que ser la continuación de los mestizos como elemento étnico preponderante y como clase política directora de la población” (citado en Bonfil, 2005: 168)

Para Miguel Othón de Mendizábal (citado en Villoro, 2014: 204) “El problema central del indígena es el aislamiento”. Manuel Gamio en su libro *Forjando Patria* escrito en 1916, coincide con esta idea que considera la cultura indígena como una cultura que “se desarrolla sin principios, método, ni facilidades, siendo natural que ofrezca deficiencias y hasta deformidades frecuentes, como todo aquello que tiene que florecer venciendo obstáculos. Esta es, sin embargo, la cultura nacional, la del porvenir la que acabará por imponerse cuando la población, siendo étnicamente homogénea, la sienta y comprenda.” (Gamio, en Comas, 1993: 108). Por ello, Gamio planteaba que “el indio continúa [...] cultivando la cultura prehispánica más o menos reformada y continuará así mientras no se procure gradual, lógica y sensatamente, incorporarlo a la civilización contemporánea” (*Ibidem.*: 105). La idea de la “incivilización” y la *no contemporaneidad* fue un argumento

presente en los intelectuales que en las primeras décadas del siglo XX aportaron a la construcción de la nación posrevolucionaria. Para ellos la apuesta por una nación homogénea requería de “la superación” de lo indígena.

En 1939 Antonio Caso así se expresaba de la situación de los pueblos indígenas: “la raza arqueológica sigue viviendo fuera de la civilización general [...]”. Y Othón de Mendizábal, señalaba con contundencia: “Ahí está aún la *Weltanschauung* indígena, ahí está su tipo de mentalidad, ‘prelógica’ en parte, que no ha podido asimilar las categorías de una mentalidad ‘lógica’; pues ésta responde a otro nivel de desarrollo. ‘La ideología de los indígenas actuales –sostiene– no difiere esencialmente del ideario prehispánico, en ocasiones prehistórico” (citado en Villoro, 2014: 206-207)

Luis Villoro (2014) en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, señala: “La independencia, lejos de suponer un mejoramiento para el indio, agravó su estado (...)”. Y plantea que en el indigenismo de principios del siglo XX, “por un lado aparecía lo indígena como lo extraño; lo veíamos a distancia nuestra, éramos testigos lejanos de sus ritos y supersticiones primitivas, de su mentalidad asociativa, de sus costumbres arcaicas. Por el otro se nos presenta como una de las raíces de nuestra más auténtica especificidad, de nuestra “americanidad” (Villoro, 2014: 209). Es decir, lo indígena “subsiste en el alma nacional” como señalaría Yañez. “Por eso, lejos de hacerla desaparecer habrá que encontrar en ella una de las fuentes de lo mexicano” (Yañez, citado en Villoro, 2014: 210).

De tal forma que lo indígena va aparecer como “lo propio a la vez que lo extraño, lo mismo y lo diverso a un tiempo” (Villoro, 2014: 211). La cultura india será en este panorama una cuestión contradictoria, ya que por un lado se asume la importancia de “conservar lo propio y original del aborígen” y por el otro “es indispensable acercarlo a nosotros, hacerlo progresar para que abandone su nocivo alejamiento” (Villoro, 2014: 212).

En el fondo prevaleció la idea de lo que expresará Gamio:

“Curiosa, atractiva y original esa vida arcaica que se desliza entre artificios, espejismos y supersticiones; más en todos sentidos sería preferible para los habitantes estar incorporados a la civilización contemporánea de avanzadas ideas morales, que aun cuando desprovistas de fantasías y de sugestivo ropaje tradicional, contribuyen a conquistar de manera positiva del bienestar material e intelectual a que aspira sin cesar la Humanidad” (citado en Villoro, 2014: 212).

De tal forma que en términos de Villoro, el *indigenismo* plantea la necesidad de occidentalización, como “un proceso con pausas y sin violencias”. Este proceso los libraría de la explotación e inferioridad que sufren, según los ideólogos del indigenismo. “Occidentalizarlo a la fuerza, por otro lado, so pretexto de emanciparlo, implica por lo pronto tratarlo en plan de objeto, obligarlo a adoptar medios de vida ajenos, esclavizándolos a ellos. El indianista fanático trata al indio como hombre libre, pero, en el fondo, quiere que permanezca esclavo. El occidentalista exaltado quiere al indio libre, pero, de hecho lo trata como esclavo. Tal es la antinomia verdadera” (Villoro, 2014: 215).

Desde la perspectiva de los promotores del indigenismo, como Gamio “El indígena no puede incorporarse de golpe a la civilización moderna, como el niño no puede transformarse en adulto de la noche a la mañana; esto es obvio y no requiere discusión” (Gamio, citado en Villoro, 2014:214). Mendizábal por su parte proponían el evitar el escollo. Por tanto: “el proceso deberá ser pausado y orgánico, no violento. No se trata de imponerle bárbaramente la civilización más perfecta, por una especie de revolución violenta, sino de hacerlo ingresar en ella por medio de la exhortación, la educación y el trabajo continuado” (citado en Villoro, 2014:216).

Considerando a las culturas indígenas como resabios de las culturas prehispánicas, desde el indigenismo, la vía que se proponen para “salvar” a los pueblos indígenas de esa situación es la *integración*. Para ello la educación y la homogenización lingüística serían los aspectos claves de esa nueva estrategia *salvacionista* que hacía necesario “tener que prescindir –así fuera por un instante- de la libertad del oprimido para poder liberarlo de su opresión. Pues mientras no tenga conciencia plena de su situación de esclavo, mientras no conozca ni sepa utilizar los medios para liberarse habrá que liberarlo aún en contra de su propia voluntad” (Villoro, 2014: 216).

Por su parte Alfonso Caso (citado en Montemayor, 2000: 88) consideraba que “era explicable que ‘la población indígena’ no estuviera integrada porque la verdadera política indigenista consistía en proporcionar a las comunidades indígenas todos los elementos económicos, higiénicos y culturales necesarios para elevarlos al ritmo de desarrollo de otras comunidades del país”. Aquí, señala Carlos Montemayor (2000: 88) el concepto de *integración* fue el pivote, de la política indigenista que Caso y Aguirre Beltrán encabezaron

desde la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI)³⁰ y cuyo objetivo era consolidar la unidad nacional llevando al indio los recursos fundamentales de la vida moderna. Esto en palabras de Aguirre Beltrán (citado en Montemayor, 2000: 89) en 1967:

El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última, sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y el desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no indio sean realmente ciudadanos libres e iguales.

Bonfil Batalla señala entonces, “el proyecto no pretendía la continuidad del México profundo, sino su incorporación, por la vía de su negación, a una sociedad que se quería nueva. Por eso México debía ser mestizo y no plural ni mucho menos indio”. (2005: 166). Bonfil Batalla definiría este momento histórico de la siguiente manera:

La concepción ideológica del México mestizo de la Revolución no fue, no ha sido, tarea fácil. Esquemáticamente la versión que predomina puede enunciarse así: la raíz profunda de nuestra nacionalidad está en el pasado indio, de donde arranca nuestra historia. Es un pasado glorioso que se derrumba con la Conquista. A partir de entonces surge el verdadero mexicano, el mestizo, que va conquistando su historia a través de una cadena de luchas (la Independencia, la Reforma) que se eslabonan armónicamente hasta desembocar en la Revolución. La Revolución es el punto final de la lucha del pueblo mexicano, el pueblo mestizo; es un hecho necesario, previsto y anticipado de la historia. A partir de la Revolución será posible la incorporación plena del mexicano a la cultura universal (Bonfil, 2005: 166-167)

La Revolución mexicana en la Región triqui, sería un proceso que llegaría tardíamente, (Lewin, 1999: 217; López, 2009:79). También influyó que en la Mixteca la revolución la iniciaron personajes del régimen que estaban descontentos con él porque ya no tenían cabida

³⁰ El INI, fue creado el 4 de diciembre de 1948 por decreto legislativo. Tenía como propósito considerar integralmente “el problema indígena” y no se redujo a un enfoque meramente cultural, de tal modo que aplicó programas de promoción económica, de agricultura, de caminos y de planeación de tierras, bosques y aguas. La estructura organizativa se estableció a partir de la creación de 11 centros coordinadores, uno de ellos se estableció en Tlaxiaco muy cerca de la región triqui.

como antes, señala Francisco López Bárcenas (2009: 79). Para Moisés Castro Reyes, agente del ministerio público de Juchitán de la Independencia la causa de la poca participación de los triquis en la revolución la explicaba de la siguiente forma: “surgió el periodo revolucionario y naturalmente, los habitantes de Copala, por estar siempre alejados de las costumbres de la raza mixteca, ingresaron muy pocos a las filas revolucionarias” (citado en Parra y Hernández, 1994: 49).

Aun así la participación de los triquis se dio de forma diferenciada en la región de San Andrés Chicahuaxtla (Triqui Alta) y San Juan Copala (Triqui baja). Los primeros tuvieron una mayor participación que los copalenses. Los de Copala tuvieron una participación tangencial, nada que ver con su participación durante la guerra de independencia y las rebeliones que protagonizaron en el siglo XIX contra el gobierno criollo (López, 2009: 81)

El efecto de la revolución en la región generó división no solo entre la Triqui Baja y la Alta, también entre los dos grupos políticos que se conformaron al final de la misma, zapatistas y constitucionalistas en cada una de las regiones. La disputa entre los distintos grupos empeoraban la situación en la región, así como los cambios que se vivieron en la posrevolución con la introducción del café y las armas, estos factores deterioraron aún más las condiciones y marcaron el inicio de otra etapa caracterizada por la violencia y el despojo.

“La construcción del enemigo interno” y el inicio de la violencia. Café-dinero-armas-alcohol-violencia

“Esos triques abusan de nuestra bondad. Si se conformaran con robar y emborracharse y matarse entre sí... Pero no. Se meten también con nosotros y no respetan ni a las autoridades. Hace poco mataron en una emboscada a un teniente de la policía con dos de sus hombres.

- Era un joven valiente –suspira la señora-. Se apellidaba Palos. Iba a desarmar a aquellos bandidos.
- Pero, ¿no les sacaba dinero?
- Claro que se los sacaba, y con razón. ¿Qué hacen esos bárbaros con el dinero? Pura borrachera.
- O lo que es peor, compran armas homicidas –explica el señor Miranda-, armas con las cuales nos amenazan.

- No hay manera de incorporarlos a la civilización. No se dejan. No quieren escuelas. Viven como bestias.
- Basta verlos –añade don Enrique-. Tienen la nariz chata como changos.”

(Fragmento de la conversación de Gutierre Tibón con una mestiza de Putla, (1961:152)

La vida posrevolucionaria en la región triqui marcó el inicio de un periodo de violencia, en la cual se entretajan factores tanto internos como externos. Como señalamos en el capítulo anterior, el siglo XIX estuvo marcado por múltiples rebeliones indígenas a lo largo del país (Reina, 1995: 54) así como en la región triqui, la defensa de la tierra y el autogobierno movilizó a los triquis quienes tomaron las armas y se confrontaron abiertamente con los poderes regionales mestizos y con el naciente Estado mexicano. De tal forma que el enemigo externo estaba claramente identificado.

El siglo XX dará un giro importante a la situación de violencia que se vivirá en la región a partir de la llegada del café, el alcohol y las armas en los años veinte. Ahora el conflicto ya no solo será frente a los poderes y grupos externos que buscaban dominarlos y despojarlos, sino entre hermanos. Este escenario hará aún más compleja la situación que intento aquí deshilar para poder ubicar los elementos que se cruzan a lo largo de este siglo y que desembocarán en el incremento de la violencia, el asesinato de cientos de triquis, el despojo político, territorial y a los primeros desplazamientos forzados.

Francisco López Bárcenas plantea que en éste periodo los factores generadores del conflicto al interior de las comunidades serán la introducción, siembra y comercialización del café y sus efectos económicos, la sujeción a que fueron sometidos por la burocracia política y militar del estado y la discriminación de los mestizos (López, 2009: 86)

Entre las distintas versiones que existen sobre las condiciones y los conflictos en la región durante la posrevolución se encuentran los trabajos de antropólogos que comenzaron a visitar la zona como parte del Instituto Nacional Indigenista o por parte de investigaciones de otras dependencias del gobierno. Aquí algunas de sus reflexiones.

León Javier Parra Mora y Jorge Hernández Díaz (1996) en su libro *Violencia y Cambio Social en la región triqui*, analizan el impacto de la revolución en la región triqui y

el inicio de la violencia en el periodo posrevolucionario como un medio para mantener y ejercer el poder:

No obstante la brevedad de la lucha armada, en la región los cambios que desencadenó fueron radicales. La revolución trastocó en muy poco tiempo el orden político de Copala, propiciando nuevas relaciones de poder entre los triquis de la subregión. Hasta entonces, lo que privaba eran las relaciones políticas no violentas, después las relaciones violentas fueron las que determinaron el orden político. Esto desencadenó la conformación de una nueva estructura social que se caracterizó, al menos hasta 1970, por la primacía de la violencia como medio para obtener, conservar y ejercer el poder.” (Parra y Hernández, 1996, p. 50).

Según León Javier Parra Mora y Jorge Hernández Díaz (1996), pese a la poca participación de los triquis en la Revolución, esta trajo cambios muy importantes los cuales transformaron las relaciones de poder al interior del grupo, estos cambios estuvieron marcados por la violencia, la cual se encargó a su vez de determinar el orden político.

Agustín García Alcaraz antropólogo que visitó la región en la década de los 70 expone la versión que los triquis le contaron sobre el origen del conflicto y afirma categórico que “antes de 1920 había paz y tranquilidad en Copala”.

Unos dicen que todo comenzó por una ofensa a la mamá de un cabecilla de barrio. Otros aseguran que el problema fue por litigios de tierras, entre barrios o familias, por herencia. Otros, por último, dicen, los de un barrio vecino a otro, robaron la cosecha de café a una familia; estos dieron parte al secretario municipal de Copala, “que sabía leer y escribir” aunque era triqui, el cual dio parte a Oaxaca. De ahí enviaron unos soldados o policías a que rescataran la cosecha robada. Los ladrones en represalia, mataron a los despojados. Los parientes de estos se vengaron, matando a los asesinos y así se suscitaron las venganzas que fueron proliferando por todos los barrios (García, A., 1973: 172-173).

Los testimonios recabados por García Alcaraz lo llevaron a concluir que: “sea lo que fuere el detalle que prendió la mecha, en todas las informaciones sobre el inicio hay alguno de

estos tres componentes: tierra-café-familia. En algunos están presentes desde el principio “los soldados” (García, A., 1973: 172-173).

Gutierre Tibón, escritor italomexicano, en su libro *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triquis*, publicado en 1961, conoció la región y al respecto escribiría sobre el origen de los problemas que aquejaban a los triquis:

Hace unos treinta años comenzaron a cultivar café en las laderas de los montes y sus cafetos prosperaron. Ya tenían los triquis una producción que les permitía un intercambio más favorable con los mestizos; ya tenían una riqueza. Y esa riqueza fue su perdición. El excelente café de altura, producido en la región de Copala, se trueca en ínfima parte en maíz, lo demás va a parar, tarde o temprano, a la bolsa de los mestizos, que han creado la organización más perfecta para que los triquis no puedan más salir de su círculo vicioso. Les venden armas y parque, fomentan sus rivalidades, les venden alcohol que los enardece e incita a pelear, y cuando hay un hecho de sangre los extorsionan. De esta suerte, la ganancia del café que los triquis cultivan nunca será para ellos. Siempre quedará en poder de sus implacables explotadores (Tibón, 1961, p. 13).

César Huerta Ríos, visitó la región de 1969 a 1972, como parte de un proyecto de Rescate etnográfico dirigido por Cámara Barbachano (coproducción México-Estados Unidos) donde le asignaron la tarea de trabajar en Oaxaca con los triquis, vivió en la región durante ocho meses. Huerta Ríos escribió en su libro *Organización sociopolítica de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*, publicado en 1981:

El incremento del cultivo del café trajo consigo la introducción de la propiedad privada al lado de la comunal y ciertos cambios en la anterior organización social de la región baja y, en consecuencia, la proliferación de conflictos que la comunidad no pudo controlar. Y como casi siempre desembocaban en hechos de sangre, se consideró necesaria la introducción de un destacamento de soldados, jefaturados por un sargento, para tratar de poner fin a esas perturbaciones. Atrincherados en un fuerte frente al mercado, se encargan de establecer el orden en las escaramuzas entre barrios. De vez en cuando el sargento intervenía interesadamente a favor de uno u otro, lo que lo hacía participe, junto con el destacamento, en las luchas intestinas indígenas.

Hechos parecidos se venían repitiendo desde antes de la instalación de los militares en la región baja, ya que los enfrentamientos con el ejército se remontan al siglo pasado. Para esta época, los rifles habían sido elementos importantes en las escaramuzas producidas por el despojo de tierras del que eran víctimas (Huerta, 1981: 55-56).

Huerta Ríos resalta un factor muy importante en esta historia, la disputa por las tierras y los conflictos que se fue generando por la introducción de la propiedad privada sobre la comunal, así como la presencia de armas introducidas por el destacamento del Ejército mexicano en la región que operaba a favor de un bando o de otro.

Años después, en 2014, César Huerta contaba:

[...] era una sociedad muy arcaica, la carretera apenas la hacían y había muchos pueblos poco conocidos. En la parte “alta” se conservaba la organización social y política de tipo clánica y linajera territoriales; y en la parte “baja” se habían desmoronado los clanes, sólo quedaban restos de algunos linajes. El deterioro de la vida clánica se debió a la introducción, a principios del siglo XX, del cultivo de café (producto de exportación). La parte “baja” sí tenía acceso a la carretera (citado en Padrón, 2014:270).

Ricardo Martell Ramírez, originario de Putla, en su libro *Los indios triques de Oaxaca*, también coincidió con las hipótesis antes mencionadas sobre el origen de los conflictos entre los triquis.

Esta transformación bélica sucedió a raíz del café, que es el principal cultivo y de más alto rendimiento, alcanzó un precio muy elevado en el mercado nacional, del cual los triquis, en los últimos años han intensificado su cultivo, obteniendo importantes sumas de dinero al vender sus cosechas del rico grano de café, sin que se les orientara para elevar su nivel de vida ampliando el renglón de consumo con artículos alimenticios, ropa, muebles, etcétera, que no acostumbraban consumir (Martell, 1967, p. 455).

Martell plantea que los ingresos económicos producto de la venta del café despertaron la codicia por parte de los comerciantes mestizos que buscaron sacar provecho de esa situación:

[...] lo que sucedió es que se despertara la codicia de los comerciantes mestizos, quienes explotando su belicosidad los hicieron víctimas de intrigas para fomentar las luchas internas y así poder lucrar con el tráfico ilegal de rifles reglamentarios y municiones del ejército, cuya venta, es bien sabido, está estrictamente prohibida y penada por la ley.

Esas armas no tienen ningún valor comercial en otra parte, sin embargo, con los triquis encontraron la manera fácil de enriquecerse, aunque fuera de manera criminal y antipatriota; les daban rifles y municiones, a los que ponían precios muy elevados, por el café que les pagaban sumamente bajo, aparte de robarlos a la hora de pesar el grano (Martell, 1967, 456).

Lo dicho por un militar a quien Fernando Benítez entrevista, resulta interesante para entender lo en ese tiempo sucede en la región, desde la mirada de un miembro del ejército:

- ¿A qué cree usted que se deban estas continuas guerras?, le preguntó Fernando Benítez al comandante de la partida militar establecida en San Juan Copala, en los años ochenta.

-El despojo de los ingresos obtenidos por la venta de café, así como de los mismos cafetales.

-La principal causa son las tierras, los cafetales. No se trata de un deseo de matar, de robar, porque si fueran ladrones matarían a los arrieros o a los comerciantes de café que cargan miles de pesos por el camino de Putla y a ellos nunca les ha pasado nada. En Agua Fría hay gente de razón que siembra maíz y nunca han tenido conflictos. Al principio yo tenía el criterio de que los grandes comerciantes aconsejaban esas muertes, pero a los comerciantes les conviene la carretera y les conviene la paz para dedicarse mejor a sus negocios.

-¿Y si no son los grandes comerciantes, entonces quienes les aconsejan que se maten entre sí?

-Los aconsejan los que les venden parque para seguir ganando. Los aconsejan los que se quieren apoderar de sus tierras. Los triquis no hacen fechorías por robar. Les pegan

siempre a los pobres y no a los ricos. Así se va la gente y ellos se quedan con sus cafetales (citado en López, 2009: 88).

Francisco López Bárcenas en su libro *San Juan Copala, dominación política y resistencia popular*, señala que el café de los triquis lo compraban los acaparadores de Putla y Juxtlahuaca; en Putla el monopolio estaba a cargo de la familia Alonso González, de descendencia española y en Juxtlahuaca las familias de Macario Gil, Juan Acevedo y Domingo Tello (López, 2009: 89). López Bárcenas señala que la compra de café se realizaba por medio de agentes que recorrían la región triqui comprando café, muchas veces por adelantado, pagaban en efectivo o con reses para las fiestas, y muy seguramente también con armas. No era casualidad que los barrios donde más se producía el café fuera donde más conflictos armados existían (López, 2009: 89).

Sin duda el clima y las tierras triquis eran propicias para la producción del café, destinado al mercado internacional, la mano de obra triqui barata y abundante, así como la ambición de los caciques, acaparadores de Putla y Juxtlahuaca, generaron que la región se convirtiera en productora de dicho grano. La producción cafetalera, como en todas las regiones del país, se caracterizó por la explotación y el saqueo. A la par del café, llegaron el dinero, el aguardiente y las armas, y de la mano de éstas la violencia entre barrios y la disputa por la tierra para la siembra del aromático.

El consumo de alcohol por parte de los triquis de Copala en los días de mercado y en las festividades aparece en algunos escritos como factor de violencia, pero resulta ser un argumento denigrante y racista, señala Pablo García E. y Enrique Gómez Levy (1996): Los mismo excesos se encontraban en Yucuhiti y en Putla, entre mixtecos y entre los ladinos; sólo que estos últimos tenían donde ocultarse legalmente.

Pablo Velásquez, señala que “los triquis en la región de Copala sí toman un poco más de aguardiente, sobre todo los domingos, pues cada vez que bajan a Putla reciben fuertes sumas de dinero a cambio de su café” (Velásquez, 1954: 161). El alcohol que consumían lo compraban en Putla, “[...] cualquier tienda de Putla vende aguardiente rebajado y esto mismo se puede decir de Tlaxiaco; en el día de mercado, los triquis ya sean de San Juan Copala o de San Andrés Chicahuaxtla, se dedican a tomar aguardiente, pero si los señores de Copala

toman mucho aguardiente, se debe, no tanto a la afición al aguardiente, sino a su capacidad económica” (Velázquez, 1954: 163).

La capacidad económica de los copalences también se expresaba en su vestimenta, según Velázquez Gallardo, “Las mujeres visten muy elegantes y sus cuellos están materialmente cubiertos con collares de papelillos amarillos y verdes. Sus elegantes huipiles, que valen cuando menos \$160.00, 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” (Velázquez, 1954: 165).

Pablo Velázquez afirma: “[...] sé que no existe el problema de la tierra entre los copaleros. Los suelos son de primera calidad, pero en estos momentos se han estado matando y robando unos a los otros. Cuando quise ir unos días, en Putla me recomendaron que no fuera para evitarme sustos” (Velázquez, 1954: 165). Cabe señalar que esta versión fue dada por los putleños que como hemos visto a lo largo del trabajo estos han considerado a los triquis como violentos. La versión que Velázquez presenta pese a que visita la región mixteca-triqui en 1954 será a partir de los testimonios que recoge sobre los triquis pero, como él mismo señala, no visitará las comunidades debido a las recomendaciones de los habitantes de Putla. Aun así registra algunos hechos que vivió en Tlaxiaco y Putla y el trato que daban en esas ciudades mestizas a los triquis de Copala: “ambos comulgan el principio de discriminación social y racial. Durante mi primer viaje por Putla estuve a punto de denunciar a un hotelero que se negó a rentar un cuarto y dar de comer a un triqui que andaba conmigo de guía” (citado en González, 201: 137).

Frente a esta idea que considera a los triquis de Copala como ricos y orgullosos hay otra, que señala que no es así y que plantea que la población en realidad se mantiene en un estado crónico de hambre:

La pobreza se agudiza más en las rancherías de las tierras en suficiente cantidad, sobre todo en aquellas débiles como Yosoyuxi, Tierra Blanca y Paraje Pérez, que son hostilizadas constantemente por las fuertes como Sabana, Cruz Chiquita y Rastrojo.

Para cubrir el déficit que cada año tiene de maíz se ven obligados a concurrir a Putla, Juxtlahuaca o algún otro poblado mixteco más cercano, a alquilarse como jornaleros, trabajando de sol a sol (Montes, 1963, 12).

Jacobo Montes (1963) señalaba que la economía de los copaltecos era raquítica, y que la dieta de los triquis era sumamente precaria, solamente abundante en época de lluvias cuando incorporaban en su alimentación una gran variedad de yerbas silvestres. El consumo de carne era abundante solo en las fiestas.

Jacobo Montes también escribió que en esta región productora de café no se consume el café y plantea distintas razones, por un lado su imposibilidad de comprar panela para endulzar el café, la falta de costumbre, pues se trata de un producto que fue llevado a la región y no hay una costumbre del consumo del café, o bien porque era su principal ingreso económico por lo que los triquis los destinaban a la venta y no al consumo. Además del café, los triquis llevaban otros productos al mercado de Putla, con la finalidad de obtener algún ingreso que les permitiera cubrir sus necesidades:

El único contacto que mantiene con el mestizo es a través de la concurrencia a los mercados, principalmente el de Putla, donde adquieren mercancías de primera necesidad con el producto de la venta de pequeñas cantidades de plátano, café, huevos, naranjas, etc. Estos contactos breves y ocasionales son, sin embargo, practicados sólo por las rancherías fronterizas cercanas a Putla.” (Montes, 1963: 13-14)

Antropólogos como Pablo Velásquez Gallardo y Jacobo Montes que recorrieron esa región en 1954 y 1963, respectivamente, coinciden en señalar que las condiciones geográficas, que tenían los triquis de Copala les permitían cultivar sus alimentos y no salir de sus comunidades en busca de trabajo, lo que no sucedía con los triquis de Chicahuaxtla, pues su ubicación en laderas y pendientes les dificultaba el cultivo de maíz y otros alimentos. En ese sentido las formas de despojo y dominación adquieren características distintas. Los triquis de Chicahuaxtla al tener pocos recursos naturales eran explotados en las haciendas y en las casas de los mestizos de Putla y Tlaxiaco, mientras los triquis de Copala eran despojados de sus tierras ricas en recursos naturales y a través de las cosechas que producían como el café y la caña de azúcar.

Jacobo Montes plantea también que:

La razón por la cual esta área se mantiene encerrada en un círculo defensivo o de resistencia hacia los extraños, como se dijo antes, se debe a los excesos que se han cometido con ellos por parte de las autoridades de las cabeceras municipales y distritales, por los militares que están estacionados en el pueblo de San Juan Copala, así como por otros elementos que en una u otra forma los han extorsionado. Para defenderse de estos abusos han tenido que recurrir a la violencia y en respuesta, las autoridades han ejercido fuertes represalias que han sido más bien actos de venganza que actos de justicia. (Montes, 1963: 24)

Así el conflicto triqui y la violencia se veían incrementadas por “la proliferación de armas de fuego que priva en la región (triqui), sobre todo en lo que concierne a la parte baja (Copala). “La compra de armas es incitada y fomentada por los comerciantes de este artículo y por los compradores de café de Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco, de esta manera obtienen una doble ganancia” (Delgado citado en Parra y Hernández, 1994:125)

Jacobo Montes (1963: 31-32) plantea tres factores principales que causan, en la década de los sesenta, los asesinatos y la guerra en que viven los triquis:

1. El alto consumo de alcohol, que provoca una *embriaguez* frecuente y “por el hábito que tienen de portar siempre el machete en mano” al que no dudan en utilizar en caso de un conflicto o discusión por más mínima que esta sea.
2. El *robo*, lo cual ha motivado el abandono de tierras.
3. Y por último *las venganzas* que confrontan a los barrios en caso de robo, toda la comunidad se siente agraviada y reacciona de forma violenta frente al barrio de donde sea originario el triqui que cometió el delito.

Como puede verse, Jacobo Montes hace énfasis en factores internos para explicar la violencia y los conflictos al interior del pueblo triqui, aunque antes señala también causas externas. Montes reconoce que el único contacto que tienen los triquis con los mestizos es a través del mercado de la venta del café y de la compra de alcohol y armas; y que los conflictos que se irán generando en la triqui baja por la disputa de tierras principalmente para la siembra del

café irán generando “abandono de tierras”, yo diría *desplazamiento forzado* al interior de la región lo cual desde entonces va a motivar la desaparición de barrios completos.

Por su parte Parra y Hernández consideran que la violencia que se vive en la región es relativamente nueva, pues es posterior a la Revolución mexicana, “aculturamiento revolucionario” es el concepto utilizado para señalar que para el caso de los triquis la violencia se desarrolla posterior a la Revolución, y así la definen: “Es el cambio que se manifiesta entre los copaltecos, principalmente en sus orientaciones políticas, debido al contacto que existió entre indígenas y mestizos en el movimiento armado” con esto los autores plantean que las relaciones de poder violentas que se viven en Copala se refuerzan en este periodo y que antes de la Revolución las relaciones entre triquis eran pacíficas. Así la relación con otros y la apropiación de armas por parte de los triquis llegan tras su participaron en el movimiento revolucionario en el que las armas fueron, señala los autores, “los instrumentos materiales necesarios para consolidar una posición de poder”.

César Huerta Ríos (1980: 51) en el trabajo etnográfico realizado en la región triqui narra lo visto en un día de mercado en Copala:

Observo a un mestizo que abre la boca de un lechón a la fuerza, asiéndole la lengua con la mano enrollada en un pañuelo y buscando signos de triquina. Si los percibe, reduce la oferta en forma sustancial, pero compra el animal para freírlo y vender su carne. La lengua limpia del lechón indica que está sano, pero el mestizo mencionando el término “picado”, aludiendo a aquella enfermedad, ofrece ahora 40 pesos. La dueña pide 80 pesos para bajar a 60. El mestizo por toda respuesta toma al animal y lo ata con un cordel por el cuello, llevándose y lanzando a los pies de la vendedora billetes que suman 45 pesos” (1980: 51-52).

De tal forma que en el mercado de Copala, los comerciantes mestizos se disputaban los productos triquis que compraban muy barato y después vendían caro, esto lo explica César Huerta Ríos (1980)

Una competencia encarnizada se debate entre los mestizos para adquirir los productos indígenas. Desde tempranas horas se les ve estacionados en los ejes de los caminos con el ánimo de ser los primeros en atajar a los mercaderes nativos. Varios naturales, poco duchos en los debates verbales del castellano, acaban por ceder en los regateos

con el comprador; otros, concededores de estas pugnas por experiencia propia en los mercados de las poblaciones mestizas, y sabedores de que pueden obtener mejores precios en los tianguis, se rehúsan a tratar comercialmente con éstos; otros rivalizan con ellos comercialmente (1980: 53)

Los centros económicos regionales donde se encuentran los mercados se ubican en Putla, Juxtlahuaca y Tlaxiaco, en cada una de estas ciudades los triquis se enfrentarán a los comerciantes mestizos en total desventaja, llevarán sus productos sobre su espalda después de caminar por horas cruzando montañas y recibirán por ellos precios bajísimos. Algunos comerciantes irán directamente al mercado de Copala, pues saben que ahí podrán comprar los productos triquis a precios aún más bajos. Una mujer triqui, habitante de la ciudad de México, narra así el trabajo que realizaba su padre y el proceso para llevar sus productos al mercado de Putla.

Su trabajo era de sembrar milpa, cilantro, rábano, otro siembra jitomate, tomate, sale a vender café, sí la gente vende café plátano [...], antes llegaban los que compran café llegaban hasta la casa, y cuando pusieron su local en Putla ya toda la gente iba con los que compran café, cargando en la espalda sus dos bultos porque no se podía más. Y les dan un cartón de cerveza, los que venden más café les regalan un cartón de cerveza, regalan sardina, o sea les dan cosas, ... ellos saben lo que hacen, pagan barato el café y les dan un poco de comida pero no es el precio que tienen que pagar, la gente que compra sabe por qué hace así, la gente del pueblo no saben ¡Y órales! me regaló esto, y la gente no sabe, no sabe ni leer, en ese tiempo nadie estudia. (Juanita, entrevista, 2010).

Juan Avendaño, originario de Santo Domingo del Estado, en la triqui alta abona sobre el tema: “Los indígenas triquis, en situación más deplorable aún, remontados en su nicho ecológico, vistiendo harapos, bajaban a Putla en busca de trabajo, a vender carbón, ocote, leña, plátanos, aves de corral y huevos que les eran pagados a precios muy regateados, explotados y humillados por ricos y pobres que se consideran “gente de razón” por hablar la “castilla” (Avendaño, 2011: 35)

Jacobo Montes plantea que en el proceso de compra y venta de café los grandes compradores no acuden al mercado, salvo cuando van a recoger el café. Las transacciones las realizan a través de los agentes municipales y por conducto de los mayordomos y

regidores, representantes de cada barrio o por entrega directa. Los acaparadores también “Compran el café por adelantado, pagando en efectivo o con reses que los nativos matan en ocasión de sus grandes fiestas, con aguardiente y probablemente estos compradores paguen también con armamentos (...). No es pues una casualidad que precisamente en la zona en donde se produce el café sea la zona en donde poseen mayor número de armas y sea también el foco principal de conflictos” (Montes, 1963: 46). Cabe señalar que para los barrios localizados al norte de Copala, Macario Gil, Juan Acevedo y Domingo (...), familias de Juxtlahuaca, son las compradoras de café, mientras que para los barrios localizados al sur, que es donde se produce más café, solo hay un único comprador de Putla, Melchor Alonso³¹ (Montes; 1963: 47).

Vinculados a los compradores de café están los vendedores de aguardiente, que en varios casos son los mismos. Para el caso de Juxtlahuaca Macario Gil y para el caso de Putla Melchor Alonso (Montes, 1963: 47).

Los vendedores de armas son otros actores fundamentales en el fomento a los conflictos triquis. Estos vendedores también operan desde Juxtlahuaca y Putla. Otro agente importante en la venta de armas es el concesionario de Correos, quien atravesaba la ruta Juxtlahuaca - Putla, pasando por Copala y se encargaba principalmente de abastecer a La Sabana, comentaba Jacobo Montes (1963: 48) a partir de información obtenida durante su trabajo de campo en la región.

Otro elemento a considerar como factor de violencia son los intereses por las *tierras* de los triquis, principalmente con vecinos de comunidades mestizas. El interés por las tierras triquis los ha llevado a fomentar la discordia entre las rancherías, favoreciendo siempre a aquellas que les facilitan sus propósitos. Por ello proveen de armas a las comunidades enemigas y hasta suelen “asesorar” a las comunidades vecinas para decirles cómo deben actuar y participan directamente en las invasiones de sembradíos metiendo su ganado en épocas de cultivos. “Así los triquis incapaces de soportar estas injusticias prefieren replegarse más al interior de su territorio y dejar abandonados su terrenos de cultivo” (Montes, 1963: 50), esto ha provocado desplazamientos al interior de la región, en muchas ocasiones las comunidades o familias invadidas se ven obligados a buscar zonas más alejadas donde poder establecerse.

³¹ “Comerciante muy rico” español. (Tibone, 1961: 151)

Debido a la riqueza abundante, las tierras de la triqui baja han sido colocadas en el centro de las disputas tanto por mixtecos como por los caciques mestizos de los municipios vecinos, la familia Mejía de Juxtlahuaca y la familia Alonso de Putla. Además del asedio presente desde la colonia, otros factores se combinaron desde las primeras décadas del siglo XX y comenzaron a tensar la relación al interior de la región, entre ellos los relacionados con sus recursos naturales: la producción y comercialización del café, la caña de azúcar, la tala de árboles, así como la renta de tierras para el pastoreo, como explica María:

La gente que no es de ahí llega y renta, pone su campamento está ahí unos 20 o 30 días y está su campamento, no sé de dónde son, no son de ahí, pero traen un chingo de chivos y traen como 100 chivos o más y viene rentando porque ya cuando vende eso pues ya sacan mucho dinero. Ese tiempo nadie obliga a rentar sus terrenos llegan y hablan con la gente y los líderes o agentes, llegan y rentan y se ponen de acuerdo entre ellos y ahí se quedan 15 o 20 días así va haciendo cada pueblito, no me tocó ver eso, pero eso sí pasó. (María, entrevista, 2010).

La renta de las tierras también fue un factor de conflicto en la región pues en ocasiones los líderes acordaban la renta para el pastoreo a cambio de dinero y aguardiente. La presión por la tierra fomenta también la división entre familias y comunidades.

A la disputa entre triquis debido a la presión externa por sus recursos, se sumaron otros factores como la venta de alcohol y armas, y la llegada de instituciones del Estado como la escuela, la cual generó el conflicto entre familias y comunidades al grado de asesinar a los líderes que defendían la llegada de la escuela. En algunos casos la escuela llegó gracias a la gestión de los propios triquis y esto generó muchas dificultades, pues los testimonios narran la insistencia de los caciques mestizos por impedir su llegada pues tenían miedo de que una vez que los triquis aprendieran a sumar y restar no podrían seguir engañándolos con los precios y las medidas del grano del café como lo habían hecho hasta ese momento, así que azuzaron algunos para que impidieran la llegada de la escuela argumentando que para lo único que servía era para que los niños se volviera flojos.

“Sí esos son: salvajes”. Las diversas formas del despojo

“- Son unos hipócritas. Mírelos. Siguen a su Tatachú con una devoción como si fueran cristianos como nosotros, y luego se matan entre sí y tratan de matarnos a nosotros a traición. ¡Qué salvajes! Sí, esos son: salvajes³²”

Gutierre Tibone (1961: 136)

El deterioro de las relaciones al interior de la región, la violencia que se incrementaba alimentada por los comerciantes mestizos y que se expresaba de múltiples formas desgarrando el tejido comunitario tenía como finalidad el *despojo*, económico, político y territorial. El *despojo* entendido como estrategia fundante de acumulación de capital ha estado presente desde el origen mismo del capitalismo y tiene expresiones concretas en este caso de estudio. David Harvey, plantea el concepto de *acumulación por desposesión*, con base en la perspectiva de Marx a partir del concepto de acumulación primitiva. Al respecto Harvey argumenta que:

[...] prácticas de desposesión comprenden la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de poblaciones campesinas; la conversión de formas diversas de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatales, etc.) en derechos exclusivos de propiedad privada; la supresión de los derechos sobre los bienes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la eliminación de los modos de producción y de consumo alternativos (autóctonos); procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos (recursos naturales entre ellos); y por último la usura, el endeudamiento de la nación y, lo más devastador, el uso del sistema de crédito como medio drástico de acumulación por desposesión (Harvey, 2004: 116)

Harvey habla de prácticas de *desposesión* que hoy contribuyen a la acumulación de capital tanto a nivel local como global. Esta conceptualización del *despojo* podría ayudarnos a analizar el caso concreto triqui, en la medida que prácticamente todos los elementos que menciona Harvey se han hecho presentes en la historia triqui.

Además del despojo económico-político considero importante resaltar el despojo que les ha arrebatado a los triquis *la humanidad*, a través de lo que aquí he llamado como “la

³² Palabras de un comerciante acomodado de Juxtlahuaca, comerciante de café, testimonio recuperado por Gutierre Tibone en su visita a la región en 1961.

construcción del triqui salvaje” un discurso que estará presente desde la conquista pero que tomará mayor fuerza a lo largo del siglo XIX y XX y que servirá como “argumento” para justificar otras formas de despojo. En ese sentido considero que la *deshumanización* es clave para seguir pensando los procesos de despojo que marcan la historia y el presente del pueblo triqui. En los siguientes apartados abordo brevemente el *despojo político, el despojo territorial y el despojo jurídico*.

El despojo político: “para acercar a los copaltecos a la civilización”

El 15 de marzo de 1825, la Ley de División y Arreglo de los Partidos que componen el Estado Libre y Soberano de Oaxaca, otorgó a San Andrés Chicahuxtla la categoría de municipio. Un año después el 6 de mayo de 1826 San Juan Copala también es reconocido como cabecera municipal. Así fue como los *chuma´a* de la triqui alta y la triqui baja fueron considerados cabeceras municipales. Posteriormente la triqui alta es dividida y se crea también el municipio de San Martín Itunyoso. La creación de estos municipios no fue apoyada por los caciques y gobernantes mestizos en la región. Aun cuando se imponía a los triquis una forma de organización política y administrativa distinta a la que habían mantenido hasta antes de la guerra de independencia, en la que se suponía otorgaba a los triquis derechos y les reconocía su participación en las filas de los liberales a favor de la independencia de México. Por ello, al final de cuentas el nombramiento de esta categoría no significó el fin del acoso sobre sus tierras (Lewin, 1999; López, 2009) y toda esa época estuvo marcada por las protestas armadas en la defensa de sus tierras.

Hasta 1940 y 1948 San Andrés Chicahuaxtla y San Juan Copala, respectivamente, estuvieron reconocidas como cabeceras municipales y agruparon a distintas comunidades, barrios y parajes triquis, pero en esos años son degradados a agencias municipales, subordinándolas políticamente a los municipios mestizos con los que históricamente habían tenido conflictos.

La XL legislatura estatal, disminuyó su categoría a agencias municipales y las fragmentó. Para fines de los años cuarenta los municipios triquis pasarían a depender de los

municipios mestizos de Tlaxiaco, Putla y Juxtlahuaca. Controlados por los que históricamente les habían despojado de sus tierras, ahora tenían también el control político y jurisdiccional de sus territorios. El argumento dado por los legisladores muestra el carácter racista que prevalecía tras esa decisión, que pretendía: “acercar a los copaltecos a la civilización, por medio de su dependencia política a los municipios de Juxtlahuaca y Putla” (Parra y Hernández, 1996: 112).

Este fallo resultó en un mayor reforzamiento político y económico por parte de los ladinos de las cabeceras municipales a las que ahora estarían subordinados, esta sería una nueva forma de “legalización” del despojo y control político y económico. Así las decisiones sobre la gestión del territorio triqui comenzaron a tomarse fuera de Copala.

Lo que pretendía la Legislatura era “acercar” a los copaltecos a la “civilización”, por medio de la dependencia política de los municipios de Juxtlahuaca y Putla. Se argumentaba que la influencia y múltiples contactos con los mestizos asegurarían su “aculturamiento” y “protección”. Empero, por otra parte, los municipios mestizos y el diputado por esa región no olvidaron la conveniencia propia ni los intereses materiales que les podía redituara la subordinación política-administrativa de los “indios”. Uno de los argumentos que se esgrimieron a favor de tal dependencia fue la cantidad de ingresos que representaba para el municipio la sujeción de éstos. La producción de café, los intercambios económicos, los impuestos, las multas y extracciones hicieron que los mestizos lucharan por mantener esta subordinación cada vez que los triquis planteaban la devolución de su antigua categoría política (Parra y Hernández, 1996: 112).

Con esta decisión las comunidades triquis quedaron fragmentadas y de esta forma quedaron subordinadas en cuestiones políticas, administrativas, judiciales y agrarias (Lewin, 2007; Parra y Hernández, 1994 y López, 2009). Esto agudizó la división y las diferencias internas (Verduzco, 2000: 70).

Los triquis consideran que sus comunidades fueron repartidas en tres distritos con la finalidad de debilitar su propia organización y su fuerza para la defensa de sus tierras y recursos naturales, ya que los mestizos no solamente deseaban someterlos

físicamente sino controlar sus recursos y productos a través de los mercados regionales de Putla, Juxtlahuaca y Tlaxiaco (Avendaño, 2011: 45)

Las 53 localidades que conforman este grupo etnolingüístico quedaron distribuidas administrativa y judicialmente en cuatro municipios (San Martín Itunyoso, Constanza del Rosario, Putla Villa de Guerrero y Santiago Juxtlahuaca) y tres distritos (Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco) (Lewin, 1999:22). De tal forma que:

La comunidad agraria de San Juan Copala pertenece casi en su totalidad al municipio de Juxtlahuaca, pero dos de sus localidades: el barrio de San Miguel Copala y el de Río Venado pertenecen a los municipios de Putla y Constanza del Rosario, respectivamente; las comunidades agrarias de Santo Domingo del Estado y San Andrés Chicahuaxtla, pertenecen a la cabecera municipal de Putla; la comunidad de San Martín Itunyoso es la única cabecera municipal de la zona triqui y a ella pertenece también la comunidad de San José Xochistlán (Verduzco, 2000: 70).

Cabe señalar que dicha estrategia de división respondió a una lógica de dominación y control sobre los triquis, que a su vez ha generado una lógica de resistencia, que igual que aquella, tiene sus raíces en tiempos remotos y se extiende hasta la fecha.

No obstante, se decía que la intervención de la legislatura estatal y la degradación a agencia municipal era con la finalidad de tranquilizar la situación en la región, “parar un poco los crímenes” que cometían los “indios” (Parra y Hernández, 1994: 112). Así en 1948 los triquis de Copala son despojados de su municipio con el argumento de que:

[...] existe una anarquía completa en su organización tanto gubernativa como dentro de los triquis, el Ayuntamiento de San Juan Copala no obra *motu proprio* (a través de sí) sino que está supeditado a los Mayordomos de los diferentes Barrios, quienes son más que caciques en propio medio y como tales, siempre de visión más amplia, para su conveniencia, haciendo a un lado el mejoramiento colectivo y obrando por su cuenta, desconocen la Autoridad constituida, que reside en la Cabecera de su Municipio (Copala) haciendo en sus Barrios o Agencias Municipales lo que a su buen entender creen más provechoso para su mejoramiento, en esta forma se crean entidades aisladas y como la población de Copala aproximadamente fluctúa entre

6000 a 7000 habitantes, por cálculos deductivos (no existe Estadística exacta) se provoca un estado de fricción entre ellos, siendo esta la causa de crímenes y robos que se suceden con frecuencia, se aúna la intervención perversa de elementos, que como dije anteriormente los traen y los llevan, haciéndoles creer o aconsejándoles proceder no bien intencionados, para que siga su curso el mal ambiente y ellos puedan seguir lucrando (Parra y Hernández, 1996: 163)

Estas fueron las palabras de Primitivo Pérez, mayor del Ejército mexicano, el cual estaba comisionado en la región y junto con la declaración del diputado Leopoldo García Neri fueron las razones de peso para que la Cámara de Diputados aprobara el 15 de diciembre de 1948 el despojo de la categoría de municipio libre. Estas fueron las palabras de García Neri: “Es caótico el estado que prevalece allá. Hay varias rancherías que pertenecen al Ayuntamiento de Copala, pero desgraciadamente existe una división muy onda entre ellas; viven como **salvajes**³³, en la punta de los cerros, asaltando y cazando a sus contrarios.” (Parra y Hernández, 1996: 111-112).

López Bárcenas señala que “lo que para los triquis era una forma propia de organización –autoridades civiles nombradas y vigiladas por los mayordomos y un poder repartido entre los barrios- a los órganos estatales les parecía una anarquía.” (López, 2009: 104). El despojo de la categoría de municipio triqui se sustentó en el interés del dominio sobre el territorio y recursos triquis y encontró en el discurso racista, que los deshumanizaba, el argumento necesario para “legitimar” el despojo.

Junto con los “argumentos” que las autoridades daban sobre la importancia de la degradación a agencia municipal, estaba también la preocupación de los caciques y autoridades mestizas por el creciente descontento de los triquis por los injustos precios pagados por el café. Esta preocupación provocó que la presión se incrementara en el año de 1948 y con el poder que poseían obligaron al Congreso del Estado a desaparecer el Municipio de San Juan Copala,³⁴ bajo los argumentos de que: “**Vivían como animales y no contribuían con el desarrollo del Estado**”. Pese a todo, la respuesta de los triquis ha sido atribuida a su

³³ Énfasis mío.

³⁴ Ya en 1940 San Andrés Chicahuaxtla había dejado de ser municipio y desde ese entonces es agencia de Putla de Guerrero (Bárcenas, 2009).

ser indígena, a su “sin razón” y no a la defensa de sus derechos y territorio como pueblo. Es evidente que tras los intereses de los grupos de poder económico y político en la región sobresale un discurso racista que justifica ante la sociedad la exclusión y discriminación y el despojo: “no saben gobernarse”.

A raíz del despojo de la categoría de Municipio los triquis ahora subordinados jurídicamente a los municipios mestizos de Juxtlahuaca y Putla, establecieron relaciones que los subordinaban de múltiples formas entre ellas: la imposición de secretarios mestizos con el argumento de que tenían que elaborar documentos, pero en realidad estos secretarios usurpaban el poder de las autoridades triquis e imponían los intereses y las ordenes que convenían a las autoridades municipales mestizas.

A partir de 1948 los cambios y el descontento en la región fueron una constante. Las comunidades manifestaban su disgusto ante tal imposición y buscaban la manera de verse menos afectadas. En 1962 Cerro Cabeza, Río Cabeza y Cerro Pájaro, hasta entonces pertenecientes a la agencia municipal de Río Venado, municipio de Pluta; solicitaron pertenecer a la agencia municipal de San Juan Copala debido a los malos tratos y a las elevadas multas que les imponía el secretario mestizo del lugar (Montes, 1963: 63). Para ese entonces Copala también tenía como secretario un mestizo de Juxtlahuaca.

Los municipios mestizos establecieron multas cada vez más altas que mantenían a los triquis endeudados, y obligados a pagar con el apoyo de los militares establecidos en Copala. Jacobo Montes (1963) narra que en una ocasión una autoridad triqui le comentó: “Ya no queremos pertenecer a Juxtlahuaca, allá es puro regaño y puro sacar dinero” (Montes, 1963: 40).

Jacobo Montes narra el papel que jugaba el secretario municipal de Copala, el cual era un mestizo designado desde Juxtlahuaca:

El mismo jefe de Yosoyuxi nos informó que el secretario de Copala tiene mucha influencia sobre el jefe de la ranchería de Sabana. Este por consejo del secretario, empezó a aconsejar a algunas familias de Yosoyuxi para que éstas fueran a vivir a Sabana, pues tenía conocimiento de que llegarían más soldados para ir acabar con la ranchería de Yosoyuxi. Sigue diciendo, que es también el secretario quien directamente aconsejó a un individuo de Sabana para que diera muerte al jefe de

Yosoyuxi. Por estas maniobras se pretendía desorganizar la ranchería y vulnerarla para un ataque. En efecto se logró el propósito, muerto el jefe triqui de Yosoyuxi, en el mes de noviembre fue saqueada (Montes, 1963: 40).

Tras la degradación a agencia municipal, los secretarios municipales designados desde las cabeceras municipales usurpaban el poder de las autoridades locales, dividían a las comunidades y cobraban fuertes multas por cualquier motivo.

Tradicionalmente los mayordomos de San Juan Copala y un “grande”³⁵ reconocido por un número mayor de barrios, eran los que mediaban en los conflictos que sobrepasaban al poder de cada “grande” en su barrio y ante los vecinos. Con los cambios ocurridos, estos problemas se agudizaron y multiplicaron, a medida que la instancia reguladora interna perdía reconocimiento. Por los datos expuestos se ve que la actuación de las autoridades de Juxtlahuaca, en complicidad con el secretario es decisiva en el fomento de los conflictos existentes en la región (García y Gómez, 1996).

Las autoridades cívico-religiosas, que hasta comienzos de los 70 dirigían la vida social y política de Copala, fueron excluidas de la política municipal (Lewin, 1999: 222). Los mayordomos de los barrios, pilares de la organización tradicional triqui fueron desplazados por los representantes designados desde la presidencia municipal de Juxtlahuaca.

A partir de entonces se genera un gran vacío de poder en San Juan Copala, espacio que es disputado por fuerzas políticas locales encontradas, que a su vez se alían con organizaciones y partidos políticos nacionales. Esta situación ha generado agudos enfrentamientos en la región, con fuertes índices de violencia no registrados en otras regiones de Oaxaca (Lewin, 1999: 250).

Una vez despojados del poder municipal en 1948 que, a pesar de sus limitantes, les daba cierta autonomía para gobernarse, los triquis emprendieron una nueva etapa de resistencia, la respuesta del gobierno fue la militarización y la represión. Para apaciguar el descontento el

³⁵ “En cada barrio, hay un “grande” (xi a), la mayoría de ellos de edad avanzada y con principio de autoridad entre los triquis de Copala. Es nombrado por acuerdo de todas las familias del barrio. Al elegirlo, le dan poder de mando y de representación. Es el símbolo viviente de la vida del grupo/territorio. (García y Gómez, 1996)

Estado se hace presente en la región, a través de su rostro más duro: el Ejército. Éste comenzó su inserción en la región realizando rondines, posteriormente instaló su cuartel en el centro ceremonial y político de San Juan Copala. Durante la década de los cincuenta y hasta los ochenta la presencia militar estableció relaciones de dominación con la población indígena. Los testimonios de triquis así como investigaciones académicas han señalado que con la llegada del ejército llegaron también las armas, quienes se insertaron perfectamente en el círculo vicioso café-dinero- alcohol-armas- despojo. Así lo refiere Gutierre Tibón en el año de 1961:

Los rifles eran máuseres reglamentarios del ejército mexicano. ¿Cómo pasaban tantos de ellos a formar el arsenal de los triquis? Misterio. Asimismo, los cartuchos eran los oficiales y cada triqui de Copala tiene en su casa una gran abundancia de ellos. Los conservan en un tenante pinto que cuelga del techo; y mientras más lleno se encuentra el tenate, más contento y seguro se sentirá su dueño, “porque hay más fuerza”. Llegan a ciertos comerciantes de Tlaxiaco unos bultos que, en apariencia, contiene clavos; pero lo cierto es que se trata del envío de cartuchos, sustraídos, no se sabe cómo, de los almacenes del ejército. Y esas mercancías se truecan o venden ventajosamente en la sierra de Copala (Tibón, 1961:137).

La desarticulación política y social generada a causa del despojo de la categoría de Municipio así como de la división al interior y los conflictos generados por la violenta intervención externa encabezada por militares y acaparadores mestizos echó a andar la espiral de la violencia.

Otra forma de despojo fue por la vía judicial y administrativa. Una vez disminuidos de rango, los asuntos judiciales y administrativos se realizaban en las cabeceras municipales. Así como los casos de delitos que así convenían eran procesados en Juxtlahuaca o Putla en donde las cárceles estaban llenas de triquis esperando juicios que nunca llegaban. El esfuerzo de las familias y la enorme dificultad para defenderse los mantenía ahí por meses o años mientras no pagaran las fuertes multas que se les imponían.

Junto con el despojo político, jurídico y administrativo, podemos ubicar el despojo de tierras pese a la fuerte resistencia que han puesto los triquis desde la Colonia. Sin duda la riqueza del territorio ha constituido una fuente permanente de conflictos y las tierras repetidamente ha sido invadidas o peleadas por rancheros mestizos y por mixtecos de

poblados vecinos. En 1961 Gutierre Tibón advierte: “Otra explosión de violencia de este grupo autóctono podría ocurrir en nuestros días, a consecuencia de un nuevo despojo de tierras. Los ejidatarios de Putla quieren adueñarse de ciertas lomas del barrio de San Miguel que pertenecen a los triques, y éstos no están dispuestos a tolerar tamaña injusticia que se suma a muchas anteriores” (Tibón, 1961: 141). A pesar de las luchas que libraron por hacer valer los derechos sobre sus tierras, entre 1970 y 1990, éstas disminuyeron en 33% (Lewin, 1999: 238)

La intervención del Estado. El Ejército y la usurpación del poder

Una vez despojados del poder municipal que, a pesar de sus limitantes, les daba cierta autonomía para gobernarse, los triquis emprendieron una nueva etapa de resistencia, la respuesta del gobierno fue la militarización y la represión. Para apaciguar el descontento el Estado se hace presente en la región, a través de su rostro más duro: el Ejército. Éste comenzó su inserción en la región realizando rondines en la década de los cuarenta del siglo pasado, era la primera institución estatal que hacía presencia en la triqui baja. Posteriormente instaló su cuartel en el centro ceremonial y político de San Juan Copala.

Durante la década de los cincuenta hasta los ochenta, la presencia militar encabezó la relación entre el Estado y la población indígena. Los testimonios de triquis así como investigaciones académicas han señalado que con la llegada del ejército llegaron también las armas, quienes se insertaron perfectamente en el círculo vicioso café-dinero-armas-alcohol-violencia (Tibón, 1961; Martell, 1969; López, 2009).

Dolores París (2011) plantea que esta intervención del Estado en la región alimentó la espiral de violencia la cual era física y directa ejercida por el Estado, y no una violencia propia o inherente a la cultura triqui. Esa violencia directa también se combinaba y apoyaba

[...] en la violencia simbólica –aparentemente más suave, legitimada y consensuada entre los propios triquis- ejercida por las instituciones educativas, religiosas, de salud, etcétera. El poder simbólico penetró hasta tal punto en la sociedad triqui que los maestros se volvieron los actores más relevantes de las luchas por el poder político en

la región. En ocasiones aliados del régimen priista, en otras rebeldes y revolucionarios, su poder se extendió mucho más allá de las aulas. (París, 2011: 25)

Esa forma de intervención del estado abierta y violenta a través del Ejército, su brazo armado provocó “la división entre barrios, entre aquellos que permanecieron en sus casas y aceptaron las condiciones impuestas por el ejército, y quienes se negaron a subordinarse a la dominación militar y tuvieron que instalarse en otros barrios” (París, 2011: 25). En este apartado recupero información documentada y narraciones de mujeres triquis que hablan de la presencia del Ejército y la violencia que generó su presencia en la región.

Testimonios narran los negocios que los militares hacían, a cambio del dinero obtenido por la venta del café y las armas a los triquis. Era un negocio redondo, pues una vez vendidas el comandante cerraba el trato chantajeando a los triquis que le habían comprado las armas y pidiendo más dinero para que no les fueran decomisadas. Cansados de esta situación en el año de 1954 los triquis dieron muerte al jefe militar de apellido Palos y a dos soldados, la respuesta del gobierno y del Ejército mexicano fue el bombardeo del pequeño barrio de Cruz Chiquita (Tibón, 1961:138-139; Martell, 1969; López, 2009: 108). Otra versión sobre la muerte del jefe militar hace referencia a que el teniente quiso abusar de las mujeres del líder del barrio y éste las defendió (López, 2009: 107-108):

En el año de 1956 había un teniente que se había dedicado a la compra del café, quien recorría constantemente las rancherías que producen este producto, acompañado de un sargento. Uno de tantos días vieron en una de las casas a las mujeres solas y queriendo satisfacer sus necesidades sexuales, las quisieron forzar, a los gritos de las mujeres acudió el marido, quien estaba en unos cafetales, al ver a los soldados forcejear con una de sus mujeres, tomó su arma y mató al teniente y acto y seguido corrió; el sargento repuesto de la sorpresa corrió tras él, pero le fue tendida una emboscada y también fue muerto.

César Huerta Ríos (1980: 41) recupera también testimonios sobre estos hechos:

[...] el sargento del destacamento fue con sus soldados a Cruz Chiquita (barrio lejano de Copala). Era arbitrario todo, *también con las mujeres*³⁶. En ocasiones de su visita,

³⁶ Énfasis mío.

los soldados a sus órdenes inmovilizaban al marido o al padre de una mujer apetecida por el teniente, por medio del encarcelamiento y éste ejecutaba libremente sus deshonestas acciones. Un hombre de ese barrio habló con su mejor amigo en estos términos: “Ese teniente ya nos cansó con sus fechorías, la gente quiere hacer algo, pero tú y yo debemos hacer esto solos, preparemos una trampa, ninguno debe decir nada a nadie”. Enviaron un comisario con la misiva que deseaban hablar con él sobre negocios en Cruz Chiquita. Y el teniente llegó con varios soldados, con los cuales había recogido armas y parque para revenderlas a mayor precio en otros lugares de la región. Lo acribillaron en una emboscada en que murió él y dos soldados. Los que lograron escapar ilesos dieron parte al ejército, que envió dos aviones a reconocer la zona. Bajaban en picada y en Cruz Chiquita ametrallaron casas, hiriendo mujeres, ancianos y niños, causando varias muertes.

