

Acompañar a una comunidad indígena en resistencia: paradojas epistémicas de la antropología activista

Go along with a indigenous community in resistance: epistemic paradoxes of the activist anthropology

JOSÉ LUIS ARRIAGA ORNELAS¹

Universidad Autónoma del Estado de México

jlariagao@gmail.com

Recibido: 29 de diciembre de 2018

Aceptado: 3 de marzo de 2019

Resumen

Este artículo aborda el desafío epistemológico que encierra la antropología activista. Muestra algunas paradojas que debieron enfrentar quienes hicieron una apuesta por el activismo al abordar antropológicamente el movimiento de resistencia de una comunidad indígena mexicana frente a un proyecto carretero. Se documenta tanto la movilización de la comunidad como el acompañamiento que hicieron algunos egresados de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. La reflexión hecha propone una ruptura epistemológica con el dominio en el que históricamente hundió su positividad la labor antropológica. Se ofrecen algunas “salidas” epistemológicamente viables para hacer pertinente la antropología activista.

Palabras clave: antropología activista, epistemología, paradojas, San Francisco Xochicuautla.

Abstract

This article talks about the epistemological challenge that means the activist anthropology. It shows some paradoxes that faced anthropologist-activists to study the resistance movement of a Mexican indigenous community in front of a road project. The mobilization of the community and the accompaniment of some graduates of the Faculty of Anthropology of the Autonomous University of the State of Mexico are documented. The reflection on these paradoxes offers a proposal of an epistemological rupture with the domain in which historically the positivity of the work of the anthropology fell. Epistemological alternatives are offered to make activist anthropology relevant.

Keywords: anthropology activist, epistemology, paradoxes, San Francisco Xochicuautla.

¹ Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de México; Profesor de Tiempo Completo de la Facultad de Antropología de la misma Universidad; líder del Cuerpo Académico “Patrones Culturales de las Relaciones Sociales”; línea de investigación principal: sistemas dinámicos y discursivos.

Introducción: el dominio epistemológico de la antropología

La propuesta de una antropología activista tiene implicaciones políticas y éticas, pero encierra, sobre todo, un problema epistemológico: quien apuesta por ella debe enfrentarse, discutir y resolver una serie de paradojas relacionadas con la pregunta antropológica básica, misma que gira en torno al concepto de Alteridad. En este artículo se expondrán algunas de estas paradojas, pero para hacerlo es preciso establecer los linderos del espacio cognitivo dentro de los cuales emergen las mismas, pues lo que ocurre cuando “nos encontramos con una paradoja (es que) ‘chocamos’ contra los límites de nuestro paisaje cognitivo (...) El golpe nos da la oportunidad de cuestionarnos lo que hasta ese momento era considerado algo dado, obvio, evidente” (Najmanovich, 2008, p.19).

El dominio epistemológico de la disciplina antropológica posee límites, tiene linderos, fronteras que le permiten definir lo que le es propio y lo que no; los mismos se formularon bajo ciertas condiciones de posibilidad, de tipo material, organizativo, político, económico y, por supuesto, epistémico. Fue en su confluencia e interacción donde se volvió pertinente que la noción de hombre se convirtiera en objeto de pensamiento, lo cual habría ocurrido “a lo largo de cien años (1750-1850), durante los cuales autores tan disímbolos como Buffon, Kant, Comte, Broca, Edwards, Brumenbach, Topinard y De Gerando, entre otros, fundamentaron la ciencia del hombre y desarrollaron sus métodos de estudio” (Arellano, 2015, p.18). Sin embargo, las condiciones de posibilidad para esto se habrían comenzado a gestar tres siglos antes, con “cuatro fenómenos que se originan simultáneamente: 1) La Modernidad, 2) los imperios europeos, 3) el colonialismo, y 4) el sistema capitalista” (Dussel, 2004, p.2).

Entonces, el dominio epistemológico de la antropología es formulado bajo un par de condicionantes dignas de subrayarse: una de ellas, el cambio general de *episteme* que tiene lugar en el siglo XVIII (Foucault, 1999) y que le inclina a replicar la empiricidad de los modelos biológico, económico y filológico que cultivaron los pensadores de la Ilustración. Y, la segunda, que fueron las monarquías colonizadoras las que hicieron posible el acopio y concentración de elementos materiales de todo el planeta (provenientes de sus colonias), para volverlas asequibles a pensadores organizados y financiados por los mismos monarcas.² Como reconoce el propio Lévi-Strauss (2008), “si el colonialismo no hubiese existido, el auge de la antropología habría sido más tardío” (p. 35).

Como consecuencia de estas dos condicionantes se gesta una herencia epistemológica que permanecerá por varios siglos y que puede identificarse edificada sobre dos pilares: el primero, la emergencia conjunta de sujeto y objetividad, como concepciones condenadas a permanecer escindidas para volver posible el conocimiento, actividad que sería planteada como la “natural” y hasta “obvia” observación y estudio objetivo del mundo, independientemente de quien lo realiza. En lo que puede denominarse etapa pre-teórica -y por ello epistémica (Zemelman, 2004)- del dominio cognoscitivo vinculado al fenómeno humano se formula una relación de conocimiento que colocaba al estudioso del hombre en la posición de *sujeto* que puede dar cuenta del proceso que deriva en la existencia de la especie humana. Esta relación de conocimiento delimita el derrotero mediante el cual se le vendría a dar contenido, ya en términos teóricos, y ello desvela el segundo pilar: el *ego* (*yo*) que emprende la relación cognitiva está en búsqueda de “un saber que sea (*su*) coartada. (Se trata de) el discurso no sólo occidental sino además occidentalista” (Hachim, 2006, s/p).

En suma, la actividad cognitiva identificada como antropología se emprende desde una razón homogénea, proclamada por la Modernidad; ésta se delimita como referente base, del cual se vuelve interesante contar su historia o entender su génesis. Fue a partir de este tipo de mirada que

2 Una exploración muy amplia y bastante certera de la conformación de este dominio cognoscitivo y su derivación en práctica científica se puede consultar en el trabajo de Arellano (2015) Epistemología de la Antropología: conocimiento, técnica y hominización, sobre todo en el primer capítulo.

toda “esa información dispersa que existía sobre las culturas lejanas y salvajes (podría inscribirse) en el hilo común de la historia de la humanidad” (Guber, 2012, pp. 23-24). Se trató siempre de “lo universal propuesto como tal desde el localismo europeo” (Gallardo, 1997, p.