Jacobo Montes coincide en señalar que el asesinato del teniente Palos fue en respuesta a los abusos cometidos por éste y por los militares destacados en Copala:

Las arbitrariedades cometidas por los comandantes de los destacamentos que en diferentes épocas han estado estacionados en San Juan Copala, han sido tales que los nativos se han visto obligados a dar muerte a algunos soldados en los últimos años; a su vez las fuerzas armadas han tomado represalias con resultados negativos, pues sólo han logrado envalentonarlos (Montes, 1963: 40).

En poco tiempo la tropa fue generando cada vez mayor rechazo por parte de los copaltecos, como narra Jacobo Montes a tal punto que: “Si antes la tropa podía recorrer las diversas rancherías, ahora ya no lo pueden hacer sin el temor de que caigan en emboscadas” (1963: 41).

Y es que el papel que asumió el Ejército una vez establecido en el destacamento militar en Copala, también se caracterizó por el abuso, la corrupción, la división entre barrios triquis así como por la usurpación de funciones correspondientes a las autoridades propias de los triquis:

No obstante esta demostración de hostilidad hacia ellos, se sigue acumulado la aversión con la participación activa que toman en los asuntos de la autoridad, no precisamente para auxiliarla en el buen desempeño de sus funciones, sino para menoscabarla. La actitud ésta llega a su máxima expresión cuando por motivos insignificantes encarcelan a la autoridad, demostrando así su autoridad superior a la autoridad nativa (Montes, 1963, p. 41).

Jacobo Montes narra la conversación sostenida entre triquis de Copala y el suplente del agente municipal en el año de 1963: “La autoridad no anda bien, pues el sargento que está ahora es igual que otros que han estado aquí, ellos son la autoridad, nos quitan las llaves de la cárcel, nos tratan como niños y nos llaman “putos”. El sargento por su cuenta encierra a la gente, para ponerlos en libertad les cobra multa” (Montes, 1963: 44)

Estos testimonios evidencian la usurpación de la autoridad así como el tutelaje al que fueron sometidos los triquis de Copala por parte del Ejército, quien desde su llegada buscó imponerse sobre las formas de gobierno e instituciones de impartición de justicia triqui. También se inmiscuyó en los negocios que despojaban a los triquis de su trabajo y recursos, imponiendo multas y fomentando la división entre barrios.

Según datos de Parra y Hernández (1994: 141-142) la “injerencia de los militares en la vida y asuntos de los pueblos indígenas de Putla y Juxtlahuaca, fue muy importante en el periodo comprendido entre 1950 y 1970, sobre todo porque representaba real o hipotéticamente, la única instancia o la más drástica para resolver la problemática en que se veían envueltos los indígenas”. Estos autores afirman que la presencia del ejército en la región tenía como finalidad “ayudar a resolver los fuertes conflictos que las autoridades civiles y religiosas no podían solucionar por ellas mismas, sobre todo, porque requerían de la fuerza y de las armas” (Parra y Hernández, 1994:141-142). Sin embargo otros trabajos muestran lo contrario, el ejército alimentó los conflictos en la medida que usurpó el poder de las autoridades comunitarias en función de los intereses de los comandantes en turno.

Así, la presencia del ejército según Luis Javier Parra y Jorge Hernández Díaz (1994), puede justificarse en la medida que era “la única forma posible” para la solución de los conflictos en la región por medio de “la fuerza y las armas”. Esta explicación se relaciona

con otra tesis sostenida por estos mismos autores, según la cual, antes de 1950, la violencia en la región triqui era generada intrínsecamente, debido a: “Las relaciones de poder violentas entre los triquis” es decir que la violencia podría deberse a la propia tradición de la sociedad triqui, así como a la:

Carencia de instancias colectivas, que les permitieran mantener un orden social basado en la concertación. Sus instituciones correspondientes estaban adecuadas a un contexto social en el que privaban las relaciones de poder violentas. Una instancia de autoridad que tuviera la capacidad de evitar los conflictos violentos entre los barrios triquis o que pudiera normar la vida diaria conforme a las reglas y normas no violentas era casi imposible en la subregión, debido a los fundamentos de la sociedad copalteca (Parra y Hernández, 1994: 141-142).

Por ello, estos autores nombran la presencia del Ejército en la región como “la solución externa”. Sin embargo la presencia del Ejército no mejoró las condiciones, al contrario, la violencia se agudizó y generó mayor división. Durante la década de los cincuenta sólo patrullaba las comunidades, “pero para principios de los años sesenta se estableció una larga temporada en Copala y fue precisamente cuando su presencia se hace más insoportable para los copaltecos” (*Ibidem.*:146); Parra y Hernández también señalan que “la tropa modificó el desarrollo político de la subregión. [...] llegó a sustituir a toda autoridad civil, relegando completamente a los miembros de la Agencia Municipal” (Parra y Hernández, 1994: 147). Pese a que estos autores reconocen el rechazo hacia los militares de un gran sector de la población y la usurpación del poder civil, señalaban que los militares proporcionaban relativa seguridad a los habitantes y autoridades civiles y religiosas, lo cual resulta contradictorio.

Durante estos años la violencia en la región y los conflictos entre barrios se habían acrecentado, además, la presencia de armas generaba más hechos de muerte. La agresión a las mujeres y a los barrios en general cobró otras características pues los pleitos ya no se “resolvieron” entre los directamente involucrados sino contra el barrio al que pertenecían y con la intervención del Ejército a favor de unos y en contra de otros. Este es el testimonio de una profesora triqui, originaria de San Andrés Chicahuaxtla, en el que narra hechos acontecidos en el barrio de Carrizal en 1976 (Parra y Hernández, 1994, 152).

Y entonces por ese Amado de Jesús. [un líder] llegaron los soldados y mataron señores. Ahí estuvieron en Carrizal. Se acabaron las gallinas, el maicito que tenían las gentes en sus casas. A dos o tres señoras que no ocurrieron [corrieron] las tenían moliendo todo el día –dicen. Por eso fue que yo anduve mucho en Oaxaca, que me metía allí con los comunistas. No sabíamos a donde hallar apoyo, y como ellos no hablan español y las mujeres y los hombres se remontaron. Se fueron todas las mujeres para Oaxaca; y como yo no estaba con mi marido me hablaron y me fui con ellas. Vamos -dije- a ver a donde vamos a hablar porque los soldados no se salen de nuestras casas: Las están quemando, todo se está acabando. Y están agarrando a las mujeres y todo. Nadie nos hacía caso, no sabíamos ni a donde ir. Yo no sabía ni a donde llegar; porque a mí me hablaron para que yo fuera con ellas a hablar, a ver que se hacía. Fuimos ahí a la Universidad, creo... Los comunistas sí nos recibieron bien. Y ahí anduve con las mujeres. Fuimos con el General de división, de la veintiochoava zona. A mí me regañó el General. Tú para qué vienes aquí –dijo- ustedes nada más vienen de chillonas y luego allá sus maridos son los que andan matando a mis soldados; ustedes vienen de chillonas aquí. Me regañó, quien sabe que tanto me dijo. Entonces yo no me dejé y le dije, [...] por qué los soldados se atreven a meterse a las casas si el reglamento de ustedes los militares dicen que no pueden entrar si no tiene alguna orden, por qué los soldados se andan metiendo allí y les quitan todo a las mujeres. No tienen nada esas señoras que vienen aquí, pues se quedaron sin nada porque corrieron. Ya no pueden ir a sus casas porque ahí está los soldados. No es cierto -dijo el general- son puras mentirosas ustedes [...] y tú cómo sabes –dijo- lo del reglamento. Le digo que como no voy a saberlo si mi marido es soldado. Y luego ni sabe leer y yo tengo que leerle el librito, el reglamento del soldado –le dije-. ¡Ahh!, con que tú estás comiendo dinero del soldado y bien que vienes a acusar a los soldados –me dijo a mí-. [...] Después que me pelié ya nos vinimos. Pero así anduvimos. De ahí fuimos a Juchitán, porque a muchos se llevaron a la cárcel de ahí. A Oaxaca anduvimos vuelteando bastante, pero no... los que estuvieron en la cárcel duraron mucho tiempo (Parra y Hernández, 1994: 152-153)

Para Parra y Hernández, “esta actuación política de las mujeres es el antecedente inmediato de la amplia participación política que las mujeres llegarían a tener en los ochenta, sobre todo en los procesos electorales” (1994:153). Lo declarado por esta mujer de la triqui alta muestra lo que la tropa estaba haciendo en la región, la violencia hacia la población, la agresión a las

mujeres, el robo, la explotación laboral a la que eran sometidas las mujeres que no podían escapar y “las tenían moliendo todo el día”, el despojo y el desplazamiento de población, “No tienen nada esas señoras que vienen aquí, pues se quedaron sin nada porque corrieron. Ya no pueden ir a sus casas porque ahí está los soldados”.

Como ya mencioné la presencia del Ejército mexicano marca una forma específica en las relaciones entre triquis. En estos años la violencia de género también es un elemento a considerar, se habla de las agresiones sexuales que vivieron las mujeres triquis por parte de integrantes del Ejército, las cuales también son un elemento clave para entender cómo se fueron construyendo las relaciones de género violentas al interior del pueblo triqui. Como veíamos en los testimonios, una de las causas de la emboscada al comandante del Ejército fue la violación a dos mujeres de la comunidad de Cruz Chiquita.

Para fines de la década de los sesenta y principios de los setenta el proyecto “modernizador” del país arribó a la región encabezado por La Comisión del Río Balsas, cuyo representante era el General Lázaro Cárdenas del Río. Junto con esta Comisión llegaron las escuelas, la iglesia, el Instituto Lingüístico de Verano y el Partido Revolucionario Institucional (PRI), aprovechamientos para el café, centros de salud, etc. Oleadas de recursos gubernamentales comienzan a llegar a la región. Lo cual también generó conflictos. En algunos casos, como en la comunidad de Cruz Chiquita, la llegada de la escuela generó conflictos que obligó al desplazamiento forzado a aquellos que apoyaban la llegada de la escuela. En ese entonces el desplazamiento fue al interior de la región a otras comunidades vecinas. “La audacia de aquellos que se decidieron a instalar las primeras escuelas, fue castigada con la destrucción de los edificios escolares, la muerte de un mentor y el éxodo de las comunidades que se habían atrevido a tal cosa” (Parra y Hernández, 1994, 170).

Durante estos años la comunidad indígena vivió fuertes cambios que los confrontaron entre sí y que dada la falta de autoridades propias que ayudaran a resolver los conflictos, se veían en la necesidad de recurrir a las autoridades mestizas éstas lejos de impartir justicia alimentaban el descontento, cobraban multas muy altas y el problema crecía.

Desde su llegada, el Ejército generó una lógica que alimentó la división entre los triquis, los extorsionaba y así aseguraba el círculo de explotación en el que los triquis

intercambian café y plátano por alcohol, armas y dinero. Sin duda no todos los triquis fueron afectados con estas condiciones, evidentemente hubo un puñado de líderes que coludidos con el ejército, el PRI y los caciques mestizos supieron sacar provecho de la situación. Entre ellos se encontraban los profesores bilingües triquis, quienes asumieron un papel de intermediarios entre la población y las instituciones del Estado. Estos maestros jugaron un papel importante al ocupar liderazgos en sus comunidades así como en sindicatos, frentes, partidos, y organizaciones políticas (López, 2009) algunas veces en alianza con el Partido Revolucionario Institucional y otras encabezando las resistencias. Esto podría demostrar por qué hasta el día de hoy, algunas veces al interior del pueblo triqui defienden y solicitan permanentemente la presencia de partidos políticos, ejército o la policía en la región.

Durante la década de los setenta la presencia del Ejército es acompañada por prácticamente todas las instituciones de gobierno, así como por el partido en el poder, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Su presencia fue, desde el inicio, fuente de conflictos. El PRI era promovido desde las cabeceras municipales pero representado en la región por los promotores bilingües triquis, desde su llegada buscó imponerse por sobre las formas tradicionales triquis de toma de decisiones como la asamblea y el consejo de ancianos y mayordomos. Durante esos años el grupo de profesores bilingües triquis fue cobrando cada vez mayor relevancia:

[...] comenzó a tener poder y estatus sobre las comunidades por saber leer y escribir en español, el profesor era el encargado de recibir a los funcionarios de gobierno, redactaba actas de acuerdo y también incursionó en el terreno de la participación política al interior de su gremio, permitiéndole tener contacto con otras organizaciones políticas a nivel estatal o nacional, adquiriendo nuevas formas de hacer política que influyeron de manera definitiva en el devenir de sus propias comunidades a favor o en detrimento de la propia organización triqui (Parra y Hernández, 1994: 114).

Para la década de los setenta, la ruptura del tejido social comunitario debido a la violencia y desestructuración de las formas propias de gobierno triqui, las diversas formas de intervención estatal y las múltiples formas de despojo generan un contexto que llevará en la

década siguiente a la generación de iniciativas triquis que intentarán hacer frente a la violencia vivida en décadas anteriores.

Reflexiones

En este capítulo analicé la construcción del indígena triqui como el *otro*, “incivilizado”, “bárbaro”, “*salvaje*”, considero que este discurso que nombra al *otro* bestializándolo, busca la continuación del despojo que inicia en 1492. Bajo el discurso de la “misión civilizatoria” los pueblos indígenas y en concreto el pueblo triqui, serán deshumanizados, sometidos y despojados. Examiné también la política *indigenista* del Estado mexicano la cual se volcó a enfrentar “el problema indígena” con la idea de la “integración”, *desindianizando* y apostando a la construcción de la nación mestiza. Esta política tuvo implicaciones concretas en la región triqui y fomentó un discurso y prácticas racistas contra este pueblo indígena considerado por intelectuales y políticos de la época como “salvajes”, “incapaces de gobernarse”. Así se generarán las condiciones que justificarán el despojo de tierras, recursos naturales y autogobierno.

En este recorrido por la historia del pueblo triqui muestro las disputas que se fueron construyendo primero frente a los caciques-mestizos y posteriormente entre triquis. En el siglo XIX tras la guerra de independencia los triquis fueron despojados aún con mayor fuerza y de múltiples formas por los criollos y mestizos de la región. El despojo se dio en distintos aspectos, en lo **económico**, a través de los precios bajos por su café, madera y diversos productos de la región; en lo **político** tras el despojo de la categoría de municipio libre que subordinó a las autoridades tradicionales y fomentó la dependencia civil y administrativa a las cabeceras mixtecas de Juxtlahuaca y Putla de Guerrero, municipios que históricamente los habían despojado de sus recursos; el **despojo territorial**, también marcó este periodo, los triquis fueron despojados de las tierras más productivas y obligados a desplazarse al interior de su propio territorio.

Planteo que el siglo XX estuvo trazado por cambios radicales al interior del pueblo triqui, los hermanos comenzaron a matarse entre sí. Es en este periodo en el cuál se vive un mayor deterioro de las instituciones internas, de las formas y modos de autogobierno. De tal forma que las autoridades cívico-religiosas que dirigían la vida social y política fueron

desplazadas de la política municipal. “Los mayordomos de los barrios vecinos, protagonistas centrales en el ejercicio del poder en Copala también fueron excluidos de esta nueva organización municipal” (Cordero, 1977; Lewin, 1999: 250; Parra y Hernández, 1994). El pueblo triqui fue descabezado y los poderes cívico-religiosos relegados a los barrios y con fuertes dificultades para cohesionarse e impulsar un gobierno común. La forma de resolución de conflictos se vio mermada al interior de la comunidad con la intervención del Estado en sus múltiples formas, primero a través del Ejército mexicano, su rostro más violento y con la degradación de la categoría de municipio libre que los subordinó a los municipios mestizos de Juxtahuaca y Putla, a partir de 1948.

Durante esas décadas el Estado se hizo presente a través del Ejército y posteriormente a través de los programas de desarrollo que en el fondo representaban la materialización de la política indigenista que promovía el progreso desde una lógica que no correspondía con la de este pueblo indígena, y que no respetaba sus procesos y mermaba su autonomía.

Las diferencias entre comunidades fueron creciendo, en varios casos los líderes fueron asesinados y las comunidades descabezadas, por lo que era cada vez más difícil llegar a acuerdos entre ellas. En algunas ocasiones la violencia llevó a enfrentamientos armados que obligaban al desplazamiento de población al interior de la región. Del inicio del *desplazamiento forzado*, así como de las *resistencias* hablaré en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II. La lucha del pueblo triqui y los ciclos de desplazamiento forzado

Introducción

Los desplazamientos de población producto de la violencia en la región han sido una constante en la historia del pueblo triqui. Los procesos de desplazamiento o de *exilio encubierto*, como lo ha nombrado Pedro Lewin (1999) mantienen a miles de triquis fuera de la región y en distintos lugares del país y de los Estados Unidos. Hay comunidades triquis en lugares como en San Quintín, Baja California, donde existe una comunidad llamada Nuevo San Juan Copala; en la ciudad de México existen varias comunidades de triquis; en Miguel Alemán, Sonora; San Luis Potosí; Monterrey, Nuevo León y otros estados de la república. En Estados Unidos la población triqui que habita en Greenfield, California, es muy numerosa; pero también se encuentran en Arizona, Connecticut, Florida, Georgia, Indiana, Michigan, Nueva York, Ohio, Oregon y Washinton.

La región triqui de Copala está conformada por 34 barrios, sin embargo debido principalmente a la violencia, la población disminuye drásticamente y barrios completos desaparecen desde los años setenta del siglo pasado. La *desterritorialización física* del pueblo triqui tiene una historia de larga data, la cual tiene diversos motivos y responde a momentos específicos de la lucha del pueblo triqui. De tal forma que desde mi perspectiva los ciclos de violencia en la región de Copala han provocado desplazamientos forzados hacia distintos lugares del país y el extranjero.

La violencia política, principalmente, ha generado procesos de *desplazamiento forzado* en el que los y las triquis se ven obligados a abandonar sus comunidades, a dejar sus tierras y buscar la vida en otras latitudes. Considero también que los mayores flujos de desplazamientos están relacionados con procesos organizativos que intentan poner un alto a esa misma violencia.

Es decir, cuando los y las triquis han intentado organizarse de forma independiente la violencia se agudiza y la represión contra esas iniciativas se incrementa, lo cual los ha obligado a salir masiva y abruptamente de la región. En la década de los setenta con la creación de *El Club*; en los ochenta con el surgimiento del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT); en los noventa con la creación de la Ubisort y la disputa por el control de la región con el MULT, y de 2005-2010 con la división del MULT y la creación del Municipio Autónomo. En cada uno de esos momentos en los que la organización toma fuerza, se incrementa también la violencia y junto con ella los desplazamientos de población las y los triquis huyen de sus comunidades por el riesgo de ser asesinados junto con sus familias y sus comunidades.

En las siguientes líneas intentaré caracterizar cada uno de los ciclos de desplazamiento y su relación con la generación de iniciativas que buscaban romper con las injusticias de explotación y dominación. Analizo estos ciclos a partir de los años setenta. Es importante resaltar que antes de esa década, el despojo de territorios por parte de caciques mestizos y criollos que habitaron en la región antes y después de la independencia generó desplazamientos que obligaron a los triquis a abandonar sus tierras más fértiles cercanas a Putla y Juxtlahuca. Aun cuando siempre se rebelaron ante las injusticias que se cometían contra ellos, el desplazamiento forzado estuvo presente desde el periodo colonial.

Los primeros desplazamientos internos

Las narraciones de mujeres triquis recuerdan que antes de la llegada del café, el dinero, el alcohol, las armas y la escuela la gente vivía en sus pueblos, “no había problema de abandonar las tierras”. Pero con la presencia de las armas los problemas ya no se arreglaron con palabras. Este es el testimonio de una mujer triqui desplazada a la edad de 7 años de su pueblo natal:

Me llamo María yo soy de Cerro Ocho, Copala, quiero explicar cómo salí de mi pueblo como vivía antes. Está bonito, había platanares, había cafetales, un pueblo grande, había muchas personas. Mi papá se llamaba Martín y mi tío Manuel pero lo mataron y por eso nos fuimos a otro pueblo, Yosoyuxi. Ahí se quedó mi tía, un tío y mi primo

chiquito y llegaron los enemigos, los mataron, echaron balazo en una casa. Y ahí se quedó un niño de ocho meses, mi tía recogió al niño de ocho meses, chiquito. Así acabaron con la gente de mi pueblo Cerro Ocho. De ahí ya no hay gente, ya se ve como monte, así pasó. (Entrevista María, Ciudad de México, 2010).

El testimonio de María narra también que fue en los años setentas cuando sus padres fueron despojados de sus tierras por otros barrios triquis con la finalidad de utilizar sus montes para alimentar los ganados:

Los de Carrizal y Tierra Blanca [barrios triquis] ellos acabaron con nosotros y ahorita están echando sus ganados a mi pueblo [...] 7 años tenía yo cuando salí de mi pueblo, [...] El problema es porque mi papá es líder de ahí, y Carrizal y Tierra blanca quieren ese pueblo pero ese lugar Cerro Ocho es de nosotros, pertenece a la familia, nosotros somos dueños de ahí. Pero otros pueblos quieren ser dueños de ahí, no más por eso mataron a mi familia (Entrevista María, ciudad de México, 2010).

La violencia en el caso de la comunidad Cerro Ocho, de donde es originaria María, se vive también en otros barrios triquis y llega a límites extremos. Familias y comunidades enteras fueron obligadas a abandonar su territorio. Pero el conflicto no termina con el desplazamiento, una vez que los dueños originarios son sacados de su comunidad prevalece la agresión a pesar de la distancia y los años, lo cual impide que las personas regresen a sus comunidades: “No podemos regresar, si regresamos nos van a matar, por eso nos fuimos a otro lado [...] Ahora nadie vive en ese terreno, se quedó para ellos para meter sus ganados, chivos o caballos [para arrendar a haciendas ambulantes], no sé, eso era lo que querían por eso nos hicieron eso” (María, entrevista 2010).

Durante esa década la gente de algunas comunidades que eran desplazadas por la fuerza se refugiaban principalmente en comunidades cercanas, en casas de familiares o amigos:

Se fueron a varios lados, algunos a Rastrojo, nosotros a Yosoyuxi, otros lejos, donde no hay triquis. [...] Yo tengo 40 años y no sé cuántos años pasaron, como 30 años, pero tenía 7 años, o sea que fue hace 33 años [1977] Cuando salimos de ahí, iba con mi papá porque nosotros escapamos y nos fuimos así, salimos en la noche sin nuestras cosas sin nada, caminamos en un camino que nadie sepa, así fuimos escondidos, y

llegamos ahí en Yosoyuxi, tengo un padrino, es un líder de ahí y con él nos fuimos (María, entrevista 2010).

Estos desplazamientos al interior de la región triqui se dieron en los setenta, por la disputa por tierras entre barrios y con comunidades mestizas, así como con los caciques mestizos que argumentaban haber comprado esas tierras.

El Club y el primer ciclo de desplazamiento forzado fuera de la región

Los desplazamientos fuera de la región comienzan en la segunda mitad de los setenta. La migración de tipo económica o laboral tiene también su inicio en esos años. Al principio fueron los hombres quienes por temporadas se dirigían a Loma Bonita, Oaxaca o a Veracruz, al corte de piña o caña. En esos años ocurren cambios fuertes en la economía de la región, los precios del café caen, la crisis internacional del café afecta a los pequeños productores triquis. Los flujos migratorios comienzan a ocupar un lugar cada vez más importante, los varones triquis y en ocasiones familias completas, buscan otros destinos y finalmente son enganchados por contratistas. Así durante esta década los flujos también se dirigen hacia el norte del país con la llegada de “enganchadores”, estos llegaban en camiones al centro de Copala, buscando fuerza de trabajo barata para trabajar en la agricultura para la exportación en el noroeste del país (París, 2011).

Para esos años la violencia se ha incrementado en la región, la presencia del Ejército y la alianza con los maestros bilingües triquis, los abusos cometidos por los representantes del gobierno municipal de Juxtlahuaca, y los comerciantes mestizos, así como la lucha por la defensa de las tierras generan un ambiente de fuerte conflictividad en la región. Ante esto se comienza a gestar un proceso organizativo que de forma pacífica intentará poner un alto a las injusticias y a la violencia que va en acenso. Así en 1975 se crea *El Club*, considerada la primera organización triqui independiente.

En el mes de mayo de 1975 se creó *El Club* cuyo lema fue: *Luchemos por nuestro pueblo*. Esta organización protestaban contra la explotación y el saqueo de sus recursos, la recuperación de tierras arrebatadas por caciques mestizos, la creación de cooperativas para

la venta directa de sus productos y la recuperación del poder local que era controlado desde la cabecera municipal de Juxtlahuaca, que tras el despojo de la categoría de municipio en 1948, imponía a agentes y secretarios municipales acorde a intereses fuera de la región.

Esta organización triqui podría inscribirse en un contexto en el que el movimiento indígena nacional comienza a cuestionar el discurso oficial sobre la existencia de una nación homogénea y mestiza, de tal forma que a la par de las demandas de tierra, aparecen demandas culturales y políticas, que perfilan lo que posteriormente sería la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas (Hernández, 2001)

A la propuesta de organización pacífica que representaba *El Club*, la respuesta por parte de los caciques de la región, así como de los grupos de triquis vinculados al PRI, fue fatal, generando una ola de violencia en la que muchos perdieron la vida, otros fueron presos en las cárceles de Juxtlahuaca y Putla, y otros más se vieron obligados a abandonar la región migrando a la ciudad de México y a otros puntos de la república.

Luis Flores García uno de los fundadores de *El Club* y su principal líder, fue asesinado junto con decenas de personas integrantes de la organización. Otros fueron heridos en emboscadas u obligados a salir de la región como la única forma de salvar sus vidas.

Este período se caracterizó por la escalada de violencia, la represión, los asesinatos y la persecución contra los integrantes del *Club*. En estos hechos participaba el Ejército así como los triquis integrantes simpatizantes del PRI, la mayoría profesores bilingües. Los triquis que intentaban organizarse para rechazar la presencia del Ejército y mejorar sus condiciones tuvieron que abandonar la región a consecuencia del recrudecimiento de la violencia, para evitar ser asesinados (Parra y Hernández, 1994: 197). Para 1978 “Casi todos emigran a diferentes partes de la República para evadir la represión policiaca, terminando así, prácticamente, la primera organización independiente de los indígenas triquis” (López, 1986). Desde mi perspectiva este será el **primer desplazamiento forzado fuera de la región**, los líderes de *El Club* y sus familias comienzan a salir de la triqui, como la única opción. Ya en décadas anteriores se habían registrado desplazamientos al interior de la región por conflictos entre barrios y por el despojo de tierras que las comunidades sufrían a manos de los mestizos de Juxtlahuaca y Putla.

Ante el surgimiento de *El Club* la violencia se incrementa, principalmente contra los impulsores. En 1975 la persecución y los asesinatos de líderes e integrantes de la primera organización triqui independiente, como la ha llamado López Bárcenas (2009), obligan al desplazamiento forzado de aquellos que sobrevivieron a las emboscadas. Los líderes se dirigen principalmente a la ciudad de México y desde ahí comienzan a denunciar y a reorganizar la siguiente etapa de lucha.

El MULT y el segundo ciclo de desplazamiento forzado

En el exilio los integrantes del *Club*, se reagrupan y buscan el apoyo de organizaciones nacionales. Más adelante, impulsan la creación del **Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT)** en 1981, el cual agrupará a la mayoría de las comunidades triquis y contará con la solidaridad de organizaciones nacionales como el Frente Nacional contra la Represión, la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), la Coalición Obrero Campesino Estudiantil de Oaxaca (COCEO), Frente Nacional de Abogados Democráticos (FNAD) y la Revista Punto Crítico. Tendrá entre sus principales demandas:

- El fin de la represión contra sus integrantes.
- La libertad de los presos políticos triquis.
- La ejecución de las resoluciones presidenciales que amparaban las tierras comunales que habían sido arrebatadas por los cacique mestizos de Juxtlahuaca, Putla y Constanza del Rosario.
- La salida del Ejército de la región.
- Reivindicarán los ideales de *El Club*.

Tras la conformación del MULT inicia otro ciclo de violencia que trajo consigo un terrible número de asesinatos, encarcelamiento de líderes e integrantes del movimiento, acoso y agresión a las comunidades por parte del Ejército mexicano así como por pistoleros triquis o

mestizos vinculados al PRI (López, 2009). Una nueva ola de represión cayó sobre ellos y más asesinatos obligaron a la gente a salir de sus comunidades y buscar refugio en otro lado.

Para mediados de la década de los ochenta el pliego de demandas del MULT era el siguiente (López, 2009: 166-168):

1. Esclarecimiento y castigo de los autores materiales e intelectuales del asesinato de 500 triquis
2. Libertad a los 11 presos políticos encarcelados en Juxtlahuaca y Putla.
3. Cese a las 300 órdenes de aprehensión contra el MULT
4. Esclarecimiento y castigo a los autores materiales e intelectuales de las vejaciones sufridas en los hogares de la comunidad triqui.
5. Respeto irrestricto a las propiedades y recursos naturales de la jurisdicción de la comunidad triqui.
6. Respeto a las propiedades comunales del pueblo triqui.
7. Retiro de las fuerzas militares de la región triqui.

La situación llegó a tal punto que Amnistía Internacional y otras organizaciones a nivel nacional e internacional se manifestaron por el fin de la violencia, la cual nuevamente generó el desplazamiento forzado de población tanto a comunidades mestizas a nivel regional como a la ciudad de México, Oaxaca, el norte del país y los Estados Unidos. Según datos presentados por Parra y Hernández, entre 1970-1980 la población triqui disminuyó en casi 30%, pasando de 11 mil 312 habitantes a 7 mil 974 (Parra y Hernández, 1994: 28). Estos datos muestran la dimensión del problema.

El surgimiento del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) tuvo un impacto muy importante a nivel nacional. La simpatía de otras organizaciones sociales se mostró en la realización de dos encuentros a los que convocó el MULT en la región. El primero, nombrado “Encuentro Nacional de Solidaridad con el Pueblo Triqui” en 1982 y el “Encuentro Nacional contra la Represión”, en 1985.

Con el surgimiento del MULT inicia una nueva etapa de persecución y asesinatos tanto de los principales líderes triquis, como de la población en general. La presencia del Ejército mexicano es rechazada también en esta etapa, pues genera y agudiza la violencia contra los hombres y las mujeres. La partida militar cercaba las comunidades para detener a

sus líderes, como sucedió en noviembre de 1984 cuando el Ejército sitió la comunidad de Santa Cruz Río Venado, cuando trataban de detener al maestro Paulino Martínez, líder del MULT (López, 2001). Las voces de las mujeres triquis que recuerdan la presencia del ejército en la región es unánime, al señalar que: “el ejército venía a matar a nuestro padres, hermanos y a las muchachas y señoras las violaba, por eso nosotras teníamos miedo de salir de nuestras casas” (Entrevista a Francisca, Ciudad de México, 2011). En este caso las mujeres son vistas como botín de guerra y como una manera para humillar al enemigo.

Silvia Millán Echegaray (1985) recupera testimonios de hombres y mujeres triquis, los cuales narran hechos protagonizados por los militares que entraban a las casas de los integrantes del MULT, esto sucedió el 18 de diciembre de 1981: “Fueron los militares al barrio de Yosoyuxi, entraron a las casas, robaron refrescos y comida y golpearon a la mujer del agente auxiliar, amenazaron con violar a las mujeres. Se llevaron al suplente a Copala, lo metieron al cuartel y lo torturaron, lo soltaron en estado de agonía. Torturaron también a otro de Yosoyuxi.” (Millán Echegaray, 1985).

En este periodo las mujeres también se unieron a las movilizaciones y protestas junto con sus esposos e hijos. Aunque los trabajos sobre la lucha triqui en ese momento no hacen referencia al papel de las mujeres y su incorporación en este proceso, es importante resaltar que ellas siempre estuvieron presentes en las marchas, los mítines y todo tipo de movilizaciones emprendidas como pueblo, como ellas mismas lo narran:

Ahí estamos con miedo, pero vamos a la marcha entre todos y así fuimos y caminamos en Yosoyuxi, pasamos Sabana y llegamos a Copala, mujeres y niños todos nosotros nos fuimos. También caminamos hasta Oaxaca y en todos lados. Yo iba para que se vayan los soldados para que no haya problema, dijeron los señores, también dijimos nosotras sí vamos a luchar hasta lograr que se retiren los soldados (Entrevista Flor, Ciudad de México, 2010)

Toda esta década se caracterizó por la resistencia triqui frente a la violencia ejercida desde los grupos de poder económicos y políticos de los municipios mestizos que rodean el territorio triqui; el Ejército Mexicano, establecido en San Juan Copala; los caciques mestizos y el grupo de triquis encabezado por los profesores bilingües afiliados al PRI.

La recuperación de sus tierras y la defensa de su territorio, así como el retiro de los soldados de la región son las principales banderas de lucha, además la demanda por la apropiación del proceso productivo adquiere un lugar relevante, se busca la creación de cooperativas y la comercialización de sus productos sin intermediarios, demandas que trastocan los intereses de los caciques de la región.

Las comunidades que conformaban el MULT realizaban marchas-caminatas hasta la ciudad de Oaxaca, con el fin de exigir al gobierno estatal y nacional, el respeto a sus demandas y el fin de la represión a su organización. El 25 de noviembre de 1986, tras ocho días de caminata desde San Juan Copala, arribó la marcha del MULT a la ciudad de Oaxaca para protestar contra la violencia perpetrada por el Ejército mexicano a su organización. La viuda de uno de los asesinados que participaba en la marcha declaró:

A mi marido Pablo Francisco Ramírez de 48 años lo mataron de 4 balazos el pasado 17 de este mes. Sucedió a escasos 100 metros de la casa cuando íbamos con leña: llegaron los pistoleros Juan Francisco Paulino Martínez, Marcelino Sánchez Martínez, Pedro Alejandro García y a quemarropa lo mataron, nada más por pertenecer al MULT (...) Pedí la intervención de la Policía municipal para que investiguen a los responsables, pero el agente del ministerio Público de Putla me dijo que viniera a Oaxaca a solicitarlo personalmente con el Procurador. Con la muerte de mi esposo, mis 8 hijos quedaron desamparados (testimonio recabado en Parra y Hernández, 1994: 201)

Frente a la violencia las mujeres no guardaron silencio, en la medida de sus posibilidades levantaron la voz y exigían justicia para ellas y su pueblo. La violencia desatada obligó a una gran cantidad de familias a un **segundo ciclo de desplazamiento forzado**, que podría considerarse como uno de los más grandes desplazamientos forzados en nuestro país a finales del siglo pasado. Los triquis perseguidos por su participación política en el MULT tenían como única opción de sobrevivencia abandonar la región para salvar sus vidas. Así comenzaron a llegar al centro del país, a otras ciudades en el Estado de Oaxaca y algunos se dirigieron a la frontera norte con el fin de llegar a los Estados Unidos.

El desplazamiento de grandes contingentes de triquis dentro y fuera de la región por la violencia política, como causa principal, estará presente durante toda esa década. Este es el testimonio de Juanita quien salió de Copala durante esos años:

La gente se va de su tierra, Copala pues, porque la gente tiene miedo de morir, que antes de que me toque me voy para que viva más, dicen; van a Estados Unidos o a otro lado. En esos años había mucha muerte, mucho miedo. Si no hubiera tanta muerte yo sí me hubiera quedado, mi esposo tiene terreno, pero nos da miedo de morir (Juanita, entrevista, Ciudad de México, Abril 2011).

En esos años el desplazamiento forzado de población se dio también a nivel regional principalmente hacia Juxtlahuaca. Aquí un caso. Desde el mes de julio de 1982 triquis de la comunidad de Tilapa fueron obligados a salir de su comunidad debido a la represión que estaban viviendo. Esos hombres y mujeres se instalaron en el atrio de la iglesia de Juxtlahuaca (Gil, 1982):

Un día, dos de ellos me pidieron permiso para permanecer en el atrio –dice el vicario Gaudencio González, pero al día siguiente llegaron otros y otros, actualmente ignoro el número de los “refugiados”. A diario se suman nuevos triquis, niños, mujeres y hombres, algunos heridos de bala, y se amontonan en el suelo y permanece horas y horas sin hablar como si con el silencio se comunicaran. Las mujeres cuelgan sus telares y tejen rápidamente durante el día. Al caer la tarde, cuando algún turista llega al pueblo, suben a la plaza y venden sus tejidos. Con el dinero compran tortillas y sal para todos. (Gil, 1982)

Margarita Bautista, cuyo esposo fue asesinado en septiembre de 1982, señalaba a la periodista Teresa Gil, del periódico *Uno más uno* que, en ese año, habían sido asesinados más de 20 personas en Tilapa. Su hijo Juan Crescencio, ahí presente, también fue herido de bala en uno de los enfrentamientos. “Fueron gente de uniforme –dice- yo los vi.” (Gil, 1982)

Para principios de 1983, los triquis dieron a conocer las agresiones sufridas en los últimos seis meses en los que se enumeraban asesinatos, detenciones, *violaciones a mujeres* y amenazas de muerte. Se habla de atentados de fuerzas armadas contra el barrio de

Yosoyuxi, en donde “se disparó contra la población indefensa” afirmaban (Gil, 1982). La violencia es contra barrios completos que forman parte del MULT ahora ya no se trata solo de asesinar a los líderes sino acabar con la población que ha decidido organizarse contra las injusticias de las que eran víctimas.

Hay registro de otros ataques a comunidades enteras, como lo ocurrido el 27 de diciembre de 1982 en Santa Cruz Río Venado, durante el cual murieron dos personas y fueron heridas dos más, sucedió cuando aproximadamente 150 pistoleros llegaron en la madrugada al poblado y balearon a los habitantes durante varias horas. “La información consta en un documento que fue enviado como prueba al gobernador” (Gil, 1982).

En 1983 en una conferencia de prensa, los triquis anunciaron que: “han huido de sus lugares de origen por oponerse a que “los de afuera” designen a sus autoridades” (Reyes, 1983). Nosotros, dijeron: “no votamos por el PRI y la Conasupo ya no quiso vender ni un kilo de maíz ni otro alimento”. En ese momento los triquis afirmaban: “Esto demuestra cómo están relacionadas todas las instituciones del lugar para sacarnos de nuestra tierra, especialmente de San Juan Copala, donde la represión se ha recrudecido en los últimos días” (Reyes, 1983).

Un informe presentado por el MULT ante organizaciones y medios de comunicación en 1983, señalaba que:

El 9 de octubre pasado policías del Estado y pistoleros dispararon contra el barrio Rastrojo. El 20 de ese mismo mes, agentes municipales golpearon a Víctor Andrés Rodríguez y a María Marcelina Merino. El 25 de noviembre, uniformados y pistoleros rodearon el barrio de Yosoyuxi golpearon a 5 familias y se llevaron máquinas de escribir. El 30 de ese mismo mes Yosoyuxi volvió a ser rodeado y los uniformados dispararon contra la población (Gil, 1983).

El terror que se imponía en la población los obligó a salir de sus comunidades sin nada más que sus vidas. La situación no era para menos, según datos del MULT en 1986 en las comunidades pertenecientes a San Juan Copala habían sido asesinados entre 500 y 800 triquis a causa de la represión y al menos 300 vivían en el exilio (Parra y Hernández, 1994: 222).

Mientras en la agencia de San Miguel Copala entre 1977 y 1987 los asesinatos fueron 64 (*Ibidem.*: 258)

Ante estos hechos por múltiples medios el MULT, la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, el Frente Nacional contra la Represión, señalaban que era el Ejército mexicano quienes apostados en la comunidad eran los causantes de las violaciones a los Derechos Humanos: homicidios, allanamientos, saqueos de las casas, violaciones de mujeres, amenazas, y todo tipo de agresiones (Durand, 1989: 22). Aunque también estaban involucrados triquis integrantes del PRI.

Estos fueron los primeros desplazamientos de población fuera de la región triqui, los cuales obligaron a salir de manera forzada a las comunidades que formaban parte del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) cuyas demandas que en ese momento exigían se basaban en el respeto a autogobernarse, la recuperación de sus tierras, la salida del Ejército mexicano y el fin del saqueo y explotación de las que habían sido objeto por parte de los caciques ladinos y mestizos de Juxtlahuaca y Putla. A esta década de lucha y desplazamiento forzado seguirá otra también sangrienta, pero ahora la guerra entre hermanos será más fuerte debido a su vez a la intervención del Estado, no para promover acuerdos desde la base, sino para alimentar la confrontación.

La Ubisort vs MULT y el tercer ciclo de desplazamiento forzado

- ¿Qué se acabe la impunidad? se le cuestionó³⁷.
- Que se acabe la impunidad como forma de cultura de ellos. Aquí luchamos contra un patrón sociológico claro, ellos conservan cierta cultura a la muerte, y la cosmovisión de los triquis es diferente a la que nosotros tenemos por formación de nuestra civilización.

(Palabras del subsecretario de Desarrollo Político dependiente de la Secretaría de Gobierno y responsable del Pacto de Desarrollo y Justicia para la Región Triqui, Ramón Eduardo López Flores. (López, 2009: 219).

³⁷ Se le preguntó al subsecretario de Desarrollo Político dependiente de la Secretaría de Gobierno y responsable del Pacto de Desarrollo y Justicia para la Región Triqui, Ramón Eduardo López Flores. (López, 2009: 219).

Un momento importante que generó el tercer ciclo de violencia y desplazamiento forzado se dio a partir de 1994 con el surgimiento de la Unidad para el Bienestar de la Región Triqui (Ubisort) para estos años el Ejército ya no estaba en Copala y el principal enemigo fue el hermano triqui, decenas de triquis perdieron la vida a mano de sus propios hermanos.

A partir de la revisión de archivos del Estado, el diario *Despertar* encontró que durante el gobierno de Diódoro Carrasco (1992-1998) se denunciaron 60 homicidios de índole política en el Estado de Oaxaca, de los cuales 45 sucedieron en la región triqui (París, 2012: 28). Pero el siguiente sexenio fue más violento aún, de 1998 al 2004, en el gobierno de José Murat las confrontaciones entre el MULT y la Ubisort se intensificaron, en este periodo se registraron 88 homicidios en todo el Estado, 50 fueron en la triqui, ninguna persona fue sentenciada por estos crímenes (*Ibidem.*). Estas cifras muestran datos oficiales, pero en realidad no se tiene un dato exacto pues se sabe que muchos casos no se denunciaron y por tanto no hay registro.

Para la última década del siglo XX cada uno de los pueblos de la triqui baja, pertenecían abiertamente al MULT o a la Ubisort. Copala, centro ceremonial y político, estaba en disputa permanente, los de la parte norte del pueblo era integrantes de la Ubisort y los del sur del MULT. De ahí que el centro ceremonial era el principal escenario de la confrontación entre triquis.

A Medios de los años noventa la violencia había cobrado ya muchas vidas, un buen número de líderes habían sido asesinados o habían abandonado la región. Las comunidades priístas también habían perdido fuerza, dado el asesinato de sus principales líderes. Ante esta situación los más jóvenes, algunos hijos de los promotores del priísmo en la región conformaron el 4 de octubre de 1994 en el Barrio de Guadalupe Tilapa, la Unidad para el Bienestar Social de la Región Triqui, *Ubisort*. Esta organización tendría como objetivo organizar y elegir una persona que los representara y que se encargara de gestionar apoyos para sus comunidades ante las dependencias de gobierno estatal y federal (López, 2009, 212).

La Ubisort consiguió gestionar proyectos para las comunidades que la integraban, porque contaban con el apoyo del gobierno, así entre 1994 y 1995 obtuvieron buenos resultados, pero poco a poco fueron perdiendo influencia (López, 2009, 213). Desde su

creación la Ubisort se asumió como priísta y el conflicto con el MULT fue la constante a lo largo de la década de los noventa.

Mientras tanto la política del MULT también había comenzado a cambiar desde mediados de la década de los ochenta. López Bárcenas señala que “El cambio de estrategia fue más que eso, incluyó también la centralización de la dirección que hasta entonces había sido bastante consultada con los líderes de los barrios. Esto implicó un gran cambio que dividió a los dirigentes” (2009: 202)

Los enfrentamientos entre estas dos organizaciones triquis alcanzaron altos niveles de violencia, las emboscadas entre uno y otro grupo resultaron ser el pan de cada día. En las emboscadas eran asesinados hombres y mujeres de los dos bandos. La Ubisort denunciaba que el MULT y el gobierno del estado estaban coludidos (López, 2009: 215). Y el MULT acusaba de la violencia a la Ubisort y sus nexos con el PRI.

Para fines de la década de los noventa ya no sólo Ubisort era cercano al gobierno, de hecho sus relaciones no eran tan buenas como en 1994 cuando es creada. Mientras tanto el MULT cambiaba de rumbo “abandonando la lucha por el poder local de acuerdo con sus tradiciones y costumbres, así como la defensa de los recursos naturales y entrando en la disputa por los recursos económicos gubernamentales para proyectos productivos y obras sociales” (López, 2009: 206). La disputa por los recursos económicos los confrontó aún más con la Ubisort, durante los últimos años de los noventa y principios del 2000. Las dos organizaciones se disputaban los presupuestos para la región, pero sin duda la que tenía el mayor control de recursos era el MULT. Aquí algunos datos significativos: “De acuerdo con las cifras de esta institución federal, en el 2002, un año antes de la formación de Partido Unidad Popular, el Movimiento de Unificación y Lucha triqui recibió, tan sólo del programa “Oportunidades”, \$ 17 7301 889.50, más que cualquier organización en el Estado, incluyendo las oficiales” (*Ibidem.*: 2008).

En ese contexto el gobierno del Estado promueve la firma de un Pacto de Desarrollo y Justicia para la Región Triqui. Éste es firmado por el MULT en Rastrojo, sede de esta organización, por parte de la Ubisort, solo firmaron algunas comunidades. Este pacto nació muerto, pues no fue una iniciativa de las bases. Mientras tanto la violencia continuaba, los

muerdos caían de un bando y otro. La violencia de género fue ascendiendo de forma alarmante en estos años, las mujeres fueron tomadas como botín de guerra entre los dos grupos, asesinatos y violaciones tumultuarias comenzaron a ser noticia cotidiana en la región. En estos años el desplazamiento forzado sigue aumentando, la población, tanto del MULT como de Ubisort, abandonaba la región por el clima de terror que les impedía vivir en sus comunidades.

Sin duda no se trató solo de un conflicto “entre hermanos”, el Estado también jugó un papel importante. El Estado estuvo presente y mantuvo una relación directa con las dos organizaciones, otorgando proyectos a unos y a otros, según le convenía, en ese sentido alimentó la división que en esos años confrontaba a las comunidades de una u otra organización.

La ruptura al interior del MULT y la construcción del Municipio Autónomo. Cuarto ciclo de desplazamiento forzado

Un triqui desplazado de San Juan Copala en la década de los noventa habla así en referencia a Heriberto Pazos. “... es él muy conflictivo nos ha metido en muchos conflictos con los demás él es muy rebelde. Cualquier cosa les dice a los Triquis ‘mátalos, mátalos porque nos va a matar a nosotros’ el habla así... Todo es nada más por el interés del señor, ahorita ha de tener el señor mucho dinero... pero pues ya se murió, duró mucho en el poder, treinta años. Por eso se ha muerto mucha gente, buena gente se ha muerto en Copala”.

Testimonio de Don Pablo. Rivas, 2012: 65)

A lo largo de la década de los noventa y principios del 2000, el nivel de violencia entre organizaciones va en aumento así como el desplazamiento forzado. Las iniciativas promovidas por el gobierno estatal desde sus oficinas en la ciudad de Oaxaca, son incapaces de detener la violencia, de hecho generan más división.

El 23 de enero de 1990 es asesinado el maestro Paulino Martínez Delia, el último líder fundador del MULT que aún vivía en la región y que tenía un reconocimiento muy importante

desde las bases³⁸ (López, 2001). Al frente de la organización queda Heriberto Pazos³⁹, mestizo del Istmo de Tehuantepec, a partir de entonces el cambio de estrategia del MULT, fue más claro. El giro de la organización triqui a favor de las estrategias gubernamentales a cambio de prebendas económicas y libertad para operar numerosos programas gubernamentales, fue considerado como traición a las ideas que originaron su surgimiento⁴⁰.

En 2003 los líderes triquis, ya con fuertes vínculos con los poderes estatales, conforman en Partido Unidad Popular (PUP). López Bárcenas (2009: 209) ha señalado que en la conformación del PUP participó gente del gobierno del Estado de Oaxaca o cercano al él, entre los que se encontraban Diódoro Carrasco Altamirano (ex-gobernador del Estado) e integrantes de Nueva Izquierda Oaxaqueña (NI-OAX); así como el Frente Nacional Indígena y Campesino (FNIC) cuyo líder Arturo Pimentel Salas, fue expulsado del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), por corrupción.

El PUP se nombró como el primer partido político indígena (Martínez, S. 2004: 103-116) y participó en las elecciones estatales de 2004, en el que resultaría ganador el priísta Ulises Ruiz. Además del descontento por la pérdida de principios, un grupo al interior comenzó a cuestionar muy fuerte la decisión de conformación de este partido político señalando que nunca se consultó a las bases.

³⁸ Francisco López Bárcenas (2001) lo define así: "Sus compañeros se referían a él como "el maestro Paulino", en reconocimiento a su lugar dentro de la dirección del MULT. Hombre joven, representaba más años de los que en verdad tenía. Su pequeño cuerpo le daba una apariencia de persona cansada, misma que se acentuaba por lo canoso de su cabello y lo ajado de su piel. [...] Pequeño de cuerpo y poco formal en el trato, alegre y dicharachero como era, al verlo por primera vez no se podía uno imaginar que esa fuera la persona con quien los caciques regionales descargaban la mayor parte de su odio".

³⁹ Este personaje es egresado de las filas de la Coordinadora Obrero Campesino Estudiantil de Istmo (COCEI), ingresa al MULT en el año de 1981 con el tiempo se fue apropiando de la dirección de la organización triqui. Para principios de los 2000 era evidente la vinculación de los líderes de la organización y el gobierno oaxaqueño. El 18 de abril de 2001 el gobernador del Estado otorga "pensión de gracia" a Heriberto Pazos Ortiz³⁹, líder del MULT, "[...] sostienen que dicha persona ha realizado trabajos de organización, defensoría y auxilio en sus comunidades y actualmente tiene lesiones que han afectado sus funciones corporales y consecuentemente el desempeño del cargo público para el cual fue designado con normalidad y conforme a la Ley de Pensiones y su antigüedad en el servicio, [se le otorgue] una pensión de gracia" (López, 2009: 207). Esta pensión fue otorgada por el entonces gobernador del Estado José Murat Casab. Estos y otros hechos señala López Bárcenas muestran la relación entre el gobernador del Estado y el MULT para el año 2001.

⁴⁰ Declaración de autonomía del MASJC. Enero de 2007.

Guadalupe una mujer triqui, que vive en la ciudad de México y ex-integrante del MULT me comentó:

Aquí también nos pidieron nuestras credenciales, mucha gente que vive en México y en otros lugares tiene credencial del Copala, nos las exigieron pero nunca nos dijeron para qué la querían, después de un tiempo nos enteramos que ya habían hecho un Partido, yo creo que para eso querían nuestras credenciales (Entrevista Guadalupe, Ciudad de México, 2011).

Este hecho marcará la ruptura definitiva entre las comunidades que hasta ese momento se habían mantenido en la organización pero que estaban en desacuerdo con las decisiones arbitrarias que tomaban sus líderes. La organización que había logrado convocar a la mayoría de la población triqui en 1981 comenzó a tambalearse cuando al interior, un grupo de comunidades cuestionó el manejo que los líderes encabezados por Heriberto Pazos estaban dando a los recursos que recibía por parte del gobierno del Estado por cuestión de programas y proyectos. Un informe de la Secretaría de Desarrollo Social, expresa, según López Bárcenas que, “De acuerdo con las cifras de esta institución federal, en el 2002, un año antes de la formación del Partido Unidad Popular, el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui recibió, tan sólo del programa “Oportunidades”, \$17 731 889.50, más que cualquier otra organización en el Estado, incluyendo las oficiales”. En esta información recabada también se señala que El MULT, dirigido por Heriberto Pazos, ex miembro de la Coordinadora Obrero Campesina Estudiantil del Istmo, es “quien tiene un férreo control sobre los indígenas de la zona triqui” (López, 2009, p. 208)

El descontento también crece debido a lo que algunos consideraban como “la pérdida de los principios que los habían llevado a organizarse”. La disidencia estaba encabezada por líderes de las comunidades de Yosoyuxi y Paraje Pérez, los cuales se enfrentaron a amenazas y emboscadas. Lo que los llevó a alejarse definitivamente del MULT y a conformar alianzas con comunidades que también cuestionaban las acciones de sus antiguos líderes, tanto en la región triqui como fuera de ella. Este es un testimonio de una mujer triqui que narra lo sucedido en su pueblo durante ese periodo:

Creo que ha sido un proceso muy largo y muy difícil, porque antes éramos del MULT, pero luego nos separamos. Por ahí de marzo o abril [del 2005] nos separamos. Entonces surgió el MULTI. Elaboramos un documento para decir que nos íbamos a separar totalmente porque no estábamos de acuerdo con ellos, y entonces vinieron muchos problemas, los dos pueblos que iniciaron esto fue Yosoyuxi y Paraje Pérez, ya después agua Fría se integró [...]. Casi desde el mismo tiempo que se formó la APPO [Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca] hemos estado creciendo con ellos"... "También fue decisión de todos. Tanto en el pueblo como aquí (en el Distrito Federal) lo platicamos [...] que se convirtiera en un municipio sin que hubiera grupos políticos, sin que se metieran grupos políticos como el PRI, PAN, PRD", Y es que de acuerdo con ellas, el MULT apoyó a Ulises Ruiz y le "vendió" los votos de los municipios triquis al PRI. Por eso ganó el actual gobernador. Esto, dijeron, fue a través del Partido Unidad Popular. Pero de la "venta" de los sufragios, las comunidades triquis no vieron nada. "Somos conscientes de lo que hacemos antes nos decían lo que teníamos que hacer. Lo hacíamos pensando que era lo mejor. Que el MULT era lo máximo y que no debías hablar mal del movimiento. "Ya después cuando vas conociendo, abres los ojos y dices: ¿Qué está pasando? ¿Cómo nuestras propias gentes nos atropellan? ¿Cómo nuestras propias gentes, con (ayuda del) gobierno, nos amenazan, nos matan? Mujeres y hombres se quedan sin cosas, niños que se quedan sin padres.⁴¹

El 20 de abril de 2005 la división del MULT se hace pública en la ciudad de México, los disidentes dan a conocer un comunicado en el que anuncian su separación del MULT y denuncian la corrupción y la pérdida de los principios que lo crearon. Junto con los líderes históricos del MULT que ya se habían distanciado de la organización y que habitan en el Distrito Federal y otros estados de la república denunciaron la creación del MULT-PUP, partido político creado por la dirigencia sin la consulta a las comunidades y con el apoyo de José Murat, en ese tiempo gobernador de Oaxaca. El documento hizo un recuento de la lucha del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui desde sus inicios en 1981 hasta lo que llamaron "la desviación y abandono de sus principales objetivos":

⁴¹ "Una escisión propició municipio rebelde. Mujeres acusan al MULT de vender al PRI votos para que ganara Ruiz", *Milenio diario*, 4 de enero de 2007.

[...] estos señores luchan por sus beneficios propios creando sus propias riquezas a espaldas de las comunidades, además reprimiendo así a sus propias comunidades que en su mayoría son triquis afiliados a esta organización. Para ellos la Organización dejó de ser un instrumento de lucha para defender los derechos de las comunidades triquis y la convirtieron en un instrumento para mantenerse en el poder (López, 2009: 271).

El MULT-Independiente es conformado tanto por triquis habitantes de la región como por triquis que en ese momento habitan en otros estados de la república. En la ciudad de México la organización Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatista (MAIZ), será una de las principales impulsoras, esta organización está conformada por triquis desplazados principalmente en la década de los ochenta, los cuales formaron parte del MULT y para el año 2005 también hicieron pública su separación de esa organización.

A raíz del rompimiento público con el MULT, la violencia contra los disidentes del MULT-I no se hizo esperar. Heriberto Pazos, Rufino Merino Zaragoza⁴², Uriel Díaz Caballero y Sergio Cruz representantes del MULT; dijeron respetar la decisión del dirigente de Yosoyuxi de constituirse como grupo independiente pero negaron las declaraciones hechas por el MULT-I sobre la corrupción y los asesinatos (López, 2009: 273-274).

Sin embargo esto no quedó así, la respuesta por parte del MULT fue violenta e inmediata, así el 11 de mayo de ese mismo año una emboscada sorprendió a integrantes del MULT-I en la carretera de va de Juxtlahuaca a Putla, a la altura de la comunidad de Agua Fría, Juxtlahuaca. Ahí fue baleada la camioneta en la que viajaban Adrián Bautista, Jorge Albino y Francisco Martínez y en la que fue asesinado el joven Adrián Bautista, agente de la comunidad de Yosoyuxi, los sobrevivientes identificaron a los agresores como integrantes del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (López, 2009: 277).

Nueve días después, el 20 de mayo del 2006, un niño de 6 años de nombre Heriberto Ramírez Merino, de la comunidad de Agua Fría integrante de MULT-I, fue asesinado, testigos afirman que fueron los mismos que días antes habían asesinado al agente de Yosoyuxi. Al parecer los asesinos querían acabar con la vida del padre del pequeño, el Sr. Francisco Ramírez, y al no lograrlo asesinaron al menor (López, 2009: 279). El 23 de mayo

⁴² En ese entonces diputado local por el partido MULT-Partido Unidad popular.

otro niño fue asesinado, Albino Fuentes de 13 años, hijo de un líder de San Juan Copala, disidente de la Ubisort, se dice que las balas eran para el padre, pero alcanzaron al niño que en ese momento jugaba ajedrez a un costado de la presidencia municipal.

Como mencioné al inicio de este apartado la salida de un grupo de comunidades del MULT, se hizo pública en abril de 2005, sin embargo la división se había dado desde años atrás. Además de lo denunciado en aquella ocasión estaban los asesinatos de dos jóvenes, hijos de los líderes de las comunidades de Yosoyuxi y Guadalupe Tilapa, que fueron emboscados creyendo que en ese automóvil viajaba Timoneo Alejandro, líder de la comunidad de Yosoyuxi. El asesinato del hijo del líder de Yosoyuxi y un amigo, hijo del líder de Guadalupe Tilapa, permitieron la reconfiguración de las alianzas de la región, en las que estas dos comunidades jugaron un papel importante para unir la disidencia de las dos organizaciones triquis de la región, el MULT-Independiente y la escisión de la Ubisort.

La respuesta por atreverse a denunciar fue inmediata y contundente, los triquis integrantes del MULT-I tenían que buscar la manera de denunciar la agresión que estaban viviendo, para ello tenían que levantar la voz y hacerse oír, de lo contrario, la muerte contra los líderes y la población en general era el destino seguro. Establecer alianzas al interior y fuera de la región fue el siguiente paso que los integrantes del MULT-I comenzaron a buscar.

El resultado de este proceso es la creación en 2007 del Municipio Autónomo de San Juan Copala, que como ya he mencionado, intentaban poner un alto a la violencia más allá de los partidos políticos o de las organizaciones sociales, se intentó aprender tanto de la experiencia zapatista como de la APPO para “ya no matarnos entre hermanos”. Pero esta iniciativa no fue vista con buenos ojos ni por el MULT ni por los caciques en la región, ni por el gobierno del Estado.

Los integrantes de Ubisort que encabezaron la agresión, impusieron un clima de terror a la población impulsora de la Autonomía que durante 10 meses se resistió a abandonar su comunidad. En este cerco impuesto entre 2009 y 2010 fueron desplazadas alrededor de 700 personas que habían sido simpatizantes o impulsoras del Municipio Autónomo. Sobre la iniciativa de Municipio autónomo y el último ciclo de desplazamiento forzado, hablaré en los siguientes capítulos.

Por ahora quiero señalar que a la par de las luchas contra el despojo se encuentran los ciclos de desplazamiento forzado que, según el contexto y momento histórico, adquieren distintas características. Aquí un cuadro que sintetiza los ciclos, el contexto y los efectos.

Ciclos de desplazamiento:

Ciclos/ Años	Contexto	Desplazamientos y destinos
Primero 1976	<p>Creación de <i>El Club</i>, demandas:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Fin de la explotación y saqueo de recursos (café y madera) - Recuperación de tierras de las que habían sido despojados por caciques de Putla y Juxtlahuaca. - Creación de Cooperativas - Elecciones democráticas sin intervención de autoridades y caciques de Putla y Juxtlahuaca. - Los agresores son integrantes del PRI y profesores bilingües. 	<ul style="list-style-type: none"> -Asesinatos -Persecución -Desplazamiento forzado de los principales líderes de El Club. - La ciudad de México es el principal destino.
Segundo 1981	<p>Creación del MULT, demandas:</p> <ul style="list-style-type: none"> - La salida del Ejército de la región triqui. - Recuperación de tierras - Creación de cooperativas y comercialización sin intermediarios. - Respeto a la elección de sus propias autoridades, sin intervención de mestizos de Juxtlahuaca. - Los agresores son el Ejército mexicano y pistoleros 	<ul style="list-style-type: none"> -Asesinatos -Persecución (Ejército y autoridades municipales de Juxtlahuaca y Putla) -Encarcelamiento -Violaciones a mujeres por parte de miembros del Ejército mexicano. -Desplazamiento forzado de líderes del MULT y sus familias. -Se dirigen a la Ciudad de México, Norte del país, algunos comienzan a ir a los EU. -Se desplazan también en las periferias de Juxtlahuaca, Tlaxiaco y Huajuapán de León.
Tercero 1994	<ul style="list-style-type: none"> - Creación de la Udisort. - Disputa por las tierras 	<ul style="list-style-type: none"> - Asesinatos entre triquis. --Violaciones a mujeres.

	<ul style="list-style-type: none"> - Conflictos entre organizaciones triquis: Ubisort vs MULT. 	<ul style="list-style-type: none"> -Desplazamiento forzado de miembros de las dos organizaciones triquis. -Se dirigen a la Ciudad de México, Norte del país, y Estados Unidos. -Se desplazan también en las periferias de Juxtlahuaca, Tlaxiaco y Huajuapán de León
Cuarto ⁴³ 2005	División del MULT y creación del Municipio Autónomo de San Juan Copala	<ul style="list-style-type: none"> - 2005. Creación del MULT-Independiente. - Pacto entre disidencia del MULT y disidencia de la Ubisort. - Creación del Municipio Autónomo de San Juan Copala. -Cercos Paramilitares y desplazamiento forzado.

En todos estos ciclos las demandas por la defensa de la tierra y el respeto a las formas de organización triqui, así como la salida del Ejército mexicano o la policía fueron las constantes. Las consecuencias fueron asesinatos, agresión a las mujeres y hombres primero del MULT y después entre organizaciones triquis. Todo esto sembraba terror y violencia generalizada que obligaba a las personas a desplazarse forzosamente para salvar sus vidas. En el siguiente apartado reflexionaré sobre el papel de las mujeres en estos ciclos, no se cuenta con mucha información al respecto pero recogiendo algunas narraciones de mujeres y buscando con lupa en los textos sobre la historia de violencia y resistencia de pueblo triqui puedo plantear aquí algunos elementos para su análisis.

Las mujeres en los ciclos de desplazamiento forzado. Botín de guerra y espacio de resistencia

⁴³ Sobre este último ciclo, abundaré en los siguientes capítulos.

En este apartado me interesa reflexionar y retomar las voces de las mujeres triquis en estos ciclos de violencia y desplazamiento forzado. Es importante señalar que como ha planteado Aída Hernández: “recuperar la subjetividad y el dolor de quienes viven la violencia es tarea igual de importante que entender los procesos sociales que la originan y la reproducen” (2002:97). Es por ello que recurro a las voces de las mujeres que vivieron estos desplazamientos, su palabra es fundamental para conocer una parte de la historia que no se ha contado.

Considero que pese a la participación de las mujeres en estos procesos de lucha, ellas tenían una posición subordinada en relación a los hombres de su comunidad. Ellas participaban y literalmente alimentaban las manifestaciones, por ejemplo preparando y llevando los alimentos para resistir las caminatas y los plantones en la ciudad de Oaxaca. O en la elaboración de artesanías y la siembra de alimentos que vendían o intercambiaban en los mercados locales o en Putla, Juxtlahuaca y Tlaxiaco, que muchas veces fueron el sustento principal de sus familias. Pese a su importante participación difícilmente se encontraban en los espacios de toma de decisiones o asumiendo cargos como autoridades o representantes de sus comunidades. Las fotos de mujeres triquis en las movilizaciones prácticamente desde la segunda mitad del siglo pasado son ilustrativas, ellas no permanecieron al margen de los procesos de sus pueblos, los testimonios que aquí recupero son muestra también de su participación y del lugar que han ocupado.

Con esto no quiero decir que esta posición subordinada se deba a la “naturaleza machista” del pueblo triqui, como suelen explicar ciertos discursos que hacen referencia a la triqui como una sociedad “violenta”, “salvaje” y “machista” por naturaleza. Más bien planteo que los conflictos que generaron la violencia y los ciclos de desplazamiento en la región triqui están relacionados con las marcas que las administraciones coloniales y poscoloniales dejaron en la sociedad triqui. Estas relaciones alimentaron a su vez una forma de construcción colonial del género que colocaba a los hombres y a las mujeres triquis como “salvajes”, y ésta mirada construyó a su vez relaciones de género al interior que reproducían esas relaciones de dominación ahora entre hombre y mujeres triquis.

María Lugones plantea que el *género*, más que la *raza* resultó indispensable para doblegar a las sociedades colonizadas e imponer nuevas jerarquías que la *colonialidad*

necesitaba imponer (Lugones, 2008). De tal forma que el sistema de género que se impone desde la conquista no considera a los hombres y mujeres indígenas como humanos, pues el estatus de ser humano quedó reservado para los civilizados, es decir, para los hombres y mujeres europeos. “Los colonizados, tanto hombres, como mujeres, quedaron definidos en el patrón de poder de la colonialidad tácitamente como bestias, es decir, poseyendo un sexo masculino o femenino, grotescamente animalizados, hipersexualizados, pecaminosos y, sobre todo, sin una simbolización de género propiamente dicha de hombres y mujeres” (Mendoza, 2014: 52).

Entonces recurrir a la historia desde las voces de las mujeres permitirá contar otra versión de la historia y contextualizarla en el marco de procesos más amplios. Recurrir a la *colonialidad del género* nos permitirá entender las formas en que se expresa la violencia hacia las mujeres en el marco de este largo conflicto. Por ejemplo, la violación sexual como arma de conquista, dominación y control ha sido utilizada por los conquistadores desde 1492. En *Imperial Lather*, Anne McClintock habla de la descripción de Colón de la tierra como un pecho femenino, evoca la “larga tradición del viaje masculino como una erótica de la violación” (citada en Lugones, 2005: 61) las mujeres entonces fueron vistas como cuerpos a ser utilizados, explotados hasta la muerte al igual que los hombres y además cuerpos violables.

Entonces en la medida que la colonización fue un proceso dual de interiorización racial y subordinación de género (Lugones, 2008: 34). Breny Mendoza plantea, en la misma línea de Lugones, que “con la intrusión colonial el género se hizo necesario para destrozarse las relaciones basadas en la reciprocidad, la solidaridad y la complementariedad porque éstas son incompatibles con los diseños imperiales y la colonialidad del poder del sistema colonial/moderno capitalista que se fue imponiendo en la medida en que la conquista y la colonización avanzó” (2014: 51). Y en ese sentido, desde la *colonialidad del género* que deshumaniza se convierte a las mujeres de la colonia en presas no sólo de los hombres colonizadores, sino también de los colonizados (*Ibidem.*: 54)

Así la violación sexual, como señalaba, ha sido un arma utilizada tanto por los conquistadores como por los caciques criollos o por miembros del Ejército mexicano, pistoleros mestizos contratados por los caciques de la región, o por los hombres de las

organizaciones triquis en disputa. En estos ciclos de lucha y desplazamiento forzado las mujeres fueron tomadas como botín de guerra, como una forma de golpear al enemigo. “Desde una ideología patriarcal, que sigue considerando a las mujeres como objetos sexuales y depositarias del honor familiar, la violación, la tortura sexual y las mutilaciones corporales son un ataque a todos los hombres del grupo enemigo” (Hernández, 2002: 111). En el caso triqui los cuerpos femeninos se convirtieron en campos de batalla de los grupos en disputa.

La violencia hacia las mujeres tiene distintos rostros, esa violencia es una fuente que reproduce la violencia patriarcal, sexista y racista que violenta al pueblo triqui y de forma específica a las mujeres de este pueblo indígena.

Silvia Soriano (2006), en su libro *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas* analiza la violencia que viven las mujeres en contextos de guerra y señala que:

La violencia de género que se practica “en tiempos de paz” se exagera en momentos de guerra y esta magnificación convierte en víctimas potenciales a todas las mujeres, participen o no activamente en el conflicto; es más, la mayoría de las víctimas de la violencia son y se sienten ajenas a la guerra. Sobre todo en el caso de la violación sexual, el ambiente de guerra en donde un ejército masculino es el que detenta el poder, genera el espacio para que se demuestre quién es el que domina, no sólo con las armas, no sólo generando temor, no sólo imponiendo su autoridad, sino demostrando; en este caso, tanto a los hombres como a mujeres que quien domina lo hace en cualquier terreno y que puede apropiarse no sólo de los bienes (dinero, animales domésticos, comida) de las casas que se allanan, sino también de las mujeres vistas como un bien, de unos hombres, sean o no parte del enemigo, lo cual finalmente no importa, lo que vale es dejar claro quién se impone. En una violación sexual un agravante más es, además de la incompreensión, la burla de quienes se enteran de este hecho (Soriano, 2006, pp. 96-97).

Silvia Soriano, plantea que la amenaza no es sólo para las mujeres que abiertamente toman partido sino para cualquier mujer organizada o no. Si a las mujeres se les violenta en los llamados tiempos de paz, en escenarios de guerra y/o conflicto se exagera la violencia contra ellas y son mucho más susceptibles de ser víctimas de actos violentos, es en estos momentos

en los que la violación sexual prácticamente se convierte en regla. De tal forma que, para Soriano, la violación es un instrumento de terror y funciona como tal. Es por ello que no coincide con la visión que considera que las mujeres son agredidas por romper sus papeles tradicionales de género, sino por el hecho de ser mujeres y en todo caso, “el mensaje es más amplio, es para muchas más que para las que se atreven a levantar las voces” (Soriano, 2006: 101).

Por mi parte considero que la violencia generalizada hacia las mujeres se agudiza en momentos de conflicto, y que ésta es aún más violenta contra las mujeres que toman una posición y la hacen pública. En este sentido coincido con la posición de Aída Hernández al respecto:

La violación sexual se ha convertido pues, en una amenaza latente contra cualquier mujer organizada o cuya familia se identifique con algún movimiento social antisistémico. El “castigo” por romper roles tradicionales de género y cuestionar las estructuras de poder prevalecientes es un mensaje para todas aquellas mujeres que se han atrevido a levantar sus voces en los espacios públicos (Hernández Castillo, 2011).

Hoy en día la presencia de mujeres indígenas en distintos espacios públicos, en las luchas de sus pueblos o por sus demandas de género, es una muestra de que las mujeres han ido conquistando espacios importantes. Que luchan por transformar estructuras e identidades que subordinaban su condición y posición al interior de sus familias, pueblos y la nación en su conjunto. Así las mujeres indígenas se han ido transformando en ejemplo de resistencia y subversión, por lo que han sido en muchas ocasiones el centro de la violencia política. El ejército, las fuerzas policiacas y los grupos paramilitares han hecho de los cuerpos de las mujeres su campo de batalla, en una estrategia contrainsurgente que trata a los movimientos sociales como “grupos terroristas” (Hernández Castillo, 2011). Es por ello que la agresión física como sexual hacia las mujeres forma parte de una política y práctica de intimidación que utiliza la violación como estrategia contrainsurgente y como arma de desmovilización política.

Los cuerpos de las mujeres indígenas se han convertido en campo de batalla para un gobierno patriarcal que desarrolla una guerra no declarada contra los movimientos

indígenas y campesinos. Si en el pasado sus cuerpos fueron la materia prima para forjar la nación mestiza, ahora son el espacio de disputa para darle continuidad a un proyecto hegemónico de nación que sigue excluyendo a los pueblos indios (Hernández Castillo, 2011).

En este apartado recupero testimonios de mujeres que vivieron el desplazamiento a partir de la década de los ochenta. Son mujeres que viven en la ciudad de México y que se reconocen como desplazadas de la violencia política en la región, este testimonio cuenta la experiencia de una mujer que vivió junto con otras mujeres de su comunidad la violencia por parte del Ejército:

A principios de los ochentas, cuando se crea el MULT, yo estaba todavía en mi pueblo Yosoyuxi, tenía mucho miedo porque los compañeros dijeron que ya los ejércitos habían llegado a Copala, y que estaban llegando más. Un día mi papá se fue a Copala y los ejércitos llegaron al pueblo. Yo me fui corriendo con mi tía a esconder al monte pero ahí nos dio más miedo porque ¿Qué tal que llegaran y nos agarran y ya nadie sabe qué pasó con nosotras? Entonces mejor nos regresamos a la casa, ahí llegaron los soldados, cuando mi tía estaba moliendo el nixtamal para las tortillas y yo estaba prendiendo el fogón, cuando entran con sus armas y me preguntan ¿Dónde está tu papá? Entonces yo les dije que fue a Copala, a mí nunca me ha gustado decir mentiras porque si uno dice mentira un día vamos a quedar mal, así que les dije la verdad, pero ellos no me creyeron. Entonces me agarraron y me querían meter un leño de lumbre en la boca para que yo les dijera dónde estaba mi papá; como no me creyeron pues rascaron ahí donde mi papá guarda el maíz, rascaron y tiraron el maíz, porque decían que ahí guardaba armas o estaba escondido, no sé, como no encontraron nada y yo sólo les dije que se fue a Copala, pues ellos se fueron de aquí (Entrevista Francisca, Ciudad de México, 2011).

Al conversar con Francisca sobre la situación que se vivía en su comunidad, coloca al Ejército como el represor de la organización triqui; eran ellos quienes perseguían a los líderes de las comunidades e infundían terror en la población amenazando, torturando y acosando a la población. Pero también me contó que los soldados iban a los pueblos que apoyaban al MULT acompañados de otros triquis que eran del PRI.

La presencia del ejército resultó muy agresiva para toda la comunidad, los hombres y las mujeres eran agredidos en los caminos, en sus casas, presionados para que dijeran donde estaban sus líderes. Las mujeres ya no podían salir a realizar sus trabajos en el campo o asistir a la plaza de Copala los días lunes, pues estaba en riesgo su integridad física y emocional. En medio de los asesinatos, desapariciones y humillaciones aparece la violencia sexual, también como botín de guerra:

Teníamos mucho miedo, las muchachas no podían salir, yo estaba niña pero me acuerdo muy bien. Ahí en Copala vivía una muchacha muy bonita, tenía su negocio con su esposo, ella vendía comidas, y un día ahí fueron los ejércitos a comprar y la vieron, como ella estaba muy bonita, tenía su huipil, su nagua. Un día los soldados la agarraron entre varios y le hicieron cosas malas, después le metieron chile en sus partes. La muchacha se puso como loca, pero no les hicieron nada a esos ejércitos. Y el esposo nomás se dedicó a la pura borrachera. Yo sé muy bien que así hicieron, me acuerdo bien (Entrevista Francisca, ciudad de México, 2011).

La violencia de género que se practica en “tiempos de paz” se exagera en tiempos de guerra (Soriano, 2006: 96). La violación u otro tipo de agresión sexual es una manera de demostrar quien detenta el poder. De tal forma que se buscaba la apropiación no sólo de los bienes materiales, cosechas, animales domésticos, alimentos, sino de las propias mujeres vistas como un botín.

La violencia y el exilio iban en aumento. Muchos abandonaron sus comunidades, y las mujeres que hasta antes de la década de los ochenta no habían salido de la región de un día para otro se encontraban en los campos de Loma Bonita, Oaxaca o en Sinaloa, Hermosillo o Baja California. Así lo manifiesta Flor:

Las mujeres no salían mucho, antes no había carro, no había taxi ni nada, no salían mucho las mujeres, ellas se quedaban en la casa, van a salir a comprar pero las señoras grandes, pero una señora que ya está grande o abuelita, las muchachas no, porque les puede hacer algo en ellas.

Yo fui con mi hermano, por eso me fui tranquila porque fui con mi hermano y mi cuñada. Entonces salimos los tres a trabajar. Cuando salí tenía como 19 años y me fui a trabajar a Ensenada, ahí me junté estuve como 3 o 4 años y luego a Hermosillo,

Sonora y luego regresé a Culiacán, Sinaloa, luego ya regresé otra vez Yosoyuxi, y cuando regresé mataron a mi hermano, y cuando me fui a trabajar otra vez, ya le echaron balazos a mi papá otra vez, pero de ahí me vine aquí a México, porque me da miedo que también a mí me quieran matar y cuando yo llegué mi papá ya falleció porque le echaron balazo y creo que la bala se quedó ahí en su pecho (Entrevista Flor, Ciudad de México, 2011).

La violencia sistemática, estructural y política que han vivido en sus comunidades, se suman a los contextos de terror que en determinados momentos ha obligado a cientos de triquis a salir abruptamente de sus comunidades, este es el testimonio de Flor:

Decidí salir porque me dio miedo porque primero mataron a mi hermano, y mejor me vine a México con mi hijo y nos quedamos como ocho meses y luego nos fuimos para California, pero regresé a México porque aquí estoy más cerca de mi familia. (Flor, entrevista, 2011).

En la décadas de los ochenta y noventa las mujeres comienzan a incorporarse en un número mayor a los flujos migratorios más allá de la región. Actualmente un importante grupo de familias triquis se dirigen a los campos agrícolas del noroeste del país, principalmente a los campos de Sinaloa o al Valle de San Quintín en Baja California. Otros se dirigen a los campos agrícolas y ciudades en los estados Unidos. Otro sector importante migra a las ciudades o a zonas turísticas en México, ahí los hombres se emplean como albañiles y las mujeres en la venta de artesanías, de comida y labores domésticas, principalmente.

Dolores París (2003) recoge también el testimonio de una mujer triqui en Greenfield, California:

Un día empezaron a matar, creo que fue por una borrachera o algo así. Me dio mucho miedo y le dije a mi esposo: No me gustó aquí porque matan. Todo esto van aprender mis hijos y no quiero que lo aprendan porque muchos familiares míos ya han muerto así, no quiero que mis hijos vayan a pasar por esto. Fue cuando me salí de ahí (...) todo eso pasó en el mes de enero de 1999. Mataron a mi vecino el cuatro de enero, era todavía de día lo mataron como a las tres o cuatro de la tarde. (...) cuando pasó todo eso decidí venirme al Norte (París, 2003: 67).

La década de los noventa y principios del 2000 la región triqui estuvo marcada por las confrontaciones entre las dos organizaciones triquis Ubisort y MULT, por el control político en la región. La impunidad jugó aquí un peso fundamental pues el gobierno del Estado y el Federal, hacían oídos sordos a las múltiples denuncias en el que las mujeres siguieron siendo el botín de guerra. Un caso terrible vivieron mujeres de la comunidad de Guadalupe Tilapa, integrantes de la Ubisort el 7 agosto de 1996, en pleno conflicto entre esta organización y el MULT:

Todo comenzó el miércoles 7 de agosto, como a las cuatro de la tarde, cuando unas 30 personas entre mujeres, niños y jóvenes procedentes de las rancherías de Unión de los Ángeles y Yutazaní, empezaron a llegar al paraje conocido como Punto Trino, donde se dividen los terrenos de Santa Cruz Tilapa, San Pedro Chayuco y Yutazaní. En ese sitio fueron sorprendidas por unos 20 hombres armados con rifles y escopetas, que llevaban el rostro pintado con carbón. Las mujeres y menores de edad que iban a vender sus productos y a comprar víveres en la ciudad de Juxtlahuaca fueron llegando en pequeños grupos al punto Trino, lo que facilitó a los armados, primero a consumir el robo y después a cometer las violaciones.

En espera de la reconstrucción de los hechos, las mujeres declararon que los violadores habían sido integrantes del MULT. “Las entrevistadas manifestaron estar seguras de haber reconocido a los hombres que las asaltaron y violaron en el monte; mencionaron nombres de personas originarios de Unión de los Ángeles y de Yutazaní y que ahora, dicen, viven en Santa Cruz Tilapa y son protegidos por el MULT” (Ruiz, A.1996) ⁴⁴

Ante las declaraciones de las mujeres los líderes del MULT señalaron, que las mujeres mentían que nada de eso había ocurrido, Rufino Merino Zaragoza, dirigente del MULT declaró: “fue tan solo un invento de su asesor Rafael Marcial Pérez (asesor de la UBISORT organización a la que pertenecían las mujeres violadas)” (Ruiz, A.1996).

Hay un aspecto ritual en la práctica de violar en grupo plantea Kimberly Theidon (2004: 121) en su trabajo sobre la violencia en Perú en la década de los ochenta. Theidon considera que en el acto de violar en grupo no solamente se rompe con los códigos morales

⁴⁴ Víctor Ruiz Arrazola, “Injusticia y acoso en zonas indígenas”, *La Jornada*, 27 de agosto de 1996.

normales vigentes, sino que se erradica la vergüenza. “Cometer estos actos moralmente aborrecibles frente a otros no solamente forja lazos entre los perpetradores sino que forja *sinvergüenzas* capaces de la brutalidad. Al perder la vergüenza – una emoción reguladora que por definición implica *otro* frente al cual uno se siente avergonzado-, se crean hombres capaces de un nivel recalibrado de atrocidad” (Theidon, 2004: 121). La violencia fue en acenso en esa década, la violencia en los cuerpos de las mujeres eran también el terreno en el que se trazaban la estrategia de terror que obligaba a familias y barrios enteros a salir de su comunidad para sobrevivir al horror.

El cuerpo de las mujeres como botín de guerra ha sido una constante que va de la mano con la agudización de los conflictos en la región, la violación a las mujeres ha sido una forma de “burlarse del enemigo”, pues se ve a las mujeres como “propiedad” de los hombres, por ello atacar a los hombres es tomar a “sus” mujeres como botín.

A la violación sexual, ya de por sí terriblemente agresiva para los cuerpos y corazones, de las mujeres se suma la violencia institucional pues al denunciar ante el ministerio público éste concluyó que las mujeres no habían sido violadas. Aun cuando existía el diagnóstico realizado por el médico del centro de salud de San Juan Copala, el cual dio como dictamen final que se trataba de: *violación* (López, 2009: 242). Una mujer triqui que durante ese tiempo trabajaba como auxiliar de enfermería con el médico del centro de salud me comenta su testimonio al respecto:

Sí las violaron. Fueron los del MULT, yo atendí a esas mujeres, pobrecitas, estaban muy mal porque todos esos hombres las violaron, el gobierno dijo que no fue cierto, el MULT también, pero yo sé que fue verdad porque yo era auxiliar de enfermería y apoyé en la realización de los estudios. Yo conozco a esas mujeres y yo sé que no dijeron mentiras (Entrevista Alicia, ciudad de Oaxaca, 2012).

En la historia triqui las mujeres no solo han sido violadas, también han sido secuestradas o asesinadas junto con su esposo e hijos, aunque no siempre aparecen sus nombres, pues se consideran como “víctimas colaterales” de los conflictos, aquí algunos casos:

El 15 de febrero de 2000 fue asesinado Filemón Martínez Cruz, fundador de la Ubisort, en una emboscada que sus asesinos le tendieron a la altura de Río Pájaro, un solitario paraje ubicado entre el barrio El Carrizal y la comunidad mixteca de San Vicente, perteneciente al municipio de Putla. Junto con él Perekieron **su esposa**⁴⁵, su hijo y un compadre que los acompañaba.⁴⁶

Algunas mujeres también son asesinadas por su participación política, no son solo “víctimas circunstanciales”, esto sucedió en 1986: La tarde del 27 de octubre fueron asesinados Amado González Flores y su esposa **Florencia Ramírez Salazar, dirigentes** [los dos] del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui en el barrio de Cerro Cabeza (López, 2009, 172).

El 20 de mayo de 2010 fueron asesinados en el interior de su hogar el líder del Municipio Autónomo de San Juan Copala, Timoteo Alejandro y **su esposa Tleriberta Castro.**

Presento aquí un cuadro con información recaba de distintas fuentes, en el que trato de registrar algunos de los casos de violencia a mujeres y niñas triquis, es importante señalar que muchas de las agresiones no se encuentran en registros, pero con este cuadro quiero mostrar como las mujeres han sido también blanco de las agresiones.

Cuadro 2. Mujeres triquis asesinadas, violadas, secuestradas o heridas 1978-2010

FECHA	NOMBRE	Comunidad de origen	Evento	Organización/grupo responsable
4 de agosto de 1978	María Librada Ramírez (4 años de edad)	Ladera, Copala	Asesinada	Ejército Mexicano
1980	Eugenia Ordaz Librada	Yosoyuxi.	Asesinada	S/D
20-abril-1980	María Elena Martínez	Tilapa	Violación	Ejército Mexicano

⁴⁵ Énfasis mío.

⁴⁶ *Ibidem.*

29-octubre-1979	Agustina Josefina Álvarez	Rastrojo	Robada	Ejército Mexicano
20-abril-1980	María Cristina Ramírez	Paso de Aguila	Violación	Ejército Mexicano y Policía estatal/Judicial
7 de julio de 1982	María Camila García	Río Tejón.	Asesinada	Ejército Mexicano y Policía estatal. Ese mismo día fueron asesinados dos de sus hijos.
20-abril-1980	Francisca Zenaida Martínez	Tilapa	Desaparecida/se cuestrada	Ejército Mexicano-Caciques
Agosto de 1980	María Martina		Violada	Policía y Ejército mexicano.
6 de septiembre de 1982	Dominga Ramírez		Violada	En pleno centro de San Juan Copala y en presencia de su esposo. Según testigos los autores fueron Antonio Ramírez Flores y el comandante de la policía municipal. ⁴⁷
20 de octubre de 1982	María Marcelina Merino.		Golpeada	Agentes municipales. ⁴⁸
30 de enero de 1982(1)	María Agustina López	Coyuchi	asesinada	Pistolero, José Ramírez
17-Julio-1980	María Agustina Lorenza		Robo/violación	s/d
17-agosto-1980	María Agustina Francisca		Robo/violación	S/d
11- Noviembre-1981	María Concepción García	Cruz Chiquita	Secuestro	Pistoleros
18-diciembre-1981	María Cristina Hernández	San Juan Copala	Baleada (ilesa)	Pistoleros
6-septiembre-1982	Dominga Ramírez	Copala	Violada	Ejército Mexicano
24-diciembre-1982	Margarita Ha.	Cruz Chiquita	Secuestrada	

⁴⁷ Teresa Gil, "San Juan Copala: sitio de lucha política y económica" *Uno más uno*. 7 de febrero de 1983.

⁴⁸ Teresa Gil, "San Juan Copala: sitio de lucha política y económica" *Uno más uno*. 7 de febrero de 1983.

27-octubre-1986	Florencia Ramírez Salazar	Cerro Cabeza	Asesinada	MULT
22-marzo-1984	Tomasa Hernández	S/D	Asesinada	Ejército Mexicano.
5 de febrero de 2005	Niña (11)	No determinado	Asesinato	No determinado
7 de julio de 2006	Niña	No determinado	Secuestro y violación	No determinado
7 de diciembre de 2007	Sofía Bautista (11 años)	No determinado	Asesinato	No determinado
7 de abril de 2008	Felicitas Martínez (20)	San Juan Copala	Asesinato	MULT
7 de abril de 2008	Teresa Bautista Merino (24)	San Juan Copala	Asesinato	MULT
2009	Epifanio Celestino Bautista (13 años)	San Juan Copala (tras el cerco paramilitar)	Asesinado	
2009	Paulina Celestino Bautista (17 años)	San Juan Copala (tras el cerco paramilitar)	Herida de bala	No determinado
15 de mayo de 2010	Rosario Velasco	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Josefina Ramírez	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Felipa de Jesús Suárez	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Joaquina Velazco Aguilera,	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Martiniana Aguilera	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Isabel Bautista Ramírez	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Marcelina Ramírez	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Lorena Merino Martínez	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort

15 de mayo de 2010	Josefa Ramírez Bautista	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Niño (s/d)	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Niño (s/d)	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
15 de mayo de 2010	Bebé (1)	San Juan Copala	Secuestro	Ubisort
27 de junio de 2010	Miriam Martínez Flores (8)	San Juan Copala	Herida de bala	Ubisort/MULT
26 de junio de 2010	Marcelina de Jesús López (26)	San Juan Copala	Herida de bala	Ubisort/MULT
26 de junio de 2010	Celestina Cruz Ramírez	San Juan Copala	Herida de bala	Ubisort/MULT
7 de septiembre de 2010	Natalia Cruz Bautista (42)	San Juan Copala	Violación	Ubisort/MULT
7 de septiembre de 2010	Francisca de Jesús García	San Juan Copala	Herida de bala	Ubisort/MULT
27 de julio de 2010	Selena Ramírez López (17)	San Juan Copala	Herida de bala	Ubisort/MULT
29 de julio de 2010	Adela Ramírez López (14)	San Juan Copala	Herida de bala	Ubisort/MULT
13 de septiembre de 2010	María Rosa Francisco (39)	San Juan Copala	Herida de bala	Ubisort/MULT
13 de septiembre	María Rosa Martínez (55)	San Juan Copala	Herida de bala	Ubisort/MULT
20 de mayo de 2010	Tliriberta Castro	Yosoyuxi	Asesinato	MULT
15 de septiembre de 2010	Macaria Merino Martínez (85)	San Juan Copala	Herida de bala	Ubisort/MULT
16 de octubre de 2010	Teresa Ramírez Sánchez	Yosoyuxi	Asesinato	UBISORT/MULT

Fuente: Elaboración con datos recopilados de libros, artículos sobre el pueblo triqui.

En esta lista presento algunos casos de mujeres que fueron asesinadas, violadas, secuestradas⁴⁹ o heridas de bala y que aparecen en libros o en periódicos. Sin duda son solo algunos casos, muchos ni siquiera están registrados, más que en la memoria de las mujeres que lo vivieron en carne propia. Ante estas condiciones las mujeres no tuvieron otra opción más que sumarse a los flujos de desplazamiento forzado cuando la vida en sus comunidades era prácticamente imposible.

Por esos hechos nadie fue juzgado, las mujeres enfrentaron solas la agresión sufrida. La impunidad se había instalado en la región y la guerra entre hermanos parecía imparable. Por ello las mujeres también salieron huyendo, esperando encontrar a fuera la paz y una vida mejor⁵⁰. Sin embargo la vida lejos de sus pueblos tampoco fue sencilla, el racismo y explotación⁵¹ a la que eran sometidos en los campos de cultivo en el norte de país, las llevó a formar parte de otras luchas en las que también participaron y que les permitió, en muchos casos, restablecer las relaciones entre triquis a cientos de kilómetros de sus comunidades de origen⁵².

⁴⁹ Durante el sitio paramilitar un grupo de mujeres y niñas fue secuestrado durante más de 24 horas. Los hechos sucedieron el 15 de mayo. La mañana del 14 de mayo 35 mujeres, con sus niños y niñas pequeños salieron de San Juan Copala rumbo a Juxtlahuaca en busca de comida, fueron interceptadas en La Sabana por hombres armados pertenecientes a la Ubisort, quienes las amenazaron con matarlas si intentaban regresar con alimentos o medicinas. Ese mismo día, cuando regresaban en grupo, pensando que así las dejarían pasar fueron interceptadas nuevamente por hombres de la Ubisort quienes les despojaron de sus pertenencias, alimentos principalmente y las tuvieron durante toda una noche en el antiguo cuartel militar que se encuentra abandonado a la entrada de Copala. El secretario de gobierno del estado estuvo enterado de la situación turnó el caso a la subprocuraduría estatal de derechos humanos y advirtió: “más ya no puedo hacer” para garantizar la seguridad de las mujeres secuestradas (Petrich, 2010).

⁵⁰ Una historia de vida de una mujer triqui que migra por la violencia en la región la cuenta Dolores París (2006) en su libro: *La historia de Marta. Vida de una mujer indígena por los largos caminos de la Mixteca a California*. UAM-México.

⁵¹ Las condiciones de vida en los campamentos eran deplorables. Los jornaleros agrícolas eran alojados en galerones ubicados en las cercanías de los cultivos y a orillas de los canales de riego. Se bañaban y tomaban el agua amarillenta que fluía por esos canales, donde las mujeres también lavaban la ropa. Las viviendas era pequeñas, con cuartos aproximadamente de 4 por 4 metros, hechos de lámina y cartón negro. Unos costales acomodados sobre el suelo de tierra hacían las veces de camas (Besserer, 1988 citado en París, 2012:52).

⁵² Para ampliar la información sobre la lucha de los triquis en el norte del país ver texto de Abdel Camargo Martínez (2012) “Haciendo vida en esta tierra: El asentamiento de los triquis en el Valle de San Quintín, Baja California”.

Pese a todo tanto en la región triqui como en los lugares de destino, las mujeres no permanecieron al margen. Ellas han estado presentes participando en las luchas por la defensa de la tierras, por disputas de linderos contra terratenientes y ganaderos, contra la represión a sus organizaciones, por derechos laborales, por viviendas, espacios para venta, escuelas para sus hijos e hijas, etc. Su participación se ha dado generalmente dentro de organizaciones mixtas, las mujeres asisten a reuniones, mítines, manifestaciones, marchas, participan con trabajo en la preparación de comidas para reuniones y asambleas, y también en la toma de decisiones, etc.

Estas mujeres que han sido tomadas como “botín de guerra”, no permanece pasivas, también que resisten, y luchan dentro y fuera de sus comunidades de origen. Muchas de ellas se han enfrenado a lo largo de su vida a diversas batallas por una vida digna para ellas, sus familias y su pueblo, lo cual ha implicado cuestionar las tradiciones que les afectan y pensar que pueden tener una vida distinta a la de sus madres y abuelas.

Reflexiones

Para fines de siglo pasado los triquis salían principalmente rumbo a la ciudad de México, los Valles Centrales de Oaxaca y al noroeste del país, otros comenzaban a cruzar la frontera hacía los Estados Unidos. Como tantos mexicanos en esos años los triquis buscaban trabajo y mejores condiciones de vida, pero esta no era la única razón ni la más importante, como señalan aquí los testimonios recabados. Sin duda la mayoría huía de la violencia que azotaba la región. “Así entre los años 2000 y 2005, más de la cuarta parte de la población triqui residía ya fuera de su región de origen y varios cientos de triquis habían emigrado a Estados Unidos.” (París, 2012: 17)

En este capítulo abordé el *desplazamiento forzado* a través de un recorrido por ciertos momentos que considero clave en la historia del pueblo triqui. Planteo que el desplazamiento forzado no es un fenómeno nuevo y que se ha dado en momentos en los cuales la población triqui ha impulsado procesos organizativos y que la represión a esos movimientos incrementa

la violencia que los obliga a salir de sus comunidades. Lo cual ha generado procesos de reconfiguración territorial y política al interior de la región de forma permanente.

Hago un recuento breve sobre esas luchas y las organizaciones independientes como *El Club* y el MULT, organizaciones creadas en los años 70 la primera y la segunda en los 80, el objetivo de estas organizaciones fue organizar la defensa de las tierras y territorios del pueblo triqui y establecer otras relaciones con el Estado y los caciques de la región. Sin embargo la respuesta fue el asesinato de la mayoría de los líderes, la violencia sexual contra las mujeres, el desplazamiento forzado y la criminalización de la resistencia. Los años 90 estuvieron marcadas también por la violencia en la región ahora entre dos organizaciones triquis el MULT y la Ubisort, la segunda impulsada por el priísmo en la región, esta confrontación entre hermanos también implicó asesinatos y violaciones entre un bando y otro y mayor desplazamiento forzado.

Para el año 2003, durante el periodo de gobierno de José Murat Casab (1998-2004), el MULT negoció con el gobernador la conformación del Partido Unidad Popular (París, 2011: 17) sin la consulta a sus bases, como señalan testimonios, la creación de este partido llevan hacer pública la ruptura entre comunidades triquis que se declaran independientes del MULT. La creación del PUP significó, según la disidencia triqui, renunciar a los principios de sus primeros fundadores. Y al mismo tiempo, el aumento de la violencia y el faccionalismo político (París, 2011: 17)

En el año 2005 la disidencia al interior del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui conforma el MULT-Independiente que buscará alianzas tanto a nivel regional como estatal, así como con organizaciones triquis fuera de la región para conformar en 2007 lo que nombraron como Municipio Autónomo de San Juan Copala. La demanda por la autonomía y la alianza entre MULT y la Ubisort provoca entre 2009-2010 un cerco paramilitar que desplazará a 700 personas de San Juan Copala. Sobre este ciclo profundizaré en los siguientes capítulos.

Finalmente en este apartado busco mostrar que a lo largo del siglo XX las iniciativas triquis que han intentado poner fin a la violencia, recuperar el autogobierno, recuperar tierras y defender sus derechos como pueblo indígena, han tenido como respuesta la represión abierta y directa. En los setenta y ochenta, ésta se dio a través del *Ejército mexicano*; en los

noventa, con la creación de una organización priísta, Ubisort, que junto con el asesinato y cooptación de los líderes del MULT enfrentaron a los hermanos e impidieron toda posibilidad de acuerdos; y en los últimos años, frente a la declaración del Municipio Autónomo de San Juan Copala, con la creación de grupos *paramilitares*. Así la violencia se recrudece y los obliga a desplazarse.

Desde la década de los setenta del siglo pasado comenzaron los desplazamientos de población que se fueron agudizando en algunos momentos, hoy en día más de la mitad del pueblo triqui se encuentra fuera de su territorio de origen. En este sentido estamos hablando de procesos de desterritorialización de larga data en el que los y las triquis han sido desplazados sistemática y violentamente de sus territorios.

Así el mapa de la región se mueve permanentemente, y es difícil saber con precisión el número de triquis que aún permanecen en sus comunidades de origen. De acuerdo con el Censo General de población y vivienda del 2000 (INEGI, 2002), la población hablante de lengua triqui a nivel nacional (incluidos los menores en hogares triquis) era de 25 161, de los cuales 17, 980 vivían en Oaxaca, es decir 71%. En 2010 no pudo llevarse a cabo el conteo debido a la agudización del conflicto político. Sin embargo el INEGI estimó en 29,891 el número de triquis a nivel nacional, y señala que de estos, 19,378 viven en Oaxaca, es decir, menos del 65% (París, 2012: 12)⁵³. Sin embargo no hay una estimación clara de la población que habita en la región. Aunque quienes conocemos la región sabemos que prácticamente ninguna de las comunidades triquis rebasa los 800 habitantes, sin embargo no se cuenta con datos precisos sobre la población que habita hoy en día en la región.

En síntesis lo que he querido mostrar con este recuento es que considero que el desplazamiento forzado es una problemática que ha vivido el pueblo triqui en determinados momentos de su historia, y que conocer esta historia es fundamental para entender cómo se da el conflicto y posteriormente el proceso de desplazamiento forzado entre 2009 y 2010 por los habitantes de Copala impulsores del Municipio Autónomo.

⁵³ Dolores París Pombo (Coord.), 2012, "Introducción" en *La diáspora triqui, violencia política, desplazamiento forzado y migración*. México. Mundos rurales, UAM-X-Colef-Conacyt-ITACA. p. 12.

Capítulo III. La Autonomía triqui, a partir de la voz y la mirada de las

mujeres: “Para ya no matarnos entre hermanos”

Introducción

“La violencia de la región triqui es producto de su inherente desgobierno” estas fueron las declaraciones del entonces procurador del estado de Oaxaca, Evencio Nicolás Martínez Martínez el 18 de abril de 2008, en el contexto del asesinato de las locutoras de la radio comunitaria *La voz que rompe el silencio*. Esta declaración expresa el racismo y la *naturalización* de la violencia al nombrarla como “propia” del pueblo triqui. Deshistoriza y niega el papel que el Estado y los caciques han jugado en esta historia. En una versión muy parecida pero 68 años antes, la XL legislatura del Estado, argumentaba: “existe anarquía en ese pueblo” para justificar el despojo de la categoría de municipio libre.

El derecho al autogobierno ha sido una de las demandas principales del pueblo triqui por lo menos desde el siglo XIX, al mismo tiempo, los caciques y políticos de la región han apelado a la incapacidad de este pueblo para gobernarse y así, subordinarlos y despojarlos de la categoría de municipio. Sin duda esta es una demanda central en la historia del pueblo triqui que a raíz de la conformación de Municipio Autónomo, vuelve al centro del debate.

En este capítulo me propongo abordar la iniciativa Autonómica propuesta por las comunidades triquis que se separaron del MULT en 2005 y las que hicieron lo mismo con la Ubisort. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la historia del pueblo triqui está marcada por la *violencia* pero también por *la resistencia* y la generación de iniciativas, algunas veces armadas y otras pacíficas, en las que los ejes han sido la defensa de la tierra y el autogobierno.

La lucha por la *autonomía* del pueblo triqui, se enmarca en un momento en el cual los pueblos indígenas en México apuestan a construir en los hechos lo que les es negado en las leyes, tras la aprobación en 2001 de una Ley de Derechos y Cultura indígena que no acogió cabalmente lo pactado en los *Acuerdos de San Andrés*, firmados el 16 de febrero de 1996 entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno mexicano.

Con la creación del Municipio Autónomo sus impulsores buscaban caminos que les permitieran poner fin a la violencia y tomar sus propias decisiones sin la intervención de los municipios mestizos que históricamente los habían despojado y sin las organizaciones triquis que por años los habían dividido. Este proceso coincide con la lucha que a nivel estatal encabeza la sección XXII de la Coordinadora Nacional de Trabajadores del Estado (CNTE).

En junio de 2006, el gobierno de Ulises Ruíz reprime al magisterio oaxaqueño y el descontento provoca un levantamiento de desobediencia civil en el Estado, que crea la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). El Movimiento de Unificación y Lucha Triqui-Independiente se unió a la APPO mientras que el MULT se puso del lado del gobierno. La participación del MULT-I en la lucha popular fue muy importante para dar a conocer sus demandas y para vincularse con otras luchas a nivel regional y estatal. Su participación fue muy importante en las manifestaciones, huelgas de hambre y asumiendo cargos importantes en la dirección política del movimiento.

Así inspirados en la APPO, los municipios autónomos zapatistas y la otra campaña, los triquis disidentes impulsaron la creación de un Municipio Autónomo en enero del 2007 y con esto comienza otra etapa de lucha caracterizada por la apuesta por la paz, cuya finalidad era reconstruir el tejido social roto por tantos años de violencia en la región, ahora sin partidos políticos y sin la intervención de los gobiernos de Juchitán, Putla y Constanza del Rosario.

En este capítulo reflexiono sobre el contenido de la propuesta autonómica del pueblo triqui intentando mirar la relación de ésta con las demandas por la autonomía y autodeterminación en México. Haré un breve recorrido por esa experiencia a partir de las narraciones de las mujeres de San Juan Copala.

La lucha de los pueblos indígenas en México por la autonomía

“Los pueblos indígenas de América Latina luchan por su autonomía porque en el siglo XXI siguen siendo colonias”

Francisco López Bárcenas (2011: 74-75)

En América Latina las guerras de independencia del siglo XIX no significaron en los hechos el fin del colonialismo, aunque oficialmente sí en términos jurídicos y políticos. Sin embargo es una realidad que quienes accedieron al poder siguieron viendo a los pueblos indígenas como colonias. Por eso a lo largo del siglo XIX y XX los movimientos indígenas, a diferencia de otros tipos de movimientos sociales, son luchas de *resistencia* y *emancipación*, que se aglutinan en torno a la lucha por la autonomía (López, 2011: 75).

La continuidad de las formas de dominación y explotación instauradas en la Colonia, fueron potenciadas por los criollos y mestizos al final del proceso de independencia. Autores como Guillermo Bonfil Batalla (1972, 2005), Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova (1965), reflexionaron sobre el carácter colonial del sujeto indígena al referirse a la situación de opresión y exclusión que vivían los pueblos indígenas posterior a la independencia. Esta situación ponía de manifiesto que la descolonización no supuso un cambio sustancial para los pueblos indígenas en tanto que “la estructura de las naciones recién inauguradas conservó en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes” (Bonfil, 1972: 118). Así, la antropología crítica mexicana planteó la existencia de un *colonialismo interno*, para explicar la continuidad de la opresión de los pueblos indígenas. Así lo expone González Casanova:

El problema del indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de una sociedad colonizada. (González Casanova, 1965: 82-86)

El *indigenismo*, posterior a la Revolución mexicana, continuó con esta misma política que excluyó a los pueblos y negó su capacidad de decisión, en la medida que, “El indigenismo no es una política formulada por indios para solucionar sus propios problemas, sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas” (Aguirre, 1976: 24-25). De tal forma que el indigenismo fomentó sucesivas estrategias de aniquilamiento, asimilacionismo e interaccionismo desarrolladas por el Estado mexicano (Villoro, 1996) a partir de una lógica evolucionista y positivista basada en las corrientes científicas dominantes de la época. Desde esta lógica evolucionista y racista “las sociedades indígenas eran consideradas como primitivas, salvajes, bárbaras y se oponían a la civilización capitalista, misma que se ubicaba en el punto máximo de desarrollo, como el patrón deseable (Díaz, 1991 citado en Cerda, 2011: 22-23).

Así el proceso de construcción del Estado-nación, se funda bajo la idea de la nación homogénea compuesta de *individuos* sometidos a *un* solo régimen jurídico y por lo mismo con iguales derechos para “todos”. Esta nueva nación hablaba de individuos y no de colectividades, y es por ello que en ésta no tenían cabida los pueblos indígenas. De tal forma que “bajo la idea del respeto a los derechos individuales, los mestizos comenzaron a violar impunemente los derechos de los pueblos indígenas que durante tres siglos las mismas potencias colonizadoras habían respetado, entre ellos la posesión colectiva de sus tierras y el mantenimiento de sus gobiernos propios.” (López, 2011: 77)

Entonces en la construcción del Estado Nación mexicano los pueblos indígenas quedaron fuera, vistos en todo caso como el pasado glorioso pero que ya no tenía cabida en la sociedad que apuntaba hacia el progreso. Los pueblos no tuvieron la posibilidad de decidir si querían formar parte o no de ese nuevo Estado nación, nadie los consultó como señaló Luis Villoro (1996). El lugar en el que fueron colocados por criollos y mestizos reprodujo cabalmente la lógica *colonial* que los colocaba como “salvajes”, “barbaros”, etc., estos discursos justificaron la dominación y el despojo territorial, simbólico y político que marcó la historia del siglo XIX y XX. A la par de estos sin duda se encontraron las resistencias. Estos siglos se caracterizan por las rebeliones indígenas a lo largo y ancho del país, por la defensa de la tierra, contra el despojo y por el respeto a sus formas de gobierno. Cómo

señalaba en el capítulo I, el pueblo triqui fue el primer pueblo en el Estado de Oaxaca en rebelarse ante el trato de los criollos y mestizos al final de la guerra de independencia que con la ley en la mano, intentaba despojarlos de sus tierras, por eso ellos se levantaron en armas y encabezaron lo que se conoció como *la rebelión de la montaña*.

En los últimos años se ha planteado un debate que reflexiona sobre la diferencia entre *colonialismo* y *colonialidad*. Para Nelson Maldonado Torres, el *colonialismo* denota una estructura de dominación y explotación política, económica y militar de un pueblo sobre otro, mientras que la *colonialidad* se refiere:

a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado, del capitalismo mundial y de la idea de raza. Así pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. (Maldonado-Torres, 2007:131)

La *colonialidad* es, en términos del pensador peruano Anibal Quijano (2000) “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América” (Quijano, 2000: 1)

Colonialidad no es lo mismo que *colonialismo*, aunque están vinculados (Quijano, 2000; Maldonado-Torres, 2007:131). El *colonialismo*, señala Quijano: “se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de reproducción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder” (2000). El *colonialismo* es un tipo de dominación el cual “establece una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes” (Quijano, 1992:13).

Para Quijano, el *Colonialismo* es más antiguo, mientras que “la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado” (Quijano, 2000:1). Sin embargo pese a que el *colonialismo* precede a la *colonialidad*, esto no quiere decir que ésta sea una expresión residual o de menor importancia, todo lo contrario. En ese sentido la idea de la *colonialidad* intenta abarcar todos los aspectos de la vida social, cultural, política, económica, simbólica.

La pensadora aimara Silvia Rivera Cusicanqui, a diferencia de los autores que plantean la idea de *colonialidad* como un concepto que precede al *colonialismo*, retoma el concepto de *colonialismo* y lo define como: “una cadena de opresiones que nos la hemos metido dentro. No es una bisagra entre blancos e indios, sino una cosa que afecta nuestra subjetividad.” (Cusicanqui, 2015). La postura de Cusicanqui está relacionada con el concepto de *colonialismo interno*, planteado desde la década de los setenta del siglo pasado por Pablo González Casanova. Cusicanqui ha señalado que ella retoma la idea de *colonialismo interno* como un modo/sistema de dominación. Porque considera que la *colonialidad* es como un estado, un ente abstracto y el *colonialismo interno* hace referencia a algo que está internalizado en cada subjetividad y como sistema colonial afecta a todos los sectores étnicos (Cusicanqui, 2004).

Desde mi perspectiva la idea de *colonialismo interno* y la propuesta de *colonialidad*, no son opuestas, y ambas se han venido transformando, complejizando en los últimos años. A tal grado que la idea de *colonialismo interno* propuesta por Pablo Gonzalez Casanova no es la misma, él mismo escribe en 2003 el texto: *Colonialismo interno, una redefinición*. Por su parte la idea de *colonialidad del poder*, planteada por Quijano también se ha ido complejizando de tal forma que hoy se habla también de colonialidad del *ser*, *saber* y el *género*.

Quijano plantea que el colonialismo político, haciendo referencia al colonialismo formal, fue eliminado, sin embargo, desde mi perspectiva, esto no quiere decir que la colonización haya llegado a su fin. Vivimos hoy un proceso de recolonización agresiva que va sobre tierras y territorios indígenas y campesinos y que atenta contra modos y formas de vida y en general contra la vida misma. En ese sentido la lógica o razón colonial opera como

en 1492, en la medida que busca justificar el despojo negando la humanidad de quienes se oponen a esos proyectos coloniales.

La dominación colonial entonces no es solamente “una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él” (Quijano, 1992: 12).

Entonces la colonización del imaginario:

Fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática (Quijano, 1992:12)

El mundo de hoy no ha sido completamente descolonizado, advierten Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez, pese a los procesos de independencia de casi todos los países a nivel planetario. Estos autores plantean:

La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el siglo XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización –a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonial- tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intacta. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complete la

descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la colonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político. (Grosfoguel y Castro-Gómez, 2007: 17)

En los años noventa y principios de los 2000 en casi toda América Latina se reconoció constitucionalmente la existencia de diferencias culturales al interior de los Estados Nación. En México en 1992 se reconoció legalmente que somos una nación multicultural, pero en el fondo el Estado siguió actuando como si los pueblos indígenas no existieran (López, 2011: 75). Este reconocimiento fue resultado de las protestas y movilizaciones de los pueblos indígenas y de la sociedad civil organizada, que desde inicio de la década de los noventa se aglutinó en torno a la campaña continental *500 años de resistencia indígena, negra y popular*.

Las movilizaciones de los pueblos indígenas y negros en todo el continente mostraron su fuerza y vitalidad e insistieron en la continuidad de un sistema colonial de raíces profundas. De ahí que “exhibieron al indigenismo como una política para encubrir la situación colonial y reclamaron su derecho a la libre determinación” (López, 2011: 81). Las demandas giraron en torno al derecho a la autodeterminación expresado en la *autonomía* como pueblos indígenas (Cerdeña, 2011: 25; López, 2011: 82). En este sentido los pueblos exigen ser reconocidos, sin estar subordinados a los proyectos e intereses de los Estados nación. Estos movimientos indígenas son, como ha señalado López Bárcenas, de *resistencia y emancipación*: resistencia para seguir siendo pueblos y emancipación para no seguir siendo colonias. (*Ibidem.*)

Durante esos años se realizaron reformas constitucionales que reconocían formalmente ciertos rasgos de las culturas indígenas pero al mismo tiempo, cancelaban toda posibilidad de reconocimiento de los derechos reclamados por los mismos indígenas, entre los que estaban precisamente la *autonomía*, el *autogobierno* y el *territorio* (Cerdeña, 2011: 25). En el año 2003, la aprobación de la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena que se alejaba de lo pactado entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Estado mexicano (Gómez, 1998 citado por López, 2011: 86), se cierra la vía jurídica como camino para el reconocimiento de los derechos los pueblos indígenas a la *autonomía* y *autodeterminación*.

Después de aprobadas las reformas constitucionales que no los beneficiaban, los pueblos decidieron *construir en los hechos* las autonomías. Fue el caso del movimiento zapatista en Chiapas y la construcción de Municipios Autónomos Zapatistas (MAREZ). Los pueblos apelaron a sus derechos como pueblos indígenas y a su capacidad de autogobernarse y a decidir sobre su presente y futuro en función de sus propias decisiones y cosmovisiones y también a la legislación internacional que sí los reconocía, específicamente al artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

La apuesta por las *autonomías* resultó es una propuesta concreta a la necesidad de formular salidas a sus propias problemáticas y a romper con las estructuras coloniales que por siglos los habían oprimido. Así lo expresa Francisco López Bárcenas:

En términos políticos la construcción de autonomías indígenas implica que las comunidades y pueblos indígenas le disputen el poder a los grupos políticos regionales que los detentan y que para lograr este fin no pueden caminar solo por los cauces institucionales marcados por los Estados, porque están contruidos en base a una ideología mestiza que niega las posibilidades de una ciudadanía étnica, aunque tampoco fuera de las reglas creadas por él mismo, sino abriendo otros que rompan la subordinación de los pueblos y comunidades indígenas y creando una legalidad alternativa, propia de los pueblos, en otras palabras, no se trata de luchar contra los poderes establecidos para ocupar los espacios gubernamentales de poder sino de construir desde las bases contrapoderes capaces de convertir a las comunidades indígenas en sujetos políticos con capacidad para tomar decisiones sobre la vida interna, al tiempo que modifican las reglas por medio de las cuales se relacionan con el resto de la sociedad, incluidos otros pueblos indígenas y los tres niveles de gobierno (López, 2011 96-97)

La lucha por la construcción de autonomías, implica entonces enfrentarse a los poderes locales, regionales, nacionales e internacionales que se han beneficiado de la opresión de los pueblos. Construir e imaginar de acuerdo a las condiciones de cada pueblo, las estrategias que funcionen como contrapoderes para disputarse los espacios que les han sido negados, ya no dentro de las mismas estructuras del Estado, sino a partir de la construcción de otras relaciones con el Estado y con el resto de la sociedad.

La lucha de los pueblos indígenas en México y América Latina no es nueva, comienza a la par de la invasión colonial. Y desde entonces en el eje de sus demandas está la defensa de sus tierras-territorios, el derecho a autogobernarse y a decidir sobre su destino como pueblos indígenas.

La lucha por la autonomía de los pueblos indígenas en todo el continente tiene que ver precisamente con esa descolonización inacabada que a lo largo del tiempo ha encontrado múltiples formas de reafirmarse y en el que los territorios indígenas siguen siendo cada vez más codiciados, los pueblos despreciados y tratados como desechables. Por ello las protestas de los pueblos indígenas no han cesado. La década de los noventa del siglo pasado fue una muestra de ello.

Las reformas multiculturales que se realizaron a nivel constitucional en prácticamente todo el continente durante la década de los 90 y la primera del 2000, serán resultado de la presión social del movimiento *500 de resistencia*. Sin embargo estas reformas seguirán considerando a los pueblos indígenas como usufructuarios y no como propietarios de sus territorios y con derecho y capacidad plena para autogobernarse. El reconocimiento de naciones multiculturales es un avance mínimo que no garantiza los derechos colectivos de los pueblos.

En México las reformas constitucionales de 2003, serán por lo menos insuficientes por ello los pueblos indígenas decidirán emprender en los hechos la construcción de autonomías, como la única vía posible para seguir existiendo y hacer realidad sus demandas.

Es en ese contexto en el que surge el Municipio Autónomo de San Juan Copala el 1 de enero del 2007. En los siguientes apartados plantearé algunas reflexiones intentando recuperar los significados de esta propuesta recuperando las voces de las mujeres triquis que formaron parte de ella.

La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca y la propuesta de autonomía triqui

Después de décadas de conflicto con los caciques criollos y mestizos de Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco, así como con la partida del Ejército mexicano instalado en San Juan Copala; en los años noventa las dos organizaciones triquis MULT y Ubisort se disputaron violentamente el control de la región y los recursos del Estado. Mientras en esa década los reflectores enfocaban al estado sureño de Chiapas, tras el levantamiento indígena zapatista, en la triqui las organizaciones se disputaban el control de la región.

El MULT para los noventa, había perdido prácticamente a todos sus líderes fundadores, ya sea porque los asesinaron o porque estaban exiliados, mientras tanto el control de la organización era ejercido por Heriberto Pazos, un mestizo del Istmo, con viejos vínculos con el gobierno del Estado (Glibert, 2011) “- Heriberto Pasos maneja el MULT con un discurso izquierdista, pero en realidad actúan en función de los poderes del Estado – dijo Pedro Matías, un periodista oaxaqueño que lleva más de 10 años cubriendo la zona-. El MULT tomó control de la región y los asesinatos empezaron otra vez en ese contexto” (Glibert, 2011).

En 2005 la ruptura al interior del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui se hace pública. Las comunidades disidentes encabezadas por Yosoyuxi y Paraje Pérez, comenzaron a buscar salidas frente a las agresiones que, afirmaron, venían de los líderes del MULT. Entre 2006 y 2007 fueron asesinados 12 triquis integrantes del MULT-I, tres niños y 10 personas resultaron heridas en las balaceras o emboscadas⁵⁴.

Ante la violencia desatada contra el MULT-Independiente, sus integrantes buscaron denunciar lo que estaban viviendo. Por esas fechas, mayo de 2006, en Oaxaca comenzaban las movilizaciones que año con año encabeza la Sección XXII de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE)⁵⁵. Sin embargo ese año la historia sería diferente, pues además de las demandas laborales el magisterio estatal denunciaba la represión sufrida al gremio por parte del gobernador en turno, Ulises Ruiz Ortiz, la respuesta del gobierno

⁵⁴ Documento presentado por el Cabildo Autónomo de San Juan Copala. en Giovanna Gasparello y Jaime Quintana Guerrero (Coord.) *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. Edit. RedeZ, “Tejiendo la Utopía”. México.

⁵⁵ En ese año, 2006, a nivel nacional se vivieron fuertes movilizaciones contra el fraude electoral, que llevó a la presidencia de la República a Felipe Calderón Hinojosa. Ese año también está en marcha *la otra campaña*, convocatoria a la que llama el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y ocurre una de las represiones más violentas en contra del Frente de Pueblos de Defensa de la Tierra, en San Salvador Atenco, que tiene como resultado el asesinato de dos personas, la violación de mujeres, allanamiento de la comunidad de Atenco y decenas de presos políticos.

estatal fue la cerrazón, la imposibilidad de diálogo y la brutal represión de la que fueron objeto las y los docentes el día 14 de junio en el centro de la capital oaxaqueña.

Dos días después de la represión la población oaxaqueña se manifestó en solidaridad con los maestros y en contra de la política violenta del gobernador, a quien exigieron su renuncia. El descontento desembocó en la creación de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, la APPO, conformada por comunidades, organizaciones sociales, estudiantes, trabajadores, y una gran diversidad de ciudadanos y ciudadanas oaxaqueñas.

Los 16 pueblos indígenas que habitan el Estado formaron parte de esa asamblea popular. Ante esa situación los triquis del MULT-I tomaron posición y decidieron participar al lado del movimiento magisterial y social que comenzaba a gestarse, mientras tanto el MULT no participó en las movilizaciones. Esta es la reflexión que años después hacía un joven triqui que participó en la conformación de la APPO:

Nosotros nos estábamos quedando solos y consideramos que había que salir y denunciar lo que nos estaba pasando así que comenzamos a participar en la APPO yo apoyé la propuesta de sumarnos a la lucha de los maestros, así que comenzamos a participar, era la única manera de dar a conocer lo que nos estaba pasando en la región, al principio fue difícil, en Oaxaca como que no nos creían lo que decíamos, pues el MULT se encargó de negar todo. Pero con el tiempo les fuimos demostrando nuestro compromiso, yo y otros compas nos íbamos para Oaxaca allá estábamos varios días o una semana y regresábamos a informar a las comunidades sobre la situación que estaba pasando además, también regresábamos a consultar sobre las decisiones que teníamos que tomar allá. Con nuestra participación y trabajo demostramos que era verdad lo que decíamos y nos fuimos ganando la confianza de la gente, fuimos nombrados por la APPO, a tomar cargos en la dirigencia provisional, yo fui nombrado parte del Consejo provisional, como triqui y como parte del MULTI otros compañeros también asumieron cargos importantes como el caso de los compañeros de Paraje Pérez (Entrevista José; Yosoyuxi, Copala, agosto de 2009).

Francisco López Bárcenas, recoge también testimonios sobre el significado que para los triquis tuvo la participación en el movimiento social del 2006:

El MULT-I se unió al movimiento magisterial brindando solidaridad, porque vimos que aquí había una oportunidad de protestar más en claro en contra del gobierno y dar a conocer el problema que estábamos viviendo en la región. Esto fue antes de que se formara la APPO. Ahí conocimos otras organizaciones. El magisterio convocó a las organizaciones para analizar lo que se debería hacer y vimos que era necesario formar un frente único para poder enfrentar al gobierno de Ulises Ruiz y así exigir su salida del gobierno, fue cuando se formó la APPO (López, 2009, p. 279).

José, joven triqui, también comentaba los aprendizajes que la APPO les dejó:

Siendo sinceros, nosotros éramos una organización muy joven, no fuimos dirigentes, nunca formamos bases de organizaciones. La Sección XXII nos enseñó como formar un movimiento, vimos como consultaban a sus bases, de las bases a consejos de delegados; nos dimos cuenta que era bueno trabajar de esa manera, porque las cosas no las deciden unos cuantos sino las bases. Tomamos su ejemplo y antes de que se formara la APPO lo discutimos con nuestras bases y todos estuvieron de acuerdo con la propuesta y así nos integramos a la APPO. Sabíamos que era necesario formar un movimiento, que todavía no teníamos nombre, pero las bases lo aceptaron, y nosotros como representantes de las organizaciones discutimos el nombre y se quedó como la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca.

La integración del MULT-I a la APPO, significó una alianza estratégica, que les permitió vincularse a otros movimientos y organizaciones sociales a nivel estatal y al mismo tiempo denunciar lo que pasaba en sus comunidades. La APPO fue un espacio muy importante en donde los jóvenes triquis, que empezaban a participar aprendieron mucho, como platica José: “Allí fui aprendiendo mucho, me la pasaba en las asambleas allá en Oaxaca y aquí, pues teníamos que informar a la base lo que estaba pasando”. La participación del MULT-I así como de jóvenes destacados por su liderazgo y visión política fue reconocida al nombrar a un joven triqui de 22 años, como parte de la dirigencia política y parte de la Comisión de finanzas y a Andrés Santiago Cruz otro joven triqui como responsable de la Comisión de orden y vigilancia de la APPO.

La APPO convocó a movimientos y organizaciones sociales de todo tipo en el Estado de Oaxaca, con posturas divergentes pero que en ese momento coincidían en mostrar el rechazo al autoritarismo encabezado por el gobernador Ulises Ruiz. La Asamblea coincidía en la importancia de construir una democracia horizontal basada en las formas propias de organización de los pueblos indígenas oaxaqueños, así como el plebiscito, referéndum, revocación de mandato, es decir otra forma de llevar a la práctica “el mandar obedeciendo” del movimiento zapatista en Chiapas, del que sin duda había influencia.

La represión que vivió la APPO en la ciudad de Oaxaca, se extendió también hacia las regiones del Estado. Así el día 9 de agosto de 2006 un grupo de personas de la comunidad de Paraje Pérez, salió rumbo a Oaxaca para apoyar en las movilizaciones como integrantes del MULT-I y de la APPO; en esa ocasión fueron emboscados y asesinados dos adultos, uno de ellos Andrés Santiago Cruz, agente de la comunidad de Paraje Pérez e integrante de la comisión de orden y vigilancia de la APPO, ahí también murió un niño de 13 años de edad que “le gustaba mucho participar y siempre acompañaba a los señores a las reuniones de la APPO y a las marchas”, me comentaron sus familiares en una de mis estancias en la comunidad. La denuncia de estos hechos ya no la hicieron solo los integrantes del MULTI, los integrantes de la APPO asumieron esta agresión como parte del movimiento⁵⁶, y denunciaron al MULT como responsable de los hechos.

Así mismo las conclusiones y recomendaciones preliminares sobre el conflicto social en Oaxaca emitido por la Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos (CCIODH), denunció que en regiones indígenas como la triqui durante las movilizaciones de la APPO se ha constatado:

un incremento notable de la presencia de cuerpos militares, grupos civiles armados y pistoleros, en algunos casos comandados por caciques y presidentes municipales, que agreden, asesinan, secuestran, hostigan y amenazan de muerte a la población (incluidos niños y mujeres), provocando desplazamientos en algunas comunidades como la consecuente fractura social y disgregación familiar.

⁵⁶ Octavio Vélez, “Oaxaca: matan a tres indígenas miembros de la Asamblea Popular” *La Jornada*. 10 de agosto de 2006.

Estas conclusiones prendían las alertas sobre la situación en la región y llamaba la atención sobre el riesgo tan alto en el que se encontraban los triquis disidentes.

Durante los meses que duró el movimiento hasta el 25 de noviembre de 2006, en que fue reprimido brutalmente, el saldo fue de: 23 asesinatos, cientos de heridos y detenciones arbitrarias en el que los detenidos fueron golpeados y llevados a penales de mediana o máxima seguridad en otros estados de la República.

La participación de los triquis del MULT-I también fue muy importante a nivel regional, pues encabezaron la toma del palacio municipal de Juxtlahuca y permanecieron ahí hasta después del 25 de noviembre de 2006. Tras la represión el movimiento continuó a nivel regional y local, los pueblos y organizaciones intentaron fortalecerse y así enfrentar las agresiones que no cesaron durante todo el gobierno de Ulises Ruíz.

Después de la represión a la APPO el MULT-I comenzó a plantearse el camino a seguir. Los testimonios de los impulsores de la autonomía me comentaron que casi tres meses después de un arduo trabajo de visita a las comunidades, de asambleas y de reuniones entre líderes, tanto de las comunidades en la región como con triquis radicados en la Ciudad de México, se acuerda la creación de un Municipio Autónomo. En palabras de un joven impulsor del proyecto esto sucedió:

Tuvimos varias asambleas internas y decidimos que ya no existan organizaciones y que vuelvan nuestras raíces para construir un gobierno triqui con un presidente triqui y tener un municipio libre, autónomo e indígena y así creemos que ya no habrá más violencia. Ésta fue también una cosa que aprendimos de la APPO, el tomar decisiones nosotros mismos sobre lo que nos corresponde (Rodríguez, 2007).

Tras su participación en la APPO el MULT-I comenzó la búsqueda de alianzas con la disidencia de la UbiSort. Sin duda su vinculación con la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en el año 2006, fue un factor determinante para decidir construir otra iniciativa que pusiera fin a la violencia y que permitiera organizarse lejos de los partidos políticos, de las organizaciones clientelares y del gobierno municipal de Santiago Juxtlahuaca. La propuesta fue tomar el camino de la *autonomía* y construir lo que nombraron Municipio Autónomo de San Juan Copala.

“Que se vayan todos”

Todo empezó desde 2006, pues anteriormente éramos partidistas, nos hacían votar los funcionarios que eran los que nos coordinaban, nos decían por quién votar y votábamos. Pero luego no se acordaban de nosotros, y ya no sabían si existíamos o no. En aquellos años [antes de 2006] a pesar de que había policías estatales en Copala, mataban a nuestra gente, había muertos delante de los policías, en su cara pues y no hacían nada (Entrevista Luisa, San Juan Copala, enero de 2009).

Luisa hace referencia a la policía estatal que tenía un cuartel en el centro de San Juan Copala, cabe señalar que éste fue instalado cuando sale el Ejército de la región, a finales de la década de los ochenta. Lo narrado aquí sucedió el cuarto viernes de cuaresma del 2006, día de la feria patronal en San Juan Copala, dos jóvenes fueron asesinados en el centro de la comunidad frente al cuartel de policía, las triquis señalan que los policías fueron testigos de ese asesinato y que lejos de detener a los responsables para ser llevados ante la autoridad correspondiente, los asesinos fueron resguardados y llevados a su comunidad, estos eran originarios de Rastrojo, comunidad sede del MULT.

El descontento fue tal que “todas las mujeres se enojaron mucho y en ese momento los corrimos de Copala, todas las mujeres les dijimos que se vayan, que para qué los queremos si no hacen nada, solo protegen a los asesinos” (Entrevista Luisa, San Juan Copala, enero de 2009).

María una de las mujeres que estuvo presente también narra este hecho:

Fue en 2005 o 2006 ya no recuerdo bien, cuando en una ocasión, vinieron los de Rastrojo y balacearon, ahí mataron a un chavo casi enfrente de la policía y ¿Puedes creer que en vez de detener a los asesinos y llevarlos a la cárcel los protegieron? los llevaron en su carro hasta Rastrojo, ahí fue cuando la gente se enojó mucho y dijo: ¿Para qué los queremos si nomás quieren sacar dinero? y en un rato la gente se organizó, las mujeres fueron a gritar que se fueran y los hombres también van atrás y

entonces los policías cargaron rápido sus cosas en sus camionetas y se fueron de aquí, porque vieron a la gente muy enojada, ya habían hecho tantas cosas, ellos nada más querían que los triquis les dieran dinero y así se quedaban callados (Entrevista María, San Juan Copala, diciembre de 2008).

La gente estaba cansada de la violencia y la impunidad, ese día que corrieron a la policía la comunidad asumió su seguridad, Luisa me dice convencida: “ahí vimos que no necesitábamos que nadie nos cuidara, nosotros podíamos cuidarnos solos y así fue, durante un tiempo no hubo problemas” (Entrevista Luisa, Ciudad de Oaxaca, mayo de 2012). El descontento de la población ante la situación que vivían fue generando las condiciones para dar pasos importantes que los llevaría a la conformación de lo que nombraron Municipio Autónomo de San Juan Copala.

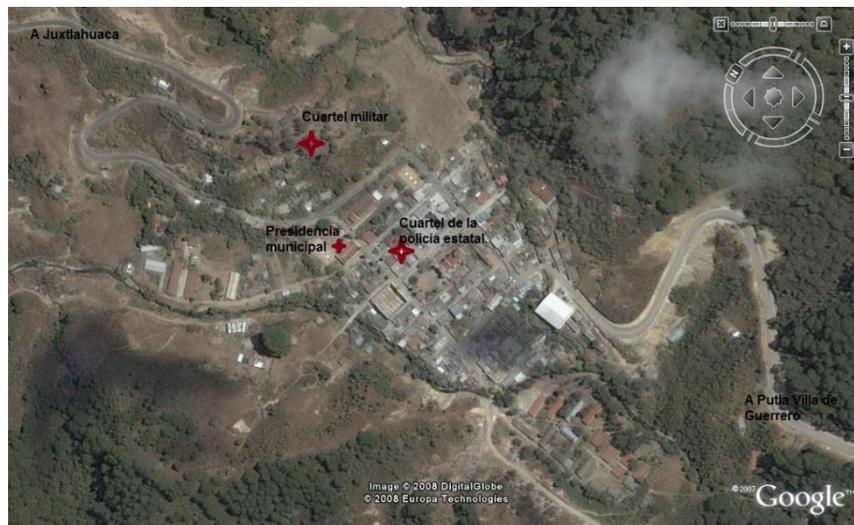


Foto: Un pequeño pueblo militarizado. Ubicación del cuartel miliar al norte de San Juan Copala, en el centro a menos de 300 metros el cuartel de la policía estatal.

Una Autonomía propia, “para vivir tranquilos”

El día primero de enero del presente año [2007] Oaxaca amaneció con un municipio más, el de San Juan Copala, creado por comunidades del pueblo triqui que formalmente son parte de los municipios mixtecos de Juxtlahuaca, Putla y Constanza del Rosario, en el occidente del estado, cuyas cabeceras son controladas por mestizos. No es un municipio más entre los 570 en que se organiza esta entidad federativa, sino uno autónomo, de esos que los pueblos indígenas andan construyendo por varias partes del país, como una forma de defender sus derechos y construir su futuro (López, 2010).

Conocí San Juan Copala en enero de 2008, cuando asistí a los festejos del primer aniversario de la declaración de la Autonomía. Ese día había en Copala cientos de mujeres ataviadas con sus hermosos e imponentes huipiles rojos y con decenas de collares y flores en el pelo que utilizan solo en eventos especiales; los hombres vestidos con calzón de manta y camisas de satén de colores chillantes. Sin duda este era un día importante.

En esta fecha simbólica desde el levantamiento indígena zapatista el 1 de enero de 1994, integrantes de por lo menos siete comunidades triquis levantaron la voz y dijeron: ¡Ya basta!, sin embargo, aunque hay coincidencias en algunas aspiraciones y quizá el fondo político de la demanda es el mismo, no se trataba de una autonomía como la de los municipios autónomos zapatistas que ahora se construyen en Chiapas, se trataba de la autonomía triqui, la cual no planteaba romper definitivamente con el gobierno, aunque sí establecer otra forma de relación que los respetara; romper con los partidos políticos y rechazar al gobierno municipal de Juxtlahuaca, municipio al que oficialmente pertenecían todas las comunidades triquis que conformaron el Municipio Autónomo.

Históricamente los triquis de Copala han estado confrontados con el poder municipal y estatal al que se encuentran subordinados al arrebatárles la categoría de municipio en el año de 1948. Es por ello que al reivindicar su derecho a la libre determinación plantearon como objetivo primordial: la recuperación de su categoría de municipio reclamando su derecho a gobernarse; el rechazo a la intervención de partidos políticos, “pues solo han dividido a nuestro pueblo” y la construcción de un *territorio para la paz*, que pusiera fin a la confrontación entre facciones. La encomienda en palabras de un mayordomo, integrante del

consejo de ancianos, al entregar el bastón de mando al presidente autónomo, era: “Tendrán que gobernar con los principios triquis y escuchar al pueblo para poder mantenerse en el cargo... no deberán ser corruptos y buscarán la paz para toda la región triqui”⁵⁷

En este apartado analizaré la reivindicación autonómica de las comunidades triquis, sus características propias a partir de lo vivido y conocido de ella durante el 2008 y 2009. Es importante señalar que estamos hablando de una experiencia distinta a la experiencia zapatista, que es la que más se conoce a nivel nacional e internacional. Y por ello es importante considerar el contexto en el que surge el proyecto: la ruptura entre las dos principales organizaciones triquis de la región el MULT y la Ubisort; la participación del MULT-I, disidencia del MULT, en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), en 2006; así como la lucha de los pueblos indígenas en México por ejercer su autonomía en los hechos. Severo Sánchez, alcalde del MA señalaba el 20 de enero del 2008 en el primer aniversario:

Nosotros no podemos hacer como hace el EZLN, y decir que no queremos nada del gobierno, ellos han logrado mediante su lucha la simpatía y la solidaridad internacional, por eso ellos han podido tomar esa decisión. Nosotros no podemos caminar ese camino todavía y pensamos que tenemos derecho a exigir los recursos que nos corresponden como mexicanos que somos y decir cómo manejarlos, con transparencia y sin la intermediación de los presidentes mestizos de Juxtlahuaca, Putla y Constanza del Rosario y Tlaxiaco, quienes siempre han gastado los recursos sin transparencia y sin entregar cuentas a los triquis en lo que según ellos, es prioridad para la región.

Además de lo planteado ese día por el alcalde, las razones del Municipio autónomo fueron plasmadas en la Declaración de autonomía presentada el 20 de enero de 2007:

[...] la creación del municipio autónomo de San Juan Copala es un paso más en la lucha de nuestro pueblo por la defensa de nuestros derechos, como ciudadanos y como pueblos. Con ello recuperamos, por voluntad de las comunidades y barrios triquis, el

⁵⁷ Oscar Rodríguez, “Se independizan indígenas triquis de tres municipios” *Milenio*. 2 de enero del 2007.

carácter de municipio que nos fue arrebatado en el año de 1948 por la clase política oaxaqueña (Declaración de Municipio Autónomo, 2007)

Y es que la lucha por la recuperación de la categoría de municipio ha sido una lucha que comenzó desde 1948, año en que se les despojó de dicha categoría degradándolos y fragmentándolos al mismo tiempo. En ese año la triqui baja y su centro político-ceremonial San Juan Copala fue degradado a Agencia municipal y dividido entre tres municipios mestizos: Juxtlahuaca, Putla de Guerrero y Constanza del Rosario. La desaparición del municipio triqui fue decretada por la cuarenta legislatura del Estado de Oaxaca, con lo cual: “se le arrebató a nuestro pueblo su propio gobierno, que se había ganado desde el año de 1826, con su activa participación en la guerra de independencia, bajo las órdenes de José María Morelos y Pavón” (Declaración de Municipio Autónomo, enero de 2007).

Sin embargo la declaración de autonomía, impulsada en 2007 no demandaba la recuperación de la categoría de *municipio libre*, como en intentos anteriores sino como *municipio autónomo* el cual tenía otras implicaciones políticas, pues consideraban que ser municipio libre, implicaría subordinarse ahora a los criterios del gobierno estatal y no a sus demandas como pueblo indígena.

En 1956 comunidades triquis de Copala solicitaron a la legislatura les restituyera su gobierno municipal. La Cámara de diputados lo consultó con el entonces presidente municipal de Juxtlahuaca, Leoncio Caloca, y éste respondió que la petición no procedía: “Porque los triquis viven en el caos y en el crimen, siempre han sido así, son una tribu **semisalvaje**” (Parra y Hernández, 1996: 165). En 1957 las autoridades triquis volvieron a solicitar a la Cámara de diputados la restitución, pero no tuvieron respuesta; y para 1971 una nueva demanda de restitución provocó el enojo del entonces presidente municipal de Juxtlahuaca, Roberto Canseco Guzmán, quien al enterarse llegó a Copala y rompió el sello y la papelería oficial. (*Excelsior*, 8 de diciembre de 1971, citado por López, 2010: 105). Así, la exigencia por la recuperación de la capacidad de autogobierno ha estado presente en la historia del pueblo triqui como un eje fundamental de sus demandas.

En 1995 la legislación del Estado de Oaxaca reconoce derechos fundamentales de los pueblos indígenas como el derecho a la *autonomía*, establecido en el artículo 16 de La Constitución del Estado: “El Estado de Oaxaca tiene una composición étnica plural

sustentada en la presencia de los pueblos y comunidades indígenas que lo integran. El derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas se expresa como *autonomía*⁵⁸ en tanto partes integrantes del estado de Oaxaca, en el marco jurídico vigente, por tanto dichos pueblos y comunidades tienen personalidad jurídica de derecho público y gozan de derechos sociales.” Hasta aquí podría parecer que la ley realmente reconoce la autonomía de los pueblos en los términos que el movimiento indígena ha planteado, sin embargo, el mismo artículo agrega un elemento que limita el derecho a la autonomía reconocido anteriormente: “La ley reglamentaria establecerá las medidas y procedimientos que permitan hacer valer y respetar los derechos sociales de los pueblos y comunidades indígenas.”⁵⁹ Es aquí donde el derecho a la Autonomía y el ejercicio de la misma queda supeditado a otros intereses y no a los de los que los pueblos establezcan. Esto significa que el reconocimiento en la constitución local no ha significado el reconocimiento pleno del derecho a la *autonomía* en los términos planteados por los acuerdos de San Andrés, firmados por el gobierno mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación en el año de 1996.

En México, el texto constitucional ha tenido dos reformas muy importantes relacionadas con los derechos indígenas en las últimas décadas. El primero en 1992 en el que se reconoce el carácter “multicultural” y “pluriétnico” de nuestro país y el segundo realizado en 2001. La primera reforma no significa más que el reconocimiento formal, pero no mejores condiciones de vida y respeto a sus derechos. La segunda reforma desconoció los Acuerdos de San Andrés y se introdujeron una serie de cambios que provocaron el rechazo tanto del movimiento indígena nacional como del EZLN. (Cerdeña, 2011: 127).

Al respecto Francisco López Bárcenas señaló que la declaración de la autonomía triqui puso en evidencia “el agotamiento de las instituciones locales, que se han vuelto incapaces de atender los reclamos sociales, la situación concreta en que viven los triquis de San Juan Copala, los procesos políticos, históricos y recientes de la región, y las políticas

⁵⁸La ley reglamentaria de este artículo define como Autonomía: “La expresión de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas como parte integrante del Estado de Oaxaca, en consonancia con el orden jurídico vigente, para adoptar por sí mismo decisiones e instituir prácticas propias relacionadas con su cosmovisión, territorio indígena, tierra, recursos naturales, organización sociopolítica, administración de justicia, educación lenguaje, salud y cultura”.

⁵⁹ *Ibidem*.

antidemocráticas, corruptas, de discriminación y exclusión que se practican desde el gobierno” (López, 2007).

Después de que en 2001 el Congreso de la Unión, cerró las puertas a los pueblos indígenas negando el derecho pleno a autogobernarse y a decidir sobre su futuro, algunos pueblos indígenas han buscado ejercer en los hechos su derecho a decidir sobre su propio destino, sabedores que no es un camino fácil y que tendrán que nadar a contracorriente. Uno de esos pueblos es el pueblo triqui de San Juan Copala:

Sabemos que el gobierno no lo va a reconocer pero nosotros lo vamos a reconocer como nuestro propio gobierno y lo vamos a impulsar. Ya nos vamos a gobernar nosotros porque ellos [los gobiernos municipales] no son indígenas, no son triquis y no saben cómo gobernar. Sabemos que va a haber represión y que va a haber paramilitares tarde o temprano. Lo estamos esperando, no nos queda de otra, pero sabemos que no estamos haciendo mal, que estamos haciendo lo mejor para la paz de los triquis (Rodríguez, O. 2007).

La autonomía triqui en este sentido significó la posibilidad de poner fin a la violencia y reconstruir el tejido comunitario a partir de una iniciativa pacífica.

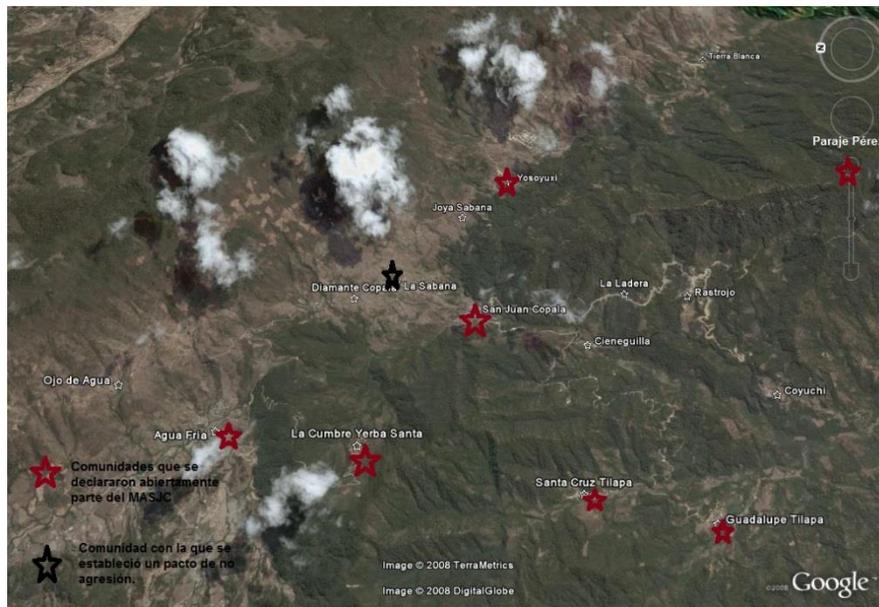
El día 1 de enero de 2007, después de este largo y conflictivo proceso, el Consejo de Ancianos de los barrios y rancherías que integran la región triqui baja, acompañados de los líderes naturales dieron posesión a las autoridades municipales del municipio autónomo de San Juan Copala. El cabildo autónomo estaba conformado por un presidente municipal ex integrante de la Ubisort; un alcalde, originario de Yosoyuxi, del MULT-I así como el suplente y secretario de la comunidad de Agua Fría (López, 2011: 141)

El objetivo de la creación del MA en palabras del triqui Edilberto Martínez era:

[...] buscar la paz y la unidad entre los triquis, defender nuestros derechos y construir nuestro futuro como pueblos originarios. Los triquis han sido siempre las comunidades más reprimidas de Oaxaca, la autonomía es una manera pacífica de los triquis de alcanzar la paz en nuestro territorio.

No queremos que nos malinterpreten: no queremos marginarnos de la sociedad, ni queremos hacer otro municipio más; tampoco queremos perder los recursos económicos que por ley nos corresponden. Queremos, sí, gobernarnos a nosotros mismos, mediante la tradición de usos y costumbres, y creando nuestros propios proyectos de desarrollo en convivencia, salud, educación, cultura (López, 2009: 301).

Entre las comunidades que impulsaron la creación del Municipio Autónomo se encontraban: Paraje Pérez, Agua Fría, Yosoyuxi, exintegrantes del MULT: San Juan Copala, antes MULT y Ubisort y Santa Cruz Tilapa, Guadalupe Tilapa, La Cumbre de Yerba Santa, ex integrante de la Ubisort. Con otras comunidades como La Sabana, (sede de la Ubisort) los impulsores de la autonomía establecieron un pacto de no hacerse daño y en el que cada uno debería respetar la decisión del otro⁶⁰.



Mapa: Comunidades que formaron parte del MASJC.

La creación del Municipio Autónomo representó una acción pacífica por parte de los triquis para detener la violencia en la región, significó también deslindarse definitivamente

⁶⁰ Cabe señalar que Sabana pertenece a Ubisort, enemigo acérrimo del MULT, sin embargo y después de un tiempo algunos líderes de Ubisort, regresaron de EU a Copala y promovieron la desaparición del municipio autónomo, el regreso a agencia municipal, así como la realización de elecciones para diputados y senadores en el año 2009, lo que generó el reinicio fuertes conflictos y dificultades de las que hablaré adelante.

de los partidos políticos, los cuales, como muchos de ellos lo han dicho “sólo han traído problemas”.

Sin lugar a dudas y porque los mismos impulsores de la autonomía lo señalaban, la vinculación con el movimiento magisterial y social de Oaxaca durante 2006 fue un periodo de aprendizaje muy importante, sobre cómo organizarse y sobre la importancia de establecer alianzas más allá de la región. Fue también en su participación en la APPO donde conocieron de la *autonomía*. La *autonomía* sintetizaba lo que como triquis querían construir en ese momento: La paz y la posibilidad de decidir sobre su futuro sin la intervención de partidos políticos que los dividían, así como la reconstrucción de un territorio fragmentado por la violencia.

En este proceso de construcción de un *territorio de paz*, la participación de los jóvenes en el Municipio Autónomo fue muy importante. La juventud triqui no es un sector homogéneo que participa de igual manera en todos los aspectos de la comunidad, al contrario la población juvenil es diversa y se compromete de diferentes maneras y en diferentes niveles. No obstante históricamente los jóvenes triquis no se han mantenido al margen de los problemas de su pueblo, no han sido simples observadores que ven pasar la historia frente a sus ojos, al contrario, han sido sujetos activos que participan de esos procesos. Desde los años setenta la lucha del pueblo Triqui ha estado encabezada por jóvenes, *Nato*, Luis Flores y Agustín Ramón, impulsores de *El Club*, a la edad de 17-18 años impulsaron la creación de esta organización que fue la primera organización triqui independiente y que significó un momento relevante en la lucha del pueblo triqui por la recuperación de tierras y una apuesta a recuperar la capacidad de gobernarse.

En este caso los jóvenes también estuvieron presentes y fueron los que promovieron y establecieron los vínculos con organizaciones y movimientos sociales a nivel regional y nacional asumiendo diversos cargos. Por ejemplo el vocero del Municipio Autónomo, contaba con apenas 22 años, así como el coordinador de la radio comunitaria; había también otros jóvenes de las comunidades integrantes del municipio que se encargaron de fortalecer los lazos con la APPO y con los movimientos sociales así como los comprometidos con el trabajo concreto en sus comunidades. El papel de las mujeres jóvenes en la radio comunitaria, *La voz que rompe el silencio*, fue también muy importante, sin duda la participación de las

jóvenes en espacios no tradicionales, es un elemento a resaltar. Las jóvenes tenían una participación relevante en el proyecto de radio y asumieron ese compromiso como un mandato de la comunidad (Cariño, 2009). Conviví muchas tardes con ellas en la pequeña cabina de radio ubicada en la oficina de correos que se encontraba abandonada. Realizamos varios talleres para el uso de programas de grabación y edición, así como *spots* y algunos convivios. La radio se convirtió en un espacio de lucha pero también de encuentro de jóvenes hombres y mujeres. Las jóvenes comenzaron a salir de la comunidad para participar en capacitaciones que organizaba el Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (Cactus) y la Red de Radios Comunitarias del Sureste, del que formaban parte, ellas tuvieron una participación que no se había dado en otro momento de la lucha triqui.

En esta lucha las mujeres estuvieron presentes, y varias pagaron con su vida la participación y el impulso de esta iniciativa que, como dicen los adultos, los más jóvenes llamaron *autonomía triqui* y que conjugaba sus formas de organización comunitaria con elementos aprendidos en otras luchas como la de la APPO, de la que retomaron ideas buscando encontrar otras alternativas para poner un alto a la violencia.

Así las comunidades que desde 2003 comenzaron a distanciarse del MULT impulsaron la creación del Municipio Autónomo de San Juan Copala, con la finalidad de poner un alto a la violencia, trabajar en la construcción de un *territorio de paz*, recuperar su derecho a gobernarse sin la intervención de partidos políticos, así como la generación de estrategias de seguridad frente a la represión, amenazas, asesinatos y prácticas caciquiles impulsadas desde los gobiernos municipal y estatal. Así, con todas sus limitaciones y con la amenaza permanente los y las triquis volvieron a desafiar, como lo hicieron en otras ocasiones, el dominio caciquil y el sistema colonial vigente.

El trabajo del municipio autónomo giró en torno cuatro ejes: **Seguridad, Desarrollo propio, salud y educación**,⁶¹ a continuación explicaré algunos elementos que realizaron en cada uno de los ejes de 2007-2009:

Seguridad. El tema de la paz y la justicia fueron prioridad dentro de la *autonomía*, así: “construir condiciones para poner un alto a la violencia entre los barrios triquis”, fue la tarea

⁶¹ Cabildo Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca., “El municipio Autónomo de San Juan Copala” (Gasparello y Quintana, 2009: 119-137).

principal. La apuesta por esta demanda central los llevó a la generación de estrategias de seguridad basadas en los *acuerdos*, la *pacificación de la región* y la *no violencia*. La seguridad de la población era fundamental.

La seguridad también era pensada a partir de la creación de una policía comunitaria, la cual estaba conformada por los hombres de la comunidad y los cargos eran rotativos y temporales, en algunas ocasiones solo funcionaban para la realización concreta de alguna actividad donde los hombres daban su tequio a la comunidad vigilando para no ser agredidos.

La seguridad era medida como la posibilidad de realizar sus tareas cotidianas y las fiestas de las comunidades sin que hubiera un herido o un muerto. Por ello cuando los y las triquis señalaban que “gracias a la autonomía ya no había muertos en Copala” “Que ahora sí las fiestas se podían hacer tranquilamente”, y que “ya podían sentarse en los quicios de las puertas de sus casas” sin el temor de ser agredidos, significaba que la autonomía estaba dando frutos.

Desarrollo propio. En este eje comenzaban a “impulsar programas de desarrollo que ayudaran a los triquis a producir ellos mismos lo que consumen” las primeras reuniones para la construcción de hortalizas y la siembra de alimentos comenzaba a avanzar, sin embargo no se llegó a concretar. La construcción de obras de infraestructura era otro elemento que consideraban importante para el desarrollo de la comunidad. La diferencia ahora es que en asambleas decidirían lo que era prioritario. Comenzaron por construir la barda de la escuela primaria “Renovación”, pues antes de la autonomía la escuela también era blanco de los ataques cuando los niños estaban aún en clases. Construyeron también 7 km. de carreteras que permitirían comunicar a la comunidad de Guadalupe Tilapa con Yerbasanta. Esta carretera se realizó con trabajo de la comunidad y recursos económicos enviados por los migrantes triquis en Estados Unidos.

Salud, “impulsar la salud comunitaria” era también otra de las tareas. Los triquis tratan de no asistir a los centros de salud de la región porque siempre reciben malos tratos y los costos de los medicamentos muy altos. Para curarse recurren a los médicos tradicionales, yerberas o brujos, que les dan “remedios”, les hacen limpias o les leen las cartas y ahí pueden ver si el mal que tienen es causado por envidias o es físico. Sin embargo, en ocasiones

también se ven en la necesidad de recurrir a los médicos de la ciudad, los cuales no siempre los atienden. Por ello comenzaron a impulsar proyectos de salud comunitaria y a través de las UAM-Xochimilco consiguieron que el centro de salud siguiera proporcionando atención médica para atender las necesidades urgentes de salud, con la finalidad de comenzar a construir un proyecto de salud comunitaria a partir de los conocimientos de la Universidad y la gente de la comunidad.

Educación. Un mes después de la declaración de Autonomía, las autoridades del Municipio Autónomo solicitaron la colaboración de la UAM-Xochimilco para trabajar en uno de los ejes que consideraban importantes. Así las autoridades triquis establecieron contacto con los profesores del Posgrado en Desarrollo Rural, en lo que llamaron una vinculación de “Autonomía a Autonomía” para trabajar en lo que llamaron la construcción de una *educación para la autonomía*. Estas fueron las razones que, en palabras del presidente autónomo, los llevaba a buscar en la Universidad Autónoma Metropolitana la colaboración:

Hemos visto que cuando se asiste a la escuela se aprende el español y se olvida el triqui, se aprende historia, ciencias naturales, y matemáticas pero con textos y temas alejados de nuestra cultura, así cuando nuestros jóvenes estudian, se olvidan del campo, de nuestro idioma y muchas veces se olvidan de su propio pueblo. Queremos que además del español y los conocimientos que se aprenden en la escuela, los jóvenes se sientan orgullosos de ser triquis y no se olviden de nuestras tradiciones. (Concheiro, Couturier, Cariño, Martínez: 2010: 190).

Para los triquis la construcción de una educación para la autonomía implicaba “reapropiarse de su cultura y generar un sistema de educación triqui propio, construyendo sus libros de texto, recuperando su historial y planteando la educación alrededor de los propios saberes y de los temas centrales que, desde su punto de vista, podrían permitir el inicio de un proceso de reconstrucción del “tejido social” (Concheiro, Couturier, Cariño, Martínez: 2010: 190).

Como primeros pasos en el tema de educación, las autoridades triquis, propusieron la realización de un diplomado en San Juan Copala, que sirviera de diagnóstico y de reflexión al interior de las comunidades triquis para desde ahí partir hacia el desarrollo de un proyecto

educativo propio. El diplomado se realizó entre 2008 y 2009 y efectivamente sirvió como un primer diagnóstico sobre la situación de la educación en la región y el papel que ésta ha jugado en la historia del pueblo triqui (Concheiro, Couturier, Cariño, Martínez: 2010: 190). En el diplomado participaron profesores de las comunidades de la triqui baja y alta: Yosoyuxi, Agua Fría, Carrizal, Tierra Blanca, Guadalupe Tilapa, Santa Cruz Tilapa, Diamante Copala, Agua Fría Copala, San Juan Copala y San Andrés Chicahuaxtla y profesores y estudiantes del Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco. El curso terminó en mayo del 2009 y la siguiente etapa y ya no pudo realizarse.

La comunicación, fue otro de los ejes que no plantearon en el inicio pero que con el tiempo fueron impulsando. *La voz que rompe el silencio*, fue el nombre de la radio comunitaria que inició transmisiones el 20 de enero del 2008, en el marco del primer aniversario del municipio. El objetivo de la radio era traspasar las fronteras del Municipio Autónomo a las cuales no se podía llegar físicamente y hacer llegar el mensaje de paz a toda la región. Esto generó amenazas desde el primer día de transmisiones. Al mando de la radio se encontraban jóvenes hombres y mujeres que encontraron en ella un espacio de encuentro, de convivencia, de diálogo y de aprendizajes. Los y las jóvenes salían de Copala y por primera vez tuvieron la oportunidad de encontrarse con jóvenes del estado de Oaxaca que también tenía proyectos de radios comunitarias. Fue así como se integraron a la Red de Radios del Sureste, y a la capacitación que les proporcionaba el Centro de Apoyo Comunitario Unidos, donde Alberta Cariño, era coordinadora. La radio triqui, en palabras de las jóvenes fue una oportunidad para hacer llegar mensajes de paz en los spots que grababan: “todos somos hermanos, ya no queremos más sangre”, “Algunas personas piensan que somos muy jóvenes para saber, deberían saber que somos muy jóvenes para morir”. Estos mensajes muestran la preocupación de los y las jóvenes así como su posición política frente a la violencia, y el papel que el sector juvenil estaba tomando dentro del proceso autonómico.

En la radio elaboraron programas sobre la cultura y las tradiciones triquis, escuchaban la música tradicional y por las tardes tenían como invitadas a personas de la comunidad que contaban historias o cuentos triquis. Las y los jóvenes triquis hablan de distintos temas en la radio, y al día siguiente estos eran temas de conversación en las tiendas de la comunidad o en la calle, que si había hablado bien, que si había dicho la palabra en triqui correctamente,

etc. Una radio en su idioma significaba también que muchas mujeres y personas mayores supieran lo que ahí se estaba diciendo, pues un alto porcentaje de la población es monolingüe. Muchas personas nunca antes habían escuchado su lengua en la radio, tener su propia radio era pues un orgullo y un medio que los identificaba. Los jóvenes enviaban mensajes en “papelitos” con saludos para alguna persona que escuchaba en otra comunidad; los mayores pedían sus canciones favoritas, en la radio se anunciaban servicios que prestaban los habitantes de Copala (venta de alimentos, carpintería, etc.), la radio se estaba convirtiendo no solo en un referente al exterior de la región sino un mecanismo importante de construcción de tejido social al interior de la comunidad.

La radio llegaba a donde las personas no podían llegar. Era una forma distinta de traspasar las fronteras imaginarias que el conflicto había trazado, pues llegaba a comunidades como Rastrojo, sede del MULT.

La radio generó un espacio de diálogo, intercambio, aprendizaje, entretenimiento que no habían tenido antes. Era también una forma de decir a los oponentes que a lo que se estaba apostando era a diálogo y no a la violencia.

El 8 de abril del 2008 dos jóvenes locutoras de la radio fueron asesinadas. Esto significó un golpe duro al proyecto de radio y al proyecto de autonomía. El mensaje era para los y las jóvenes que sostenían el proyecto de radio, pero también a los impulsores del municipio. El miedo se instaló por unos días en la cabina, pero muy pronto los y las jóvenes volvieron a encender el transmisor y a *romper el silencio*. Sin embargo las y los jóvenes de la radio enfrentaron muchas dificultades para seguir transmitiendo por el temor de ser nuevamente agredidos, “Dijeron que iban a quemar la estación, que la radio estorba, pero no esperamos que asesinaran a nuestras compañeras”.⁶²

⁶² “Recrudece violencia de género en la zona triqui” en *Proceso*. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/197978/recrudece-violencia-de-genero-en-zona-triqui> Última consulta: enero 2006.

Las mujeres en el municipio autónomo

Hemos hecho un recuento sobre los pasos dados por el Municipio Autónomo de San Juan Copala, entre 2007-2009. Un periodo muy breve en el cual intentaron trabajar en distintos temas que consideraban los más urgentes. Pero me interesa también plantear una pregunta importante en el marco de este trabajo ¿Qué significó para las mujeres este proceso? ¿Cómo participaron y qué implicó para ellas esa participación?

Pese a que este movimiento no reivindicó demandas de género desde su conformación. Las mujeres poco a poco se fueron “colando” en determinados espacios y encontraron en esta propuesta cuestiones que las favorecían, entre ellos: mayores posibilidades de participación en espacios “públicos”; respeto a su derecho a elegir marido y no una imposición de parte de los hombres, autoridades y familiares, como afirmaban ellas, sucede en el MULT y la posibilidad de “tener una vida tranquila”.

A principios de los 70 Agustín García Alcaraz afirmaba; “El noviazgo romántico no existe tradicionalmente entre los triquis” (García, 1991:90), aunque también señalaba que esto comenzaba a cambiar a partir de que algunos jóvenes empezaban a salir de la región a estudiar o a trabajar. Esto ha ido cambiando en las últimas décadas, sin embargo aún hay casos en los cuales la mujer no decide, y sigue siendo un acuerdo entre varones. En el que los líderes de las organizaciones asumen el papel de intermediarios. Esto no siempre fue así, en los años noventa cuando las organizaciones sociales fueron ocupando el lugar de las autoridades tradicionales se fueron involucrando también la concertación de los matrimonios. Durante esa década lo que se conoce como la “venta de la novia” sufrió cambios importantes en la medida que se fue monetizando debido al incremento de los flujos migratorios, aquí los líderes de las organizaciones encontraron una beta de la cual beneficiarse y sacar provecho, así del dinero que “tradicionalmente” se entregaba por “dote”, una parte pasó a la organización y otra para la familia de la novia.

Las mujeres triquis, principalmente las jóvenes me comentaban que eso ya no pasaba en el municipio autónomo, pero que sí sucedía en el MULT. En este caso la organización política recibía el dinero y daba al padre de la novia solo una parte la dote. Muchos de estos matrimonios se realizaban sin el consentimiento de las mujeres, las cuales se oponían a

casarse pero la organización amenazaba a sus familias con multas o con la muerte, de tal forma que las jóvenes no tenían otra salida que “aceptar” tal situación.

El MULT obligaba a casarse, era un arreglo entre los líderes, el muchacho o señor y el papá de la novia, la muchacha ni se entera, cuando se entera es porque ya está vendida. Muchas mujeres no quieren casarse hay veces que el marido no es un muchacho joven, es un señor grande que ya tiene otras mujeres, pero así es como lo deciden los líderes del MULT y nadie puede hacer nada (Rosa, Entrevista San Juan Copala, 2009).

En el municipio autónomo se podían ejercer con mayor libertad las experiencias de noviazgo y la formación de parejas, pese a problemas que también se presentaron, las jóvenes decían que esto estaba cambiando. En una ocasión sucedió que dos jóvenes amigos conversaban en la calle, el abuelo de ella los vio y exigió a las autoridades autónomas los casara porque estos muchachos “ya habían hablado”. Los autónomos intervinieron hablando con el abuelo y argumentando que los jóvenes solo eran amigos y que no podían obligarlos a casarse, puesto que esa era una decisión de los jóvenes. El abuelo pidió multa al joven y junto con las autoridades el joven entregó al abuelo refresco y cigarros. Esta situación significó para las jóvenes un avance, pues afirmaban que en otro contexto, el MULT habría obligado a que el joven pagara una multa muy alta y las autoridades los habrían casado “a la fuerza”.

Es muy importante resaltar que la violencia hacia las mujeres no es un problema exclusivo de las sociedades indígenas (Millán, M. 2014: 318), pensarlo así ha sido parte de la mirada colonial que asocia la violencia a la cultura de los pueblos indígenas y en este caso ésta ha sido una forma más en la cual se señala al pueblo triqui como salvaje, por el trato a las mujeres. La violencia a las mujeres está presente en todas nuestras sociedades en la medida que vivimos en sociedades patriarcales que han colocado a las mujeres en una posición subordinada respecto a los varones.

La participación de las mujeres dentro del municipio siguió siendo poco visible. Si bien ellas asistían a las asambleas, tenían poca participación aunque algunas mujeres casi siempre las maestras en algunas ocasiones pedían la palabra y hablaban en las asambleas comunitarias. La mayoría asistía a las asambleas y permanecían escuchando.

Otras también participaban en la cocina y eran las encargadas de la preparación de alimentos, su labor aquí era importante aunque estos espacios no garantizaran un lugar en la toma de decisiones.

La mayoría de las mujeres siguieron ocupando un lugar subordinado dentro de las relaciones de género. Sin embargo las más jóvenes comenzaron a involucrarse en actividades políticas a partir de la radio comunitaria, en ella encontraron el espacio para hablar, discutir temas con sus compañeros varones, no así en las asambleas generales de la comunidad. Sin embargo su participación aquí fue sobresaliente y eran reconocidas por la comunidad.

Sin duda las mujeres triquis han tenido una importante participación en distintos ámbitos de la vida comunitaria. Son muchas veces el único sostén de la economía familiar debido a que son madres solteras o viudas, los esposos están presos y ellas tienen que asumir solas las necesidades de sus hogares; son campesinas y artesanas, preparan y venden alimentos u otros productos que compran y venden en las ciudades cercanas y de ahí consiguen ingresos que les permiten alimentar a sus familias y cubrir los gastos. Y también asisten a las marchas y manifestaciones. Pese a las limitaciones y a los múltiples obstáculos Cada vez más mujeres indígenas se *auto-reconocen* como activas e importantes en la construcción de sus propias comunidades. Sus participaciones muestran imágenes combativas que interpelan la imagen victimizante de ha formado el indigenismo y que permea al nacionalismo mexicano.

Las mujeres triquis en especial las jóvenes de la radio me comentaron en varias ocasiones: “estamos hartas que nos vean como pobres mujeres triquis, aquí las mujeres son bien cabronas, ellas no le tienen miedo a nada, no somos pobres aquí las mujeres saben trabajar y salir a delante, eso a mí me molesta mucho que nos vean como pobres”

Reflexiones

En presente capítulo analicé la iniciativa de Autonomía impulsada por ocho comunidades triquis que rompieron con las organizaciones que se disputaban la región desde décadas anteriores, el MULT y la Ubisort. Estas comunidades que participaron en la creación de la

Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca y que también visitaron las comunidades zapatistas para conocer esa experiencia, decidieron conformar el 1 de enero de 2007 un Municipio Autónomo. Esta iniciativa intentaba recuperar la categoría de municipio de la que habían sido despojados en 1948, pero ahora desde la autonomía, y buscaba alternativas de pacificación sin la intervención de partidos políticos ni de otras organizaciones. La idea principal era construir caminos para la paz y “para ya no matarnos entre hermanos”.

Esta iniciativa surge en un contexto en el cual hay una ruptura entre el gobierno mexicano y el movimiento indígena a nivel nacional tras la aprobación de una reforma en materia indígena que no reconoce los acuerdos mínimos firmados entre el EZLN y el gobierno en 1996. Ante esto, los pueblos indígenas deciden construir su autonomía en los hechos.

Sin duda la autonomía triqui, cómo ellos la llamaban, es una autonomía propia, que responde a su propio contexto, condiciones y procesos. Para ellos la pacificación era importante, y eso se hace aún más evidente cuando vemos la historia de violencia que ha significado cientos de asesinatos y miles de personas desplazadas.

Las mujeres triquis han estado en la lucha de su pueblo en las distintas iniciativas que se han impulsado, sin embargo ellas no han estado en los espacios de tomas de decisiones. En la iniciativa autonómica su participación comenzaba a ser más visible, lo que las convirtió al mismo tiempo en enemigas de los opositores al proyecto. El caso del asesinato de las dos jóvenes locutoras Felicitas Martínez y Teresa Bautista, son una muestra de ello. Así, podría decir, que las mujeres triquis tuvieron una participación importante durante el tiempo que gobernó el municipio autónomo y que esa participación estaba en pleno crecimiento. El papel de las mujeres durante el cerco paramilitar también fue sobresaliente en la medida que ellas encabezaron la resistencia y se encargaron de mantener a la población que durante diez meses se negó a ser desplazada de su comunidad. El lugar que ocuparon durante ese tiempo las colocó en otra posición, ya no solo como “botín de guerra” sino como el objetivo a destruir en la medida que eran ellas las que sostenían la resistencia, por tanto eran enemigas a vencer. Por ello los hombres disparaban también cuando las alcanzaban a ver con sus hipiles, hiriendo a varias de ellas. Las mujeres triquis también encabezaron la resistencia una vez desplazadas. De esto profundizaré en el siguiente capítulo.

Capítulo IV. Trazando “geografías del terror”. El proceso de des-territorialización y desplazamiento forzado para acabar con la organización autónoma

Introducción

Dicen los señores grandes, que nunca antes había sucedido algo así. Anteriormente había muertos, pero nunca antes que sacaran a la gente apunta de armas, mucha gente grande mayor edad se sorprende de esta situación, estas personas son las que sufren más porque sufren mucho por su casa, sus animalitos que dejaron, aunque casa muy sencilla de lodo y láminas de cartón pero para ellos tiene un valor muy significativa porque dieron toda su vida en ese hogar. De repente llega alguien que no tiene derecho de hacer algo y lo hace porque quiere y porque se le antojó y nada más, yo siento mucho por la gente y los señores grandes porque ellos son los que sufren, varios están en el plantón con nosotros ellos sufren mucho porque no pueden juntar su leña, sentarse junto a la lumbre, ellos nos pueden dormir bien, ir al monte, ir a traer leña, sentirse libres. Acá no se sienten libres, todos nos sentimos presionados, hay mucha gente, no hay libertad y si nosotros nos sentimos así pues mucho más los señores y las señoras grandes

(Entrevista Carolina, desplazada. Ciudad de Oaxaca, noviembre de 2011)

Vivimos en lo que podría llamarse la era del terror y del terrorismo,⁶³ la cual es también considerada como una “guerra” de alcance global (Calveiro, 2012: 71) en el que la “guerra contra el terror” funciona como un eje ordenador de las relaciones internacionales políticas

⁶³ “El terrorismo es un fenómeno antiguo; comprende el uso indiscriminado de una violencia de gran intensidad, que recurre a cualquier medio para controlar mediante el terror a una población o a un grupo de ella. Una de las características principales es que ocasiona una gran cantidad de víctimas ajenas al conflicto, precisamente por lo discriminatorio de las acciones. Sin duda, el terrorismo más frecuente en el siglo XX ha sido el terrorismo de Estado y algunas prácticas estatales, como las guerras y ocupaciones que golpean principalmente a poblaciones indefensas y no beligerantes. Sin embargo fueron los Estados los que tematizaron el problema del terrorismo en referencia a la práctica violenta del grupos irregulares contraestatales.” (Calveiro, 2012: 71)

y diplomáticas (Oslender, 2008). Es decir, la guerra funciona como re-ordenadora del *territorio*, a través de estrategias de miedo y terror, de forma tal que el uso indiscriminado de la violencia es un medio fundamental para controlar a la población o a un grupo de ella y reordenar los territorios.

En esta “guerra contra el terror” el desplazamiento forzado es muchas veces el objetivo, para lograr el control del territorio y el de la población civil que lo habita. (Villa, 2006; 18). Por tanto “el desplazamiento forzado es una estrategia de guerra” (*Ibidem.*:14) en el que a través de la instalación del terror se impone una reconfiguración territorial que despoja a las personas y pueblos de su humanidad, recursos, formas y modos de vida.

Es a través de estrategias de terror como se produce el desplazamiento forzado una vez que la población ha sido mermada a tal punto que la única posibilidad de sobrevivencia es la huida. Así el “El desplazamiento, antes que un suceso intempestivo e inesperado, es el resultado de un proceso de exacerbación de un ambiente de terror, de miedos acumulados” (Castillejo, 2000 en Villa, 2016: 14). El *terror* tiene pues la función de generar las condiciones para el desplazamiento.

La generación de situaciones de violencia cada vez más extremas contribuirá a instalar el terror en todos los ámbitos de la vida cotidiana, de forma tal que se hace imposible la vida en esos lugares. Así mismo, la construcción de *estrategias comunicativas del terror* (Villa, 2006:24) como transmisoras del miedo entre la población, por ejemplo el herir, violar o asesinar a algún familiar o vecino, será la forma de sembrar terror, una muestra de “lo que les puede pasar a ellos” si no acatan las ordenes o abandonan su comunidad.

El *terror* en términos de Pilar Calveiro:

Es un miedo que inmoviliza y se conecta con lo ominoso –variedad de lo terrorífico– que se presenta cuando un horror nuevo se instala en medio de lo familiar, creando algo por completo desconcertante dentro de lo ya conocido que impide orientarse. Ciertamente el terror no es solo un miedo, sino un miedo que bloquea la acción, la razón e incluso el sentimiento, convirtiendo temporalmente a la persona en una especie de animal asustado, incapaz de toda reacción. Y, aunque se trata de una experiencia

humana posible, el terror no sólo es prescindible sino que es fundamentalmente inhumano y deshumanizante (Calveiro, 2012: 75-76).

Kimberly Theidon en sus estudios sobre la guerra en Perú, durante la década de los 80 y 90 del siglo pasado señala también este efecto de la guerra como un proceso deshumanizante (Theidon, 2004: 148) no solo para las víctimas sino también para los victimarios. “Nos trataron peor que animales” expresan las mujeres desplazadas, “los vamos a matar como perros, si no se van” recuerdan que desde el altavoz ubicado en la presidencia municipal les gritaban. “Esta gente no tenía corazón, disparaba a las abuelitas, a las personas grandes, ¿ellas que les hicieron para que las trataran así?” La realización de actos que en otras condiciones serían impensables tienen en el fondo un efecto de deshumanización.

El despojo de la humanidad permite la realización de otras formas de despojo, como el despojo territorial aún antes de ser expulsados de sus territorios, como plantea Ulrich Oslender: *la transformación de ciertos espacios en “paisajes de miedo”, los cambios abruptos en las prácticas espaciales y rutinarias, o los cambios radicales en el “sentido del lugar”* (2004: 40-42). Es decir, la desterritorialización comienza cuando la población aún no ha abandonado su tierra.

Oslender ha desarrollado una metodología para el estudio del *terror* y el desplazamiento que nombra: “geografías del terror”. Esta propuesta metodológica tiene como finalidad analizar la “guerra contra el terror” en dos niveles. Por un lado “para reorientar los discursos geopolíticos contemporáneos sobre ésta y un segundo nivel como: “herramienta metodológica para el estudio sistemático del impacto del terror y de sus manifestaciones espaciales sobre poblaciones locales” (Oslender, 2008). Es desde este segundo nivel en el que este trabajo retoma la propuesta de Oslender, para analizar el caso concreto del pueblo triqui.

La propuesta de “geografías de terror” es una metodología que propone entender el desplazamiento desde una perspectiva que lo considera como un proceso que plantea el terror como un elemento clave para entender la desterritorialización y de despojo.

El desplazamiento como estrategia de despojo es propio del sistema capitalista. Hoy a través de grupos militares o paramilitares tiene la tarea de “limpiar” el terreno para la intervención del capital. Oslender considera que “Es esta la lógica de la ‘gran pesadilla neoliberal’: la destrucción y limpieza de futuras zonas de intervención para el capital sediento de nuevas esferas de explotación y apropiación, a cargo de agentes estatales y extra-estatales” (Oslender, 2004: 37). Para apropiarse de esos espacios, se requiere de la colaboración de la población local o, en ausencia de ésta, la “limpieza”. “Así las comunidades son cooptadas o más frecuentemente amenazadas y desplazadas”. (*Ibidem.*)

De tal forma que será mediante el uso de amenazas, masacres y terror contra la población local, que estos grupos tratarán de conseguir el control del territorio (Oslender, 2004: 38). Obligando al desplazamiento forzado como una forma des-territorialización y al mismo tiempo de re-territorialización en el que la gestión del territorio estará a cargo de los grupos militares, paramilitares o de los grupos interesados en el control económico y político de esos territorios.

La propuesta de Oslender hace énfasis en la importancia de analizar el problema del desplazamiento a partir de la *experiencia* de las personas que viven esa tragedia, para entender lo vivido por ellas *antes, durante y después* del desplazamiento. En ese sentido considera importante analizar cómo son afectadas la forma de vida cotidiana de los sujetos amenazados por los grupos armados, con esto planea la importancia de no reducir la complejidad del “desplazamiento forzado” al hecho de salir huyendo de sus tierras y a la consecuente llegada a la ciudad desconocida y frecuentemente hostil (2004: 37). Sino a todo el proceso de despojo que lleva a la población a una situación extrema de deshumanización que le niega su derecho a permanecer.

Oslender señala que cuando sucede el desplazamiento forzoso muchas veces se dejan de lado y se invisibilizan las causas del desplazamiento y con ello se esconde una problemática mayor, lo que él nombra como “geografías de terror” (Oslender, 2004: 37).

¿Cómo se fueron construyendo las condiciones que obligaron a los triquis del Municipio Autónomo a huir de Copala? ¿A qué experiencias de terror fueron sometidos? Estas son las preguntas que planteo en este apartado y para ello recurro a las narrativas de las

mujeres, hago énfasis en recuperar los testimonios de ellas, no solo porque lo vivieron, sino por el papel protagónico que jugaron en esta historia, considero muy relevante recuperar sus testimonios pues estos aportan elementos específicos para la comprensión de un tema tan complejo como el que aquí nos ocupa.

La disputa por San Juan Copala

San Juan Copala ha sido el centro de la disputa entre las distintas organizaciones triquis. Esta comunidad corazón del municipio autónomo, tiene una importancia histórica, política y simbólica fundamental para el pueblo triqui por ello el control de esta comunidad resulta estratégico. En este apartado reflexiono sobre la importancia de San Juan Copala, y el lugar que ocupa geopolíticamente, considero que esta reflexión es muy importante para entender el cerco paramilitar impuesto precisamente a esa población.

La organización política triqui se sustenta en dos niveles: el de las comunidades o barrios y el del centro o *chumá a*. En cada uno de los barrios hay un “grande” (*xi a*). El *xi a* es un hombre al que todos siguen, y en torno a él hay una relación de mando y dependencia. (García, 1994: 106). En los años setenta García Alcaraz explicaba que cuando los *xi a* salían de sus barrios iban acompañados por dos o hasta 20 personas que los acompañaban o seguían, lo cual expresada el lugar que como “cabecillas” tenían en la comunidad. Esto también lo pude ver durante mi estancia en la región, los también llamados *líderes naturales* asistían a Copala siempre acompañados por varios hombres que lo rodeaban.

El papel del *xi a* en cada barrio es muy importante, ellos se encargan de convocar a las reuniones de prácticamente todas las actividades en torno a la comunidad, para la realización de obras públicas, *tequio*, y para todo tipo de reuniones de orden común así como para resolver problemas al interior de las familias y entre individuos. También para resolver problemas de tierras, el *xi a* reúne a las partes en conflicto y “les habla palabras bonitas”, los convence o, si es necesario, puede usar otro tipo de presión social más convincente. (García, 1997: 107).

Los principales no son los más viejos, no se eligen formalmente, ni representan un cargo por tiempo definido, tampoco es un cargo que se herede. El principal es una persona que se ha ganado el respeto, “sabe hablar” a sus hermanos, tiene capacidad para mediar y ayuda a resolver conflictos, también sabe lidiar con los mestizos y por tanto se ha ganado el reconocimiento de su barrio.

A la par del *xi a*, se encuentra también el agente del barrio, este es un representante ante la agencia municipal de San Juan Copala y es la persona que reconocen las autoridades mestizas de las cabeceras municipales. El agente es elegido por un periodo de uno a tres años. El papel del agente al interior de la comunidad nunca es más importante que el de “el grande” o *líder natural*.

El otro nivel de organización es el centro o *chumá a*, que es el centro político, ceremonial y religioso de los triquis. En el pueblo triqui existen dos centros importantes en la triqui alta se encuentra el *chumá a* de San Andrés Chicahuaxtla y en la triqui baja el de San Juan Copala. El *chumá a* ha sido la sede de las autoridades cívico-religiosas de los triquis, ahí hasta la década de los setentas solo habitaban los *mayordomos*, máxima autoridad religiosa y encargados de la realización de las fiestas, ahí se establecían junto con sus familias el año en el asumían el cargo y posteriormente regresaban a sus comunidades. La elección de *mayordomos* también pasaba por un proceso en el cual la mayoría de los barrios debe dar su consentimiento, es un cargo religioso pero está basado también en el reconocimiento y la aceptación del grupo.

Los *mayordomos* conformaban el consejo central de gobernadores de la región de Copala. García Alcaraz (1997: 109) señala que por lo menos desde la época colonial existían una autoridad paralela que era el gobernador, pero también coordinada por los *mayordomos*. En 1826 con la instauración de municipio libre, el presidente municipal y su cabido fueron la autoridad que junto con el consejo de *mayordomos* atendía los asuntos externos e internos de los barrios, pero los *mayordomos* siguieron ocupando un lugar preponderante.

Jacobo Montes, comisionado por el Instituto Nacional Indigenista visita la región en 1963 y expone en su informe:

En la región de Copala existe un pueblo, el cual se llama precisamente, San Juan Copala. Se considera como pueblo por contar con Iglesia, casa para autoridad, una galería destinada para el mercado, una casa que anteriormente funcionaba como escuela y que en la actualidad sirve de alojamiento a la tropa, una escuela y una clínica (esta última no está en función). A pesar de estas características, San Juan Copala no tiene una población numerosa de gente triqui. Las familias con radicación permanente se reducen a cinco; el resto de la población está compuesta por residentes ocasionales. Entre estos se cuentan cuatro familias mestizas de Juxtlahuaca, dedicadas al comercio con los triquis; la guarnición militar y sus respectivas familias; la autoridad civil y religiosa y sus respectivas familias; quienes residen en el pueblo por el tiempo que duran sus funciones.

El pueblo de Copala así constituido puede considerarse como un típico centro ceremonial a donde acuden los habitantes de las rancherías en ocasión de sus fiestas religiosas y en los días de mercado para llevar sus productos a vender a la “gente de razón” de Juxtlahuaca y a comerciantes de pueblos mixtecos vecinos que acuden al lugar para comerciar con los nativos. Puede agregarse que también acuden los habitantes de las rancherías, que pertenecen a su jurisdicción política, para llevar sus conflictos a las autoridades nativas, pero ello no pasa de ser ocasional, pues, en la actualidad, el control que ejercían sobre las rancherías ya no es efectivo. Hoy en día el control y la unidad es mantenida por la autoridad religiosa. Sin embargo los constantes conflictos mantenidos entre rancherías vecinas al pueblo, la interferencia que sufre la autoridad nativa por parte de las autoridades y la lejanía de algunas rancherías, son causas por las cuales se empieza a notar un distanciamiento de ésta con el centro ceremonial (Montes, 1963: 7-8)

En 1948 con la pérdida de la categoría de municipio esta organización religiosa-política triqui se fue transformando, sin embargo, como lo narra Jacobo Montes décadas después, los mayordomos siguieron ocupando un lugar importante. Los mayordomos también intervenían en la elección del agente municipal (antes presidente municipal) al cual designaban junto con los principales de los barrios. Pero poco a poco el papel que fue asumiendo la agencia municipal en torno a la ejecución de leyes y administración de justicia y rentas, los fue desplazando.

Así el agente se fue convirtiendo en la máxima autoridad civil de la región, junto con un cabildo conformado por un suplente, un alcalde, capitán, síndico y tesorero, todos ellos triquis. Además en este cabildo existía un secretario, el cual era impuesto por las autoridades mestizas de Juxtlahuaca, este no era triqui, y era el que se encargaba de los documentos, actas y fungía como intermediario. Al poco tiempo el papel del secretario dentro del cabildo fue más importante que el de las propias autoridades triquis elegidas por la comunidad. El secretario tenía el respaldo de la cabecera municipal. Era la forma que el poder municipal mestizo vigilaba y controlaba a las autoridades triquis. “El secretario en realidad no era miembro de la autoridad triqui sino representante de la autoridad mestiza incrustado en aquella. Su poder era tan grande que podía incluso nulificar decisiones de la autoridad nativa y si ésta no lo obedecía recurría a la Presidencia Municipal para que lo hiciera.” (López, 2009: 40) El secretario se encargaba de informar a la cabecera municipal de lo que hacían las autoridades, los problemas que tenían, y era el responsable de cobrar las multas. Casi todos los líderes triquis, hasta antes de la década de los 70, desconocían el mundo de la palabra escrita. No tenían una necesidad imperiosa de escribir, sin embargo, en ciertos momentos eran dependientes de los documentos escritos. Para superar esta limitación se valían del secretario municipal (Parra y Hernández, 1994: 107) y esto tenía implicaciones políticas importantes.

Con el tiempo el *chumá a* se fue transformando. Ya no solo fue habitado por los mayordomos que se establecían ahí el tiempo que duraba su cargo, debido a los conflictos en sus barrios comenzaron a desplazarse hacia el centro. Al mismo tiempo con la creciente intervención de las autoridades mestizas en el *chumá a* el poder ceremonial-religioso se fue separando del político-administrativo. Es decir, San Juan Copala siguió siendo el centro ceremonial y religioso de todos los barrios de la región triqui baja, sin importar su pertenencia a los municipios de Juxtlahuaca, Putla o Constanza del Rosario, y por otro lado la dependencia en términos jurídicos y administrativos se fue incrementando en torno a los municipios mestizos. Sin duda la intervención estatal y las pugnas internas de grupos políticos desarticulaban el papel de los principales y mayordomos. (López, 2009: 36). Lo que fue generando una reorganización geopolítica del *chumá a*

El *chumá a* también era lugar de encuentro en el que todos los lunes se organizaba un mercado al que los triquis acudían para comprar y vender sus productos, por tanto tenía un papel muy importante en términos económicos y de intercambio, pero sobre todo era un espacio de socialización y de fortalecimiento de las relaciones al interior del grupo. Así lo describe una mujer triqui originaria de Guadalupe Tilapa, desplazada en la década de los 90 y ahora comerciante en la ciudad de Querétaro:

Yo iba en día de plaza, en San Juan Copala, teníamos que caminar mucho, subir en el monte, [...] cargábamos todo, así como mamey, plátano, café y llegábamos a la plaza, y llegas a la plaza y es lo más hermoso porque desde que llegas a la entrada la gente que va a comprar tu mercancía luego, luego se acerca y te preguntan -¿qué traes? ¿qué es lo que vendes?-. Y cómo veían a mi abuelito, que mi abuelito siempre llevaba de calidad, entonces lo primero que hacían era esperarlo desde la entrada para comprar, plátano de calidad, mi abuelito, luego vendía sus cosas, y ahí íbamos a la plaza a comer *masa*, [...]

Y Copala era muy bonito también, porque toda la gente convivía, llegas desde la entrada, ves a la gente en palapa, porque había palapa también, convivían todos, toman su cerveza, aguardiente, y si mi abuelito entraba a sus compadres o su conocidos le invitaban una copita de aguardiente, pero mi abuelito acostumbraba no tomar mucho. (Testimonio de Isabel, en Rivas, 2012: 61-62)

Los comerciantes mestizos también aprovechaban este mercado para comprar productos baratos y vender caro lo que ellos llevaban. “Todo esto se fue descomponiendo con la intervención estatal primero y después con la invasión de diversos grupos políticos” (López, 2009: 41). Para la década de los 70 a San Juan Copala comenzó a llegar la inversión estatal, encabezada por la Comisión del Río Balsas y el Instituto Nacional Indigenista que instaló un centro de atención, construyó un albergue escolar y el edificio de la escuela primaria, se construyeron caminos y se instaló un beneficio de café⁶⁴.

⁶⁴ Desde la perspectiva de Francisco López Bárcenas (2009: 114) “Los programas gubernamentales sirvieron más como mecanismos de contención de la violencia que como ejes de desarrollo de las comunidades. Esto tiene una explicación, al gobierno le preocupaba que el odio generado en la región, especialmente contra el Ejército mexicano después del bombardeo del barrio de Cruz Chiquita, se uniera a las demandas de los

En esa década la intervención del gobierno municipal de Santiago Juxtlahuaca fue más directa al promover la formación de un comité local del Partido Revolucionario Institucional, cuya sede se estableció en Copala, este grupo estuvo encabezado por un profesor bilingüe de Copala, Maurilio González Pérez y por Antonio y Pablo Ramírez Flores, de La Sabana, formados por el Instituto Lingüístico de Verano.

Por otro lado existía un grupo de jóvenes que encabezados por Guadalupe Flores Villanueva, *Nato*, contaba con el respaldo de la mayoría de las comunidades triquis que se oponían al grupo de triquis priístas porque estos respondían a intereses externos. *Nato* fue asesinado en noviembre de 1972. Y al año siguiente el PRI ganó la agencia municipal de Copala. Para 1974 los triquis no partidistas ganaron la agencia municipal por unanimidad. Fue entonces cuando San Juan Copala se convirtió en el centro de las disputas de los grupos triquis por el control político de la región. Así priístas e independientes se enfrentaban por la agencia municipal.

Para la década de los ochenta San Juan Copala ya era habitado no solo por los mayordomos y autoridades de la agencia municipal. Comienza a poblarse por triquis de otros barrios que debido a la violencia en sus comunidades se veían en la necesidad de desplazarse al interior y fue así como algunos comenzaron a llegar al centro.

San Juan Copala se convirtió en el espacio de disputas entre los grupos. La violencia se expresaba en pugnas entre los triquis simpatizantes del PRI y los no partidistas; posteriormente en la década de los 90, entre los integrantes de la Ubiort y los del MULT. De tal forma que durante los años ochenta y noventa cuando los problemas se incrementaban la situación se expresaba en el *chumá a*. En la parte norte vivían los triquis simpatizantes de la Ubiort y en la parte sur los simpatizantes del MULT. La población vivía en un permanente estado de tensión, pues a cualquier hora del día podría presentarse un enfrentamiento con resultados fatales. Integrantes de uno y otro bando perdieron ahí la vida.

movimientos político-militares del estado de Guerrero, principalmente los del Partido de los Pobres y su Brigada de Ajusticiamiento, dirigidos por Lucio Cabañas Barrientos y el de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria liderada por Genaro Vázquez Rojas”.

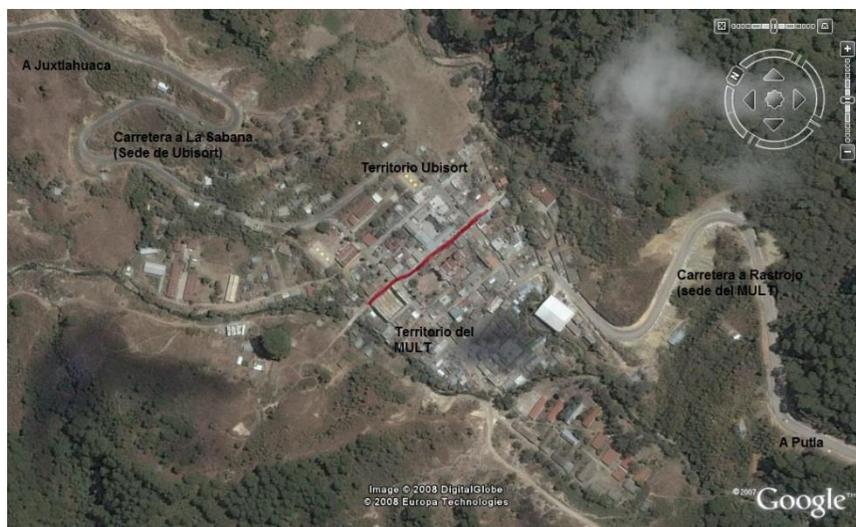


Foto satelital tomada de Google Earth 2008

Elaboración propia: Configuración territorial del *Chumá a* hasta antes del 2006.

La disputa territorial al interior de San Juan Copala entre organizaciones triquis se agudizó desde el surgimiento de la Ubisort (1994) y hasta antes del 2006. Durante esos años cruzar esa frontera invisible pero real, era peligroso, continuamente había muertos de un bando y otro, el límite era la Iglesia que se encuentra al centro de la población.

En 2006 tras la escisión al interior del MULT y el pacto entre el MULT-Independiente y algunas comunidades de la Ubisort se da una nueva reconfiguración territorial del *Chuma'a*. El MULT ya no controló Copala y el centro político y ceremonial quedó en manos de los impulsores de la autonomía. Las personas podían transitar libremente por Copala, pero no podían ir hacia rastrojo. La carretera que cruza Copala y que conecta con la sede del MULT permaneció intransitable, solo el párroco que se encontraba en San Juan Copala era la única persona que se atrevía a cruzar.

En 2007 con la creación del Municipio autónomo y la apuesta por la construcción de un *territorio de paz*, esa línea que dividía a la población se eliminó. En el tiempo que estuve en la región de 2008 a 2009, la gente contaba como “antes del municipio” era muy peligroso pasar de una calle a otra, la posibilidad de poderlo hacer ahora, me decían, era una de las

razones por las cuales consideraban que la autonomía era buena, “ya podemos caminar tranquilos” decían.

El *chumá a* de San Juan Copala sigue siendo sin duda el centro político, religioso y ceremonial más importante del pueblo triqui. A él acuden los triquis el cuarto viernes de cuaresma para realizar rezos y ofrendas al *Tata Chu*, para realizar limpiezas y leer las cartas que son importantes para tomar decisiones individuales y colectivas. A él acuden triquis de tanto de la triqui Baja como de la triqui Alta, así como mixtecos de Guerrero y de la Costa.

San Juan Copala fue la sede del Municipio Autónomo que se instaló el 1 de enero de 2007 y permaneció bajo el control de los autónomos hasta noviembre de 2009 cuando fue impuesto un cerco paramilitar que perduró hasta agosto de 2010. Durante esos meses el centro ceremonial fue rodeado y acechado por las dos organizaciones triquis que históricamente lo habían disputado Ubisort y MULT.



Foto satelital tomada de Google Earth 2008.

Elaboración propia: Cerco paramilitar 2009-2010. Principales puntos de ataque.

Trazando “geografías de terror”

El cerco paramilitar impuesto sobre San Juan Copala apostó a la imposición de un clima de terror para obligar a la población que ahí habitaba a huir de su comunidad y así destruir el proyecto autonómico y recuperar el control político y económico de la región. Para analizar el impacto que esto tuvo retomo el concepto de “geografías de terror” y la propuesta metodológica que plantea Oslender para el estudio de este problema.

En este sentido es necesario mirar más allá del desplazamiento, y para ello es importante retomar las narraciones y experiencias de las personas víctimas del desplazamiento con la finalidad de entender que antes de ser desplazados la población fue sometida a amenazas, asesinatos, violaciones, secuestros, privación de servicios básicos como agua, luz, servicios médicos, libre tránsito, situación que fue generando un ambiente de terror que poco a poco rompió con la cotidianeidad y la posibilidad de seguir haciendo vida en sus comunidades. Estos procesos de desterritorialización fueron clave para el posterior desplazamiento. Con esta reflexión no intento colocar a estas personas solo como víctimas, que efectivamente lo son, sino reflexionar sobre la construcción de esa *geografía de terror* y las respuestas de la población y sobre todo de las mujeres que han encabezado la resistencia a lo largo de estos seis años de desplazamiento.

El discurso oficial alrededor del desplazamiento se ha reducido a señalar que “los triquis así son, les gusta pelearse” o que “la región está tranquila” que allá no hay ningún problema y que “todo marcha en orden”. Esta situación esconde una problemática que hoy mantiene a más de 700 personas entre adultos y menores de edad fuera de su comunidad, sin vivienda, sin trabajo, sin posibilidad de una vida digna.

La construcción de “geografías de terror” es una propuesta para entender mejor la complejidad del desplazamiento forzado en la región triqui. Para ello recupero las narraciones las mujeres sobre lo vivido en San Juan Copala las cuales describen el terror que vivieron durante diez meses en los cuales parecía que “no éramos gente”, “nuestras vidas no valían

nada”, “a esa gente no les importaba si mataban a una abuelita, a un niño, a un hombre, a un perrito, nada les importaba” (Testimonio de Lucía, Ciudad de Oaxaca, septiembre 2011)

Sin duda el horror, el miedo, el desconcierto, iría trazando una *geografía del terror*, como un proceso previo, que va generando las condiciones para el desplazamiento forzado. Arturo Escobar (2004) plantea que: “El terror y el desplazamiento tienen por finalidad desbaratar los proyectos de las comunidades, quebrantar su resistencia y, probablemente, lograr incluso su exterminio”, el caso de lo vivido por los y las copaltecas es muestra clara de ello.

Tomando en cuenta lo planteado por Oslender analizaré el *desplazamiento forzado* y las *geografías del terror* e iré identificando como se fueron expresando para el caso del municipio autónomo antes, durante y después del desplazamiento.

Oslender, plantea siete puntos principales en la construcción de lo que nombra *geografías del terror*:

1. *La producción de “paisajes de miedo”.*
2. *Restricciones en las movilidades y prácticas espaciales rutinarias.*
3. *Dramática transformación del sentido de lugar.*
4. *Desterritorialización.*
5. *Movimientos físicos en el espacio.*
6. *Re-territorialización.*
7. *Estrategias espaciales de resistencia.*

Analizar la construcción de *geografías de terror* es importante para entender lo que vive la población en esos momentos tan dramáticos, como parte de un proceso de despojo generalizado previo al desplazamiento. Antes del desplazamiento es necesario crear las condiciones para obligar a la población a huir, pues la gente defenderá con todo lo que está a su alcance su derecho a permanecer, así el horror, la imposibilidad de obtener alimentos, la destrucción de sus espacios cotidianos que les permiten reproducir la vida diaria, el ver como

familiares y amigos son heridos o asesinados, etc., irán obligando a la población a dejar su comunidad como la única opción para salvar sus vidas.

La producción de “paisajes de miedo”

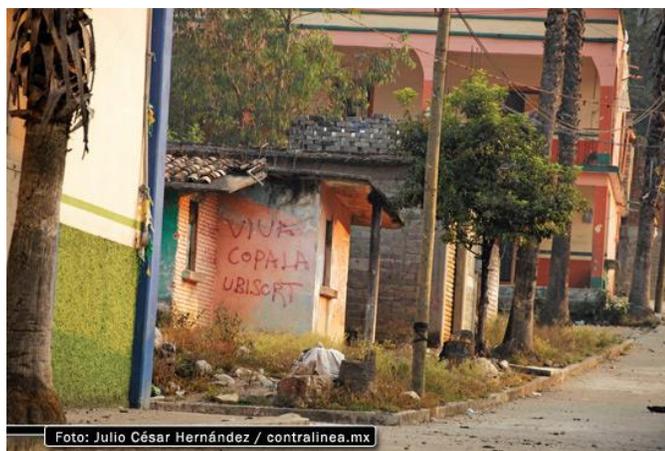


Foto: Julio César Hernández. *Contralinea*. Disponible en: contralinea.mx

La construcción de *paisajes de miedo* es resultado del uso continuo del terror. Estos paisajes requieren de lugares visibles, públicos para hacerse ver sembrar miedo y desmoralizar a la población. Los *paisajes de miedo* pueden ser casas quemadas y destruidas, calles desoladas, pintas en las bardas donde se reafirma quién tiene el poder. Son esas marcas que se van mostrando la presencia y amenaza a los pobladores. “Ya han pintado paredes diciendo “viva Ubisort” me dijeron en varias ocasiones algunas de las jóvenes que conocí en Copala y que formaban parte de la radio, esas fueron las primeras muestras de que las cosas no iban bien y que a las jóvenes, que nacieron en medio del conflicto aterrorizaba.

Los *paisajes de miedo* también pueden ser esos “espacios vacíos” que dejan a su paso el desplazamiento, por ejemplo los pueblos abandonados. La gente que se negaba a salir de Copala durante el cerco veía como cada vez el pueblo se iba vaciando poco a poco: “Muchos por miedo fueron dejando sus casas, se fueron al ver que el problema era cada vez más grande, nosotras nos quedamos, decíamos, pues no hemos hecho nada ¿cómo nos van a sacar

de nuestras casas?” Así “Todo fue cada vez más difícil y nos fuimos quedando solas” (Laura, entrevista 2011). Esa sensación de “quedarse solas” la comparten varias de las mujeres triquis desplazadas, al paso de los días, semanas, meses esa sensación crecía pues el pueblo se iba quedando vacío, “ya no era pueblo”, dijeron.

Las escuelas comenzaron a vaciarse, los niños y niñas ya no fueron a la escuela, los maestros y maestras ya no llegaron, ni el médico de la clínica de salud ni los trabajadores de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) con sede en San Juan Copala. Felipa me dice: “Mi vida antes era pues no te digo que vivíamos muy bien, pero era así normal podíamos salir a cortar leña, no sé a cuidar chivos, burros, era la vida de campesinos más que nada, pues al suceder esos problemas tuvimos que dejarlo solo y hora pues se quedó solo el pueblo” (Entrevista Felipa, ciudad de Oaxaca, Mayo de 2011)



Foto: San Juan Copala, 1er. Aniversario del Municipio Autónomo. 20 de enero de 2008.

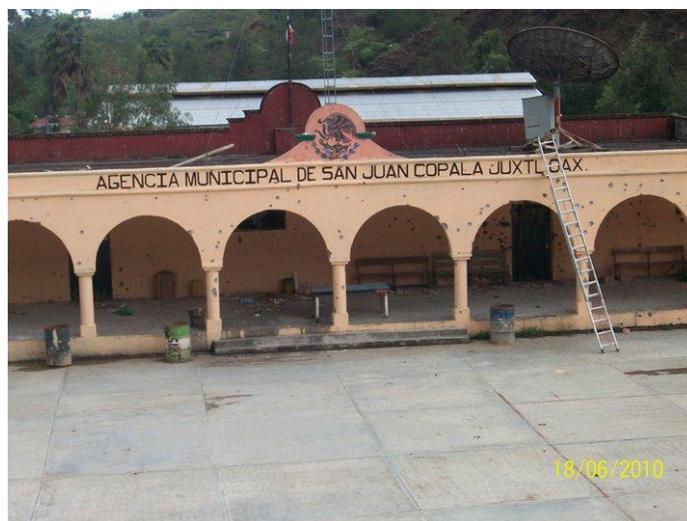


Foto: San Juan Copala durante el cerco paramilitar, 18 de junio de 2010.

Una vez que la Ubisort tomó la presidencia municipal autónoma, inmediatamente marcó el territorio, el letrero que anteriormente se leía “Bienvenidos al Municipio Autónomo de San Juan Copala” fue cambiado por el de “Agencia municipal de San Juan Copala, Juxtlahuaca.” Este cambio y las marcas dejadas por decenas de balas, generaban un paisaje de terror, y mostraba quién tenía el poder de nombrar, esta era una estrategia más para doblegar a las personas que ahí resistían y dejar claro que la población ya no disponía de su territorio.

Cambios abruptos en las prácticas espaciales rutinarias

Los actos que imponen terror en la población tienen como finalidad fracturar la vida de la población imponiendo restricciones en los movimientos y actividades cotidianas de las personas. “Estas restricciones pueden ser *explícitamente* impuestas por los actores armados que prohíben a la población local desplazarse a ciertos lugares, o pueden ser restricciones *implícitas* impuestas por el miedo y un sentido de terror que “aconseja” no moverse hacia ciertos lugares.” (Oslender, 2004: 41).

El contexto de terror “lleva así a una fragmentación del espacio y rompe dramáticamente la movilidad espacial cotidiana. Bajo su régimen, frecuentemente las

poblaciones locales están confinadas en ciertas áreas de las que no pueden salir, por ejemplo, cuando los actores armados instalan retenes en determinados sitios de paso donde se controla la entrada y salida de productos, mercancías y personas de una zona”. Oslender (2008: 42)

En el caso del cerco para-militar impuesto en Copala entre 2009 y 2010, éste fragmentó en su totalidad la vida comunitaria, quebrantando dramáticamente la vida cotidiana. La gente no salía de sus casas, no podían hacer sus trabajos, ni ir a la escuela, ni a realizar sus tareas en el campo. La población ya no salía a realizar sus actividades cotidianas y poco a poco fue abandonando la comunidad. Los que quedaban eran vigilados por los paramilitares y les disparaban “no importando si fuera abuelita, adulto, niños, o hasta animalitos”.

El miedo por “las balaceras de día y noche”, “porque los paramilitares no respetaban a nadie”, el terror a “ser alcanzados por una bala en cualquier momento”. Las balas que rebotaban en sus techos y traspasaban las puertas y ventanas de sus casas les impedían el desarrollo de la vida cotidiana. Las escuelas no abrieron más, los maestros no llegaron a la comunidad, el médico del centro de salud abandonó la clínica, los pequeños comercios permanecieron cerrados, la plaza de los lunes ya no se instaló. La vida cotidiana de los habitantes de Copala se transformó abruptamente y de forma radical. Esta situación los obligó a abandonar su comunidad o a encerrarse en sus casas pero era imposible resistir mucho más tiempo en esas condiciones.

Antes que los paramilitares rodearan el pueblo así eran nuestros días, me dice Felipa:

Nos levantábamos temprano a trabajar lo primero hacer tortillas, salsa de molcajete, es lo que más comemos nosotros los triquis, salsa o con sal y tostar chile en el comal y terminando eso pues íbamos a los quehaceres de la casa más que nada, después ir a dejar a los niños a la escuela. Por falta de economía tenía que hacerle la lucha por mis hijos, yo estudié en la escuela de monjitas y yo aprendí hacer donas y todo ese tipo de pan. Así que hacía donas, hacía agua de *chilacayota* e iba a vender.

Si tenía dinero, les preparaba a mis hijos un poco de carne de pollo o huevo, sino solo la salsa, y quelites como quintonil, mostaza, yerba mora, y otras hierbas que nosotros como triquis consumimos, ahí hay varios tipos de quelites que se dan en el pueblo; y por la tarde pues ayudaba a los hijos en las tareas, pero cuando es tranquilo todo es

bonito pero cuando empiezan los problemas uno ya no es libre para andar de aquí para allá” (Entrevista Teresa, Ciudad de Oaxaca, Octubre de 2011).

Rosario también me decía como cambió su vida en esos días, ahora en el portal del Palacio de gobierno en Oaxaca:

Cuando empezaron las balacearas cambió muy duro todo, porque no podíamos salir al espacio libre, haz de cuenta que éramos como un animal que se esconde de una persona grande y entonces teníamos que estar adentro de la casa y para salir por la despensa pues ya era muy difícil, teníamos que salir por la vereda y buscar por donde porque no podíamos salir, esos hombres vigilaban día y noche.

Cuando las cosas se pusieron muy feas lo único que comía era sal con tortilla o comíamos totopo, porque era el que duraba más en esos tiempos, con chile si había. Salimos por veredas a pesar de que daban balacera, pues teníamos que salir y salvar los hijos y cargando a los niños chiquitos que no aguantan a caminar, por eso se quedó una de mis hijas. La grande se vino conmigo desde diciembre, la otra se quedó en el albergue de las monjitas y al chiquito lo saqué me lo traje por veredas en las balaceras (Entrevista Rosario, Ciudad de Oaxaca, octubre de 2011).

La vida cotidiana fue quebrantada. Así también narra Lucía:

Ya no podíamos salir a la calle, hacer nuestros trabajos de la casa, el campo; los niños no podían salir a la escuela ya no hubo clases, no podíamos salir hacer nuestras compras a Juchitán ni nada, solo estábamos encerrados en nuestras casas, así nos pasábamos todo el día y noche, los niños lloraban porque se aburrían, se asustaban, querían salir pero no se podía pues a todos nos disparaban (Lucía, entrevista, 2011).

Los cambios abruptos en las prácticas espaciales rutinarias, comenzaron a verse desde los primeros días del cerco paramilitar, los hombres, las mujeres, niños y niñas ya no pudieron llevar a cabo sus actividades diarias. Los pequeños negocios ubicados en la calle principal del pueblo fueron cerrados, la gente ya no salió a trabajar, no se podía transitar libremente por las calles del pueblo, ni salir de él, nadie podía hacer nada. “Copala parecía un pueblo muerto”, me dijo Francisca llorando en el portal del palacio de gobierno de la ciudad de

Oaxaca, donde desde agosto de 2010 las mujeres instalaron un plantón para denunciar lo sucedido en Copala.

Cambios radicales en el “sentido de lugar”

Oslender plantea también la presencia de cambios radicales en el “sentido de lugar” como otro elemento fundamental en la construcción de las geografías del terror, entendiendo este como un concepto desarrollado en planteamientos fenomenológicos sobre la dimensión subjetiva y la experiencia del lugar. El cual se refiere con ello a las percepciones individuales y colectivas que se generan en torno a un lugar, así como a los sentimientos asociados con ese (Oslender, 2004: 42). Es pues el amor al territorio, expresado en el vínculo construido por ejemplo a partir de la relación que de generación en generación se establece con ese territorio, como el lugar de origen, dónde están enterrados los ancestros.

Los triquis han construido un fuerte sentido del lugar, en el que el territorio está profundamente vinculado a su vida material y espiritual. La existencia de sitios sagrados, cuevas, cañadas, piedras sagradas, el panteón o la iglesia del *Tata Chu*, son algunos ejemplos de los lugares con los que los triquis tienen un vínculo muy importante como pueblo indígena.

La fiesta de San Juan que se celebra el 24 de junio está relacionada directamente con los ciclos agrícolas y con el territorio, esta ceremonia se realiza en el nacimiento de agua que desemboca en el río Copala. Cada año las y los triquis asisten a este lugar llevando ofrendas, comida y bebida a *la peña* que se ubica en ese lugar y de donde nace el agua que alimentará las cosechas y la vida del pueblo. En ese lugar las mujeres cortan su pelo y lo ofrecen al Dios que ahí habita que, a cambio, les dará un pelo más largo y abundante. Realizan este ritual cada año, que coincide con el equinoccio de verano y llevan sus ofrendas a ese lugar que es sagrado, este ritual muy importante porque de eso depende el bienestar familiar y comunitario, así como la petición y el agradecimiento a los dioses por las buenas cosechas.



Sitio sagrado. San Juan Copala. Foto de la autora. Abril 2009

Otro ritual importante es la ceremonia en torno otra *peña* que se encuentra al sur del poblado, en una pequeña cañada. Ahí asisten el cuarto viernes de cuaresma y las familias conviven, llevan ofrendas para el Dios que ahí vive y para que dé cosechas abundantes y protección. Estas ceremonias pudieron realizarse durante los años de la *Autonomía*. En una ocasión en la que yo asistí a esa ceremonia, la policía comunitaria se encargó de montar guardias y vigilar por las montañas para que la población pudiera realizar este ritual tan importante para la vida del pueblo. No hubo problema y la ceremonia se desarrolló con tranquilidad.

Un caso también muy especial es el del *Dios del rayo*, una deidad primordial para todo triqui. El Dios del rayo habita en las montañas específicamente en las cuevas, cada pueblo tiene una o varias cuevas en donde el 25 de abril ofrece ofrendas para que llueva y las cosechas se den bien. Cuando los triquis no pueden llevar ofrendas las cosechas son malas, pues ese año no lloverá y habrá problemas. Sólo los hombres pueden entrar a esas cuevas y sólo los elegidos por el Dios a través de los sueños.

Así el mundo de vida en la triqui se construye a partir del sentido del lugar y de la relación con el *territorio*, las fiestas, las tradiciones, la comida, los baños de vapor y las ceremonias que fortalece en tejido comunitario. La vida triqui gira en torno a su territorio y a la vida cotidiana que ahí construyen social, económica y culturalmente. Pese a la existencia

de elementos propios de la comunidad y prácticas comunitarias importantes como los rituales, el sentido comunitario ha tenido fuertes fracturas a lo largo de la historia marcada por la violencia, la cual modifica el entorno, así los imaginarios de las y los pobladores las prácticas, discursos, geo-referencias, desplazamientos en la comunidad, se ven afectadas.

Prueba de ello es que cuando llegué por primera vez a San Juan Copala, en enero de 2008, recibí la advertencia de uno de los pobladores de no caminar por el centro de las calles, sino cerca de las paredes, no colocarme en la puerta de las casas, pues podría ser blanco de ataques por parte los grupos paramilitares que sin importar el día o la hora podría disparar contra cualquier persona que estuviera a la vista desde los cerros donde se parapetaban.

La violencia en la región ha ido configurando el territorio de manera recurrente, las y los triquis dejaron de caminar libremente por ciertos caminos, celebrar algunas ceremonias en las montañas o en lugares sagrados por el riesgo de ser agredidos, ir a trabajar sus campos en lugares en los que podrían ser agredidos/as fácilmente y no era paranoia, pues muchos que lo intentaron fueron baleados.

De tal forma que “El impacto psicológico del contexto de terror sobre la población afectada produce una pérdida casi completa de sentimiento de seguridad. Si el sentido de lugar puede ser explicado en términos de “refugio de paz” alguna vez, ahora reina un sentido de inseguridad en las nuevas geografías de terror y paisajes de miedo.” (Oslender, 2004: 43).

Pese a las memorias del terror que persisten en los cuerpos y corazones de sus habitantes en alguna ocasión una anciana me comentó, que la autonomía le había regresado la posibilidad de volver asentarse en la banqueta de su casa sin el temor a ser agredida. Las fiestas patronales comenzaban a realizarse, así como las ceremonias en algunos lugares sagrados. La autonomía comenzaba a recuperar esos *sentidos de lugar* en el que la gente construye comunidad. Pero la violencia volvió a golpear la vida cotidiana sembrando el terror y construyendo paisajes de miedo y de inseguridad en los que era imposible vivir.

Procesos de des-territorialización

Para Oslender la *territorialización* hace referencia a las formas como un grupo de personas se apropian de un territorio, mientras que, los procesos de *desterritorialización* que llevan a

la pérdida del control territorial tienen que ver con las amenazas y masacres cometidas contra las poblaciones son algunas de las estrategias utilizadas para despojar a los grupos de sus territorios. La *desterritorialización* se da también cuando la población no puede moverse libremente en sus terrenos, no puede salir a trabajar sus campos, o a realizar las actividades a las que están acostumbrados, por el riesgo de ser agredidos por grupos armados, aunque el caso más evidente es el desplazamiento forzado.

La *desterritorialización*, de la que habla Oslender, también está presente en la vida cotidiana de los triquis, la cual los han ido despojando de su territorio de múltiples formas hasta llegar al desplazamiento.

Esa fue una de las primeras cuestiones que me llamó la atención al visitar la Comunidad de Paraje Pérez en el año 2008, durante mis primeras visitas a la región. Paraje Pérez es una comunidad pequeña en la que se respira un clima tropical muy agradable, hay árboles frutales, agua, platanares y cuentan también con terrenos planos, *joyas* les llaman, y la cosecha “siempre se da muy bien” afirman los hombres y las mujeres de la comunidad. Sin embargo la violencia y el miedo a ser agredidos cuando salen a trabajar impide que los hombres salgan a cultivar sus tierras, por el riesgo a ser alcanzados por una bala, pero también porque una vez que la milpa crece genera condiciones para que los agresores, se acerquen a la comunidad sin ser vistos y atenten contra la vida de alguna persona. En una de mis visitas me contaron la agresión que habían vivido meses antes, cuando la milpa creció mucho y por ahí se metieron unos hombres armados, dispararon contra la escuela que está en el centro del poblado, como a eso de las 12 del día cuando los niños y niñas estaban en clases. Afortunadamente no mataron a nadie aunque los niños se asustaron mucho; las huellas de los disparos seguían en las paredes de adobe de la escuela, y un grupo de niños me llevó a verlas.

La desterritorialización como señala Oslender también implica el despojo del territorio en la medida que la población no puede desarrollar su vida cotidiana o transitar por determinados lugares en su propia comunidad.

Movimientos físicos en el espacio causados por el contexto de terror

Los procesos de des-territorialización antes del desplazamiento forzado son factores que, plantea Oslender, deben ser considerados. El desplazamiento forzado es desde luego la expresión más clara de estos movimientos de personas que salen de sus comunidades pero que pueden ser a pequeña escala, con la huida de personas individuales, de forma muy local o regional o a escala masiva, cuando poblaciones enteras huyen de una región azotada por el contexto de terror es porque, en muchos casos, ya hubieron procesos de desterritorialización en los que fueron despojados de sus territorios aun estando ahí.

Los desplazamientos pueden resultar en migraciones de corta distancia y duración, por ejemplo hacia viviendas de familiares en un poblado cercano. O pueden ser de larga distancia y duración, por ejemplo hacia las grandes ciudades del país o el extranjero. Sin embargo, el desplazamiento es sólo *un* aspecto de estos movimientos que se dan en el contexto del terror (Oslender, 2004: 43).⁶⁵ Sin duda el pueblo triqui ha experimentado todos estos tipos de desplazamientos de los que habla Oslender. No solo en los últimos años, sino desde hace ya varias décadas como lo hemos venido explicado a lo largo de este trabajo.

Oslender plantea entonces que el desplazamiento forzado es “solamente *un* aspecto del fenómeno complejo que es la experiencia de geografías de terror para la población afectada”⁶⁶, antes y después del desplazamiento la población afectada vive una serie de sucesos que violan sus derechos más elementales y que deben ser considerados para el análisis y solución del conflicto.

Re-territorialización

Contraria a la des-territorialización se encuentra la re-territorialización. Para Oslender pensar en la posibilidad de un retorno seguro ante estos procesos de desplazamiento forzado es reconocer que el desplazamiento solo es un aspecto de la experiencia de geografías de terror. Por tanto no bastaría con volver a la comunidad sino generar procesos de re-territorialización, de re-apropiación del territorio y de recuperación de la capacidad de reconstruir sus vidas sin el temor de ser agredidos nuevamente. Para Oslender en este punto el Estado tiene una

⁶⁵ Ulrich Oslender, 2004, *Ibidem*.

⁶⁶ Ulrich Oslender, 2004, *Ibidem*.

responsabilidad muy importante en términos de la generación de condiciones para proteger a la comunidad y garantizar el retorno y la seguridad de los desplazados para recuperar sus vidas.

Estrategias espaciales de resistencia

Las estrategias espaciales de resistencia están relacionadas con el conocimiento que los pobladores tienen de su territorio. Estos conocimientos les permiten resistir y al mismo tiempo articular resistencias. En el caso del conflicto triqui el conocimiento de su territorio les permitió resistir por 10 meses el cerco paramilitar. Las mujeres fueron las encargadas de construir esas estrategias espaciales de resistencia, escapando por las veredas, huyendo de los grupos que, conocedores también del territorio, se parapetaban en puntos estratégicos para desde ahí tirar a matar. En el siguiente apartado analizaré el papel que estas mujeres jugaron y su importancia precisamente en la generación de estrategias de resistencia.

Mujeres triquis, de “botín de guerra” a guerreras

Es muy feo lo que nos pasó, el pueblo se empezó a quedar solo, mucha gente salió, ya no se podía vivir ahí, había mucha balacera, era de diario, día y noche. Al principio la gente salía a Juxtlahuaca a hacer su compra, cuando les tocaba suerte sí pasaban, pero si los veían esos hombres bajaban y les disparaban. Las mujeres se quedaban ahí a refugiarse en el monte hasta que pasara la balacera y luego volvían otra vez. Un día fuimos a una reunión en la noche, porque de día no se podía. Cuando estábamos saliendo empezaron a disparar, y entonces me tocó bala a mí y a otra compañera, nos dieron en el brazo. Nos tocó balazo, lo bueno es que estábamos cerquita de la puerta y pudimos meternos, nos hubieran matado. Así estuvimos toda la noche, ahí sentadas, aguantamos la sangre, el dolor y todo, al otro día nos fuimos a Juxtlahuaca, pero fuimos por el monte, ya en el hospital nos dejaron tres días, luego nos fuimos para Yosoyuxi y ahí nos quedamos unas semanas. Volvimos otra vez a nuestro pueblo pero las balaceras seguían. Un día nos reunimos otra vez y dijimos: vamos a poner plantón en Oaxaca. Y aquí estamos, mi brazo todavía está mal, no se recupera, pero aquí

estamos luchando por nuestro pueblo. (Marina, Entrevista en el plantón de Oaxaca, mayo de 2011)

Para las triquis los agravios hacia ellas y sus cuerpos no son nuevos. Las mujeres triquis han sido “blanco” de ataques, “botín de guerra”, asesinarlas, herirlas, violarlas ha ido más allá de una forma de “marcar territorio” que busca mostrar al enemigo quién es “el más fuerte”. Considero que en estos últimos años el papel que asumieron las mujeres durante el cerco paramilitar ha sido tal vez más activo que en otros momentos de la lucha triqui. No puedo afirmar que más importante pero sí considero que su participación fue mucho más visible y de mayor impacto tanto al interior de la comunidad como fuera de ella. Por ello considero que este fue un elemento que las colocaba en un lugar en el que eran agredidas no solo por “ser las mujeres de”, sino por el papel activo que jugaron durante la resistencia.

Elas rompían el cerco día tras día, preparaban alimentos como podían y daban de comer a sus hijos, a los ancianos y ancianas y a los hombres que resistían en sus casas al desplazamiento. Además salían y denunciaban públicamente lo que les estaba sucediendo, tomaban la palabra, hablaban con los periodistas, se vinculaban con otros movimientos sociales y eran conscientes de su importancia en la resistencia.

En ese sentido es importante pensar la resistencia de las mujeres triquis en dos niveles. Por un lado como botín de guerra, en la medida que sus cuerpos femeninos fueron violados y secuestrados con la finalidad de “agredir” al enemigo. Y por otro lado el papel que asumieron como sujetos políticos activos al tomar posición clara en la defensa de su territorio, a favor del municipio autónomo y en la denuncia de lo que estaba pasando, esa posición las colocó en enemigas declaradas de los grupos agresores.

Las agresiones sufridas por las triquis en este periodo fueron de múltiples formas y nunca recibieron un trato “especial” por el hecho de “ser mujeres”. Como muestran los testimonios, “hasta a las abuelitas les disparaban”. Ellas también me decían que “en un principio nos poníamos nuestros huipiles y salíamos, pensábamos que así no nos iban a disparar, pero igual nos tiraban”. *Ser mujeres* no significó ninguna protección. Aunque la violencia hacia las mujeres triquis no es un hecho nuevo, como lo hemos visto a lo largo de

este trabajo, pues ellas han sido históricamente “el botín de guerra” y a la lista de agravios se suma la violación sexual. Ser mujer triqui no ha significado recibir un trato “más humano”.

Pero durante el cerco las cosas cambiaron, debido a su contundente participación en la resistencia ellas se convirtieron en el enemigo a vencer, en un objetivo estratégico, en la medida en que ellas literalmente alimentaban la resistencia. Aída Hernández ha reflexionado al respecto y plantea que ante la participación de las mujeres indígenas en las luchas de resistencia de sus pueblos, “La violencia en contra de las mujeres organizadas es a la vez un “castigo” por su participación política y un mensaje dirigido a los hombres de sus familias y organizaciones”. (Hernández, 2002: 103).

La respuesta de las mujeres frente a la violencia ha sido fundamental para proteger su territorio y la vida que ahí han construido. Su papel tiene una importancia simbólica y política muy relevante en las luchas por la defensa de sus tierras, territorios y por la autonomía.

La resistencia encabezada por ellas en medio de la tragedia abrió espacios de participación, denuncia y militancia no vistas en la historia del pueblo triqui. Todo esto a la par de los altos costos, el desgaste físico y emocional ante el despojo en sus múltiples formas y no solo territorial. Para las mujeres defender su tierra y negarse a ser desplazadas, era defender sus modos y formas de vida. “lo construido a lo largo de toda su vida”, defender la casa de sus hijos y no enfrentarse a contextos desconocidos y en la incertidumbre que lo desconocido provoca.

Así frente a las armas, ellas apelaron a la palabra. “Nosotras éramos mujeres que no sabíamos hablar” han dicho algunas de ellas que salieron de Copala e instalaron un plantón frente al edificio de gobierno del Estado de Oaxaca y en el que comenzaron a denunciar lo vivido no sólo en nombre de ellas, sino en nombre de su comunidad. Fueron pues las voceras de una lucha que siempre había estado encabezada por hombres.

Nosotras hemos sido desplazadas de nuestras propias casas, despojadas de nuestras pertenencias que hemos hecho en toda nuestra vida. Ahora nos hemos quedado sin nada y todo eso es porque los gobiernos de Oaxaca y de México han respaldado a estos paramilitares para que nos hagan eso, pero nosotras como mujeres que estamos aquí

vamos a seguir con la frente en alto, no nos vamos a dar por vencidas, vamos a luchar hasta el último momento. (Lucía, entrevista Oaxaca, 2011).



Foto: Mujeres triquis desplazadas. Marcha-caravana a la Ciudad de México, mayo de 2011.

El desplazamiento forzado como estrategia para acabar con la organización autónoma

“Cuando esa gente tomó la presidencia anunciaba por el aparato de sonido:
Si quieren seguir con su Autonomía, pues váyanse a Chiapas o Atenco,
aquí ahora mandamos nosotros,
si quieren quedarse tienen que hacer lo que nosotros digamos pues ahora somos gobierno”
(Testimonio de Luisa, Ciudad de México, 2014)

Pese a que en distintos momentos miles de triquis han abandonado la región de manera forzada, es entre los años 2009 y 2010 cuando se ha dado el mayor desplazamiento grupal que se tenga memoria. En esta ocasión los y las desplazadas eran impulsoras o simpatizaban con el proyecto de autonomía.

Hoy en día, la gran mayoría de los casos de desplazamiento forzado, a nivel global, tienen que ver con la disputa abierta y clara por los recursos minerales, agua, aire, paisajes, etc., ante el interés por estos recursos, la población que habita los territorios donde se encuentran se vuelve un obstáculo para los grupos interesados en extraer lo que esas tierras guardan. Por ello vaciar los territorios se convierte en un objetivo de primer orden.

Arturo Escobar (2004: 54) ha planteado que el desplazamiento forzado, es una práctica inherente a la modernidad eurocéntrica, que se manifiesta en todo el planeta y que el capital requiere para continuar el proceso de acumulación, para ello impulsa proyectos de desarrollo que exigen la conquista incesante de territorios y pueblos.

En el caso del desplazamiento forzado de los triquis de San Juan Copala, podría atreverme a plantear que entre las principales razones se encuentran intereses políticos-económicos. Primero porque la iniciativa autonómica significaba un ejemplo que no convenía dar a la región y al resto de los pueblos a nivel estatal y nacional. Por ello a pesar de la presión ejercida por organismos de derechos humanos nacionales e internacionales ni el gobierno estatal de Ulises Ruiz, ni el federal de Felipe Calderón intervinieron para investigar los crímenes, detener la violencia y desarmar a los grupos paramilitares. Ni siquiera cuando fueron asesinadas las locutoras de la radio Felicitas Martínez y Teresa Bautista; tampoco en la emboscada en la que fueron asesinados Alberta Cariño y el finés Jyri

Jaakkola. La policía argumentaba simplemente que no podía intervenir por cuestiones de seguridad.

Destruir el municipio también significaba recuperar el control de una región como la triqui la cual tiene un peso importante en términos políticos, electorales⁶⁷ y en términos de presupuesto. “Convertido en partido político, el MULT-PUP ya no goza solamente de las transferencias federales a sus agencias municipales mediante los ramos 28 y 33, y de los diversos programas sociales canalizados a través de la organización sino también de los fondos a partidos políticos y dietas de los diputados” (París, 2012: 32).

Por ahora no hay información sobre la existencia de algún proyecto extractivista en la región que nos permita argumentar que sea esa la razón por la cual los triquis impulsores de la autonomía fueran desplazados. Lo que es un hecho es que el control político y económico de la región genera muchos recursos que las organizaciones que han controlado la región no dejarán pasar, por ejemplo: solo en año 2011 Uriel Díaz Caballero recibió, como representante del MULT, 50 millones de pesos, otorgados en el rubro correspondiente a “Asignación de recursos por fuente de financiamiento de organización social 2011” de la Coordinación General de Módulos de Desarrollo Sustentable, del gobierno del Estado de Oaxaca (Ver anexo)⁶⁸. Díaz Caballero “es reconocido en el padrón de apoyos del gobierno estatal como dirigente del movimiento desde 2011, cuando le entregaron 87 millones 227 mil 27 pesos, mientras que en 2012 la cifra se incrementó para alcanzar 109 millones 733 mil 729 pesos.”⁶⁹

Escobar plantea que uno de los objetivos del desplazamiento es sin duda mermar toda iniciativa de intento de Autonomía de los pueblos que habitan esos territorios, para impedir la consolidación o contaminación de otras comunidades con esta iniciativa. (2004: 54) Este

⁶⁷ El Partido Unidad Popular fue creado en 2003 con las bases y la dirigencia del MULT, de la Coordinadora de Organizaciones Campesina, Estudiantil e Indígena del Istmo (COCEI) y de la organización Nueva Izquierda. La creación de este partido fue apoyada por José Murat, entonces gobernador del Estado, así como de miembros de la vieja élite política del estado. Este partido se encargó de restar votos al candidato de la coalición opositora, en cabeza en ese entonces por Gabino Cue (López, 2009: 210).

⁶⁸ Además de los rubros 28 y 33, la organización recibió presupuesto a través de otros programas que se otorgan a organizaciones campesinas como el Programa de Vivienda Rural, el de Adultos Mayores en Zonas Rurales, Oportunidades (hoy Progresá), todos los recursos que entran a la región pasan primero por el MULT (París, 2012: 33).

⁶⁹ *Milenio diario*. “Cué financió a 4 ONG; sus líderes tiene orden de aprehensión”. Disponible en: <https://flipboard.com/@flipboard/flip.it%2Fcu-6P-cu-financi-a-4-ong-sus-lderer-tienen-or/f-908a64483d%2Fmilenio.com>

punto es clave para entender lo sucedido en San Juan Copala durante 2009 -2010, así como en otros momentos en los que individuos y grupos deben abandonar su comunidad de manera abrupta. El desplazamiento forzado del que fue objeto la población simpatizante del Municipio Autónomo tuvo como fin no solo apoderarse del territorio, sino destruir la organización que ahí se estaba gestando.

Desplazar o eliminar a los impulsores y simpatizantes de otros proyectos políticos es la forma para acabar con la organización y al mismo tiempo apoderarse de sus recursos naturales y de sus propiedades. En este caso el objetivo de la violencia y el desplazamiento es la eliminación de la disidencia y el control del territorio (Escobar, 2004: 59). En el caso de Chiapas por ejemplo, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las casas ha señalado que: “El desplazamiento forzado en Chiapas se da en el contexto de un conflicto armado interno no resuelto como parte de una estrategia que destruye ejidos comunitarios para obstruir proyectos de organización independiente y autónoma” (*Regeneración*, 3 diciembre de 2015).

Desde los años ochenta y noventa, los desplazamientos han modificado los esquemas de migración y emigración imperantes en la región, dificultando e impidiendo que las personas regresen a sus comunidades. De esta forma se expulsa a los habitantes que se oponen a ser controlados o manejados clientelamente y los que se quedan permanecen bajo amenazas, son triquis que están dispuestos a someterse a las órdenes de quienes tengan el poder, porque reciben algunos beneficios o por la presión económica y amenazas a las que son sometidos.

El desplazamiento forzado que expulsó de San Juan Copala al grupo impulsor de la autonomía y el cerco paramilitar que durante diez meses se impuso sobre el poblado no fue un suceso improvisado, se trató de un acto planificado y no producto de la casualidad y contó al menos con la omisión de los gobiernos de Juxtlahuaca; el gobierno estatal, encabezado por Ulises Ruiz y por el gobierno Federal, de Felipe Calderón.

Tal como lo anota Escobar (2004: 21). “el terror y los desplazamientos tiene por finalidad desbaratar los proyectos de las comunidades, quebrantar su resistencia [...]”

Reflexiones.

“Qué se vayan todos”, dicen las triquis que así pensaron cuando decidieron sacar a la policía de su pueblo, corrían el mes de abril del 2005, estaban cansados de la situación de impunidad y de ver que la policía sacaba beneficio de la violencia, al actuar a favor de una u otra organización que se disputaba el control del San Juan Copala o *Chuma´a* para los triquis. El descontento estaba presente, esto me hace pensar en que había tierra fértil en el momento en que algunos de sus integrantes comenzaron a plantear la propuesta de autonomía. Durante algunos meses se discutió entre las comunidades y lograron llegar a acuerdos que se concretaron el 1 de enero de 2007 con la fundación del Municipio Autónomo de San Juan Copala.

La gente estaba cansada, pedía tranquilidad y el fin a la violencia y señalaban tanto a las organizaciones como al gobierno como los responsables de esa violencia. “Cada muerto es dinero”, me comentaron en varias ocasiones, y es que “el asesinato de alguna persona significa la imposición de una multa al responsable, de ese dinero una parte es para el líder de la organización y otra para la policía” esta lógica definitivamente no beneficiaba a la comunidad y sí alimentaba la división, la violencia y el descontento.

Por ello atreverse a construir o imaginar otra cosa no fue fácil, desde un inicio las emboscadas o las “balas perdidas” disparadas desde los cerros hacia el centro de Copala mantenía a la población alerta. Pero fue el 7 de abril de 2008 cuando las amenazas se hicieron realidad y dos de las jóvenes locutoras de la radio comunitaria *La voz que rompe el silencio* fueron emboscadas y asesinadas. Este hecho marca un antes y un después en esta historia por varias razones. Esta vez la agresión estuvo dirigida a dos mujeres jóvenes que tenían una participación activa en el proyecto de autonomía, al día siguiente las jóvenes asistirían a un encuentro de radios comunitarias en la ciudad de Oaxaca. La noticia de estos asesinatos dio la vuelta al mundo. Organizaciones de derechos humanos nacionales e internacionales expresaron su solidaridad con el Municipio Autónomo y se sumaron a la exigencia de justicia. Al interior de la comunidad los asesinatos de Feli y Tere fueron un golpe duro, especialmente para los y las jóvenes que participaban en la radio y que comenzaron a sentir la presión de sus familias por abandonar el proyecto y por el miedo a que también ellas fueran agredidas, pese a todo la radio siguió transmitiendo.

Para principios del 2009 un personaje regresa al pueblo, su presencia comienza a generar preocupación entre los habitantes, como ellos mismos me lo hacen saber en distintas conversaciones. Este señor, apodado “Toño pájaro” tenía una larga historia de problemas en la región, por eso, su regreso preocupaba y las autoridades autónomas lo convocaron a reunión según testimonios de las mujeres desplazadas. Pero, “mientras las autoridades intentaban hablar con él, él mismo ya tenía otros planes ‘ya nos había vendido o nos estaba vendiendo’ me dice una de las desplazadas. “No nos imaginamos lo que estaba pasando hasta el día 8 de diciembre de 2009, cuando se suelta la balacera por todo el pueblo, su gente, principalmente jóvenes, tomaron la presidencia y comenzaron a cerrar los caminos y amenazar con matarnos si no nos íbamos o debíamos obedecerlos si queríamos quedarnos” por eso la amenaza fue “si quieren Autonomía, pues váyanse a Chiapas o Atenco, aquí mandamos nosotros”.

Las mujeres fueron las primeras en oponerse a ser desplazadas, dejar sus casas y lo poco construido a lo largo de los años con tanto esfuerzo eran sus primeras preocupaciones, aunque nunca pensaron que la situación llegaría a extenderse por tanto tiempo y a ser el blanco de las agresiones paramilitares.

Las mujeres triquis han participado siempre en la lucha de su pueblo, su presencia en las marchas caminatas hacia la ciudad de Oaxaca a principios de los años ochenta son apenas una pequeña muestra de que siempre han estado ahí, sin embargo no han sido escuchadas y su participación había sido relegada a la de “acompañante” pero esta posición en la etapa más reciente tiene un giro importante a raíz de la lucha contra el desplazamiento. Así su participación viene a trastocar las estructuras de poder sexo-genéricas al interior de la comunidad como fuera de la misma en la medida que ahora son mujeres las representantes de la población desplazada las que levantan la voz y denuncian y las que se enfrentan con el gobierno del estado en la lucha por la exigencia de justicia. En ese sentido las mujeres triquis pasan de ser “botín de guerra” a enemigas directas de los grupos que buscaban desplazarlas de manera forzada.

Analiqué el desplazamiento forzado a partir de los aportes de Ulrich Oslender (2008) porque considero que el concepto *geografías del terror* contribuye de una manera muy interesante en el análisis de un tema que hoy en día está en aumento en todo el mundo y afecta a millones de personas. El análisis del desplazamiento forzado requiere sin lugar a

dudas una reflexión que considere el *antes, durante y después* del desplazamiento en el que las voces de las personas que viven esta tragedia son clave para la denuncia y para la exigencia al Estado de la protección de la vida individual y colectiva de los actores afectados.

Es importante señalar también que en este trabajo he retomado a Arturo Escobar (2004) para plantear el problema del desplazamiento forzado como parte de una lógica moderno/colonial que requiere despojar a los pueblos de sus territorios, es decir, vaciar esos territorios no solo para extraer los recursos que por siglos han conservado los pueblos originarios, sino para despojarlos que la capacidad de construir otras formas de vida y de gobierno que les permita a los pueblos recuperar su derecho a seguir siendo pueblo y a vivir en paz y con dignidad.

Capítulo V. Desplazamiento, re-territorialización y colonialidad. Las mujeres encabezan la resistencia

Introducción

Nosotras somos mujeres indígenas, de la región triqui, que nunca alzábamos la voz, nosotras éramos mujeres hogareñas, nos dedicábamos al hogar y a los hijos, pero el problema hizo que nosotras levantáramos la voz y la cabeza para luchar y defender lo que es nuestro y pedir justicia. Es lo que estamos haciendo, más que nada la justicia por los compañeros que cayeron durante los diez meses que duró el cerco paramilitar y por lo que nos pasó.

Entrevista Lucía, Ciudad de Oaxaca, Mayo de 2011.

Entre noviembre de 2009 y septiembre de 2010 fueron desplazados de San Juan Copala alrededor de 700 personas. Durante diez meses la población se negó a abandonar sus casas, sus pertenencias, lo construido durante toda una vida, “¿Cómo dejar todo, si nos costó tanto?” Se preguntaban las mujeres que instalaron un plantón en la ciudad de Oaxaca y otro en la ciudad de México para denunciar lo vivido en su pueblo.

La resistencia a abandonar su comunidad, desencadenó una fuerte represión por parte de los grupos armados, que como las mujeres han denunciado, muchos eran jóvenes triquis⁷⁰ dirigidos por líderes de la Ubisort y el MULT.

Durante esos meses la población huyó poco a poco de San Juan Copala, por las veredas, de noche, como podían, salían cargando a los niños y a los ancianos, no podían llevar nada más consigo, en realidad en ese momento solo les quedaba salvar sus vidas y las de sus familias. Así llegaron, sin nada a otras comunidades triquis integrantes del Municipio Autónomo, otros se fueron a Juxtlahuaca, Huajuapán o a la ciudad de México y otros más a la ciudad de Oaxaca. Las mujeres que llegaron a la capital del Estado decidieron en agosto de 2010 instalar un plantón en el centro de la ciudad y denunciar lo que en Copala estaba pasando. Llevaban meses buscando ayuda, hablando, denunciando la situación de violencia

⁷⁰ Este tema lo he abordado en otros trabajos ver: Cariño, 2012b.

que estaban viviendo, sin embargo no eran escuchadas y los muertos en la región así como la violación generalizada a los derechos humanos seguía en aumento.

El plantón que instalaron las desplazadas en Copala, sirvió para recibir a las familias que día a día abandonaban su comunidad y sin posibilidad de ir a otro lado se dirigían a la ciudad de Oaxaca para pedir ayuda, para denunciar lo vivido. Muchas de esas personas llegaban heridas, aterrorizadas por lo vivido, sin saber qué hacer, a donde ir o a quien pedir ayuda para atender a sus familiares heridos o para garantizar la vida de los que aún permanecían en Copala. Así desde el plantón exigieron ser escuchadas por la sociedad y el gobierno del Estado para que buscara la manera de rescatar a las familias que aún se encontraban bajo el cerco paramilitar.

Como he planteado, las mujeres asumieron un papel activo en sus comunidades al generar condiciones para la resistencia y para no ser desplazadas, ellas buscaban la manera de conseguir alimentos, de mantener la comunicación entre las distintas familias que resistían, saliendo en la noche y reuniéndose con la gente que aún permanecía en el pueblo. Pero también desde los plantones, desde ahí las mujeres fueron asumiendo un papel muy visible, principalmente porque fueron tomando la palabra, siendo ellas las que hablaban directamente con los medios de comunicación y con las organizaciones sociales que se acercaron para conocer lo que estaban pasando. Este papel protagónico que fueron asumiendo marcó un quiebre importante en las relaciones de género al interior de la comunidad pero también fuera de la comunidad.

El terror vivido por la población triqui durante el cerco paramilitar ha sido señalado por los mismos triquis como “algo nunca visto”, “los paramilitares no respetaban nada, ni a nadie”, la saña con la que los grupos armados atacaron día y noche a San Juan Copala durante diez meses no tenía parangón. Sin embargo hay otros momentos en la historia triqui en la cual las personas que aún los recuerdan señalan que también fueron amenazados, y en los cuales se asesinó a mujeres, niños y se emboscaban a los opositores. Pero nunca antes un cerco como el impuesto en esta ocasión a San Juan Copala había durado tanto tiempo y habría sembrado tanto terror generalizado. ¿Cuál podría ser la diferencia entre estos hechos y los de antes? Tal vez la diferencia radicó en la capacidad de resistencia resultado del proceso organizativo en el marco de la lucha por la Autonomía. La propuesta de autonomía triqui, basada en la construcción de un *territorio de paz*, despertó simpatía y solidaridad, diversas

organizaciones a nivel nacional se solidarizaron con la iniciativa. Muchos estuvieron dispuestos a escuchar y conocer la propuesta, ésta simpatía creciente prendió las alertas tanto para las organizaciones triquis opositoras al proyecto como a las autoridades principalmente de Santiago Juxtlahuaca y las autoridades estatales.

El reconocimiento y solidaridad con el municipio autónomo, así como sucesos que habían colocado a la autonomía triqui en la mirada nacional e internacional no habían sucedido con anterioridad. La visibilidad que ésta iniciativa autonómica cobró tras los asesinatos de Felicitas Martínez y Teresa Bautista, las locutoras de la radio *la voz que rompe el silencio* en 2008, así como la emboscada a la Caravana en la que fueron asesinados Alberta Cariño y Jyri Jaakola en abril del 2010, hicieron voltear la mirada hacia lo que sucedía en Copala, sin embargo, esto no fue suficiente para detener la violencia y evitar el desplazamiento. Los gobiernos estatal y federal decidieron hacer como que no pasaba nada mientras los asesinatos aumentaban. Solo durante el gobierno de Ulises Ruiz Ortíz (2004-2010) se registraron 92 asesinatos en emboscadas y balaceras en la región triqui (París, 2012: 28)

La situación era insoportable, mientras la población seguía resistiendo a las balaceras, periodistas de la revista *Contralinea*, lograron romper el cerco y registraron la situación que ahí se vivía. Imágenes de un pueblo en guerra fue lo que mostraron ante la opinión pública, parecía un pueblo fantasma, las paredes, los techos, las puertas, eran testigo de la cantidad de balas que se estrellaban y que dejaban huella y temor en la población de que en cualquier momento una de esas balas los alcanzaría.

Una tercera caravana en solidaridad con Copala salió el 7 de junio de 2010 desde el Zócalo de la Ciudad de México rumbo a la región triqui con la intención de aprovechar la cobertura mediática y por fin romper el cerco y llevar ayuda humanitaria a las personas que resistían desde hacía ya siete meses. El 8 de junio se reunieron en Huajuapán de León los distintos autobuses provenientes de Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Michoacán y la Ciudad de México para juntos ingresar a la región. Esta caravana tampoco pudo ingresar, las autoridades estatales encabezadas por la procuradora de justicia del Estado, María de la Luz Candelaria Chiñas, el director de seguridad pública Javier Rueda Velázquez y Rosario Villalobos, subsecretaria de derechos humanos del estado de Oaxaca, interceptaron la Caravana a la entrada de Juxtlahuaca y señalaron a los caravaneros “que no avanzaran más porque no había

condiciones.” La policía estatal buscó impedir el paso a los más de 30 automóviles que se dirigían a San Juan Copala. El representante del gobierno del Estado repetía a los organizadores de la Caravana lo que el representante de la Ubisort le decía: “que no había condiciones para entrar a Copala” la Ubisort no permitió el ingreso y las autoridades no hicieron nada para garantizar el libre tránsito.

La procuradora de justicia ahí presente declaró que: “no garantizaba la seguridad de las personas que formaban parte de la caravana”; mientras los integrantes de la Ubisort colocaban piedras y palos así como a niños y mujeres con mantas que decían: “Fuera caravana, desestabiliza la región triqui” y “Fuera gente extraña hermanos triquis somos la solución”.

Mientras tanto, el papel que las mujeres triquis de Copala iban asumiendo cobraba más fuerza. Las mujeres que comenzaron a huir de Copala decidieron tomar la palabra y, otras triquis habitantes de la ciudad de México, que también habían huido de sus comunidades por la violencia en años anteriores, se solidarizaron con ellas y juntas denunciaron lo que estaban viviendo.

En este capítulo presento brevemente el panorama del desplazamiento de población en México que, como ya decía, en los últimos años ha ido creciendo de forma alarmante. Haré referencia a algunos casos de desplazamiento forzado de población indígena en el que el desplazamiento está relacionado directamente con la destrucción de los proyectos políticos que ahí se gestan, así como con otros intereses como los recursos naturales de esos territorios. Aunque la mayoría de los casos de desplazamiento forzado de población rural, indígena y campesina están vinculados con desplazamientos relacionados con la presencia de megaproyectos que requieren “vaciar” el territorio para poder explotarlo así como “eliminar” a la población que organizada se vuelve un obstáculo. Por eso los desplazamientos también tienen como objetivo destruir las iniciativas autonómicas y los procesos políticos que las comunidades indígenas impulsan en la medida que estos impactan en el ejercicio de la autodeterminación y al control de sus territorios.

Reflexiono sobre el papel del desplazamiento forzado en el capitalismo neoliberal, partiendo de la idea de que ésta no es una práctica nueva, al contrario, es propia del capitalismo y hoy en día se renueva y repunta con la finalidad de apropiarse de recursos estratégicos que se encuentran principalmente en territorios indígenas, no solo en México

sino a nivel global. Considero que el desplazamiento en México es un problema que está en aumento alarmante, que es necesario visibilizar, estudiar y denunciar en la medida que estamos hablando de un problema que atenta gravemente con los derechos de las personas y de los pueblos.

Me interesa resaltar también que el problema del desplazamiento no comienza ni termina en el momento que la población es arrancada de sus comunidades. En este sentido considero que la violencia vivida por la población triqui del Municipio Autónomo, que resistió durante diez meses al desplazamiento, no termina el día que abandonan su comunidad. ¿Cómo reconstruyen sus vidas ante ese panorama? ¿Cómo reconstruirse a nivel personal y comunitario cuando las familias y la comunidad se han dispersado en su totalidad? ¿Cómo reproducir la vida comunitaria? ¿Cómo seguir siendo triquis fuera de su territorio de origen? Son algunas de las preguntas que surgen tras el desplazamiento. Partiendo de esta premisa analizaré algunos de los principales efectos en la vida de las personas como una manera de visibilizar y al mismo tiempo de denunciar lo que este fenómeno significa. En el capítulo anterior ya reflexionaba sobre la *construcción de geografías del terror antes y durante* el desplazamiento, ahora analizo el proceso posterior al desplazamiento desde las narraciones de las mujeres triquis desplazadas.

Las primeras familias triquis comenzaron a salir desde noviembre de 2009, en algunos casos las madres comenzaron a sacar a los hijos e hijas pequeñas cuando podían lograrlos con familiares. Otros menores no pudieron salir pues ya no hubo manera de sacarlos de la escuela-albergue de las Religiosas del Sagrado Corazón, esos niños y niñas pasaron diez meses sin ver a sus padres y protegidos por las religiosas, quienes se encargaron de alimentarlos y protegerlos de la lluvia de balas que, según testimonios de niñas ahora desplazadas, también caían sobre el albergue escolar. Durante el cerco paramilitar, hombres y mujeres se negaban a salir pues eso significaba abandonar sus casas y lo construido durante muchos años, y quedarse significaba “someterse” a las órdenes de los líderes de Ubisort. Resistieron hasta donde les fue posible y después la dispersión, “cada quien agarró su camino”, se acomodaron como pudieron, primero en los plantones y luego a buscar donde vivir.

Algunas de las familias buscaron reconstruir sus vidas en lugares donde tenían familiares, otras permanecieron en los plantones, tanto de Oaxaca como de la Ciudad de

México, denunciando y exigiendo castigo a los responsables así como el retorno a su comunidad. Han pasado seis años, las mujeres que desde agosto de 2010 decidieron poner un plantón a las afueras del palacio de gobierno del estado de Oaxaca, siguen exigiendo castigo a los responsables del desplazamiento. Decenas de veces han sido reprimidas por parte de las autoridades y policía estatal y ellas vuelven a plantarse. La demanda sigue siendo por la justicia, el castigo a los responsables de los asesinatos y del desplazamiento y de todas las violaciones a sus derechos; así como la reinstalación en un lugar digno dónde vivir mientras generan las condiciones para un retorno digno y seguro.



Foto: Enero del 2012, marcha de retorno a Copala.

El desplazamiento forzado como práctica recolonizadora en el capitalismo neoliberal

El desplazamiento forzado es un problema que va en aumento a nivel global. Millones de hombres y mujeres salen abruptamente de sus lugares de origen buscando refugio, obligados por grupos para-estatales o militares que los despojan de sus territorios y los fuerzan a salir sin nada en las manos, huyen de sus comunidades esperando salvar sus vidas y las de sus familias. Para Arturo Escobar éste es un problema que acompaña a la modernidad capitalista y desemboca en un proceso constante de desplazamiento, que ha cobrado las proporciones de una ola gigantesca (Escobar, 2004: 63).

Sin duda esto no es un problema nuevo. Escobar (2004) plantea que el desplazamiento forma parte integrante de la modernidad eurocéntrica y de la manifestación que ésta ha

revestido después de la Segunda Guerra Mundial en Asia, África y América Latina. Para Escobar, “Tanto la modernidad como el desarrollo son proyectos espaciales y culturales que exigen la conquista incesante de territorios y pueblos, así como su transformación ecológica y cultural en consonancia con un orden racional logocéntrico” (2004:54).

Los desplazamientos forzados en los últimos años se enmarcan también en un contexto de reacción contra las luchas culturales y territoriales de las comunidades indígenas en todo el continente latinoamericano, desde las logradas por los zapatistas hasta la resistencia de los mapuches. En este sentido “los desplazamientos no son aleatorios, sino selectivos y planificados” (Escobar, 2004:58). En el caso de México, los desplazamientos forzados en territorios indígenas más numerosos se han producido en las zonas destinadas a la realización de grandes proyectos de desarrollo o en el marco de procesos políticos importantes como en el caso de los desplazamientos de población en Chiapas a raíz del levantamiento indígena de 1994⁷¹ (*Ibidem.*)

El objetivo de los militares, paramilitares o grupos armados es controlar las vías de acceso, controlar la entrada y salida de las personas y alimentos u otros productos a través de las armas y de esta forma generar un ambiente de terror que impida el desarrollo de la vida cotidiana y que por consecuencia quebrante la decisión de la población de permanecer en sus territorios. El terror y posteriormente el desplazamiento tendrá como finalidad desbaratar los proyectos comunitarios, quebrantar la resistencia y probablemente el exterminio facilitado por la utilización de armas de fuego (Escobar, 2004:61).

⁷¹ En México el caso más emblemático de desplazamiento forzado de población indígena sucedió en el contexto del levantamiento zapatista en 1994, sin embargo los periodos de mayor desplazamiento se dieron en los días posteriores a la masacre de Acteal, Municipio de Chenalhó, Chiapas, en diciembre de 1997. La violencia en Chenalhó se documentó al menos desde febrero de 1994 por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC). El saldo de las acciones paramilitares en Chenalhó fue de 6,332 personas desplazadas, 62 muertos de manera violenta y 42 heridos, sin contar detenidos y torturados por el grupo responsable de estos hechos vinculado con el Partido Revolucionario Institucional (Chamberlin, 2013: 33). En la parte norte del estado el saldo no fue menor, entre 1995 y el 2000, el grupo paramilitar Paz y Justicia asoló la población con el apoyo del Ejército y la seguridad pública; estas acciones provocaron más de tres mil desplazados y decenas de desaparecidos y ejecutados (Chamberlin, 2013: 33).

En el caso de Chiapas la ofensiva contra la población civil en su totalidad indígena, ocurrida durante la década de los noventa, se inscribe, asegura Chamberlin (2013: 34) en un contexto de guerra irregular preparada por la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) y detallada en el documento denominado Plan de Campaña Chiapas 94, cuyo objetivo era “quitarle el agua al pez”, es decir, ir contra la población civil para quitar el apoyo a la guerrilla. Otros casos de desplazamientos forzados de población indígena en México que llaman la atención por el número de población desplazada y por la violencia en el que se enmarcan se encuentra en Oaxaca en la región de los Loxicha y en la Triqui (Benavides y Patargo (s/f):2).

Tras el desplazamiento “el proyecto dominante tiende a reorganizar el territorio y la población, lo cual hace casi impensable, o totalmente inimaginable, la existencia de una autonomía en el marco del Estado-nación (Escobar, 2004:61). De tal forma que los grupos armados van desplazando y trayendo a otros con el objetivo de que los que llegan o los que se quedan se plieguen a las pautas de conducta que les impongan en el plano económico y político.

Desde 1492 colonizar significó poblar un territorio, lo cual entrañaba un desplazamiento y un “re-emplazamiento” –y en algunos casos la eliminación- de determinados grupos. El “re-emplazamiento” (Escobar, 2004) ha revestido la forma manifiesta de una protección dispensada a determinados grupos contra la brutalidad del desplazamiento, por ejemplo, con la creación de los llamados resguardos de indios supuestamente destinados a ‘proteger’ a los indios supervivientes de la barbarie de la conquista y de los malos tratos de los *encomenderos* (Escobar, 2004:61).

Nuestras naciones poscoloniales también se edificaron sobre la base de regímenes de representación que reprimían y excluían a indios, negros, y clases populares. A estos grupos se les situó en el lado de la barbarie contraria a la civilización, de la irracionalidad opuesta a la racionalidad, etc. Este desplazamiento primigenio de esos grupos desempeñó un papel decisivo en los diversos desplazamientos y re-emplazamientos del que han sido objeto a lo largo de los siglos.

Así, tanto el re-emplazamiento como el desplazamiento es una práctica sistemática que ha sido utilizada para despojar a los pueblos indígenas de sus tierras y territorios desde la conquista, la colonia, el México independiente hasta la actualidad. El desplazamiento puede considerarse como una herramienta fundamental de la acumulación capitalista, la cual utiliza la violencia como modo de expropiación de la riqueza y los recursos naturales. Opera también como mecanismo de control y de fortalecimiento de otros sistemas de opresión que se imbrican y que al final tienen como objetivo mantener el orden establecido.

La *colonización* ha sido desde 1492, como señala Nelson Maldonado Torres, “el *modus operandi* de la globalización”, por tanto, el problema del siglo XXI será en gran parte el problema de la colonización en la forma de empobrecimiento continuo de poblaciones racializadas, [y] de la invasión de sus territorios por parte de un nuevo imperialismo”. (Maldonado: 2008)

Hoy la población en situación de desplazamiento en nuestro país ha alcanzado cifras difícilmente imaginables hasta hace pocos años. Este crecimiento desmedido pone en evidencia la persistencia de nuevos procesos de colonización/recolonización que reviven la estrategia de despojo sobre los territorios de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas principalmente para la extracción de sus recursos naturales. Ante este panorama los pueblos indígenas son vistos como “el problema” pues son los primeros en oponerse. Y esto está sucediendo en la totalidad de los países de las Américas el “indio” ha sido y continúa siendo “el problema”. Por ello, como señala el intelectual aymara Carlos Mamani: “el mejor indio es el indio muerto” fórmula que ha sido aplicada al unísono en el conjunto de las repúblicas.

De ahí que la gestión de sus territorios y la lucha de los pueblos por ejercer su derecho a la autonomía y la autodeterminación son un obstáculo para el ejercicio de la política del despojo, y por ello, los proyectos autonómicos impulsados por los pueblos indígenas son una amenaza al modelo extractivista que hoy se disputa el país.

El despojo y desplazamiento forzado siguen siendo hoy un modo de dominación colonial, marcado por la violencia. Podemos decir entonces que persiste un renovado discurso de *derecho a la conquista*, justificado bajo el discurso de pueblos que se oponen al *desarrollo* o al *progreso* del país.

El desplazamiento forzado es una estrategia colonial que se renueva, pero que está basada en la misma lógica y que coloca a los pueblos indígenas y grupos racializados, como despojables, desechables, desplazables. Esta estrategia de despojo sigue estando basada en la negación de la humanidad de estos pueblos y por tanto lleva consigo la persistencia y renovación de la *colonialidad* marcada por una brutal agresión en todos los aspectos de la vida social, cultural económica y simbólica de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas cuyo sustento principal se encuentra en sus territorios y en el entramado de relaciones que se entretajan en esos territorios.

Para Almario (2004)

[...] el fenómeno que mejor describe este desolador panorama es el de la necesidad de desalojar los territorios de población, literalmente de vaciarlos por la fuerza, el llamado *desplazamiento forzoso* y sus sujetos sociales correspondientes, *los*

desplazados, o, en su defecto, el sometimiento a estas lógicas de aquellos que se quedan, que para los efectos es exactamente lo mismo, porque los que por una u otra razón optan por quedarse o retornar en condiciones de indefensión, ya no son los mismos ni volverán a ser lo que eran antes del evento de fuerza (Almario, 2004: 91).

El proyecto autonómico impulsado por los triquis de San Juan Copala, fue destruido por las acciones de cerco paramilitar y por la “omisión” de los gobiernos federal y estatal ante tal situación, aunque hay testimonios *acción* o intervención estatal que favoreció a los grupos que cercaron al pueblo triqui. La población triqui impulsora de esta iniciativa fue desplazada o asesinada. Este *territorio de paz*, a que apostaban *los autónomos*, es ahora un territorio inseguro, “lugar de espanto” como lo llamaría Almario (2004:100)

Desplazados internos en México. Población indígena e invisibilización.

La Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) define como desplazados internos a:

[...] las personas o grupos de personas que se han visto forzadas u obligadas a escapar o huir de su lugar de residencia habitual, en particular como resultado o para evitar los efectos de un conflicto armado, de situaciones de violencia generalizada, de violaciones de los derechos humanos o de catástrofes naturales provocadas por el ser humano y que no han cruzado la frontera estatal internacionalmente reconocida⁷²

En ese mismo sentido la Comisión Nacional de Derechos Humanos (2016) plantea que el *desplazamiento forzado interno* articula tres elementos principales:

1. La condición de urgencia y apremio que obliga a las personas para desplazarse de su lugar o comunidad de origen. Es decir, el desplazamiento *no es opcional*, no es

⁷² Principios Rectores de los Desplazamientos internos; Resolución 1997/39 de la Comisión de Derechos Humanos; Consejo Económico y Social, ONU.

planeado, ni producto de la decisión personal o familiar, es una decisión tomada con urgencia.

2. Las características de las condiciones contextuales en el lugar de residencia que motivan a las personas a desplazarse. Estas son básicamente provocadas por causas ajenas a la persona o comunidad.
3. El aspecto geográfico que diferencia este fenómeno y a su víctimas. Este es un desplazamiento al interior del país, pues la población intentará volver a sus hogares y reestablecer su vida.

En México los desplazamientos forzados de población se han incrementado de forma alarmante en los últimos años⁷³. Sin embargo, el Estado mexicano no ha reconocido legalmente este estatus de vulnerabilidad por lo que existe una falta de registro y documentación al respecto así como una falta de procuración y administración de justicia por parte del Estado a grupos desplazados o en riesgo de serlo (Martínez Coria, 2013: 196).

Martínez Coria (2013) plantea que en México nunca se ha dado solución a los desplazamientos por despojo territorial y de recursos naturales que han padecido las comunidades indígenas y campesinas, ni a los casos provocados por conflictos violentos, por disputas religiosas o por tierras. En todo caso los mecanismos de protección se activan cuando los desplazamientos se producen como opción preventiva o por catástrofes socio-ambientales, como el Plan DN-III (Martínez Coria, 2013: 196).

Al respecto la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2016) en su reporte sobre la Situación de los derechos humanos en México señaló el desplazamiento forzado como un problema grave, que está en pleno crecimiento y que afecta a sectores específicos de la población:

⁷³ Durante su visita a México la Comisión Interamericana de Derechos Humanos recibió información de la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de Derechos Humanos (CMDPDH), organización que reportó haber detectado evidencia de desplazamientos internos en 14 de los 32 estados de México en donde han tenido lugar 141 eventos de desplazamiento masivo de 10 o más familias particularmente entre enero de 2009 y febrero de 2015. Estos desplazamientos se concentran en los estados de Baja California, Chiapas, Chihuahua, Coahuila, Durango, Estado de México, Guerrero, Michoacán, Morelos, Nuevo León, Oaxaca, Sinaloa, Tamaulipas y Veracruz. (Informe de la CIDH, 2016).

La violencia ha tenido un impacto particularmente grave en generar el desplazamiento forzado de grupos tales como pueblos indígenas, defensores de derechos humanos y periodistas. Así mismo, los megaproyectos de desarrollo están conllevando al desplazamiento forzado de pueblos indígenas y otras comunidades en varias zonas del país. El Centro de Monitoreo de Desplazados Internos (IDMC, por sus siglas en inglés) ha sostenido que la expansión de la violencia criminal, en particular las actividades de los grupos delictivos y las operaciones militares a gran escala implementadas para combatirlo han sido las principales causas de desplazamiento en México. Otras causas que están generando desplazamientos internos en los países de la región tienen que ver con proyectos de desarrollo de gran escala, comúnmente conocidos como megaproyectos, los cuales están afectando principalmente a pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y comunidades campesinas/rurales, así como el desplazamiento relacionado con los efectos del cambio climático y desastres naturales” (Informe CIDH, México 2016, párrafo 286.)

La CIDH concluyó que México carece de una legislación específica ante tal problemática (Informe CIDH, 2016). Solo en un estado de la república existe una Ley para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno, es el caso del Estado de Chiapas, la Ley fue aprobada y publicada en febrero de 2012. Recientemente también en el estado de Guerrero se aprobó la Ley para Prevenir y Atender el Desplazamiento Interno en el estado de Guerrero. Y a nivel nacional durante el gobierno de Felipe Calderón, se aprobó La Ley General de Víctimas que hace referencia al *desplazamiento interno*.

Mientras tanto, a nivel internacional existen los *Principios Rectores de los Desplazamientos Internos*, que se sustentan en los pactos internacionales de Derechos Humanos, que establecen en el Principio 6,1: “Todo ser humano tendrá derecho a la protección contra desplazamientos arbitrarios que le alejen de su hogar o de su lugar de residencia habitual”. Este derecho a no ser desplazado establece también las obligaciones de los Estados a evitar este problema desde la *prevención* así como desde la *abstención*. Es decir: la obligación de tomar las medidas para eliminar los riesgos de que suceda (incluyendo la acción de terceros) y a no realizarlos por sí mismo, máxime en una situación de guerra o conflicto armado (Chamberlin, 2013:48).

En México el caso de desplazamiento forzado en el estado de Chiapas es el que más se ha visibilizado.⁷⁴ En el contexto del levantamiento zapatista en 1994, los grupos paramilitares comenzaron a actuar casi a la par de la ofensiva militar de febrero de 1995. Los paramilitares fueron responsables entre 1995 y 2000 del desplazamiento de más de 10 mil personas de las aproximadamente doce mil censadas por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC), dentro de un padrón de ejecuciones, masacres y desapariciones forzadas de mayor cuantía (Chamberlin, 2013:38). Durante ese periodo se desarrollaron en esa zona los grupos paramilitares: Paz y Justicia, en la región ch'ol o norte del estado; el de los Chinchulines, en la región tzeltal de Bachajón y el de los “priistas” o Máscara Roja, en Chenalhó, donde ocurrió la masacre de Acteal (Chamberlin, 2013:38-39).

El CDHFBC señala también que en la región norte durante este mismo periodo fueron desplazadas forzosamente 3,618 personas que aún siguen viviendo las secuelas del desplazamiento (Chamberlin, 2013:39).

En la zona altos de Chiapas, el mismo Centro de Derechos Humanos, registró 6 332 personas desplazadas, 62 muertos de manera violenta y 42 heridos, el grupo señalado como responsable se identificaba con el PRI y era promovido por la presidencia municipal de San Pedro Chenalhó. El grupo actuaba con armamento de uso exclusivo del Ejército, uniformes y con el amparo de la policía y del Ejército mexicano (CDHFBC, citado en Chamberlin, 2013:40).

Recientemente el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas ha impulsado una campaña llamada Rostros del Despojo, con la finalidad de denunciar y visibilizar el desplazamiento forzado y la amenaza latente que pesa sobre poblaciones

⁷⁴ En los últimos años tres han sido los casos en Chiapas más visibilizados. El caso de la comunidad **Viejo Velasco**, el CDHFBC registra como resultado de la acción de tipo paramilitar: 6 ejecutados, 2 desaparecidos y 36 familias desplazadas, en la que se señalan como responsables a la Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos (Opdic), organización de corte paramilitar, así como la presencia de 300 elementos de seguridad pública, fiscales y funcionarios de la Secretaría de Desarrollo Social. La comunidad **Banavil**, municipio de Tenejapa, el CDHFBC, señala que en este caso el resultado es una persona asesinada, 6 personas heridas, un caso de desaparición forzada, dos personas detenidas arbitrariamente y 13 personas desplazadas por integrantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) quienes agredieron con arma de fuego a familias simpatizantes del EZLN. La comunidad **San Marcos Avilés**, 70 familias fueron despojadas por personas afiliadas al PRI, al PAN y al PRD, quienes les despojaron de sus tierras laborales. El CDHFBC, señala también que en Palenque hay 800 personas desplazadas que salieron de Tila. (Flores, 2014) “Desplazados en Chiapas, Sin justicia ni tierra” Fuente: [http://www.contralinea.com.mx/archivo-
revista/index.php/2015/05/03/desplazados-en-chiapas-sin-justicia-ni-tierra/](http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2015/05/03/desplazados-en-chiapas-sin-justicia-ni-tierra/)

indígenas en Chiapas; señala que de seguir así, este problema irá creciendo como ha sucedido en los últimos años.

Chiapas no es el único estado en México que vive este problema. Hoy miles de personas en todo el país han sido obligadas a dejar sus hogares. De ellas no se tienen datos precisos, quiénes son, hacia dónde se dirigen, en qué condiciones, cómo sobreviven, etc. La *invisibilización, la violencia y la impunidad* siguen siendo las constantes en todos los casos, mientras tanto, ni siquiera se reconoce a esta población como desplazada.

Se estima que en México se han visto forzados u obligados a cambiar de lugar de residencia en el último lustro el 2% del total de personas de 18 años o más, lo que equivale a 1 648 000 mexicanos víctimas de desplazamiento forzado, principalmente como resultado de la llamada “guerra contra el narco”.⁷⁵ Sin embargo, como ya señalaba, no se tienen datos precisos del problema. Lo cierto es que para el caso de América Latina, y esto podría aplicar también para México, la mayoría de los desplazados son pobres, rurales, afrodescendientes e indígenas (Torrens, 2013:13). El informe Deng⁷⁶, publicado en enero de 2003, coincidía también en señalar que las personas que viven los desplazamientos forzados son en su mayoría mujeres, niñas y niños (Mercado, 2013:115).

El informe Deng, hace énfasis que al igual que en la mayoría de los países afectados por los desplazamientos, las mujeres y los niños constituyen la gran mayoría de la población desplazada en México y por tanto son los que más sufren. Pese a que hombres y mujeres padecen estas condiciones adversas cada uno de ellos vive de manera diferente según el género, origen étnico, edad, etc. (Meertens, 2011: 43). Pero se coincide en señalar que es en el cuerpo y la vida de las mujeres indígenas y campesinas en los que recae el mayor peso del desplazamiento. Las mujeres desplazadas de un día para otro se encuentran fuera de sus comunidades, de sus redes de apoyo, sin trabajo, sin nada de lo que construyeron y trabajaron toda su vida, sin casa, sin comida, perseguidas o amenazadas por los grupos armados, sin respuesta de los gobiernos. Así se enfrentan a una vida nueva en las ciudades, lejos de sus

⁷⁵ Encuesta Parametría: “México y sus desplazados” <http://parametria.com.mx/DetallesEstudio.php?E=4288>

⁷⁶ Informe del Representante Especial del Secretario General sobre desplazados internos, Sr. Francis M. Deng, presentado de conformidad con la resolución 2002/56 de la Comisión de Derechos Humanos. Pautas sobre los desplazamientos: México. E/CN.4/2003/86/Add.3. 10 de enero de 2003.

comunidades de origen y sus condiciones empeoran por el hecho de ser mujeres indígenas pobres desplazadas y en resistencia.

Jorge Mercado Mondragón (2013; 117) plantea que entre las causas de los desplazamientos forzosos en México se encuentra las siguientes:

- Los conflictos agrarios.
- La presencia del Ejército y de grupos paramilitares en regiones donde han surgido movimientos guerrilleros.
- El narcotráfico
- La violencia generada por conflictos religiosos en comunidades rurales, con la que se atenta contra las libertades de culto, de expresión religiosa y de asociación
- Las disputas por el control de recursos naturales y proyectos de desarrollo
- Los conflictos económico-políticos
- Y los desastres ambientales

Del mismo modo los *Principios y criterios para la protección y asistencia a los Refugiados, Repatriados y Desplazados Centroamericanos en América latina*, Establecidos en la Conferencia Internacional Sobre Refugiados Centroamericanos reconocen como causas del Desplazamiento Forzado Interno los siguientes:

- Conflicto armado;
- Violencia generalizada;
- Violaciones de los derechos humanos;
- Catástrofes naturales o provocadas por el ser humano y
- Proyectos de desarrollo.

En estos *Principios y acuerdos* se establece el papel de las autoridades estatales frente al desplazamiento. Señalan que las violaciones a derechos humanos causadas por **acciones** u **omisiones** en las que incurran las autoridades estatales son consideradas **una causa más** del Desplazamiento Forzado Interno. Las violaciones por *acción* consisten en la ejecución de una conducta que de manera directa incumple con las obligaciones de prevenir, garantizar, proteger o respetar los derechos humanos. Las violaciones por *omisión* suponen la abstención

del Estado frente a una situación en la que inminentemente debió haber actuado. (Informe especial sobre desplazamiento forzado, Comisión Nacional de Derechos Humanos. Mayo 2016).

De tal forma que dentro de los *Principios rectores* la omisión del Estado se considera como una causa del desplazamiento forzado interno, en la medida que muchas veces son conocedores de la situación, del riesgo que los pobladores enfrentan y no hacen nada para evitar el desplazamiento: “las omisiones del Estado se relacionan con el conocimiento de las autoridades sobre la situación de riesgo razonablemente previsible, que puede generar la movilidad forzada de una comunidad –y la violación múltiple de sus derechos- respecto de la cual no se tomaron las medidas necesarias para prevenirla”. (Informe CNDH, 2016, Párrafo 38)

Las *omisiones* por parte del estado también se expresan en la ausencia de una “investigación adecuada sobre las causas del desplazamiento, lo cual implica la violación del deber de garantizar el derecho de acceso a la justicia de las personas desplazadas” (Informe CNDH, 2016, párrafo 39).

Frente a las personas víctimas del Desplazamiento Forzado Interno:

El Estado es responsable de su protección y bienestar, atendiendo su particular situación de vulnerabilidad, generada por el abandono repentino de sus bienes, patrimonios, trabajos, vínculos afectivos, sociales y familiares, aunado a la angustia y zozobra que genera la violencia y la inseguridad latente en el lugar/hogar que abandonaron. (Informe CNDH, 2016, Párrafo, 40)

En síntesis los *Principios rectores* establecen las responsabilidades del Estado ante el problema del Desplazamiento forzado interno⁷⁷: a) no discriminación; b) prevención contra el desplazamiento; c) protección durante el desplazamiento; d) asistir humanitariamente; e) propiciar condiciones de regreso, reasentamiento e integración. A continuación presento una explicación más amplia de cada uno de ellos:

⁷⁷ Existen también otros instrumentos internacionales de protección de personas víctimas de desplazamiento entre ellos se encuentran: *Principios sobre la Restitución de las viviendas y el patrimonio de las personas refugiadas y desplazadas*; *La Declaración de Cartagena*; La Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA) aprobó en 2004 un resolución dirigida a los Estados miembros para que incluyan en sus planes, programas y leyes los contenidos de los *Principios Rectores*.

- a) “Las personas desplazadas deberán gozar de igualdad jurídica para ejercer sus derechos y libertades y no deberán ser objeto de ninguna discriminación por el hecho de estar en situación de desplazamiento.” Para ello las autoridades estatales tienen: “la obligación y la responsabilidad primarias de **proporcionar protección y asistencia humanitaria** a las personas desplazadas internas.” (*Principios rectores*, párrafos 1-4).
- b) El Estado es responsable de salvaguardar los derechos de las personas *antes, durante y después del desplazamiento*. En ese sentido los *Principios* establecen que las tareas del Estado en la protección contra el desplazamiento se basan en el respeto a las disposiciones del derecho internacional para prevenir el desplazamiento. “**Toda persona tiene el derecho a ser protegida contra el desplazamiento arbitrario**. Las autoridades deberán velar para que, en situaciones de desplazamiento, no se violen los derechos a la vida, la dignidad, libertad y seguridad de los afectados, y que, además se facilite alojamiento adecuado, con condiciones satisfactorias de seguridad, alimentación, salud e higiene” (*Principios Rectores*, párrafos del 5-9).
- c) *Durante* el desplazamiento el Estado tiene la obligación de garantizar el derecho a la vida (protección contra genocidios, ejecuciones, desapariciones forzadas); el Estado debe garantizar que las personas no sean objeto de actos violentos (protección contra **ataques directos o indiscriminados, privación de alimentos, ataques a sus asentamientos**, uso de minas antipersonal); El estado también deberá **proteger la dignidad de las personas y la integridad física, mental o moral** (protección contra violaciones, torturas, esclavitud y trabajo forzoso); así como la **seguridad e integridad personal** (protección contra la detención o encarcelamiento arbitrarios como resultado de su desplazamiento); garantizar la libertad de tránsito y libertad para escoger su residencia; a conocer el destino y paradero de sus familiares desaparecidos; a que se respete su vida familiar, privilegiando la reunificación familiar; a un nivel de vida adecuado; a la atención médica; al reconocimiento de su personalidad jurídica; a no ser privado arbitrariamente de sus propiedades; a la educación; al trabajo; a la libertad de pensamiento y asociación, así como a la protección de sus derechos políticos. (*Principios rectores*, Párrafos 10-23)

- d) Ante el desplazamiento el Estado tiene la **obligación** de brindar asistencia humanitaria, así como en caso de ayuda internacional garantizar el apoyo a las personas y el trabajo de organismo internacionales. (*Principios rectores*, párrafos del 24-27).
- e) Respecto al **regreso, reasentamiento y reintegración**, las autoridades nacionales tiene la responsabilidad de otorgar los medios necesarios para garantizar el regreso voluntario, de manera digna y segura al lugar de origen de las personas desplazadas o su reasentamiento voluntario en otra parte del país. Para ello el Estado deberá garantizar plenamente la participación de los desplazados en la planificación y gestión de su retorno o de su reasentamiento y reintegración. Las autoridades también tienen la obligación de prestar asistencia a las personas desplazadas para recuperar sus propiedades o posesiones que abandonaron o de las que fueron desposeídos. Si no es posible esta recuperación, las autoridades concederán a esas personas una indemnización adecuada u otra forma de reparación justa. (Párrafos del 28-30).

El Tribunal interamericano de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CrIDH) señala también que “la situación de especial vulnerabilidad de indefensión en que generalmente se encuentran las personas desplazadas puede ser entendida como una condición *de facto* de desprotección, considerando que la situación de vulnerabilidad de las personas desplazadas resulta del hecho de que se encuentran bajo la jurisdicción de su propio Estado, el cual no ha tomado las medidas suficientes para impedir o evitar la situación de abandono que llevó a las personas a tener que desplazarse” (Párrafo 77). La legislación internacional en torno al desplazamiento forzado señala claramente la responsabilidad de los Estados, no cumplir con estos significa entonces una grave violación a los derechos humanos.

Las obligaciones de los Estados frente al desplazamiento forzado interno, según la CrIDH con base en los *Principios Rectores* y la legislación internacional, son:

Los Estados deben proteger los derechos de las personas desplazadas, lo que implica no sólo adoptar medidas de prevención y garantías de derecho a la libre circulación, sino también realizar la investigación efectiva de la supuesta violación a estos derechos y promover las condiciones necesarias para un retorno digno y seguro a su lugar de residencia habitual, o a su reasentamiento voluntario en otra parte del país,

debiéndose garantizar su participación plena en la planificación y gestión de su regreso
(Párrafo 78)

La CrIDH, ha señalado también la importancia de que el Estado disponga de recursos necesarios y suficientes con el fin de que las víctimas del DFI “se reasienten, en condiciones similares a las que se encontraban antes de los hechos, en el lugar que ellas, libre y voluntariamente, eligieran” (Párrafo 79 de la CNDH). La falta de medidas por parte del Estado antes, durante, y después del desplazamiento que “permita a las personas regresar de forma segura y digna a sus tierras, constituye una violación al derecho de circulación y residencia, subrayando que la separación de algunas comunidades de sus tierras ancestrales ocasiona un sufrimiento emocional, psicológico, espiritual y económico.” (Párrafo 80)

El Programa Nacional de Derechos Humanos en el apartado sobre refugiados y desplazados internos en México, establece también que el Estado mexicano “tiene el deber legal y la obligación moral irrenunciables para dar solución a la problemática de derechos humanos derivada del fenómeno del desplazamiento interno, sobre todo de su seguridad y su integridad física y psicológica.”⁷⁸ Por ello establece las siguientes líneas de acción:

- Promover el establecimiento de criterios uniformes entre el gobierno federal, las entidades federativas y la sociedad civil en general para elaborar un diagnóstico nacional sobre los desplazados internos en el país.
- Diseñar y ejecutar una política y atención gubernamental sobre el desplazamiento interno.
- Impulsar el debate en el marco legal que debe regir el desplazamiento interno con el fin de crear un ordenamiento jurídico que brinde protección adecuada a esta población y de promover políticas públicas de asistencia, atención y retorno seguro de los desplazados internos.
- Diseñar un programa interinstitucional de atención a la población desplazada.

Sin embargo y pese a lo establecido por la legislación internacional en México no existe un instrumento de medición que dé cuenta de las miles de personas desplazadas, no hay una

⁷⁸ ACNUR (s/f) Extractos sobre refugiados y desplazados internos del Programa Nacional de derechos humanos [en línea] <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/3519>.

instancia gubernamental que dé seguimiento al tema y que se encargue de atender a las personas que viven esta grave situación, no hay leyes que busquen responder a esta problemática, esto genera mayor vulnerabilidad y coloca a la población desplazada en la total desprotección.

El desplazamiento forzado implica una violación múltiple, masiva y continua de los derechos de las personas. Por ello es obligación del Estado proteger a las personas pues en una situación de desplazamiento todos sus derechos son totalmente vulnerados. Por ello los *Principios rectores*, también establecen que “ninguna autoridad puede calificar a las personas en situación de desplazamiento como agentes perturbadores por el solo hecho de tratar de salvar su vida” (CNDH).

Mientras tanto el número de desplazados en México crece, hoy son cada vez más las personas que son sometidas a contextos de *terror* que los arrancan de sus lugares de origen y los despojan de todo lo construido con mucho esfuerzo a lo largo de su vida, una vez desplazados se enfrentan a la falta de empleo, impunidad y negación absoluta de derechos en los nuevos lugares donde habitan y es que una vez desplazados, la violencia que los obligó a salir de sus comunidades continúa expresada en múltiples formas. Todo este ocurre ante la acción y/o omisión del Estado, lo que lo hace responsable al final de cuentas de este problema que hoy lacera la vida de cientos de miles de mexicanos y mexicanas.

La CIDH señaló también su preocupación por que en México no haya aprobado una Ley sobre Desplazamiento Interno que incorpore los *Principios Rectores del Desplazamiento Interno* dentro de su ordenamiento jurídico ni cuente a nivel federal con una institución o punto focal que sea responsable de proteger a las y los desplazados internos. (Informe CIDH México, 2016, párrafo 295).

Las acciones políticas y demanda de justicia al Estado.

“¿Qué ustedes como mujeres no sienten dejar a sus hijos? Ustedes van a trabajar y regresan a sus casas y pueden cuidar a sus hijos por eso no les preocupa, nosotras dejamos a nuestros hijos para poder salir y exigir justicia, que nos consideren como víctimas que somos y que nos den un lugar digno donde vivir y poder trabajar por nuestras familias”.

Luisa dirigiéndose a la representante de la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV), Ciudad de México, Mayo de 2015.

A 6 años del desplazamiento forzado familias desplazadas del Municipio Autónomo de San Juan Copala siguen buscando justicia. Marchas, mítines, huelgas de hambre, “tomas de oficinas,” cierres de acceso al palacio de gobierno así como los plantones son algunas de las estrategias que las triquis han utilizado exigiendo a las autoridades estatales y federales respuestas a sus demandas. La respuesta del gobierno del estado ha sido la represión, descalificación y el incumplimiento de los compromisos mínimos a los que se ha comprometido. Por ello las desplazadas siguen encabezando y sosteniendo el plantón en el portal de palacio de gobierno en la ciudad de Oaxaca, y realizan distintos tipos de manifestaciones buscando ser escuchadas.

En diciembre de 2011 las familias triquis recibieron la cantidad de \$150 mil pesos por familia, para reposición de algunas de las pertenencias perdidas durante el desplazamiento, por lo que, señalan las desplazadas “aceptamos ese dinero porque el acuerdo fue que con ese dinero compraríamos nuestras cosas para que cuando regresáramos a Copala pudiéramos empezar de nuevo, que recibiéramos ese dinero no significaba que íbamos a dejar de luchar por regresar a nuestra comunidad, ese fue el acuerdo, pero el gobierno de Gabino Cue, no lo respeta dice que ya nos dio dinero y ya” (Entrevista Luisa, ciudad de Oaxaca, 2014). La entrega de recursos económicos para recuperar parte de sus bienes perdidos están contemplados en los *Principios rectores*, en el que se aclara que la entrega del dinero no significa la reparación del daño.

Luego de la entrega del dinero el gobierno de Gabino Cue, anuncia el 25 de enero de 2012 la firma de un Acuerdo de Paz y Concordia para la región triqui. Cue Montegudo declara que “la paz se logra en la medida en que todos tengamos que asumir la responsabilidad”, ¿A qué se refiere con estas declaraciones? ¿Intentan poner al mismo nivel a las víctimas con los victimarios? Con estas declaraciones aprovecha para decir también que “El gobierno está poniendo toda la fuerza del Estado, para realizar obras y acciones que históricamente no se han hecho en la región”.

En un evento en el que participan como testigos de honor representantes del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), Alejandra Carrillo Souvic, así como el coordinador de la unidad de la Alta Comisionada de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, Christopher Guarnotta⁷⁹. Así como integrantes de la Ubisort y del MULT, y los y las desplazadas del Municipio Autónomo. Estos últimos decidieron no firmar el acuerdo porque: “no garantizaban el retorno seguro a su comunidad ni la justicia por los asesinatos, heridos, y la violación a nuestros derechos” (Vocera del Municipio Autónomo). La población desplazada denunció en ese entonces que en ese acuerdo MULT y la Ubisort, imponían las condiciones para permitir el retorno de los desplazados, condicionándolos a someterse a sus órdenes y el gobierno del estado simplemente avalaba esas condiciones.

El Acuerdo principalmente establecía el retorno en forma gradual, una familia cada 15 días y la firma de una carta compromiso donde los y las desplazadas se comprometían a respetar a la autoridad municipal ahora establecida.

“¿Cómo regresar cuando estos mismos paramilitares, son los que nos están poniendo condiciones? Nosotras pedíamos seguridad por parte del Estado, y el estado pedía permiso a los líderes del MULT para tomar decisiones” me dice Luisa. Así que decidimos no firmar.

En el marco de la nombrada mesa para la firma del Acuerdo para la Paz y Concordia triqui el gobernador del Estado señaló que: “La paz no puede condicionarse, mientras entre hermanos no nos respetemos, no habrá progreso. Este primer paso, es un acto de voluntad de todas las partes. No va a ver paz si ponemos condiciones, la paz se logra en la medida en que todos asumimos nuestras responsabilidades.”⁸⁰

⁷⁹ Raciél Martínez e Ismael García (2012) “Firman Acuerdo de paz y concordia triqui” *Grupo noticias*. Disponible en: <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/81367-firman-acuerdo-para-paz-concordia-triqui> Consultado 12 noviembre de 2015.

⁸⁰ <http://www.noticiasnet.mx/portal/principal/81367-firman-acuerdo-para-paz-concordia-triqui>

Según el informe del secretario general de gobierno Jesús Martínez Álvarez, el 90% de las autoridades, 38 autoridades municipales, firmaron el pacto con anticipación⁸¹. ¿Cómo plantear un diálogo para la construcción de un Acuerdo de Paz, bajo esa lógica?

Los desplazados decidieron no firmar y al mismo tiempo informaron que si el estado no garantizaba su retorno a Copala ellos regresarían por su cuenta. Las triquis desplazadas señalaban que el gobierno quería hacerles firmar un supuesto Acuerdo que ya estaba preparado, por tanto ellas no podían aceptarlo ya que como víctimas no las habían tomado en cuenta. Era evidente que lo que proponían el gobierno del estado y las organizaciones que las habían desplazado no garantizaba el retorno, ni su seguridad. Felipa me dijo entonces: “¿Cómo vamos a regresar una familia cada 15 días? Si hacemos eso nos van a ir matando poco a poco. Si así en frente del gobierno nos amenazaban en triqui, y ellos [los representantes del gobierno] ni siquiera sabían lo que nos estaban diciendo”.

Días después del anuncio del Acuerdo de Paz y Concordia en la región, las triquis desplazadas anunciaron que rechazaban dicho Acuerdo y que organizarían una caravana de retorno a San Juan Copala, en esta ocasión las mujeres y los niños encabezaban la caravana. El 4 de febrero de 2012, se dirigieron a Copala. La policía estatal y representantes del gobierno del estado instalaron retenes en el camino, para impedirles el paso y evitar que llegaran a Copala; sin embargo la caravana de desplazados no se detuvo y avanzó hasta la región triqui.⁸² La caravana llegó cerca de La Sabana y el estado no garantizó las condiciones de ingreso, por lo que los desplazados decidieron volver a Oaxaca.

Este fue el último intento por entrar a Copala, en esa ocasión un grupo de 11 mujeres desplazadas aceptaron entrar a una asamblea que organizaron las que se nombraron nuevas autoridades en Copala. Así la comisión de desplazadas entró a Copala en febrero de 2012, en medio de un fuerte operativo policiaco y con representantes del gobierno del estado. Cuando llegaron a Copala encontraron mucha gente triqui pero de otras comunidades, no eran de Copala, me comentó Felipa, “sí son triquis, pero no son de Copala”.

Las representantes denunciaron nuevamente las amenazas y agresiones verbales que sufrieron por parte de integrantes del MULT y Ubisort reunidos en la presidencia de San Juan

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² “Impiden el retorno de triquis desplazados” en *Informador*. Disponible en <http://www.informador.com.mx/mexico/2012/355735/6/impiden-el-retorno-de-triquis-desplazados.htm> Última consulta enero de 2016.

Copala. Las mujeres regresaron muy desanimadas al ver que en esas condiciones era imposible regresar, pues las ahora autoridades de las comunidades ahí presentes insistieron que la única manera de volver era una o dos familias cada 15 días y sin la presencia de la seguridad estatal.

Al no poder ingresar las triquis instalaron nuevamente un plantón frente al palacio de gobierno.⁸³ Desde entonces siguen exigiendo al gobierno del estado garantías para el retorno pero no hay respuesta, “todo sigue igual, no hay justicia para nosotras, el gobierno no nos da esperanza. No sabemos cómo están nuestras casas, Gabino Cue se comprometió a mantenernos informadas, pero ya han pasado 5 años y no sabemos nada, se comprometió a reubicarnos en lo que volvíamos a nuestro pueblo y tampoco eso se ha cumplido” (Conversación con Felipa, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2015).

Después de ese intento el gobierno de Gabino Cue prometió un reasentamiento, pero “no ha cumplido ni el tema de justicia ni el del retorno, ni de reasentamiento” denuncian, “si el gobierno no nos puede regresar a nuestro pueblo para poder seguir con nuestras costumbres y tradiciones, queremos que nos acomode en un lugar donde podamos vivir”. Las triquis desplazadas han señalado que recibieron un terreno por parte del gobierno del estado⁸⁴, sin embargo no ha sido posible vivir ahí porque no tienen dinero para construir aunque sea un pequeño cuarto. Francisca me comenta que no pueden vivir ahí, “es puro monte y sin dinero ni trabajo ¿cómo vamos hacer nuestra casa?”, “no tiene ni luz, ni agua”. Ante lo difícil que ha sido regresar a Copala, las triquis insisten en la reinstalación como una demanda urgente, dónde puedan vivir y hacer comunidad y empezar de nuevo, mientras hay condiciones para volver.

Han recurrido también a instancias nacionales, en mayo del 2015 las desplazadas instalaron un plantón en las oficinas de la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV), en la ciudad de México, en demanda de ser reconocidas como víctimas de la violencia que hoy se vive en el país. La Ley General de Víctimas hace referencia al fenómeno de desplazamiento interno. Esta creó la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas [CEAV],

⁸³ “Triquis desplazados reinstalan plantón en Oaxaca” en *el Universal*. Disponible en: <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/828225.html> Última consulta, 20 de noviembre de 2015.

⁸⁴ Oscar Rodríguez (2015) “Reubicarán a 750 indígenas triquis en Oaxaca” Disponible en: http://www.milenio.com/estados/triquis_desplazados-reubicacion_indigenas_oaxaca-triquis_oaxaca_0_595140619.html Consultado el 20 de septiembre de 2015.

como órgano operativo del Sistema Nacional de Atención a Víctimas. La CEAV aprobó en julio de 2014, “[E]l Acuerdo que reconoce que la situación de desplazamiento interno forzado debe considerarse como un hecho victimizante autónomo que requiere ser atendido con un enfoque diferencial y especializado”. En virtud de dicho acuerdo, se establece que “las víctimas que evidencian tal condición deberían ser registradas como víctimas directas de violaciones a derechos humanos [violación al derecho de circulación y residencia, entre otros] en el Registro Nacional de Víctimas [RENAVI]. (Informe CIDH México, 2016). Sin embargo dicha Comisión se ha negado a incorporar a los y las triquis desplazadas en la lista de víctimas pese a las medidas cautelares con las que cuentan a nivel nacional e internacional. Según la CEAV, los triquis desplazados de San Juan Copala no cumplen con los requerimientos para ser incluidos en el Registro Nacional de Víctimas y afirmaron desconocer su situación.⁸⁵

Estuve ahí en el platón que instalaron a las afueras de la CEAV cuando las mujeres cuestionaban a Angélica Mandujano, representante de dicha Comisión a quienes las triquis interpelaron: “¿Y entonces a dónde acudimos? usted que es mujer ¿no tiene un poco de sensibilidad? Usted sí puede ir a su casa todos los días y ver a sus hijos y estar con ellos, pero nosotras venimos aquí y hemos dejado a nuestros niños solos, pero tenemos que estar aquí porque alguien nos tiene que dar respuesta, estamos sin casa, sin trabajo y sin nada que ofrecerles a nuestros niños, y ustedes nos mandan de regreso a Oaxaca, pero allá nadie nos escucha, nos mandan a la policía como aquí y entonces ¿quién va a dar respuesta a nuestro problema?”

Otro problema al que se han enfrentado estos años es a la división interna, hoy son cuatro los grupos de desplazados, todos ellos encabezados por mujeres, denuncian el incumplimiento del gobierno y señalan que los otros grupos son los que se han beneficiado. Para Felipa: es el Estado, el que se han encargado de dividirlos una vez que les dio el dinero por la reparación de daños materiales.

⁸⁵ Alberto Rivera Meza “Triquis de Oaxaca no son considerados en Programa de Atención a Víctimas” en *La Jornada*. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/06/02/triquis-de-oaxaca-no-son-considerados-en-programa-de-atencion-a-victimas-6586.html> Fecha de consulta enero de 2016.

Es enero de 2016 y así se expresa Felipa: “Ya cumplimos 5 años de desplazamiento y 6 de cerco paramilitar, la Comisión Interamericana dictó medidas cautelares y nada se ha resuelto; en 2012 hubo un intento de retorno, el Estado no nos apoyó, impidió el retorno y nos dejó solos, ya no pudimos entrar porque había muchas amenazas, después de tanto tiempo seguimos en platón en el palacio de gobierno” (Conversación con Felipa, ciudad de Oaxaca, diciembre de 2015).

Mientras tanto el 26 de diciembre del 2013 Javier Pérez Acevedo, representante del gobierno del Estado de Oaxaca en la región Triqui, informó que a raíz de los compromisos asumidos en enero de 2012 con comunidades de la región triqui, el desarrollo en la región se ha logrado, lo que ha generado “seguridad” y que en esos acuerdos la Comunidad de San Juan Copala se ha sumado. “El gobernador del estado autonizó para los pueblos triquis obras de infraestructura educativa, caminos, agua potable, entre otras, actualmente se están pavimentando otros pueblos que participaron para el acuerdo de paz en la región y a la fecha hay esa tranquilidad que se ha buscado en la región Triqui” expresó Pérez Acevedo⁸⁶.

El Acuerdo de Paz se firmó sin importar que estuvieran o no las personas desplazadas San Juan Copala ni el resto de las comunidades que conformaron el Municipio Autónomo, como el Pacto de Paz firmado en los años 90 que al ser una imposición nació muerto, la violencia continuó en la región. Ahora, según declaración de Pérez Acevedo, el gobierno del Estado “trabaja” muy bien con los nuevos representantes de Copala, todos ellos integrantes del MULT, la organización que, a punta de balas, desplazó a la comunidad y destruyó así el proyecto de Autonomía que se estaba gestando en la región.

Las mujeres indígenas frente al desplazamiento forzado

Copala es el agua dulce, es la fiesta del cuarto viernes, es donde crecieron nuestros abuelos, donde las abuelas nos enseñaron a tejer. Copala es el mercado de los lunes, es ahí donde

⁸⁶ “Se terminaron los conflictos en la región triqui” Disponible en: <http://www.xeouradio.com/2013/12/26/se-terminaron-los-conflictos-en-la-regin-triqui-jpa/> Última consulta, Agosto 2016.

queremos vivir y morir, ahí están nuestros muertos. Es nuestro pueblo a donde vamos a volver, no sabemos cuándo pero volveremos, porque es nuestro pueblo.

Lucía, Entrevista, ciudad de México. Mayo de 2015

Frente al desplazamiento forzado y al despojo las mujeres rurales, campesinas, indígenas y afroamericanas en todo el continente latinoamericano han resultado ser las más afectadas. Aunque también son las que han encabezado de múltiples formas las luchas en la defensa de sus tierras-territorios (Kothari, 2005: 131). En el mundo el 80% de la población desplazada son mujeres y niños, alrededor de 50 millones de personas (ACNUR).⁸⁷ En México también son mujeres y niños indígenas y pobres la mayoría de la población desplazada y despojada de un día para otro de sus medios y modos de vida.

El desplazamiento forzado expropia a las mujeres de la tierra, las mujeres dejan sus parcelas, las tierras colectivas, sus casas, el monte, los ríos, etc., en los que siembran y obtienen alimentos que son fundamentales para la reproducción de la vida. Entonces, como ha señalado Silvia Federici (2013: 225), “la expropiación de la tierra priva a las mujeres de los medios básicos de reproducción” y el desplazamiento forzado es una de esas formas de expropiación de todos esos medios y modos de vida.

En contextos de desplazamiento ellas son el blanco de ataque de los grupos paramilitares, por ser mujeres y por resistirse al desplazamiento y por no mantenerse al margen de las luchas de sus pueblos, por denunciar la violencia, a los responsables de los desplazamientos y porque han tomado papeles activos en la denuncia y en la lucha por la justicia y el retorno a sus comunidades.

Las mujeres son las más afectadas porque las separan de sus comunidades y las someten a múltiples formas de restricción y de violencia, ellas al ser el sujeto principal de la reproducción de la vida, responsables del cuidado de los ancianos, de niños y niñas, de la salud, de llevar dinero a sus hogares, de tener alimento en la mesa todos los días enfrentan el desplazamiento en las peores condiciones. Ahora sin los recursos que provee la tierra, llevar a casa lo necesario para la reproducción de la vida se vuelve cada vez más difícil, por tanto

⁸⁷ Amaya Valcárcel “Dando voz a las refugiadas” <http://www.acnur.org/revistas/114/pg12art10.htm>

la calidad de vida de la población empeora. Pero ellas se ven más afectadas, ante las carencias son ellas las que se quedan sin comer, sin asistir al médico, sin cubrir sus necesidades personales. Es por ello que las mujeres se han vuelto las principales opositoras al desplazamiento, así como clave en la lucha por el retorno (Gruesso y Arroyo, 2005: 130; Meertens, 2011).

Las mujeres indígenas están “en la primera línea para defender su territorio”, como ha señalado Silvia Federici (2013), pues ante el desplazamiento saben que son las más afectadas una vez arrojadas de su comunidad. Así el desplazamiento lanza a las mujeres indígenas a una mayor dependencia del mercado. El desplazamiento les impide seguir cultivando sus alimentos a falta de las parcelas en las que cultivan frutas, verduras, hortalizas, fundamentales en la dieta alimentaria de sus familias, se incrementa la dependencia del mercado, por eso están al frente de la resistencia porque son más dependientes de la tierra, el agua, el bosque, en general de todos los recursos para la reproducción de la vida familiar y comunitaria. Para muchas de ellas lo que producen en sus parcelas y con sus manos es el principal o único ingreso por eso perderlo es una tragedia. Además varias de las mujeres triquis desplazadas, son mujeres solas, jefas de familia y/o viudas también por la violencia que viven desde hace décadas, y por tanto son el único sustento de sus hogares.

Fuera de sus comunidades la carga de trabajo es mayor, ahora precisan dinero para cubrir las nuevas necesidades que enfrentan en las ciudades, como pagar una renta, comprar nuevamente lo necesario para el funcionamiento de su casa que con años de trabajo habían podido conseguir y que tuvieron que dejar en sus comunidades, cubrir los pasajes, las nuevas enfermedades producto de los cambios y de las condiciones de violencia a la que estuvieron expuestas, etc.

Sustos, miedos, enfermedades del alma, son enfermedades que padecen las mujeres, además de diabetes, desnutrición, presión alta, etc. como resultado de las condiciones de terror al que fueron sometidas. Una de las mujeres desplazadas del conflicto en Copala me decía, a más de seis años del desplazamiento: “mi madre está enferma de tristeza, ella llora mucho y desde que nos sacaron ella no ha podido sanarse”.

El maíz, las yerbas, los sitios y modos en los que conseguían el alimento y medicina para la comunidad ya no está a su alcance. Ellas han tenido que aprender a moverse en lugares totalmente desconocidos, con lógicas, tiempos distintos y en un idioma que no siempre conocen. Ahí en la ciudad se enfrentan a la pobreza, el racismo, la exclusión y la impunidad.

Por eso las mujeres son las primeras en negarse al despojo, por eso se resisten a ser desplazadas porque ellas saben que es la tierra, su parcela, su bosque, su montaña, su río, la comunidad el que les da el alimento para sus cuerpos y corazones, y para seguir reproduciendo la vida.

Entonces el desplazamiento forzado que hoy viven miles de mujeres indígenas en México requiere considerar el impacto que esto tiene su vida como mujeres y como parte de pueblos indígenas cuyo vínculo con sus territorios está construido con base a su cosmovisión como colectividad. El desplazamiento forzado tiene implicaciones en todos los aspectos de la vida tanto individual como colectiva, en lo económico, social y cultural. Tras el desplazamiento forzado las redes de apoyo y solidaridad se ven trastocadas, aun cuando las mujeres triquis han demostrado que la desterritorialización física no ha implicado una desterritorialización en términos simbólicos y subjetivos. Lejos de su comunidad luchan por seguir siendo triquis, por vestir, comer, soñar, bailar, convivir como triquis, esta no es tarea fácil pero los y las exiliados de hace décadas y las de ahora lo han desmostrado, fuera buscar reproducir la comunidad que les fue arrancada.

Frente a la lucha de las mujeres triquis, se encuentran las imágenes estereotipadas de mujeres triquis en las que son señaladas como pobres mujeres, víctimas de los hombres y de su cultura. Muy pocas veces se ve la fuerza que han tenido para salir de sus hogares en medio de las balaceras y reunirse con sus compañeros y así organizar la resistencia, tampoco se les ve organizando marchas o dando conferencias de prensa, o instaladas en el portal del edificio de gobierno en la ciudad de Oaxaca. No se ven las estrategias de resistencia que impulsan en el exilio fuera de sus comunidades para exigir un retorno digno y castigo a los culpables del desplazamiento y de los asesinatos. Ellas convocan a manifestaciones, realizan mítines, toman la palabra, se reúnen con organizaciones sociales y se solidarizan con otras demandas. También venden artesanías, comida y buscan la manera de obtener un ingreso que les permita cubrir las necesidades de sus familias y para ayudarse entre sí.

Durante el cerco paramilitar las mujeres triquis no solo fueron vistas como botín de guerra, agredirlas no era solo una forma de golpear al enemigo, sino doblegar la resistencia misma. Les tiraban desde los cerros, ellas me comentan que al principio se ponían su huipil, pensando que como mujeres no les dispararían, pero no fue así, “parecía que más coraje les daba y nos disparaban igual que a los hombres” dice una mujer desplazada. Las mujeres se encargaron de proveer de alimentos a los hombres que resistían en sus casas y al principio del cerco en la agencia municipal. Para ello tenían que buscar alimentos y se organizaban para salir por la montaña en pequeños grupos. Por ello la agresión hacia ellas era clave, pues sabían del papel tan importante que jugaban en la resistencia. Es decir, ellas no eran atacadas solo por ser mujeres sino porque al herirlas o asesinarlas la resistencia se debilitaba.

En este contexto las mujeres no solo jugaron un papel de víctimas, también fueron las que encabezaron la resistencia y una vez desplazadas han encabezado la denuncia y la exigencia por el retorno a su comunidad. De tal forma que la situación de crisis que se vive a partir del cerco paramilitar, coloca a las mujeres en una posición central en la medida que son ellas las que asumen un papel fundamental en la resistencia.

Durante los meses del cerco ellas se organizaban para preparar alimentos y salir en medio de la lluvia de balas a alimentar a los hombres que resistían. Una vez desplazadas también han encabezaron la resistencia plantándose en las afueras del palacio de gobierno en la ciudad de Oaxaca, organizando marchas y protestas, asistiendo a las mesas de diálogo con el gobierno del Estado, exigiendo justicia y garantías al gobierno, para el retorno digno y seguro a su comunidad, así como el cumplimiento de las medidas cautelares otorgadas por la Organización Interamericana de Derechos Humanos. Es importante señalar que los y las triquis desplazados de este conflicto son beneficiarios de las medidas cautelares 197/10 otorgadas a 135 personas por parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)⁸⁸ concedidas el 7 de octubre del 2010; y de la recomendación 26/2011 de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, sin embargo a nivel nacional no han sido reconocidos por la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas como desplazados ni víctimas de la violencia que se vive en el país, pues dependencias nacionales señalan “desconocer su situación”.

⁸⁸ La comunidad triqui de Valle de Río San Pedro, perteneciente al municipio de Putla de Guerrero también cuenta con medidas cautelares otorgadas por la CIDH el 29 de mayo de 2012.

Estas protestas y movilizaciones encabezadas por las mujeres triquis han evidenciado la incapacidad del Estado para dar solución eficaz a su problemática y el papel que organizaciones como el MULT y Ubisort jugaron en la estrategia conjunta para desplazarlas y destruir el municipio autónomo. Sin duda hablar de la población desplazada y en específico de las mujeres triquis, no es hablar de víctimas pasivas.



Foto: Marcha de desplazadas en la ciudad de Oaxaca. Abril del 2011.

El problema no termina con el desplazamiento

Todo empezó en noviembre de 2009, cuando un grupo de paramilitares manejados y organizados desde el gobierno, quisieron destruir nuestro Municipio Autónomo. Empezaron tapando las carreteras, para que nos quedáramos sin comer, sin poder salir, nos quitaron la luz, el agua, y el servicio médico, así ellos empezaron a rodear el pueblo, a balacear todos los días a la población, a niños, a mujeres a todos por igual. Ellos eran financiados por el gobierno, tenían su enlace en el municipio de Juxtlahuaca, les mandaban radios, armas, todo para atacarnos como municipio autónomo, resistimos diez meses, pero poco a poco la gente se fue saliendo ya no aguatabamos ahí sin agua, heridos y con tanta bala día y noche. Sin alimentos y con abuelitos y niños hambrientos y heridos ya no aguantamos más y tuvimos que salir de nuestras casas, pero no nos vamos a rendir vamos a seguir luchando, y vamos a regresar a nuestros hogares y como mujeres también tenemos voz para luchar junto con nuestros compañeros. (Entrevista Lucía, Ciudad de Oaxaca, Mayo 2011).

El 19 de septiembre de 2010, termina el cerco a San Juan Copala, una vez que sale la última familia que se negaba a ser desplazada. Sin embargo el problema no termina con la salida de la comunidad. Fuera tienen que empezar de cero y los efectos del desplazamiento son múltiples. En este apartado intentaré señalar algunos, a partir de los testimonios de las mujeres desplazadas. Se trata de pérdidas materiales y simbólicas que tienen implicaciones en la vida de las personas y de la comunidad en su conjunto. Son pérdidas que duelen pero que también las animan a “no quedarse con los brazos cruzados”.

Las pérdidas

El desplazamiento forzado tiene como uno de sus efectos más dolorosos la fractura de la población con sus territorios y los referentes que este contiene. Los triquis están vinculados material y simbólicamente al territorio donde desarrollan sus vidas y donde se encuentran sus ancestros. Cuando las personas son desplazadas, se rompen vínculos que tienen que ver con cuestiones materiales y simbólicas, la pérdida de casas, de enseres domésticos, de sus huipiles que para las mujeres significa mucho, no solo porque “son caros” (un promedio de 3 a 4 mil pesos), sino porque a lo largo de la vida una mujer triqui tiene varios huipiles que les son dados por sus padres o padrinos cuando se casa o en algún momento especial. Por ello muchas de ellas llevan en sus corazones el dolor de haber perdido todos sus huipiles y de haber salido solo con el que traían puesto.

El desplazamiento implica también la pérdida de un modo y forma de vida, de una cotidianidad acorde a su cosmovisión como parte de un pueblo indígena. La pérdida de lugares sagrados, que como señalaba en apartados anteriores están vinculados directamente al territorio, las cuevas, los ríos, los montes, la iglesia de *Tata Chú*.

El *Chumá a* es también el lugar donde están enterrados sus ancestros, por ello la imposibilidad de estar cerca es una pérdida incalculable, en la medida que ya no pueden acudir al panteón. En Copala se encuentra el cementerio más antiguo de la región y es considerado un lugar sagrado, en el que están sus muertos y donde quieren ser enterrados.

El territorio es un espacio donde se reproduce la vida entre las personas que conforman el grupo y con otros referentes simbólicos, sagrados, tanto terrenales como espirituales. Es decir, el territorio triqui es considerado no solo como un lugar concreto y material, sino como un lugar simbólico y sagrado.

La violencia que obligó a las triquis a salir de su comunidad sin duda ha tenido efectos en la vida, en los cuerpos y corazones de las mujeres. Sus trabajos y actividades que son el sustento principal de sus familias se ven trastocados, fuera de su comunidad difícilmente pueden seguir realizando las actividades que de forma cotidiana realizaban para cubrir sus necesidades personales, familiares y comunitarias. Sus cuerpos y su salud también se ven afectadas pues la alimentación no es la adecuada, y además “todo tienes que comprar”, “aquí para todo hay que pagar, hasta para ir al baño” me dice una de las mujeres que participa del plantón en el zócalo de la capital oaxaqueña; además sin un empleo o ingreso que les permita cubrir esas necesidades el impacto es mayor.

Sin duda el impacto del desplazamiento forzado tiene características específicas para las mujeres (Meertens, 2011). A partir de las conversaciones con muchas de ellas tanto en San Juan Copala como fuera de su comunidad pude identificar algunos elementos que para ellas son importantes y que pesan en un contexto de desplazamiento forzado. Pero quisiera primero traer a aquí algunas reflexiones sobre la vida cotidiana de las mujeres triquis en su comunidad con la finalidad de entender lo que la pérdida significa para ellas.

Durante el tiempo que viví en San Juan Copala entre 2008 y 2009 miraba como la mayoría de las mujeres triquis pasaban mucho tiempo en su comunidad. Muchas de ellas no salían casi nunca del pueblo, principalmente las mayores las cuales toda su vida giraba en torno al *Chumá a* y su casa. Las mujeres adultas pasaban el día trabajando en la preparación de los alimentos, recogiendo leña, recolectando quelites, sembrando un poco de maíz y en el telar de cintura mientras platicaban con otras mujeres. Su trabajo en la elaboración de huipiles, naguas, morrales, fajas, pulseras, diademas, era su principal ingreso económico pues lo vendían a otras mujeres que salen los días de plaza a Juxtlahuaca, Putla o Tlaxiaco, o bien a otros paisanos que viven en la ciudad de México, el interior de la república o los Estados Unidos. De tal forma que en la región el trabajo de las mujeres y la venta de artesanías

representaban un ingreso fundamental y en ocasiones el único para la manutención de toda la familia.

En Copala había también un mercado muy importante al interior de la comunidad basado en el trueque, entre ellas intercambian sus productos con otras que salían de la comunidad y con ellas intercambiaban chile, sal, azúcar, maíz o productos traídos de otras comunidades. El mercado de los lunes también resultaba muy significativo en términos del ingreso económico que significaba para la población de Copala como para las mujeres de otras comunidades triquis que bajaban a vender o intercambiar sus productos. El mercado de los lunes era un espacio muy importante de encuentro y de socialización y su realización, durante el Municipio Autónomo, generaba un ambiente de confianza y tranquilidad pues en otros momentos de conflicto el mercado no se realizaba.

El desplazamiento rompió con la vida cotidiana de las mujeres, su trabajo rutinario, su sustento económico, su hogar y comunidad, así como su estabilidad emocional. Estas múltiples rupturas generan una abrupta degradación de la solidaridad y las redes familiares y comunitarias lo que implica para ellas un sentimiento de pérdida incalculable. Así el desplazamiento forzado tiene efectos importantes en la vida de la población y en específico en las mujeres, fracturan su vida cotidiana y las lanzan a un contexto diferente, fuera de sus comunidades, de sus espacios de trabajo, su parcela y su casa.

El desplazamiento provocó una fragmentación a nivel familiar y comunitario. Y en cada uno de los espacios a los que se han dirigido se enfrentan a problemáticas específicas. Los problemas se incrementan para las mujeres pues muchas de ellas no hablan español, y es prácticamente imposible encontrar trabajo, no tienen vivienda y los niños tienen más dificultades para asistir a la escuela.

Las triquis que fueron obligadas a abandonar sus territorios, se enfrentan a cambios que son drásticos por ejemplo para las que se dirigieron a la ciudad de México. Así recuerda Juana su llegada a la ciudad: “Cuando llegué a México, tenía miedo, tenía miedo de perderme, me asustaba el metro, pero ya poco a poco va uno acostumbrando, ahorita puedo andar bien no sabe uno leer pero va uno preguntando a la gente, pero es muy difícil la gente no ayuda siempre.” (Juana, entrevista, 2010). Moverse en la ciudad fue complicado y también

generaba miedo. Sin embargo las redes familiares y comunitarias en la ciudad fueron un sustento importante pues aquí los recibieron y apoyaron para conseguir mercancías y salir a vender. Así en una ocasión me encontré con un joven triqui que había participado en la radio comunitaria y que ahora vendía fuera de una estación del metro de la ciudad de México, hablamos del apoyo que había recibido de familiares cercanos, que había buscado empleo en la ciudad pero que “no tenía papeles” y que no encontró trabajo.

Las personas que llegaron a la ciudad de Oaxaca encontraron el apoyo de la sociedad civil y de organizaciones sociales independientes, no del Estado. Pese a que como veíamos en los *Principios rectores sobre desplazamiento forzado*, el Estado tiene la obligación de garantizar sus derechos y generar las condiciones para cubrir sus necesidades como desplazados. No obstante, de las autoridades han recibido promesas que no se han cumplido, así como amenazas, golpizas por parte de la policía estatal y municipal de Oaxaca al desalojarlas del centro de la ciudad, en dónde también menores de edad han sido agredidas.

Algunas familias se instalaron en las comunidades triquis integrantes del Municipio Autónomo, ahí les proporcionaron como pudieron los apoyos que necesitaban. Llegaban aterrorizadas, heridas y en la total incertidumbre. Las comunidades las recibieron compartiendo un pedazo de tierra y casas de familias migrantes que se encontraban desocupadas. Estas comunidades apoyaron en la vivienda, alimentación, y emocionalmente.

Otras familias se desplazaron hacia Juxtlahuaca, pero, habitar en Juxtlahuaca implica un riesgo alto en la medida que es la ciudad más cercana a Copala, y es el centro económico y comercial de la región, y ahí asisten los integrantes de las organizaciones que los desplazaron. En Juxtlahuaca se integran al comercio ambulante y los hombres como peones de albañil pero es muy difícil que sean contratados debido al estigma que pesa sobre ellos, y quienes son contratados reciben un pago menor que cualquier otro trabajador de la región. Sin embargo el hecho de sentirse cerca de su comunidad y la esperanza de volver los mantienen en una ciudad que históricamente los han despreciado.

Muchas mujeres y sus familias también se dirigieron a los estados del norte del país ahí una de las principales actividades que realizan es el trabajo en los campos agrícolas, en la siembra y cosecha de frutas y verduras o en la venta de artesanías y otros productos. Entre

estos estados se encuentran: Estado de México, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora y Baja California.

Sin duda las mujeres ingresan a la ciudad con enormes desventajas: bajos niveles de escolaridad, saberes vinculados a labores desvalorizadas socialmente en las urbes; llegan además profundamente afectadas por la brutalidad de la violencia y desorientadas por lo extraño que resultan los barrios y los lugares a donde arriban. Estas circunstancias agudizan sus condiciones de pobreza y son una clara manifestación de la violencia que se ejerce contra ellas y que no termina con el desplazamiento.

Reproducir la vida en el exilio

Pese a que no es posible negar que las mujeres son las principales víctimas del desplazamiento también es muy importante decir que frente a la adversidad ellas han sido las primeras en reaccionar y buscar estrategias de sobrevivencia para cubrir las necesidades de sus familias y la comunidad.

Así una vez que han sido desplazadas, “reproducen de muchas maneras una noción de lugar cuando están fuera de lugar” (Farah, 2005: 225.). Es decir, fuera reproducen un sentido de lugar en el que intentan replicar la vida que tenían en su comunidad, transmiten historias, conservan su lengua, insisten en preparar sus comidas tradicionales, siguen trabajando en sus telares, etc. Las desplazadas realizan prácticas que las remiten al hogar y al terruño, intentan dar sentido de lugar al recrear su comunidad en los espacios el que ahora habitan. Recrear el espacio comunitario en el exilio no es una tarea secundaria, sino parte de la lucha política por seguir siendo triqui.

Recrear el hogar y la comunidad en la dispersión tiene implicaciones económicas, políticas, sociales y culturales muy importantes, como el hacerse de ingresos económicos como cuando comienzan a tejer, hacer diademas y pulseras. Al reproducir sus formas y modos de vida fortalecen su identidad como triquis, y de esta forma alimentan la lucha por la justicia y el retorno a sus comunidades. Reproducir la vida en el exilio de acuerdo a su cosmovisión como pueblo indígena les ha permitido fortalecer sus corazones y continuar la

lucha por la justicia y la reparación del daño. Así el lugar de “lo privado” se reafirma como político, desafiando los discursos hegemónicos que consideran el espacio doméstico como un lugar no político. Sin duda las mujeres son protagonistas en la reorganización de la vida política y la identidad triqui en el exilio.

Desde el exilio las mujeres insisten en reconstruir sus vidas tras la expulsión de sus comunidades. Algunas familias han conseguido rentar a las afueras de las ciudades como Juxtahuaca, Huajuapán y la capital del Estado. En mis visitas a esos pequeños cuartos contruidos de láminas de cartón o metal, he visto como reconstruyen sus espacios como en Copala, hay matas de yerba santa, una planta que encontraba en casi todas las casas triquis porque éste es un ingrediente básico en su cocina. Se encuentra también un pequeño temascal hecho de carrizo y cobijas, los triquis tienen el temascal o baño de vapor como parte de costumbre muy arraigada, de una cosmovisión que los conecta con la madre tierra y que los sana física y espiritualmente. Tienen su fogón y reproducen sus cocinas, las cuales son espacios de reunión e intercambio mientras preparan tortillas y comida triqui.

La contribución de las mujeres no se limita en absoluto al ámbito doméstico o aun papel como preservadoras de la cultura (Escobar y Harcourt, 2005: 22), al contrario, sus prácticas de creación de lugares forman parte integral de las luchas culturales y políticas en contra del desplazamiento (*Ibidem.*: 22-23).

“Aquí en la ciudad no es como en el pueblo”, el problema de la dispersión y los cambios en los roles tradicionales de género

Es evidente que tras el desplazamiento hay un deterioro significativo de la calidad de vida de las mujeres por lo vivido antes y durante el desplazamiento y una vez que han sido desplazadas. Aquí algunas narraciones sobre los cambios drásticos que ellas han enfrentado.

Es el caso de Silvia ella es una mujer joven originaria de San Juan Copala, fue desplazada en diciembre de 2009, hoy vive en la ciudad de Oaxaca con sus tres hijos y trabaja en el penal de la ciudad, en donde desde hace algunos años su esposo permanece preso, acusado de un delito que, afirma Silvia, él nunca cometió. Para mantener a sus tres hijos y

apoyar a su esposo preso ella vende alimentos en el penal, así como otros productos de temporada. Trabaja en el hogar, cuida a sus hijos, los lleva a la escuela (aquí no pueden ir solos como en el pueblo, me comenta) y ella es el único sostén de la familia, además ahora los gastos se han incrementado pues tiene que pagar la renta del pequeño cuarto donde vive con sus pequeños.

La educación de los hijos e hijas también se ve trastocada pues fuera de la comunidad, los adolescentes y/o jóvenes tienen que ponerse a trabajar para contribuir a los gastos del hogar, principalmente para pagar las rentas, sólo los más pequeños asisten a la escuela para concluir la primaria. Los adolescentes que en Copala asistían a la secundaria, a partir del desplazamiento han abandonado sus estudios. Algunos niños perdieron el año escolar entre 2009 y 2010, por la pérdida de documentos y porque fuera de su comunidad la familia no podía solventar los gastos como compra de uniformes, útiles escolares, alimentación, cuotas, etc. además al vivir en el plantón tampoco tenían las condiciones necesarias para alimentarse, asearse, hacer tareas, etc.

“Fuera de la comunidad la vida es más difícil”, me dice Felipa con lágrimas en los ojos, para los adultos pero también para los niños, ella tiene tres hijas, la mayor permaneció 9 meses en el albergue escolar de Copala, durante el cerco paramilitar, pasando hambre, la niña como todos sus compañeros que estaban ahí sufrió mucho, cuando logró salir “tenía pesadillas, no podía dormir y sólo hablaba de las balas y de los hombres armados que disparaban” (Entrevista Felipa, ciudad de Oaxaca, septiembre 2012).

Felipa me cuenta también la experiencia de su hija en su nueva escuela en la ciudad de Oaxaca, cuando la niña contó lo vivido a su maestra ésta la regañó “por decir cosas que no eran ciertas.” La maestra regañaba a la niña y la alejaba de sus demás compañeros. “No preguntaba y no le interesaba saber el porqué de los problemas que la niña estaba presentando”, dice Felipa, también la maestra la amenazó con sacar a la niña de la escuela si no lograba controlarla. En ese momento Felipa habló con la maestra le contó la situación, la maestra desconfiaba pero no expulsó a la niña de la escuela.

Muchas de las mujeres triquis también se vieron obligadas a negar su origen triqui en algunos momentos, no porque se avergüencen sino por el temor de ser rechazadas, en el caso

de Felipa su miedo era que una vez que la maestra se enterara que eran desplazadas de un conflicto político como el triqui pensara que ellas eran violentas y que solo iban a generar problemas en la escuela, y en consecuencia que sus hijos sería señalados y hasta expulsados de la institución.

Felipa se mira cansada, apenas tiene 28 años y su rostro aparenta mayor edad, ella es el sostén de su familia, vive en Oaxaca con la esperanza de regresar a su pueblo, extrañando la vida, las plantas, sus actividades, cuándo yo le pregunto qué es lo que ella más extraña me responde: “¿Puedo decirlo?: El agua dulce”.

En medio de la lucha cotidiana por la sobrevivencia, Felipa también ha tenido una participación importante en la demanda por el retorno a su comunidad. Asiste a las marchas, permanece durante largas horas en el plantón, ayuda en la preparación de alimentos, etc. Felipa también me dice: “La historia que he vivido no es feliz, pura tristeza, puros lamentos y te pierdes y no sé hasta cuando te puedes levantar, pero qué le vamos hacer, seguimos luchando aquí en el plantón, algún día regresaremos a Copala”.

Francisca es otra de las desplazadas de Copala me cuenta lo vivido ahora fuera de su pueblo, este es su testimonio:

Yo lo que tengo que hacer es batallar con mis hijas, más que nada el estar a fuera es difícil, para darle estudios a ellas y también para conseguir los alimentos porque aquí en la ciudad no es como en el pueblo.

Aquí en la ciudad ya no es igual, ya no pongo atención a mis hijas, sino que tengo que levantarme ir hacer compras para mis quehaceres de mi trabajo y a mis hijas las llevo a la escuela y después voy por ellas, aquí es más difícil tengo que ir con identificación y si va otra persona no las entregan voy y trabajo y de ahí regreso. Les doy de comer y lavo la ropa. Estoy rentando, la vida cambió mucho, pues uno paga la renta, el agua y la luz, en el pueblo no era así pues no se gastaba mucho dinero, ahora la situación es muy crítica cuando uno sale del pueblo.

Lo más difícil para nosotros más que nada la renta y ni acabas con un mes y ya empieza el otro. Pero a pesar de eso nosotros estamos luchando, ahorita estoy pagando 600 de renta, y aparte tengo que pagar la luz y el agua, es un cuarto de 4 por 5 metros y el

baño, está pequeño y ahí estamos mis tres hijos, mi otra sobrina y yo [...] tenemos que compartir, y es lo más que uno sufre en la ciudad.

Yo extraño mucho, las escuelas, los niños, la plaza del lunes, porque es lo importante que tiene el pueblo, la plaza más que nada cuando bajan los familiares de varios pueblos, extraño a mi familia. Ahorita mis papas están fuera y ya no se puede ver la familia, pues andan regados, unos están en Juxtlahuaca, otros en Huajuapán, otros en Tlaxiaco y otros acá en el plantón.

Sonia, otra de las mujeres, me cuenta los problemas que ha tenido para mandar a sus hijos a la escuela:

Desde que me vine tuve que buscar a alguien que tenga contacto con los maestros, los metí de oyentes y se complicó más y después tuvimos que ir al IEPPO [Instituto de Educación Pública del estado de Oaxaca] vuelta y vuelta para poder inscribir en la escuela. Es muy difícil porque hay mucho gasto hay que comprar uniformes otra vez. Aquí es muy difícil mantenernos empezando con la comida, lavar ropa, la renta y pagar para ir al baño (Entrevista Sonia, Ciudad de Oaxaca, septiembre de 2012)

María otra mujer desplazada me cuenta cómo viven en la ciudad:

Vivimos en el centro, rentamos un cuartito nos cobran 300. Nos dicen que nos vayamos a México pero yo no puedo porque aquí está mi trabajo. Mi papá no se mueve lo tenemos que cargar, porque está en silla de ruedas. Mi hermano está en Huajuapán él está rentando. En Juxtlahuaca no podemos estar porque ahí nos conocen por eso mejor parte de mi familia se fue a Huajuapán ahí hay menos problema (María, entrevista, 2012)

Vivir en el exilio no es fácil, la violencia se experimenta en la vida, los cuerpos y los corazones de estas mujeres forzadas a abandonar su comunidad de un día para otro y la dispersión familiar y comunitaria pesa:

Mi mamá llora por su casa y sus cosas, pero mi abuelita le dice que no te preocupe que lo importante es su vida, ella así está, se preocupa por sus cosas, pero no puede regresar porque le da miedo al principio decía que iba a ir a Copala, pero no la dejamos.

Mi familia se desintegró, mi mamá vive sola con mi abuelita, yo vivo por otro lado, mis hermanas andan por otro lado. Mi cuñada anda por otro lado, yo estoy en Yosoyuxi y ellos en Huajuapán, cada 15 días voy a ver a mis hijos ellos viven solos con su tía y su tío y cuando hay reunión de la escuela pido permiso y voy y cuando no puedo pago multa en la escuela. A las reuniones importantes sí voy, me cuesta mucho dejarlos quiero que estén conmigo pero no hay escuela secundaria cerca.

Los muchachos que vivían en Copala ya no están estudiando algunos se fueron para el otro lado, hay muchos chicos de 14 y 15 que se fueron a Estados Unidos. El hijo de don Timo [el líder del Municipio Autónomo asesinado junto con su esposa el 20 de mayo de 2010] se fue con un pariente al norte, para trabajar y mantener a sus hermanitos.

Con esto que vivimos en el pueblo para mí no hay esperanza de volver, porque como es un pueblo que está ahí abajo [Copala se encuentra ubicado entre cerros] cualquier loco puede volver a echar balazo. Yo ya no quiero regresar porque salgo mucho a trabajar y tengo miedo de dejar a mis hijos solos, a mi esposo lo mataron y yo soy sola. Afuera también es peligroso hay vicios pero en el pueblo ya no es igual no hay tranquilidad y yo me preocupo mucho por mis hijos, yo sufro todo el tiempo estoy pensando porque yo no sé cómo están. Cuando estaba en Copala pues estábamos bien yo iba a trabajar y en la tarde regresaba y estaba con mis hijos. Mi mamá me ayudaba a cuidarlos cuando yo no estaba pero ahora ya estamos regados. En Copala tengo casa aunque siempre estaba con mi mamá, desde que mataron a mi esposo, así cuando yo no estaba mis hijos se quedaban con mi mamá ahora eso ya no se puede.

Los niños tal vez se acostumbrarán lejos de Copala pero una extraña, recuerda todo lo que ahí se come y todo. Yo extraño las verduras del monte, las fiestas, el agua más que nada, la leña. Los chicos ya no quieren regresar y ellos dicen vamos a trabajar y estudiar aquí, ellos ya no quieren regresar, yo sí quiero (Entrevista Marina, Ciudad de Oaxaca, septiembre de 2012)

La vida lejos de Copala es muy triste me dice también Francisca, haciendo referencia a las pérdidas materiales y simbólicas. “No solo se desplaza a las personas, sino también a las culturas, lenguas y sistemas de conocimiento complejos, así como el universo simbólico y cosmológico” (Kothari, 2005: 139).

Para nosotros es muy triste, tanto esfuerzo que una hace para poder juntar tus cosas, es como si vuelves otra vez a nacer porque vas a comprar poco a poco, es triste pues. Tengo huipiles y todo se quedó, esa gente ya lo agarró, ya se lo puso, ya lo vendió y no nada más lo mío sino de toda la gente que salió de nuestro pueblo.

Somos muchos desplazados, nuestra gente está en Huajuapán, otra está en Tlaxiaco, unos viven en Juxtlahuca otros Estados Unidos, así se ha ido mucha gente. Otras gentes hombres y mujeres andan por ahí rodando, y otras que estamos aquí en el plantón. No es fácil, al principio sufríamos porque no había nada de venta, no había dinero pero mucha gente venía y nos traía despensa, arroz aceite, cualquier cosa para comer pero era muy feo porque a veces no alcanzaba para nada y luego unos agarraban más y otros nos enojábamos porque no es como en tu casa si quieres comes sino pues no comes, tú sabrás lo que haces. Ahorita pues ya nos acostumbramos un poco, a veces digo ¿Por qué tengo que estar aquí entre estas gentes? ¿Por qué han sucedido esas cosas si nunca he hecho nada malo? a veces que uno hace uno esas preguntas y pues ni modo así es y otra vez acepta uno y hay que estar con nuestra gente porque es nuestra gente, así estamos y aquí seguimos (Entrevista Francisca, Ciudad de Oaxaca, Mayo de 2011).

Una de las estrategias de inserción de los desplazados es camuflarse, ocultar su condición de desplazados para sobrevivir y no padecer la estigmatización y discriminación que se suma a la lista de agravios. Muchas veces la población receptora muestra rechazo, al tratarse de “triquis que siempre se andan matando entre ellos”, “No sabemos qué costumbres traigan”. Por ello los triquis buscan hacer uso de sus redes de paisanaje y parentesco y evitan ser calificados como desplazados en algunos espacios. Aunque también hay personas y organizaciones sociales que les sigue mostrando su solidaridad.

Lo destacable aquí es que en estas situaciones las redes de paisanaje son el principal sustento, pues las familias receptoras brindan ayuda a sus paisanos mientras el Estado elude la responsabilidad que le corresponde de garantizar la atención a la población desplazada.

“Pues yo diría que el gobierno tomara en cuenta lo que estamos haciendo y que vea la posibilidad de que regresemos con bien y que tenga seguridad en el pueblo. Porque la verdad Copala necesita mucha seguridad, porque el pueblo sufre de injusticia porque estamos

así nada más y la verdad no hay justicia” (Felipa, entrevista, 2012). Las mujeres en situación de desplazamiento tienen que enfrentar algunas veces sin apoyo alguno la violencia que se expresa de múltiples formas, asumir en solitario el cuidado, alimentación, salud, educación y vivienda de sus hijas e hijos y de las personas adultas.

La nostalgia por regresar, como lo señalan, se expresa en la mayoría de las mujeres en sus vidas y sus corazones ya que la mayoría de mujeres desplazadas expresan la tristeza producida al no poder regresar a sus casas, por haber tenido que abandonar sus tierra, animales y bienes; al tener que romper los vínculos sociales con familiares, amigos y compañeros; al verse enfrentadas a un nuevo contexto donde no conocen nada ni a nadie. Así pasan los años y la nostalgia permanece y la lucha por el retorno permanece.

Pocas veces se cuenta la lucha por la supervivencia en los relatos oficiales; sin embargo, la verdadera supervivencia de muchos y muchas triquis durante ese periodo dependió de la capacidad de las mujeres para “hacer algo” de la “nada”. Por ello con estas narraciones intento mostrar la violencia que persiste después del desplazamiento, los grandes problemas a los que se enfrentan y cómo lo viven las mujeres triquis. En ese sentido considero importante resaltar que el papel de estas mujeres triquis no está restringido a ser el de “guardianas” de la cultura y reproductoras de los hombres que libran las “verdaderas” luchas de su pueblo. Ellas también han dado la lucha fuera de lo que se considera el “espacio privado”, en el siguiente apartado abordo esos otros lugares donde también ellas son protagonistas. Sin duda el desplazamiento no solo las llevó a buscarse la vida fuera de sus comunidades sino a levantar la voz, encabezar la protesta en defensa de su comunidad y de la vida misma.

Estas mujeres también encabezan las protestas por la defensa de su tierra y territorio y se niegan a renunciar a su derecho de vivir como triquis y a perder la esperanza de volver a su comunidad. Como mujeres en el exilio, reúnen pedazos de vidas destrozadas y dispersas, con lo que contribuyen a la reconstrucción del hogar y el lugar, así como a su subsistencia y reproducción como “triquis”.

Con todo en contra las mujeres luchan por salir adelante con sus hijos, y de esta forma van adquiriendo otros roles que no tenían en sus comunidades. Entonces toman la palabra, dan entrevistas a la prensa, organizan plantones, marchas y mítines, establecen mesas de

negociación con el gobierno y de esta forma van construyendo, pese a todo, otras formas de ser mujer indígena en los distintos lugares donde ahora se encuentran. Muchas de ellas señalan que antes de lo vivido “no sabían hablar”, “no sabíamos cómo defendernos”, la tragedia las llevó a sacar fuerza de esas situaciones límite y levantar la voz, que hoy las mantiene en la lucha por la justicia.

Es importante señalar que la participación de las mujeres triquis no es nueva, ellas han participado siempre en las luchas de sus pueblos, como parte de las marchas, mítines, cierres de carreteras, protestas, tomas de oficina, sin embargo su participación en los espacios de toma de decisiones no ha sido fácil, pese a que en los últimos años muchas de ellas han dado batallas importantes en las que buscan hacerse escuchar.

De tal forma que la resistencia contra el desplazamiento forzado al que fueron orilladas entre el 2009 y 2010 no solo las colocó como víctimas de la violencia de los grupos paramilitares, sino como las representantes, voceras y principales denunciantes de lo que su comunidad estaba viviendo. Desde mi perspectiva esta etapa ha sido una de las más importantes en el que como mujeres las triquis reconocen que tienen voz, que tienen cosas que decir y toman la palabra, así mismo participan de las asambleas comunitarias y su voz y sus opiniones tienen un peso importante que obliga a las autoridades tradicionales a reconocerlas como mujeres con “ideas” y “mujeres que saben hablar”. Esto es muy importante en la medida que los líderes naturales triquis, deben tener precisamente esas características. Hoy sin duda a algunas mujeres también les son reconocidas esas características, pues la participación de ellas y el asumirse como “mujeres con voz” las coloca en otra posición y replantea su papel en la comunidad.

Ante lo vivido las triquis levantaron la voz y saben lo importante que han sido en la resistencia así como en la denuncia de lo vivido. Después del desplazamiento las mujeres se ubican en un plano diferente al tradicional y se abren a un nuevo mundo aunque muchas veces este es aún más adverso que en sus comunidades. De igual manera la situación de vulnerabilidad a la que se ven sometidas, la marginalidad en la que deben vivir en los nuevos entornos, la desestructuración de su núcleo familiar, la desorganización de su vida, cuestiona su papel tradicional, y genera cambios en los roles tradicionales de género al interior de la comunidad. En ese sentido no hablo aquí de mujeres sumisas frágiles o dóciles. Estas mujeres

no son débiles, al contrario, sobreponerse al miedo y al terror paramilitar muestra lo que son, así como su capacidad de lucha y resistencia.

El plantón como espacio de denuncia y de organización

Nosotras como mujeres no teníamos voz, no teníamos derecho a hablar. Pero ahora con lo que nos han hecho, nos sacaron de nuestras casas, nos disparaban sin importar si somos personas o animalitos, con todo el problema que tenemos no nos queda más que hablar y decir lo que nos han hecho, nos sacaron de nuestro pueblo y de nuestras casas, perdimos todo, no tenemos donde vivir, así que por eso exigimos al gobierno que castigue a los paramilitares y que se comprometa a que regresemos a nuestras casas.

(Entrevista Antonia, Oaxaca de Juárez, diciembre de 2011)



Foto: Mujeres triquis en el plantón de la ciudad de Oaxaca. Mayo de 2011

El 3 de mayo de 2010 días después de la emboscada a la caravana humanitaria en la que asesinaron a Bety Cariño y Jyri Jaakkola, triquis habitantes de la ciudad de México integrantes de la organización Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAÍZ), organización triqui impulsora también del Municipio Autónomo de San Juan Copala, así

como otros triquis radicados en la ciudad de México, ex-miembros de MULT, instalaron un Plantón en el Zócalo de la ciudad de México.

Este plantón jugó un papel muy importante como espacio de denuncia y a su vez de vinculación con organizaciones, movimientos sociales y activistas que se acercaban a solidarizarse o a pedir información sobre lo que pasaba en Copala. En este plantón el papel de las mujeres también fue sobresaliente, desde ahí denunciaron el cerco paramilitar. Muchas de estas mujeres triquis eran jóvenes nacidas en la ciudad de México y otras mayores que fueron desplazadas de sus comunidades años atrás. María una mujer que salió de la triqui en los años ochenta y que participó de manera muy activa en el plantón de la ciudad de México me decía: “Yo estoy aquí para apoyar a las compañeras, ¿Cómo es posible que a nuestros compañeros, mujeres, niños, abuelitos los saquen de sus casas a balazos? nosotras sabemos lo que es eso, creo que ahora está más feo, pero nosotras sabemos lo que se siente que la saquen a uno de sus casas” (María, entrevista, 2010). La solidaridad de las mujeres triquis de la ciudad de México con las recién desplazadas fue muy importante para la denuncia y la atención que las nuevas desplazadas requerían en esos momentos.

Meses después el 11 de agosto de 2010, las mujeres desplazadas de San Juan Copala establecieron otro plantón ahora en la ciudad de Oaxaca. Este plantón jugó un papel muy importante durante los meses del cerco paramilitar pues ahí llegó parte de la población que estaba siendo desplazada y desde ahí se realizaban las conferencias de prensa y se informaba sobre la situación en la región.

El plantón establecido en el portal de palacio de gobierno del Estado de Oaxaca fue el lugar donde vivieron por casi dos años varias familias triquis desplazadas. El plantón ha estado de manera intermitente durante seis años, hoy ese plantón continúa. En medio del terror y la incertidumbre y sin ningún dinero en sus bolsillos, las mujeres se abrieron paso. Con el apoyo que llegaba compraron artesanías y comenzaron a revender, hacían pulseras y diademas para obtener ingresos y mantener a sus familias, pues habían perdido todo. Estar en el centro de la ciudad les permitía vender y obtener algún ingreso económico tan necesario y sobre todo seguir denunciando la situación por la que estaban pasando.

La disputa por ese espacio en la ciudad también era permanente, el gobierno del estado realizó durante ese tiempo, varios desalojos y las mujeres regresaban y se plantaban nuevamente. Así sucedió en septiembre de 2010 en el marco de las fiestas por el bicentenario de la independencia de México y en diciembre previo a la Noche de Rábanos, una fiesta popular que reúne el turismo nacional e internacional durante la noche del 23 de diciembre. Había una tensión permanente, pues la autoridad estatal las amenazaba con desalojarlas, así en varias ocasiones la policía rodeaba el plantón y en varias ocasiones las agredieron físicamente.

La vida en el plantón de Oaxaca no es fácil, como narraba María en octubre de 2011:

Nací en San Juan Copala crecí en san Juan Copala, nos desplazaron desde el año 2009 es 2011 y seguimos estando en el plantón, los últimos compañeros salieron el 18 de septiembre de 2010 y aquí desde que llegamos hicimos huelga de hambre y marchas. Y el gobierno de Ulises Ruiz pues no nos hizo caso, él estaba con los paramilitares, ahorita seguimos pasando hambre, frío y todo, por lo mismo que queremos regresar a nuestra casa y nuestro pueblo, es lo más valiosos que tenemos como triquis que somos y como ahí naces y creces, ahí te acostumbras.

Desde agosto de 2010 cuando las mujeres pusimos el plantón aquí en Oaxaca me quedé aquí y aquí estoy. Ya tengo aquí un año y días, se puso el 11 de agosto de 2010, y ahorita no sabemos qué va a pasar, dice Gabino Cué, el gobernador de ahora, que no vamos a regresar a nuestro pueblo, él nos dijo así y muchas veces nos ofreció dinero, también decía que nos iba a dar una casa, y que ya nos olvidemos, que dejemos allá que nos vayamos a otro lado donde nos de él, así nos dijo, pero no se trata de eso se trata de nuestro pueblo ¿Cómo es posible que el pueblo se va a quedar nada más porque sí, y nuestra casa y nuestras cosas nada más porque esa gente quiere así y así vamos hacer?

Ya tenemos un año de estar aquí, hay veces que es muy difícil como somos distintas familias pues es feo, unos quieren así, otros de otra forma, pues a nadie le parece, es feo vivir así, pero también por la necesidad de no tener a donde ir es que estamos aquí, todos tenemos el mismo problema. (Entrevista María, Ciudad de Oaxaca, octubre de 2011).

Vivir en el plantón ha sido difícil, pero en medio de lo vivido ha significado un espacio, para denunciar, para recibir la solidaridad de mucha gente y para reconocerse como personas con derechos y con la capacidad de hablar y exigir justicia.

Este es el testimonio de Luisa, y su participación en el plantón instalado a las afueras del palacio de gobierno de Oaxaca:

Es difícil pero tenemos que luchar y lo hacemos por lo mismo que nos dio mucho coraje. La gente no quiere estar con esos paramilitares, por eso ellos entraron a las casas de las familias y robaron sus cosas. Muchas familias se fueron luego, y así ellos entraron a todas las casas y se robaron todo. Hicieron muy feo.

Imagínate lo que vivimos y luego que te digan ‘ya vete y déjalo así’, pero cómo si lo vivimos y lo sufrimos. Estando aquí en el plantón los representantes del gobierno del estado nos mandaron para la iglesia de Santo Domingo y otra fecha nos mandaron a la iglesia San Agustín y ahora en septiembre nos mandaron a un hotel y después nos mandaron a un hostel y nos dijeron que ya mañana o pasado íbamos a regresar a nuestra casa. Pero no se ve nada y por eso decidimos regresar al plantón no les agradó pero si ellos no resuelven el problema ¿qué vamos hacer? no podemos escondernos, si ellos no nos regresan a nuestra casas tenemos que seguir en el plantón, mientras no tengamos nuestra casa (Luisa, entrevista, 2012)

El plantón es el lugar en el que se hicieron ver y escuchar, sabían de la importancia política, de la necesidad de ocupar un espacio público donde pudieran ser vistas también por la sociedad oaxaqueña. Para muchos las mujeres ahí plantadas provocan desprecio por que ocupaban un lugar que es de “todos los oaxaqueños y no de unos cuantos que solo hacen alboroto”. Aunque también muchos otros se acercan para pedir información y los primeros meses llevaban alimentos, ropa, medicamentos, trastes, y todo tipo de apoyo para que los y las desplazadas cubrieran al menos sus necesidades mínimas.

Si bien el pueblo triqui tiene una historia larga de participación política, para la mayoría de estas mujeres en plantón era la primera vez que asumían una posición política abierta, pública, como es el caso de Felipa quien me explicaba en las conversaciones que teníamos en el plantón en la ciudad de Oaxaca: “esto nunca me lo hubiera imaginado, sino

hasta que nos desplazaron, fuimos aprendiendo hacer marcha y a gritar las consignas y muchas cosas y un poco de política, yo no sabía nada de esto”.

El plantón de la ciudad de México, permaneció por casi tres años a un costado de la catedral metropolitana. En 2013 integrantes del MULT que habitan en la ciudad de México desalojaron a las mujeres que ahí se encontraban con amenazas y agresiones físicas. Días después un grupo de triquis desplazados volvieron a recuperar el plantón y finalmente el gobierno del distrito federal ordenó el desalojo definitivo con la policía de la ciudad el 7 de diciembre de 2013⁸⁹. El conflicto se extendió hasta la ciudad como ha sucedido en muchos otros momentos. Las organizaciones de triquis en la ciudad de México, están aliadas a los distintos grupos en la región. De tal forma que aquí podemos encontrar a triquis integrantes o simpatizantes del MULT, del Municipio autónomo y también a grupos que intentan deslindarse de los dos bandos por temor a la confrontación.

Mientras tanto el plantón en la ciudad de Oaxaca, aún permanece. Hasta septiembre de 2016 continúa, y aunque lo han quitado muchas veces las mujeres vuelven a colocarse en la entrada del palacio de gobierno con mantas y consignas. Ahí se mantienen los distintos grupos en los que ahora se han dividido. Las mujeres se enfrentan con la policía, con los granaderos, dan la cara, ponen sus cuerpos, sus hijos e hijas las siguen, gritan y buscan la manera de ser escuchadas. Sin embargo aún no hay condiciones para un retorno seguro y tampoco se han generado condiciones para un reasentamiento, asunto que, con base en los *Principios Rectores sobre Desplazamiento Interno* emitidos por las Naciones Unidas en el año 1998 es responsabilidad de los gobiernos garantizarlos.

A seis años del desplazamiento las mujeres siguen encabezando la exigencia al gobierno estatal y al Estado mexicano la reparación del daño y la justicia, así como el retorno seguro y digno. A lo largo de este tiempo el desgaste y las divisiones al interior son evidentes. Existen cuatro grupos de desplazados que exigen al gobierno el retorno, cada uno acusa al otro de querer “sacar” provecho de la situación. Algunas desplazadas han señalado que esa división ha sido promovida por el gobierno del Estado que les ofrece apoyos a unos y a otros

⁸⁹ Comunicado de los y las desplazadas, del grupo de Lorena Merino. “Desaloja Mancera violentamente a los desplazados triquis de Copala” México, D. F. A 07 de diciembre del 2013. Disponible en: <http://fundaciontinunjei.blogspot.mx/2014/07/desaloja-mancera-violentamente-los.html> Fecha de consulta: 10 enero de 2016.

para dividirnos pero en realidad ninguno ha mejorado su condición, siguen esperando ser reinstalados y la atención que el gobierno del Estado promete pero que sigue sin cumplir.



Foto: Niñas desplazadas marchando en la capital oaxaqueña. Noviembre de 2011.

Las mujeres indígenas desafiando la construcción colonial del género

“Nos quisieron desaparecer los grandes poderes; pero no pudieron lograr.
Aquí estamos.”

Comandanta Esther, Juchitán, Oaxaca.

Marcha del color de la tierra, 25 de febrero de 2001.

Las mujeres indígenas en México se han enfrentado históricamente a múltiples formas de opresión, a las que han opuestos también múltiples formas de resistencia. Este sistema de opresión moderno/colonial ha persistido desde 1492. Sin duda los Estados nacionales herederos y continuadores de los Estados coloniales, conservan como características principales la dominación, expropiación y segregación sexual, cultural y racial.

En esa construcción de Estado-nación el cuerpo de las mujeres jugará un papel clave, en la medida que como plantea Apen Ruíz: “La nación se construye históricamente a través del cuerpo de las mujeres y de la construcción de sus representaciones. La mujer indígena en

el nacionalismo mexicano ocupa el centro de las políticas hegemónicas del mestizaje. Sobre ese cuerpo se establecen las “políticas de blanquitud” implícitas en el mestizaje como ideologema estatal” (Apen Ruíz, citada por Millán, M. 2014: 99).

Así “la figura del mestizo surgió como una sublimación del imaginario nacionalista de la homogeneidad cultural. Se vio en el mestizo la desaparición del conflicto y la promesa de una armonía social que podía lidiar con la modernidad” (Apen Ruíz, citado por Millán, M. 2014: 100). En este contexto de inicios del siglo veinte, en México se dejó de hablar de *raza* para hablar de *lo cultural*. De hecho, la referencia al racismo de la cultura mexicana fue una de las prohibiciones implícitas en el ámbito de la academia y de la intelectualidad (Millán, M. 2014:100; Villoro, 2014).

Se ha dicho que en la construcción del mito integrador de la nación mexicana la mujer indígena es central y ello ocurre en la figura de Malintzin (Millán, M. 2014: 99). Mi hipótesis es que en el proceso de construcción de la nación mexicana la mujer indígena fue excluida, eliminada, negada, y vista como objeto a ser colonizado al igual que los territorios. En todo caso fue la figura de la mujer mestiza la que fue colocada como la forjadora de la patria, esta mujer mestiza, mantenía algunos “rasgos” indígenas, pero no era indígena.

Frente a este colonialismo que persiste, las propias mujeres indígenas, se han hecho escuchar y han cuestionado ese nacionalismo que enarbolaba la bandera del antiimperialismo y anticolonialismo pero que reproduce en su interior un *colonialismo interno* y al mismo tiempo una *colonialidad de género* que las subordina, que coloniza sus cuerpos, corazones y territorios deshumanizándolas.

Las mujeres indígenas y sus cuerpos no fueron imaginados como personificación de la estabilidad y la integración de la nación. Sus cuerpos no han sido centrales en la construcción de agendas y políticas nacionalistas. La estrategia nacionalista elegía a la mestiza como soporte de la tradición y transmisoras de la cultura nacional. Y en ese sentido la mujer forjadora de la patria no sería la indígena triqui, *ñuu savi*, nahua, etc. sino la mujer resultado de la “mezcla de razas” que a la vez paría la raza de bronce y que al mismo tiempo era resultado de ese mismo parto. Sin duda en ese discurso también la mestiza ocuparía una posición subordinada, al ser considerada como “guardiana de la cultura”, “las madres de la patria”, pero por encima también de las mujeres indígenas.

El gran auge de la participación política de las mujeres indígenas es sin duda el levantamiento zapatista en enero de 1994 en cuyas filas militan alrededor de 30% de mujeres (Rovira, 1997; Valladares, 2004; Millán, 2014). El 1 de enero de 1994 las mujeres indígenas irrumpen junto con los indígenas varones, encabezan las filas zapatistas cargando sus armas, dirigiendo las tomas de ciudades, como comandantas, mayores, insurgentas, milicianas, bases de apoyo. No obstante la participación de las mujeres indígenas en la lucha de sus pueblos es centenaria. En todo caso lo que ha prevalecido es la invisibilidad, hoy en día, ésta se ha ido transformado en una visibilidad que irrumpe en el escenario nacional e internacional y que ha alimentado los procesos en los cuáles las mujeres han asumido papeles protagónicos en las luchas de sus pueblos frente al Estado, frente a otros grupos que intentan despojarlas de sus tierras y territorios y frente a las propias estructuras comunitarias. Sin embargo la lucha de las mujeres indígenas no ha sido fácil, ni es un proceso acabado, al contrario, se enfrentan a estructuras sexistas, racistas, clasistas, que niegan sus derechos y obstaculizan permanentemente el ejercicio de ellos, dentro y fuera de sus comunidades.

Por ello las mujeres zapatistas que se levantan en el Estado de Chiapas, reclaman ser indígenas y ser mexicanas, ya que como mujeres indígenas, el proyecto de Estado-nación mexicano las excluyó. La imagen de las mujeres indígenas en la Marcha del color de la tierra y en la tribuna principal del Congreso de la unión “hace estallar los fundamentos de las representaciones hegemónicas de las mujeres indígenas” impuestas desde la colonia, hasta nuestros días. En este espacio las mujeres indígenas zapatistas definen su mexicanidad, diciendo como quieren ser inscritas en la nación, pero también definen su indianidad, dentro y fuera de sus comunidades (Millán, M. 2014: 102)

Frente a las políticas impuestas por el Estado mexicano, sean asimilacionistas, integristas, multiculturalistas o neoliberales, las mujeres indígenas y sus pueblos han opuesto resistencias. Frente a los estereotipos dominantes del ser mujer que desde la colonia han subordinado el cuerpo de las mujeres como botín de guerra, reproductoras de la fuerza de trabajo u objetos explotables y desechables, las mujeres se rebelan y oponen sus cuerpos, su palabra, sus conocimientos, su cultura; así el cuerpo de las mujeres indígenas es tomado por ellas mismas como símbolo de resistencia. Es por ello que cuando las mujeres se plantan frente a los militares para impedir que sus territorios le sean arrebatados, protestan frente a

los gobierno neocoloniales, burlan a los paramilitares para proveer de alimentos a sus hijos y compañeros, toman el micrófono y alzan la voz y luchan contra las opresiones y por una vida digna, toman las calles o se plantan frente a las oficinas de gobierno, rompen con el estereotipo y con esa construcción de mujer que le ha sido impuesta como mujeres indígenas “que no saben hablar”, “víctimas de los hombres de su comunidad”, “tontas”, “incapaces”.

También rompen con la construcción de “mujer”, que no las consideró a ellas como mujeres en la medida que el discurso de feminidad no las incluía. La idea de mujeres “frágiles”, “débiles”, recluidas en lo privado y sexualmente pasivas, no fue pensada para las mujeres indígenas pues esas características constituían sólo a las mujeres blancas burguesas (Lugones, 2005: 62). Esas mujeres no blancas eran caracterizadas por “una gama de agresividad sexual y de perversión, y como lo bastante fuertes para realizar cualquier clase de trabajo” (Lugones, 2005: 63). Ellas no eran consideradas frágiles o débiles por tanto no estarían dentro de esa de definición de “mujer”. La pregunta de la negra esclavizada Sojourner Troth ¿A caso no soy una mujer? Obtendrá una respuesta negativa. No, ella como negra, así como las mujeres indígenas no son mujeres, sino hembras. Las hembras excluidas de esa descripción de mujer blanca “Eran comprendidas también como animales en un sentido que iba más allá de la identificación de la mujer blanca con la naturaleza, los niños y los pequeños animales. Eran comprendidas como animales en el sentido profundo de “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las característica de la feminidad” (Lugones, 2015: 62-63).

Angela Davis plantea también en *Mujeres, raza y clase*, que en el sistema esclavista en Estados Unidos, “algunas mujeres están desprovistas de género” (2004: 13). Es decir, en este sistema capitalista-patriarcal, no todas las mujeres están incluidas en esa construcción de feminidad hegemónica, en el que muchas mujeres negras, indígenas, campesinas, pobres, no encajan con esa construcción. Davis (2004) relata que:

El sistema esclavista definía a las personas negras como bienes muebles. En tanto que las mujeres, no menos que los hombres, eran consideradas unidades de fuerza de trabajo económicamente rentables, para los propietarios de esclavos ellas también podrían haber estado desprovistas de género. En palabras de cierto académico, “la mujer esclava era, ante todo, una trabajadora a jornada completa para su propietario y, sólo incidentalmente, esposa, madre y ama de casa”. A la luz de la floreciente

ideología decimonónica de la feminidad que enfatizaba el papel de las mujeres como madres y educadoras de sus hijos y como compañeras y amas de casa gentiles para sus maridos, las mujeres negras eran, prácticamente, anomalías” (Davis, 2004: 13).

Esta narración de Angela Davis, es clave para señalar que en la historia colonial las mujeres negras no tuvieron un trato “especial”, de la misma forma Aura Cumes plantea el caso de las mujeres indígenas: ellas también fueron sometidas junto a los hombres indígenas. De tal forma que tanto las mujeres negras como las indígenas, no eran lo suficientemente “femeninas” como para que no pudieran trabajar en las minas de carbón” (Davis, 2004: 18).

Las mujeres sufrían de modos distintos, puesto que eran víctimas del abuso sexual y de otras formas brutales de maltrato que sólo podían infligírseles a ellas. La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género, pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino (Davis, 2004: 13)

En ese sentido las mujeres negras e indígenas no podrían ser tratadas como “sexo débil”, pues tenían que ser fuertes para soportar las extenuantes jornadas de trabajo, en las plantaciones, las haciendas o las casas de las mujeres blancas. En la idea de la feminidad que se imponía en la sociedad no encajaban las mujeres no blancas.

Los aportes de feministas negras e indígenas son muy importantes para pensar el lugar que han jugado las mujeres indígenas y en este caso las triquis a lo largo de la historia. Las mujeres triquis al igual que sus hombres, fueron consideradas como “salvajes”, “barbaras”, “tontas”, “que se dejan”, “que las venden”. Es decir, las triquis, al igual que el resto de sus compañeros indígenas, no han sido consideradas como plenamente humanas.

Esta posición en la que van a ser colocadas las mujeres indígenas también tiene que ver con una construcción moderno/colonial, que considera que la violencia que viven las mujeres indígenas es resultado de su cultura, la cual es “machista por naturaleza”. De tal

forma que “desde una visión influida por el racismo y el etnocentrismo, el “atraso” de los indígenas conlleva inevitablemente a que ‘su cultura’ sea “machista”, por ser “menos civilizada” (Cumes, 2014). Aura Cumes considera que “estas son percepciones que circulan cotidianamente, dejando paso a que las evidencias sobre la problemática de la vida de las mujeres indígenas sean explicadas, como el resultado de las relaciones sociales y culturales “entre indígenas”, sin observar su vínculo con la forma colonial-patriarcal en cuya base se ha organizado la sociedad [...]” (Cumes, 2014: 80)

Esta visión moderna/colonizadora, niega la existencia de otras opresiones, como las relacionadas con la cuestión de raza, etnia, clase, y reduce la violencia a un solo aspecto: la violencia de género, en el que los hombres indígenas son señalados como los únicos responsables.

Otro aspecto fundamental en este proceso fue el desarrollo de una idea de feminidad a la par del proceso de colonización, que fue utilizada para desestructurar el papel que las mujeres indígenas tenían en sus comunidades. En esa idea de feminidad las mujeres indígenas no eran consideradas como frágiles, definitivamente la fragilidad no encajaba con sus jornadas extenuantes y la explotación en general a la que fueron sometidas.

La separación entre lo público y lo privado puede ser considerada como otro elemento de gran relevancia que tiene un impacto en la vida familiar y colectiva, pero que en primera instancia las mujeres indígenas y las negras esclavizadas no estaban incluidas:

[...] las mujeres blancas pasaron a ser consideradas moradoras de una esfera totalmente escindida del ámbito del trabajo productivo [...]. En la propaganda más difundida, la “mujer” se convivió en el sinónimo de “madre” y de “ama de casa” y tanto la una como la otra llevan impreso el sello fatal de la inferioridad. Sin embargo, este vocabulario estaba completamente fuera de lugar entre las esclavas. (Davis, 2004: 20).

La colonización estableció los elementos que constituyen tanto la feminidad como la masculinidad, la cual estaba destinada para los colonizadores, sin embargo esta construcción del “deber ser”, también tuvo un impacto en la población colonizada tanto a nivel familiar como comunitario, en el que se reprodujeron los esquemas coloniales. Lo que significó que

al interior de las comunidades las mujeres indígenas ocuparan una posición inferior y los hombres la de privilegio.

Esta construcción colonial del género, que escindió a las mujeres del espacio público y las limitó al espacio privado, no operó de la misma forma entre las mujeres criollas o españolas que en el de las mujeres indígenas. Las mujeres indígenas trabajaron fuera del hogar, en las fincas, haciendas, plantaciones, en las casas de las señoras, que las tenían trabajando de sol a sol, como cocineras, nodrizas, etc. El trabajo de las mujeres indígenas fue inferiorizado, se devaluó la importancia del trabajo doméstico, lo que las ha empobrecido y sigue explotando, pero ellas siguieron trabajando muy duro tanto en el espacio doméstico como en el público. Las mujeres triquis son comerciantes por excelencia, venden sus propios tejidos que elaboran en telar, venden comida, intercambian productos diversos. Su presencia en los mercados regionales y en los lugares a donde se desplazan es muestra de ello.

En el caso de la idea de la maternidad esta también tenía implicaciones distintas entre mujeres. La maternidad indígena ha sido señalada como la responsable de la pobreza, en la medida que se les señala a ellas como responsables o irresponsables de su condición debido a la cantidad de hijos que tienen, “cuando saben que no pueden mantenerlos”. Aunque en otros contextos hayan sido vistas como paridoras, según las necesidades del sistema.

Tanto las esclavizadas como las mujeres indígenas han sufrido la represión al igual que los hombres, pero además se agrega la violación no solo para mermar la rebeldía del grupo sino de ellas mismas por ser mujeres; “De nuevo, se hace necesario insistir en el hecho de que el castigo infligido a las mujeres excedía en intensidad al castigo sufrido por sus compañeros varones, ya que la mujeres no sólo eran azotadas y mutiladas sino que, además eran *violadas*” (Davis, 2004: 20). Así las mujeres han resistido y defendido la necesidad de enfrentarse a la violencia y a la explotación en todo momento. La violación fue un arma para dominar y reprimir la resistencia de las mujeres a la explotación y de paso, desmoralizar a los varones oprimidos también. Definitivamente las indígenas no estaban exentas de los malos tratos y de la violencia al que fueron sometidos los indígenas varones.

Esta reflexión que plantea Davis para el caso de las mujeres esclavas tiene sentido también para las mujeres indígenas, en la medida que la construcción de feminidad, definitivamente no incluía a las mujeres colonizadas, pues estas no eran sinónimo de madre

o de ama de casa, sino de fuerza de trabajo en haciendas o en las fincas así como reproductoras de la clase explotada. Para soportar esos trabajos extenuantes las mujeres resistieron:

Podría ser que estas mujeres hubieran aprendido a sacar de las circunstancias opresivas bajo las que vivían la fuerza necesaria para resistir a la deshumanización cotidiana de la esclavitud. La conciencia de su capacidad infinita para el duro trabajo pudo haberles conferido la confianza en su capacidad para luchar por ellas mismas, por sus familias y por su pueblo (Davis, 2004: 20).

Esa misma fuerza que sale de ellas para responder a circunstancias opresivas, como señala Angela Davis, es la que las ha llevado a poner el cuerpo ante situaciones que buscan despojarlas de sus tierras-territorios, modos y formas de vida. Ellas saben muy bien que no son frágiles, que no son débiles y al reconocerlo rompen con el lugar que la historia colonial les ha querido imponer. Pero resulta que esa toma de conciencia muchas veces es vista como traición, como ha señalado Belausteguigoitia:

¿A quién traicionan las mujeres indígenas que violan los espacios de visibilidad y elocución previstos para ellas? A quien traicionan ya no sólo en experiencias extremas como Acteal, sino en tantas y tantas formas de violencia, estatal y de costumbre, registradas en contra de mujeres indígenas que asisten a mítines, se unen a organizaciones de las múltiples que hay en la zona rebelde. ¿Qué están diciendo? ¿A quién traicionan? Traicionan a una cultura, a una nación (a un nacionalismo oficial), pero también a su costumbre. Las mujeres indígenas se están revelando contra dos cosas: contra las zonas geográficas marcadas para su visibilidad, los filos de sus normas culturales y contra un estado que las obliga a ser o indígenas o mexicanas y siempre mediadas por lo masculino. Estas traiciones, bien leídas, no son más que formas de resistencia femenina a los límites de la visibilidad dados por la costumbre y por el Estado (Belausteguigoitia, 2006: 73-74).

Las mujeres indígenas se rebelan, resisten y manifiestan su descontento, transgreden el estereotipo que les fue asignado por el Estado, la comunidad, la familia, la historia. Estas

mujeres defensoras de sus tierras y territorios, que ponen sus cuerpos, mentes y corazones para defender su vida y la de los suyos, y que defienden sus proyectos comunitarios resultan transgresoras ante un sistema racista, capitalista y colonial vigente. Esas también son las mujeres triquis del Municipio Autónomo de San Juan Copala.



Foto: Marcha de desplazadas de San Juan Copala, Oaxaca, 2011.

Reflexiones

En este último capítulo intenté reflexionar sobre el impacto del desplazamiento forzado a partir de las narraciones de las mujeres triquis de San Juan Copala. Considero que el desplazamiento forzado es una práctica colonial, que ha despojado a los pueblos de sus territorios y que en el actual sistema moderno/colonial/capitalista, toma fuerza, para vaciar a los territorios de gente y explotar sus recursos o impedir el desarrollo de proyectos políticos que vayan en contra de la lógica del sistema, en la medida que los pueblos buscan la manera de autogobernarse sin tutelajes, de manera autónoma.

Por ello considero que el desplazamiento forzado al que fueron sometidos los triquis de San Juan Copala, tiene como principal causa el despojarlos de su derecho a decidir sobre su presente y futuro. Además de los intereses económicos por el manejo de los recursos y

del control clientelar de la población, en el fondo podríamos encontrar el mismo argumento que les ha negado su capacidad de gobernarse y que los ha señalado como “barbaros” “salvajes” “ingobernables”, gente que debe ser tutelada porque de lo contrario se matan entre ellos. Así la violencia racista que estigmatiza a los hombres y mujeres triquis beneficia a un sistema que históricamente se ha beneficiado de la subordinación de los pueblos indígenas y que consideraba que permitir el fortalecimiento de la iniciativa de autonomía podría ser un mal ejemplo para otros pueblos en el estado de Oaxaca y el resto del país. Así que al gobierno de Oaxaca y al gobierno federal, no les importó que un pueblo estuviera sitiado por paramilitares durante diez meses. Los hombres y mujeres triquis asesinados pasaron desapercibidos.

El 7 de agosto de 2011 los cuerpos de tres indígenas triquis asesinados en una emboscada, fueron velados frente al Palacio de gobierno de Oaxaca en protesta por la violencia en la región. Los cadáveres de Álvaro Jacinto Cruz, Francisco Ramírez Merino y José Luis Ramírez, Originarios de Agua Fría Copala, comunidad impulsora del Municipio Autónomo, fueron llevados por sus compañeros hasta el centro de la capital del estado, para ver si así eran vistos por el pueblo y el gobierno oaxaqueño.

Al llegar a la capital del estado los cuerpos de los triquis fueron retenidos por la policía argumentando que no tenían permisos y que no podían estar ahí, pues “podrían provocar una epidemia”. Pese a la prohibición, los cadáveres fueron llevados al zócalo para ser velados a la vista de todos los que ahí pasaban. ¿Cuántos hermanos más deben morir para que el gobierno actúe? preguntó la vocera de los desplazados en el velorio de sus compañeros, “los trajimos para que el gobierno nos crea, para que la sociedad nos crean que nos están matando como cucarachas”.

REFLEXIONES FINALES

“Si quieren seguir con su Autonomía pues váyanse a Chiapas o a Atenco, aquí mandamos nosotros,” fue lo que los hombres desde el altavoz de la presidencia municipal comenzaron a decir a la población triqui que apostó por la autonomía desde 2007. Durante diez meses las balas y las amenazas hablaron. El ultimátum para septiembre de 2010 fue: “Si no se van los vamos a colgar en el atrio de la iglesia y echaremos gasolina a sus casas”.

Así el 16 de septiembre del 2010 las últimas familias que resistían al desplazamiento huyeron por el monte solo con la ropa que llevaban puesta y con la esperanza en un hilo, pues las fuerzas se les escapaban del cuerpo. Las familias habían sobrevivido sin agua potable, ni electricidad, con muy pocos alimentos y con el terror que las balas imponían.

Así mientras algunos en México celebraban el bicentenario de la independencia de México, un grupo de indígenas triquis era desplazados de su pueblo “por querer ser libres”, cómo ellos y ellas han dicho.

El 27 de abril cuando anunciaron que llegaría la caravana “Teníamos esperanza que esa caravana nos podía salvar, para nosotros era la luz, para salir de la oscuridad de nuestras casas, pero cuando escuchamos la balacera fue horrible, todos nos asustamos, sabíamos que los paramilitares habían agredido, pues ya no les importaba nada”, dice Luisa quien a seis años del desplazamiento permanece en el plantón del palacio de gobierno del estado de Oaxaca, exigiendo justicia.

“No respetaron nada, balaceaban desde niños, adultos, mujeres, hasta animalitos, era contra todo y contra todos, lo que vivimos no se compara con nada”, me dice Felipa aún sin poder creer por todo lo que han pasado. “Nos fueron rodeando poco a poco, no podíamos ni asomarnos por las ventanas, ni abrir la puerta, todos llorábamos, no podíamos prender la lumbre porque si veían humo ahí disparaban, eran muchos hombres con armas y encapuchados”⁹⁰ afirma Felipa.

El terror impuesto a esta población y el posterior desplazamiento al que fueron sometidos los y las triquis impulsoras del Municipio Autónomo es un hecho que muestra la saña con la cual son tratados los pueblos que intentan romper con las prácticas y lógicas

⁹⁰ 39 personas fueron asesinadas desde el 28 de noviembre de 2009, día en que comenzó el sitio a San Juan Copala.

coloniales y luchan contra aquellos que se siguen beneficiando de los recursos y el control territorial y político de los pueblos. Muchas veces estos que se benefician son parte también de la comunidad, pero responden a sus propios intereses y están aliados los intereses externos.

Del cerco paramilitar y la agresión tan grave a los derechos elementales de las personas que resistían a él, estuvieron enteradas las autoridades estatales⁹¹. Las triquis desplazadas han señalado que en diciembre de 2009, días después de que la Ubisort, impidió la entrada y salida de los copalences por el camino del pueblo y comenzaba a balacear la comunidad, un helicóptero de la secretaria de seguridad del estado arribó a Copala, algunas de las mujeres salieron, con la esperanza de que recibirían ayuda. No fue posible pues los representantes de la Ubisort se encargaron de hablar con el representante del gobierno y éste salió rápidamente de Copala mientras algunas mujeres lo siguieron hasta el helicóptero pidiendo ayuda y el funcionario solo alcanzó a decir: “No sé, póngase ustedes de acuerdo”.

Así han pasado seis años, salen y entran nuevos funcionarios del gobierno y la respuesta que las desplazadas reciben es la invisibilización, “no nos escuchan” afirma Felipa, nos dicen que “no entienden el problema, cuando llevamos cinco años denunciando lo que nos pasó” o nos dicen que ya nos dieron dinero que los y las desplazadas “ya nos gustó andar pidiendo”, “que somos vividores” pero es nuestro derecho exigir, porque el Estado es responsable, ellos los protegieron.

Los problemas no terminaron con el desplazamiento, al contrario, se exacerbaron. Fuera de su comunidad se han enfrentado a muchos otros problemas. No tienen casa, pagan rentas y tampoco tienen trabajo, más que algún ingreso ocasional por la venta ambulante de artesanías.

Hay muchos daños difíciles de cuantificar, como me explica Luisa: “Los niños desplazados que han nacido fuera de nuestra comunidad ya no comienzan a pronunciar sus primeras palabras en triqui como era en nuestro pueblo ahora comienzan hablando en

⁹¹ Sobre este punto ver la investigación periodística de Aristegui Noticias, la cual exhibe el papel de las autoridades estatales y federales, “Permitió gobierno de Oaxaca ataque a caravana humanitaria en 2010 (Investigación Especial) Disponible en: <http://aristeguinoticias.com/1205/mexico/permitio-gobierno-de-oaxaca-ataque-a-caravana-humanitaria-en-2010/>

español. Nos arrancaron la raíz, porque nuestra lengua materna es nuestra raíz.” Y para el caso de su vestimenta dice:

También nos preocupa nuestras costumbres y nuestros modos de ser triquis, a lo mejor las siguientes generaciones ya no van a querer vestir con nuestro huipil, eso es muy triste porque así se va a acabar el triqui y eso es lo que el gobierno quiere, por eso es que nos desplazaron de nuestro pueblo, pero seguiremos luchando y entre nosotros nos decimos que hay que usar nuestro huipil, que hay que hablar nuestra lengua triqui, que hay que seguir siendo pueblo, pero es muy difícil porque vivimos regados entre gente que no habla nuestra lengua triqui (Luisa, ciudad de México, febrero 2016)

El huipil para las mujeres triquis significa mucho, es una manera de identificarse, también es un orgullo y una manera de hacerse notar, el huipil también tiene una importancia política muy significativa por eso lo usan cotidianamente así como en las manifestaciones, en las protestas diversas que realizan, el huipil les permite llamar la atención, ser vistas. Otra mujer desplazada comenta: “sí, nos da miedo dejar de ser triqui, yo me siento muy orgullosa de ser lo que soy, hablar triqui, vestirme como triqui y no dejar de ser triqui pues eso soy, pero es muy difícil en la ciudad, hay mucho racismo” (Felipa, ciudad de México, febrero 2016). Luisa, preocupada interviene: “también nosotros los adultos estamos cambiando y eso nos preocupa, pensamos y luchamos por regresar, pero sino podemos, queremos por lo menos vivir juntos para seguir siendo pueblo o una comunidad triqui y poder rescatar lo que se queda de nosotros mismos”.

Ya ha pasado mucho tiempo en el que el pueblo de San Juan Copala impulsor del Municipio Autónomo fue obligado a salir. Sin embargo los asesinatos siguen impunes, las personas que fueron heridas entre las que se encuentran niños, jóvenes, mujeres y hombres adultos no se han recuperado del todo, pues no tuvieron la atención médica necesaria y adecuada, para varios de ellos las secuelas son graves, como el caso de Selena que tenía 17 años cuando fue alcanzada por una bala, ella no volvió a caminar.

Las familias desplazadas siguen en plantón pero ahora divididas, las condiciones han deteriorado su salud y economía en general. El desplazamiento forzado genera condiciones terribles para las personas pues les afectan física, emocional, económica y culturalmente, sin embargo considero que estos efectos tienen un impacto mayor en la población indígena, en

la medida que dificulta o impide seguir siendo pueblo. Por ello el trato hacia la población indígena desplazada forzadamente debe considerar sus necesidades y problemáticas específicas.

La violencia y el desplazamiento forzado lamentablemente no son nuevos en el caso del pueblo triqui, son un pueblo numéricamente pequeño, alrededor de 25 mil personas a nivel nacional, sin embargo, hay cifras que hablan de más de 1000 asesinatos en los últimos 40 años; y durante ese período un tercio de la población salió forzadamente de la región por la violencia que ahí se vive.

Los triquis de Copala han intentado construir iniciativas pacíficas de organización como *El Club*, en 1975 y el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui en 1981. Sin embargo existe una lógica colonial que alimenta la violencia, explotación y despojo y que impide el desarrollo de iniciativas que intentan construir otra cosa. Frente a esta historia comencé a indagar sobre las causas de la violencia en la región y el papel que las mujeres triquis han jugado no solo en la etapa reciente que, considero, es muy relevante pues rompen con estereotipos racistas y sexistas que las han colocado como mujeres “tontas”, “que no saben hablar” “qué se dejan”, a ser mujeres que toman la palabra, que se plantan frente a paramilitares, policías, representantes del gobierno, que levantan la voz y exigen sus derechos y los de su pueblo.

Por ello recurrí al pensamiento descolonial, con la finalidad de encontrar “las razones” que me permitieran mirar la *lógica colonial* que ha establecido la relación con los otros, en este caso los pueblos indígenas. Esa lógica colonial ha establecido relaciones de poder y de género específicas, que se basan en la deshumanización tanto de hombres como de mujeres cuya finalidad ha sido desde 1492, la de justificar el despojo, la explotación y el exterminio de una parte de la humanidad.

En este trabajo recurro a las narraciones de las mujeres, a lo que ellas me cuentan y a lo que yo miro a partir del trabajo etnográfico pero sobre todo desde mi participación política con el Municipio Autónomo durante el desarrollo de ésta iniciativa. Por ello asumo que escribo desde un lugar de participación y compromiso con esta iniciativa.

“Son como bestias”

“Son como bestias, son unos animales, se roban el ganado, invaden tierras, se matan entre ellos mismos” (Durán, 1987: 22). Son las palabras que recoge Carlos Durán en 1987, palabras de un comerciante mestizo de Juxtlahuaca que utiliza para describir a los triquis de Copala, y son las palabras que muchas veces escuché en la región por parte de mestizos y mixtecos habitantes de Juxtlahuaca y Putla en mis visitas a estas ciudades a las que oficialmente están subordinadas las comunidades triquis de Copala.

La *humanidad* de los triquis es un tema que se pone en cuestión y se encuentra de forma constante en las distintas investigaciones que sobre los triquis existen. Debates sobre la humanidad o no de los colonizados fue un tema presente entre dos personajes reconocidos en el periodo colonial, Fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, este último “defendía la posición a favor de la esclavización de los “indios” en el proceso de trabajo sin que esto fuera pecado a los ojos de Dios”. Esta idea de la *no humanidad* de los indios permeo el pensamiento de los colonizadores y de los grupos dominantes a lo largo de la historia. Así los triquis han sido señalados como “indomables”, “salvajes”, “violentos”, “barbaros” y por tanto incapaces de autogobernarse, por ello deberán ser tutelados y despojados de todo poder o posibilidad de hacerlo por ellos mismos.

Desde la llegada de los conquistadores a la región mixteca en 1520 se establecen relaciones políticas y económicas en la que los pueblos indígenas quedan subordinados a las élites españolas⁹². Mixtecos, chatinos y triquis, estuvieron sometidos a presiones de diversa índole. “Las complejas relaciones entre indígenas y conquistadores marcaron desde ese momento una condición asimétrica en las relaciones de poder, situación que motivó la aparición de movimientos de resistencia al dominio español. Estos procesos se vieron con mayor intensidad en el contexto de la guerra de Independencia” (Nahnad y Hernández, citados en Pablo Velázquez Gallardo, 1954: 26). Así a la par de las distintas estrategias de dominio se encuentran estrategias de resistencia de las que los triquis harán uso para defender sus tierras y territorios y su derecho a seguir siendo triquis. Estas estrategias de resistencia se

⁹² De acuerdo con Pedro Lewin (2007) a la llegada de los españoles se creó el corregimiento de Teposcolula, el cual mantuvo un control sobre los pueblos triquis y los señoríos de Coixtlahuaca y Yanhuitlan. Este corregimiento, en 1531, se constituyó como la primera Alcaldía Mixteca.

han expresado como lucha armada o pacífica a partir de la creación de organizaciones sociales, e iniciativas cuyos ejes de las demandas son la defensa del territorio y el respeto al derecho a autogobernarse.

“Geografías del terror”: La violencia que deshumaniza.

En este trabajo también retomo la idea de “geografías del terror”, propuesta por Ulrich Oslander, para analizar el proceso de violencia deshumanizante que a través de hechos que infunden terror a la población la obligan a huir de su comunidad de manera abrupta.

El saldo del sitio a Copala fue de 23 personas asesinadas, decenas de heridos, hombres y mujeres, 700 personas desplazadas, 10 meses de un cerco paramilitar que sembró el terror en la población que ahí habitaba. Durante esos meses la población fue llevada a una situación límite en la cual fueron tratados “como animales”, según lo expresan las desplazadas. Esta situación coincide con algunos autores que han estudiado el desplazamiento forzado en el que las personas que lo viven señalan estos momentos como de *deshumanización*.

Arturo Escobar (2010:146) describe el desplazamiento de comunidades negras del pacífico colombiano como “condición deshumanizadora”. Kimberly Theidón para el caso peruano, señala que, durante el conflicto interno en la década de los ochenta, la población narraba: “ya no éramos gente” (Theidon, 2004: 166). La construcción de *geografías del terror* encuentra en la *deshumanización* el mecanismo principal que permite la ruptura de todo tipo de códigos que mantienen cohesionada a la sociedad. En estas situaciones los límites se rompieron, “ellos, [los paramilitares] no respetaban nada”.

Un elemento importante a considerar es que los hombres que impusieron el cerco eran triquis conocidos, familiares o amigos de los triquis autónomos, algunos jóvenes con los que habían convivido en las fiestas del pueblo, en la escuela, etc. Ante esto, las desplazadas años después siguen diciendo; “no lo puedo creer”. Estas son las palabras de María: “aún no lo creo, ¿Por qué estas personas nos hicieron esto? no les hicimos nada, nos sacaron de nuestras

casas, nos robaron, quemaron nuestros huipiles⁹³, y hasta mataron a nuestros animales, acabaron con el pueblo, ahora Copala es de ellos, ocuparon nuestras casas y a nosotros nos sacaron.” Está el caso de un joven que conocí y con quien conviví algunas tardes en Copala, según testimonios, se convirtió en uno de los jóvenes guardaespaldas de “El pájaro”, estuvo presente en todo el sitio y sus padres y hermanos fueron desplazados. La gente sigue sin entender, cómo esto pudo ser posible, “atacó a sus propios padres”, señalan. Sin duda esta violencia deshumanizaba a la población desplazada pero también a los triquis que perpetraron la agresión contra sus familiares.

En situaciones como éstas no cabe duda que, las normas que regulaban la vida cambian y constituyen una ruptura en múltiples esferas de la vida que todavía siguen asimilando (Theidon, 2004:166). Sin duda “Hubo un cambio en los códigos morales que permitió matarse entre ellos.” (Theidon, 2004:174) y que generaban situaciones que horrorizaban a la población. Sin embargo, la ruptura del tejido comunitario no inicia en 2009, más bien ha sido resultado de un proceso largo marcado por una historia de violencia que intento plasmar en este trabajo. Dolorosamente en esta historia no hay aún un proceso que permita la reconciliación, de hecho el Municipio Autónomo pudo haber sido una oportunidad para reconstruir el tejido social, roto desde hace varias décadas, el sitio a Copala y el desplazamiento posterior impidió que así fuera. Por ahora la población desplazada y el resto de comunidades que impulsaron el Municipio Autónomo viven en una situación marcada por el miedo, el abandono, la persecución y la impunidad. Los primeros fuera del territorio y los segundos en condiciones muy difíciles, esas comunidades no reciben recursos del Estado, pues todo llega a través de la presidencia municipal de Juxtlahuaca y vía el MULT, señalan testimonios.

Los que se quedaron en sus comunidades y rompieron con la Ubisort o el MULT y que conformaron el Municipio Autónomo, hoy no pueden transitar libremente, buscan las veredas para salir hacer sus compras y para realizar las actividades cotidianas, no hay

⁹³ La quema de huipiles. Fue en acto de violencia simbólica que para las mujeres resultó terriblemente agresivo, que el paso del tiempo no ha podido borrar, cuando he hablado con las mujeres y sale el tema en la conversación siempre lloran.

servicios de salud, en algunos casos las escuelas siguen funcionando porque la sección XXII y los maestros triquis insisten en no dejar a los niños sin clases, pero las escuelas “se están cayendo” y los y las maestras desarrollan su trabajo en un ambiente de alto riesgo en el que sus vidas corren peligro⁹⁴. Tras el cerco a Copala se vivió un proceso de reconfiguración territorial que impactó no solo a los habitantes del *Chuma 'a*, también a las otras comunidades triquis, las cuales igualmente han sido emboscadas y sus miembros asesinados en los caminos, aún después del sitio paramilitar. El territorio del Municipio Autónomo es un territorio marcado por las *geografías del terror* y el resto de las comunidades autónomas aun cuando no fueron desplazadas físicamente sí han vivido los procesos de desterritorialización de los que nos habla Oslender (2004).

Tras el desplazamiento el proceso de reconstrucción es una tarea pendiente. Durante el sitio a Copala la violencia “descabezó” a muchas de las comunidades, una nueva generación de líderes comenzaba a retomar la dirección⁹⁵, después de los asesinatos que se vivieron a lo largo de la década de los ochenta y principios de los noventa que culminó con el asesinato del maestro Paulino Martínez Delia. Los jóvenes asesinados en Copala durante el cerco y la ruptura violenta del proceso en el que las mujeres comenzaban a tener una participación importante fue destruido violentamente, y por ahora la tarea de reconstrucción está rota.

La lucha por el retorno, la reparación del daño y la no repetición es una lucha que implica recuperar la humanidad perdida en situaciones extremas de violencia (Escobar, 2004; Theidon, 2004:60). La reparación del daño es una de las áreas más importantes para “hacer justicia”, para ello la restitución de tierras y viviendas es necesaria. No hay manera de compensar las pérdidas por ello al menos hacerlo en términos materiales se vuelve necesario y urgente en la medida que la población desplazada se encuentra en condiciones de extrema pobreza y con fuertes dificultades para rehacer su vida. Esto implica también la generación

⁹⁴ Mauricio Romero, “Enseñar entre las montañas” en *Contralinea*, Disponible en: <http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2015/08/18/ensinar-entre-las-montanas/> Última consulta, enero de 2016.

⁹⁵ Es el caso de Timoteo Alejandro, *xí'a*, líder natural de Yosoyuxi, asesinado junto con su esposa en su domicilio, el 20 de mayo de 2010. “Timo” como le llamaban, fue el principal líder promotor de la Autonomía, personaje respetado y querido por sus “buenas ideas” y su capacidad de negociación para resolver problemas y generar acuerdos.

de medios de subsistencia en la cual la población genere sus propias condiciones de sobrevivencia.

Las triquis, el motor de la resistencia

Las voces de las indígenas triquis juegan un papel muy importante en esta investigación. Esas voces que han estado ahí pero que no han sido escuchadas. ¿Qué pasa con las mujeres triquis? ¿Qué papel han jugado en la historia de su pueblo así como en la resistencia? Estas preguntas me fueron acercando a los aportes del pensamiento decolonial. Desde ahí intenté mirar el tema de género, de manera que me permitiera hacer un cruce entre la situación del pueblo triqui y las relaciones de género.

Considero la mirada decolonial como un lugar muy importante para develar la razón colonial que persiste algunas veces de forma oculta y otras de manera evidente, y que coloca a ciertos cuerpos, ciertas personas como desechables, barbaros y salvajes.

Desde mi perspectiva la teoría decolonial aporta elementos fundamentales para analizar la persistencia de la colonialidad más allá de los procesos de independencia de nuestros países. En ese sentido coincido con esta mirada que argumenta sobre la existencia de lo que se nombra como *colonialidad del poder, del ser y del saber*, así como *del género*, que es la propuesta que retomo de María Lugones (2008, 2011). Desde la idea de la colonialidad del género las mujeres indígenas y negras no fueron consideradas plenamente humanas. Al igual que los hombres indígenas y negros, ellas “Eran comprendidas también como animales en un sentido que iba más allá de la identificación de la mujer blanca con la naturaleza, los niños y los pequeños animales. Eran comprendidas como animales en el sentido profundo de “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las característica de la feminidad” (Lugones, 2015: 62-63). Es desde estos planteamientos que intenté argumentar que el género es una categoría humana, y que por tanto cuando se bestializa a ciertos grupos, sus integrantes no estarían pensados en términos de hombres/mujeres, sino de machos y hembras. Esto no quiere decir que no exista el género en

estas sociedades, sino que la construcción hegemónica del género no opera de la misma manera.

Recurrir a la perspectiva decolonial implica tomar conciencia de la existencia de un sistema de género basado en la dicotomía humano-no humano la cual reduce a algunas personas y a la naturaleza misma en objetos para el uso y explotación de algunos hombres y mujeres considerados como plenamente humanos.

Considero que esta construcción colonial de género puede ser una herramienta muy importante para pensar el papel de mujeres racializadas hoy en día, para ver lo encubierto, para analizar las problemáticas de las mujeres desde una mirada más compleja, como es el caso de las mujeres indígenas.

En este sentido la violencia que viven las mujeres indígenas, y en este caso las mujeres triquis no se debe solo a su condición de género, sino a su condición de mujeres indígenas triquis, pobres y en resistencia.

Las mujeres triquis, que son las protagonistas de este trabajo, son sobre todo las protagonistas de la lucha del pueblo triqui en medio de un contexto que las colocó, en un lugar en el que ellas no permanecieron pasivas, al contrario. Las mujeres asumieron y han asumido un papel clave en la resistencia que comenzaba a verse en los primeros pasos de la lucha por la autonomía y sobre todo en la lucha contra el desplazamiento.

Aunque las mujeres triquis han sido víctimas de la violencia a lo largo de la historia de su pueblo y ante ello han respondido, sus voces no han sido escuchadas y sus participaciones invisibilizadas en los trabajos de investigación realizados en la región. Las mujeres han tenido participaciones importantes, que intento visibilizar en este trabajo, por ello busqué en investigaciones sobre el pueblo triqui los momentos, los mensajes, los hechos en los que ellas ocuparon otros espacios más visibles. Sin embargo es en los últimos años cuando la participación de las mujeres se hace más visible; como sucedió tras el asesinato de Felicitas Martínez y Teresa Bautista, dos jóvenes integrantes de la radio comunitaria *La voz que rompe el silencio*. Este hecho trágico permitió ver el papel que ellas y otras jóvenes triquis comenzaban a jugar en la iniciativa autonómica y, al mismo tiempo, reconocer que el hecho de ser mujeres no las eximía de los riesgos a los que sus compañeros varones estaban expuestos.

Fue en el trabajo en la radio comunitaria triqui, durante mi tesis de maestría, cuando comencé a mirar el papel que las mujeres jóvenes en este proceso, siempre dispuestas a hablar y participar, a aprender el manejo de los programas para la elaboración de la programación de la radio. En el diplomado de *Educación para la Autonomía (2008-2009)* realizado en San Juan Copala y en el que participé como coordinadora y docente junto con profesores del posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco, conocí a profesoras triquis, las cuales hablaban, discutían y reflexionaban sobre la problemática en sus comunidades.

También durante mi estancia en la comunidad conviví con ellas en sus espacios cotidianos, en las fiestas y hasta en los velorios, ahí vi como ellas se movían todo los días en las calles del pueblo realizando sus actividades, comprando y vendiendo, sembrando y tejiendo, haciendo tortillas, cargando la leña, cuidando a los hijos, ahí vi que ellas estaban jugando un papel mucho más relevante del que yo me imaginaba y que permanecía oculto, subterráneo y en la invisibilidad.

Sin embargo fue en el contexto más adverso en el que las mujeres se hicieron presentes, levantaron la voz y se hicieron escuchar. Durante el cerco paramilitar fue el momento en el que las mujeres asumieron un papel clave. Primero cruzando los límites establecidos por los hombres armados que no hicieron diferencia entre hombres y mujeres, ellas no tuvieron un trato especial por ser mujeres, y cuando alimentaban a los hombres que resistían al cerco, la agresión se dirigió con más fuerza hacia ellas.

Después, la denuncia y la exigencia de justicia y reparación del daño fue encabezado por esas mujeres que como ellas han dicho: “eran mujeres del hogar, no sabían hablar” sin embargo de un día para otro se vieron tomando la palabra en mítines, marchas, en reuniones con organizaciones y con el gobierno del estado, dando la cara y denunciando a los responsables de la situación que vivieron ellas y sus familias durante y después del desplazamiento.

“Si quieren seguir siendo autónomos, ya pueden irse para Chiapas”

En este trabajo abordé el tema del *desplazamiento forzado*, como un problema que se ha incrementado en los últimos años, básicamente a partir del 2006 con el inicio de lo que Felipe Calderón, entonces presidente de México, llamó la “Guerra contra el narco”. Sin embargo no

lo analizo como un tipo de desplazamiento semejante a la mayoría de los desplazamientos forzados que están ocurriendo en el resto del país, más bien lo vínculo con un tipo de desplazamiento que podría considerarse como político. En ese sentido este tipo de desplazamiento tiene más semejanza con el desplazamiento ocurrido en Chiapas en el marco del levantamiento zapatista y con el que sigue ocurriendo en el caso de población simpatizante o base de apoyo del zapatismo. Un desplazamiento que buscaba poner fin a la lucha por la Autonomía, como una estrategia para debilitar la resistencia, la organización política y las posibilidades de construcción y organización que se oponen a la lógica colonial que ha colocado a los pueblos en una posición de subordinación, despojo y dominación.

También abordo en este trabajo el problema de desplazamiento forzado, como un tema recurrente en la historia triqui, una práctica que se repite y que tiene su origen en una construcción colonial que ha despojado a los y las triquis de su territorio y para ello ha necesitado desplazar a su población. Planteo que el despojo de su territorio a este pueblo, es de larga data, desde la colonia, y que a su vez se ha caracterizado por la violencia y un discurso que señala al conflicto como un problema entre triquis, porque “así son ellos”, “les gusta pelarse entre sí”. De tal forma que el racismo va a jugar un papel muy importante pues justificará el despojo y la respuesta triqui como violencia y no como una respuesta a la violencia primaria cometida por quienes les despojaban de sus tierras, recursos y cosechas.

La realización de esta tesis comenzó con la visita a San Juan Copala en el marco del primer aniversario de la declaración de autonomía, en el año 2008, sin duda mi llegada a la comunidad estaba marcada por el interés en conocer esta experiencia de autonomía. Pero poco a poco la relación y la vinculación que fui haciendo con la comunidad, los lazos de amistad, de compañerismo y los dolores y pérdidas compartidos, me llevaron a ir más allá de considerar este trabajo como una cuestión solo con intereses académicos, y se transformó en parte de un trabajo de recuperación de la memoria reciente, que denuncie, explique y cuente lo sucedido en San Juan Copala tras la iniciativa de construcción de un Municipio autónomo del que fueron despojadas y desplazados, hombres y mujeres por atreverse a soñar y pensar que podían construir un futuro distinto para ellos y las generaciones venideras.

La violencia y el desplazamiento forzado, trajeron cambios fundamentales en las vidas de las mujeres. No solo se trata de terror, pérdidas, despojos, sino de cambios, agencias, posibilidades de construcción de vida en medio de contextos de muerte. Con esto no quiero

minimizar el impacto que ha tenido el desplazamiento forzado en la vida y en los cuerpos de las mujeres, pues principalmente sobre ellas ha caído el mayor peso en la reconstrucción de la vida comunitaria, la sobrevivencia, la alimentación, es decir, la reproducción de la vida, responsabilidades que asumían desde su comunidad, y que ahora en el exilio siguen resolviendo pero que les implica mayores esfuerzos pues ya no tienen la comunidad que las abrazaba, las redes de mujeres, los alimentos que daba la tierra, la seguridad de una vivienda, etc.

Esta situación coloca a las mujeres en un lugar central, en el que ellas asumen un papel fundamental en la denuncia pública y en la resistencia cotidiana. Por ello analicé el desplazamiento forzado como lo planteado por Oslender (2004) considerando lo ocurrido antes, durante y después del desplazamiento en el que las mujeres son pieza fundamental.

Finalmente quiero hacer énfasis en que esta tesis es parte de un proceso cuya importancia para mí va más allá de lo académico. Desde la primera parte de este trabajo señalaba la importancia de la investigación situada y comprometida con la lucha de los pueblos. La importancia del conocimiento y del pensamiento crítico, así como contar otras versiones más allá de la historia oficial, la historia de los pueblos. Sin duda creo que en el contexto de muerte que nos ha tocado vivir, el papel de las universidades y el conocimiento que ahí se genera es fundamental para caminar junto con los pueblos y juntos construir puentes que contribuyan a la construcción de esos otros mundos que creo, pese a todo, aún son posibles.

Bibliografía

AVENDAÑO RAMÍREZ, JUAN

2011 *Yuman Lí. Vida comunal y conflicto agrario en una comunidad triqui (tnaj ni'ung)*, Coordinación de Publicaciones del Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca. México.

ALMARIO, OSCAR

2004 “Dinámicas y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y multiculturalismo de Estado e indolencia nacional”, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Coords.) *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Colombia. Universidad del Cauca, pp. 73-120.

BARABAS, ALICIA M. Y MIGUEL A. BARTOLOMÉ (COORDS.)

(1990) *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México, CONACULTA.

BARABAS, ALICIA M.

1990 “Rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca: la trayectoria de la resistencia étnica” en: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México. Conaculta.

2000 “La construcción del indio como bárbaro”. En *Alteridades*, Año/Vol. 10. No. 019. UAM-I.

2002 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. ENAH, México.

BELAUSTEGUIGOITIA, MARÍA ISABEL

(2006) “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación” en Belaustseguioitia Marisa y Marta Leñero, *Fronteras y cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*. UNAM-PUEG, México.

BONFIL BATALLA, G.

2005 *México profundo. Una civilización negada*. México-Debolsillo.

CARIÑO TRUJILLO, CARMELA

2009 “El papel de la migración en la construcción del Municipio Autónomo de San Juan Copala”, Ponencia presentada en el *Seminario Cultura Política en comunidades de fuerte intensidad migratoria*. El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana Baja California del 15 al 16 de octubre de 2009.

2012 “Violencia política y migración. Voces de mujeres desde el exilio” en *La diáspora triqui. Violencia política, desplazamiento forzado y migración*. Pp.99-122.

2012 “Juventud triqui, entre la violencia y la migración” en *La diáspora triqui. Violencia política, desplazamiento forzado y migración*. Pp. 135-153.

CALVEIRO, PILAR.

2012 *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. México. S. XXI.

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO

2000 “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO. Argentina.

COMAS, JUAN

1993 *Manuel Gamio. Antología.* UNAM, México.

CUMES, AURA

2014 “Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización” en Mária Millán (Coord.) *Más allá del feminismo: caminos para andar.* México-Red de feminismo descoloniales.

CUSICANQUI RIVERA, S.

2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores,* Argentina, Tinta Limón.

CHAMBERLIN, MICHAEL W.

2013 “El desplazamiento forzado como estrategia de guerra en Chiapas” en *El desplazamiento interno forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis.* Oscar Torrens (Coord.) CIESAS-Senado de la República-El Colegio de Sonora, pp. 33-52.

CHAKRAVORTY SPIVAK, G.

1998 “Puede hablar el sujeto subalterno? En *Memoria Académica.* Traducción de José Amicola. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf Última fecha de consulta 23 de agosto de 2016.

ESCOBAR, ARTURO

2004 “Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano” en *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia.* Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Edit.) Editorial Universidad del Cauca-Colombia.

ESCOBAR A. & W. HARCOURT

2005 “Introducción. Las prácticas de la diferencia” en *Las mujeres y las políticas del lugar*. UNAM-PUEG. México.

ESPINOSA HENAO, O. M.

2001 “Del territorio, la guerra y el desplazamiento forzoso, un vistazo sociológico” en *Territorio y Cultura*. Pp. 115-128. Universidad de Caldas. Colombia.

DAVIS, ANGELA

2004 *Mujeres, raza y clase*. Madrid-Akal.

CERDA GARCÍA, ALEJANDRO

2010 *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. UAM, México.

CONCHEIRO BÓRQUEZ, L, P. COUTURIER BAÑUELOS, C. CARIÑO TRUJILLO Y ROSALES MARTÍNEZ

2010 “De autonomía a autonomía”. La vinculación para el desarrollo entre la UAM-Xochimilco y el Municipio Autónomo de San Juan Copala” en *Pensar el futuro de México. Colección conmemorativa de las revoluciones centenarias*. Pp. 187-208, UAM, México.

DURAND ALCANTARA, CARLOS

1989 *La lucha campesina en Oaxaca y guerrero (1978-1987)*. México-Universidad Autónoma Chapingo.

ESCOBAR, ARTURO

2004 “Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano” en *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Edit.) Editorial Universidad del Cauca-Colombia.

2010 “La banalidad del desplazamiento: de peleas estadísticas y vacíos en la representación étnica del desplazamiento forzado en Colombia” Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n69/n69a08.pdf> Última consulta agosto 2016.

FANON, FRANTZ

2007 *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. México.

FARAH, RANDA

2005 “Salir de las sombras: escuchando los relatos basados en el lugar de mujeres palestinas” en Harcourt, W. y A. Escobar *Las mujeres y las políticas del lugar*. Pp. 221-234. UNAM-PUEG, México.

FEDERICI, SILVIA

2013 *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños. Madrid.

FLORES CANO, E.

1994 *Etnia, Estado y Nación*. Taurus, México.

GARCÍA ALCARAZ, AGUSTÍN

1973 *Tinujei. Los triquis de Copala*, México, Secretaría de Recursos Hidráulicos - Comisión del Río Balsas.

GARCÍA E. PABLO Y ENRIQUE GÓMEZ L.

1996 “El Ejercicio del poder en la región interétnica de Putla de Guerrero”, ERRAC.

GLIBER, JOHN

2011 *México Rebelde. Crónicas de poder e insurrección*. México, Debolsillo.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

2003 *Colonialismo interno (una redefinición)*, México, UNAM. Disponible en: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf Consultado enero 2016.

GONZÁLEZ GIL, ADRIANA

2012 “Mujeres, conflicto y desplazamiento forzoso: acción, resistencia y lucha por el reconocimiento y la inclusión”, pp. 119-149, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, Colombia. Disponible en: <file:///C:/Users/Anonima/Downloads/Dialnet-MujeresConflictoYDesplazamientoForzosoAccionResist-4033962.pdf> Ultima fecha de consulta agosto, 2016.

GONZÁLEZ OBREGÓN, LUIS

1976 “Rebeliones de Tehuantepec, Nejapa, Ixtepeji y Villa alta, 1960”, en María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México. INAH. Pp.:100-113.

GONZÁLEZ SOLANO, JOSÉ MARTÍN

2011 *Las mixtecas y la región triqui de Oaxaca. Estudio etnográfico de Pablo Velázquez Gallardo (1954)*. Pioneros del indigenismo en México. CDI

GROSGOUEL, R.

2007 Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Transmodernizar los feminismos. En *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, No. 7. Pp. 323-340. Julio-diciembre 2007.

GROSGOUEL, R. Y S. CASTRO-GÓMEZ (EDS.)

2007 *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco / Instituto Pensar / Siglo del Hombre. [[Links](#)]

GROSGOUEL, R.

2013 “Racismo/sexismo epistémico, Universidades Occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI” en *Revista Tabula Rasa*, No. 19 Pp. 31-58, Julio diciembre 2013. Bogotá.

GRUESO, LIBIA Y LEYLA ANDREA

2005 “Las mujeres y la defensa del lugar en las luchas del movimiento negro colombiano” en Harcourt, Wendy y Arturo Escobar, *Las mujeres y las políticas del lugar*. UNAM-PUEG. México.

GUEVARA CORRA, R.D.

“Desplazamiento indígena, conflicto interno y expresiones de participación comunitaria en el departamento del Cauca. Colombia.” Disponible en: <http://www.disaster-info.net/desplazados/informes/asprodeso/violenciagenero/>

HARAWAY, D.

1991 *Ciencia, ciborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

HARDING, S.

1998 “¿Is There a Feminist Method?” en *Feminis and Methodology*. Traducción de Gloria Elena Bernal. Disponible en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/81-2350ske.pdf Ultima fecha de consulta 26 de agosto de 2016.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. AÍDA

2002 “Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas”, en Witold Jacorzynki (coord.) *Estudios sobre violencia. Teoría y Práctica*, México, México, CIESAS/Porrúa, PP. 97-122.

HERNÁNDEZ BOLAÑOS, I.,

2010 *Manuel Martínez Gracida y su visión del indio oaxaqueño*. Tesis para optar por el grado de maestra en Historiografía. Posgrado en Historiografía, UAM-X.

HILL COLLINS, P.

2012 “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro” en *Feminismos negros. Una Antología*. Pp.99-134. Traficantes de sueños. Madrid.

KOTHARI, SIMITU

2005 “Mujeres desplazadas: democracia, desarrollo e identidad en India” en Harcourt, Wendy y Arturo Escobar, *Las mujeres y las políticas del lugar*. Pp. 131- 143. UNAM-PUEG. México.

LANDER, E.

2004 “Universidad y producción de conocimiento: Reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina” en Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga (Coord.), *América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico*, UNAM-Siglo XXI.

LEWIN, PEDRO

1999 “La gente de la lengua completa (yi nĩ’ nanj nĩ’ ñj). El grupo etnolingüístico triqui”. En Barabas Alicia M. y Miguel A. Bartolomé (coord.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México. Vol. II: Mesoetnias.

2007 *Los Triquis. Monografía de los pueblos Indígenas de México*. México, CDI.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO

1986 *Los triquis un pueblo heroico*. México. UCh.

- 2007 *Las rebeliones indígenas en la mixteca. La consolidación del Estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía.* México. MC.
- 2009 *San Juan Copala: Dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del Municipio Autónomo.* México, UAM.
- 2010 “La persistencia de la utopía triqui: el Municipio Autónomo de San Juan Copala” en Gasparello G. y J. Quintana, *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México.* RedEz. México.
- 2011 “Las autonomías indígenas, en América Latina” en *Pensar las Autonomías.* Sísifo Ediciones-Bajo Tierra, JRA, México.

LUGONES, MARÍA

- 2005 “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Revista internacional de filosofía política.* No. 5. UAM-I. Pp. 61-76
- Marcos, Sylvia, 2010. *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda.* México. Universidad de la tierra-CIDECI.

MALDONADO-TORRES, N.

- 2007 "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Iesco / Instituto Pensar / Siglo del Hombre, pp. 127-167.
- 2008 “La descolonización y el giro des-colonial”. En *Revista Tabula Rasa* (pp.61-72) Bogotá-Colombia. No. 9, julio-diciembre 2008.

MARTÍNEZ SÁNCHEZ, F.

2004 “El primer partido político indígena en México” en *Derecho y Cultura*. No. 13. Enero-abril del 2004. Pp. 103-116.

MEERTENS, DONNY

2011 “La dimensión de género en el desplazamiento interno: respuestas institucionales en el caso colombiano” en *Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos*. Pp. 41-52, Bilbao. Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r27837.pdf> Última consulta, agosto 2016.

MERCADO, JORGE

2013 “La perspectiva de género en el estudio de las mujeres en condición de desplazamiento” en en Oscar Torrens (Coord.) *El desplazamiento interno forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis*. CIESAS-Senado de la República LXLL legislatura-Colegio de Sonora. Pp.113-154.

MENDOZA, BRENLY

2014 “Colonialidad del género y epistemología del sur”, en *Ensayos de crítica feminista en nuestra américa*, México, Herder, pp.45-71.

MIGNOLO, WALTER D.

2002 *Historias locales/diseños globales*. España, Akal.

MILLÁN ECHEAGARAY, SILVIA

1985 *San Juan Copala, caciquismo y represión. Los triquis se organizan y luchan*.
APENDICE IV. RELACIÓN DE VIOLACIONES, ROBOS, Y OTRAS
ARBITRARIIDADES COMETIDAS POR CACIQUES, POLICIAS Y EJÉRCITO
EN LOS BARRIOS DE SAN JUAN COPALA, OAX. UNAM-III.

MILLÁN, MÁRGARA

2014 *Desordenando el género/¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. UNAM, México.

MONTEMAYOR, CARLOS

2000 *Los pueblos indios de México, hoy*. México-Planeta.

MONTES V. JACOBO

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

SALOMÓN NAHMAD SITTÓN Y MIGUEL HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

2011 “Introducción” en *Las mixtecas y la región triqui de Oaxaca. Estudio etnográfico de Pablo Velázquez Gallardo (1954)*. Pioneros del indigenismo en México.

OSLENDER, ULRICH

2004 “Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas” en *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Edit.) Editorial Universidad del Cauca-Colombia.

2010 “La banalidad del desplazamiento: de peleas estadísticas y vacíos en la representación étnica del desplazamiento forzado en Colombia” disponible en: <file:///C:/Users/Anonima/Downloads/2286-7941-1-PB.pdf>

PARÍS POMBO, MARÍA DOLORES

2003 *Migración, Violencia y cambio sociocultural: Los triquis en el Valle de Salinas*. México. UAM-X.

2006 *La historia de Martha. Vida de una mujer indígena por los largos caminos de la Mixteca a California.* México, UAM.

2011 *Intervención institucional y migración en la región triqui baja.* El Colegio de la Frontera Norte-Mexican Rural Development Research Reports.

PASTOR, RODOLFO

2007 “Campesinos y Reformas”, en Francisco López Bárcenas, *Las rebeliones indígenas en la mixteca.* México- MC.

PARRA MORA, LEÓN JAVIER Y JORGE HERNÁNDEZ DÍAZ

1994 *Violencia y Cambio social en la región triqui,* México, UABJO y Consejo Estatal de Población de Oaxaca.

PADRÓN HERRERA, MA. E.

2014 “Homenaje al maestro César Huerta Ríos” en *Cuicuilco*, Vol. 21, núm. 59, enero-abril, p. 267-301. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/351/35131858012.pdf>

PASTOR, RODOLFO

1987 *Campesinos y Reformas: La mixteca (1700-1856).* El Colegio de México, México.

PAREJA AMADOR, A. J. & A. IAÑEZ DOMÍNGUEZ

2014 “Violencia contra la mujer y desplazamiento forzado. Análisis de las Estrategias de vida de Jefas de Hogar en Medellín” en *Acta Sociológica* no. 65, Pp. 151-174.

Disponible en: http://ac.els-cdn.com/S0186602814702403/1-s2.0-S0186602814702403-main.pdf?_tid=2e4dc432-8386-11e6-93f2-0000aacb35d&acdnt=1474852480_22372b067db759d2298a66f862db1de9

Última consulta. Agosto 2016.

QUIJANO, ANIBAL

1992 “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En *Perú indígena*. Pp. 11-20. Perú.
Disponible en: <https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf>

REINA AMOAYA, LETICIA

1995 “Una mirada a diferentes formas de reconstrucción histórica de las rebeliones. Periodo colonial y siglo XIX” en Jane Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales

REGUILLO, ROSSANA

2012 “De las violencias: caligrafía y gramática del horror” en *Desacatos*, No. 40, México-UAM,
Disponible en: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/254> Consultado
enero de 2016.

RIVAS PADRÓN, ITZEL SOFÍA

2012 “Viva Chuman’a. La organización social de los indígenas triquis en la ciudad de Santiago de Querétaro, Qro.” Tesis de Antropología. Universidad Autónoma de Querétaro.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA

2010 *Ch’ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, Argentina.

ROVIRA, GUIOMAR

1997 *Mujeres de maíz*, México, ERA.

RUÍZ, APEN

2001 “La India Bonita: Nación, Raza y Género en el México Revolucionario”, en *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Octubre.

SORIANO HERNÁNDEZ, SILVIA

2006 *Mujeres y guerra en Chiapas y Guatemala*, México. UNAM.

THEIDON, KIMBERLY

2004 *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Perú. Instituto de Estudios Peruanos.

2006 “Género en transición: sentido común, mujeres y guerra” en *Cuadernos de Antropología Social* No. 24, Pp. 69-92. Buenos Aires-Argentina. Traducción Natalia Cler Pereira. Disponible: <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n24/n24a04.pdf> Última consulta septiembre 2016.

TIBÓN, GUTIERRE,

1961 *Pinotepa nacional. Mixtecos, triquis y negros*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

TORRENS, OSCAR

2013 “Prologo” en Oscar Torrens (Coord.) *El desplazamiento interno forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis*. CIESAS-Senado de la República LXII legislatura-Colegio de Sonora. Pp. 11-18

VALLADARES DE LA CRUZ, LAURA RAQUEL

2004 “Mujeres ejemplares: indígenas en los espacios públicos” en *Alteridades*. Julio-diciembre, año/vol. 14, número 028. México. UAM-I.

VELÁZQUEZ GALLARDO, PABLO

1954 *Las mixtecas y la región triqui de Oaxaca. Estudio etnográfico de Pioneros del indigenismo en México.* México

VERDUZCO RÍOS, CAROLINA

2000 “La comunidad, trinchera de identidad étnica. El caso de los triquis de San Juan Copala”. Octubre – diciembre 2000 Vol I, Número 4.

VILLA, M. I.

(2006) “Desplazamiento forzado en Colombia. El miedo: un eje transversal del éxodo y de la lucha por la ciudadanía”. Disponible en <file:///C:/Users/Anonima/Downloads/desplazamiento%20forzado%20cinep.pdf> Última fecha de consulta: Septiembre 2016.

VILLORO, LUIS

2014 *Los grandes momentos del indigenismo en México.* México, FCE.

Documentos:

2015 ACNUR, “Mundo en Guerra. Tendencias globales, desplazamiento forzado en 2014” 18 de junio de 2015.

2016 Comisión Interamericana de Derechos Humanos. “Situación de los Derechos Humanos en México” OEA/Ser.L/V/II. Doc. 44/15. 31 de diciembre 2015. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Mexico2016-es.pdf> Última consulta, agosto 2016.

2016 Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos. “V visita por los sucesos de Oaxaca”. Disponible en:

<http://www.jornada.unam.mx/2007/01/24/conclusiones.pdf>

septiembre 2016.

Última consulta,

Fuentes periodísticas:

Aristegui Noticias. “Permitió gobierno de Oaxaca ataque a caravana humanitaria en 2010 (Investigación Especial) Disponible en: <http://aristeguinoicias.com/1205/mexico/permitio-gobierno-de-oaxaca-ataque-a-caravana-humanitaria-en-2010/>

Becerril, A. E. Méndez, A. Muñoz y V. Ballinas, 2010, “Condenan AI, legisladores y partidos violencia en región triqui de Oaxaca” en *La Jornada*, 10 de junio de 201.

Camacho, Zósimo y Miguel Badillo, (2010) “Copala, zona de guerra”, en *Contralínea*, Miércoles 2 de junio de 2010.

Flores, Nancy (2014) “Desplazados en Chiapas, Sin justicia ni tierra” en *Contralínea* Disponible en: [http://www.contralinea.com.mx/archivo-
revista/index.php/2015/05/03/desplazados-en-chiapas-sin-justicia-ni-tierra/](http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2015/05/03/desplazados-en-chiapas-sin-justicia-ni-tierra/)
Consultado, diciembre de 2015.

Gil, Teresa (1982) “Violencia y pobreza en la región triqui”, en *Uno más uno*. 29 de julio de 1982.

Gil, Teresa (1983) “San Juan Copala: sitio de lucha política y económica” *Uno más uno*. 7 de febrero de 1983.

Hernández Navarro, L. “Muy jóvenes para morir” en *La Jornada*

<http://www.jornada.unam.mx/2008/04/22/index.php?section=politica&article=022a1pol>

López Bárcenas, Francisco (2001) “Paulino Martínez, a 11 años de su muerte. Retrato de un dirigente indio” en *La Jornada*. Disponible en:

<http://www.jornada.unam.mx/2001/01/21/mas-indio.html> Última consulta, octubre 2014.

López Bárcenas, Francisco (2007) “El municipio autónomo de San Juan Copala”, en *La Jornada*. 10 de enero de 2007.

López, Bárcenas, F. “San Juan Copala: crónica de una represión anunciada” en *La Jornada*. 29 de abril del 2010.

Mora Robles, David (2015) “Silvia Rivera Cusicanqui: El colonialismo es una cadena de opresiones que nos hemos metido dentro” En *Semanario Universidad*. Disponible en

<http://semanariouniversidad.ucr.cr/cultura/el-colonialismo-es-una-cadena-de-opresiones-que-nos-hemos-metido-dentro/> Consultado marzo 2016.

Navarro, Israel. (4 de julio de 2016) “Cué financió a 4 ONG; sus líderes tiene orden de aprehensión” en *Milenio diario* Disponible en:

<https://flipboard.com/@flipboard/flip.it%2FcU-6P-cu-financi-a-4-ong-sus-lderes-tienen-or/f-908a64483d%2Fmilenio.com>

Petrich, Blanche, (2010) “Plagia Ubisort a 11 mujeres y niños de San Juan Copala en la sierra triqui, denuncian” en *La Jornada*. 16 de mayo de 2010.

Reyes, Juan G. (1983) “Indígenas Oaxaqueños, son víctimas de caciques: MULT”. *Excelsior*. 27 de abril de 1983.

Rodríguez, Oscar (2007) “Se independizan indígenas triquis de tres municipios”. *Milenio Diario*. 2 de enero de 2007.

Mauricio Romero, “Enseñar entre las montañas” en *Contralinea*, Disponible en: <http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2015/08/18/ensenar-entre-las-montanas/> Última consulta, enero de 2016.

Ruiz Arrazola, Víctor (1996) “Injusticia y acoso en zonas indígenas”, *La Jornada*, 27 de agosto de 1996.

Regeneración, (2015) “El desplazamiento como estrategia para acabar con la resistencia: Banavil”. Disponible en: <http://www.regeneracionradio.org/index.php/represion/despojo/item/4643-el-desplazamiento-como-estrategia-para-acabar-con-la-resistencia-banavil> Última consulta, agosto 2016.

SIPAZ, Servicio Internacional para la Paz, “Oaxaca: después de la caravana Bety Cariño y Jiry Jakkola” Disponible en: <https://sipaz.wordpress.com/2010/06/21/oaxaca-despues-de-la-caravana-bety-carino-y-jyri-jaakkola-a-san-juan-copala/> Consultado: enero de 2014.

Vélez Ascencio, Octavio, 2010, “Los protegen con cerco policiaco” en *La Jornada*. 10 de junio de 201

2012, “Desplazados vuelven a Copala” en *La Jornada*. 26 de enero de 2012. <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/27/estados/035n1est>

Entrevistas

Alicia (2011) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, Oaxaca de Juárez. Diciembre.

Antonia (2011) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, Oaxaca de Juárez, Oax.

Carolina (2011) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, Oaxaca de Juárez, Oaxaca.

Flor (2011) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, México, D.F.

Francisca (2011) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, México, D.F. enero.

José (2009) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, Yosoyuxi, Copala. Oaxaca.

Lucía (2011, 2012) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, Oaxaca de Juárez.

Luisa (2009) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, San Juan Copala, Oaxaca.

María (2008) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, San Juan Copala, Oaxaca.

Marina (2011) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, Oaxaca de Juárez, Oax.

Rosario (2011) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, Oaxaca de Juárez, Oax.

Sonia (2012) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, Oaxaca de Juárez, Oax.

Teresa (2011) entrevista realizada por Carmela Cariño Trujillo, Oaxaca de Juárez, Oax.

"TRAZANDO GEOGRAFÍAS DEL TERROR". DESPLAZAMIENTO FORZADO Y RESISTENCIAS DE LAS MUJERES TRIQUIS DE SAN JUAN COPALA, OAXACA

En la Ciudad de México, se presentaron a las 10:00 horas del día 9 del mes de diciembre del año 2016 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DRA. ANGELA GIGLIA CIOTTA
- DRA. MARIA GISELA ESPINOSA DAMIAN
- DRA. ALBA ELENA AVILA GONZALEZ
- DRA. NANCY ELIZABETH WENCE PARTIDA
- DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ



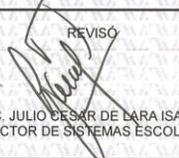
Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

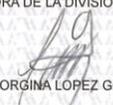
DE: CARMELA CARINO TRUJILLO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ

 LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
 DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

 DRA. GEORGINA LOPEZ GONZALEZ

PRESIDENTA

 DRA. ANGELA GIGLIA CIOTTA

VOCAL

 DRA. MARIA GISELA ESPINOSA DAMIAN

VOCAL

 DRA. ALBA ELENA AVILA GONZALEZ

VOCAL

 DRA. NANCY ELIZABETH WENCE PARTIDA

SECRETARIA

 DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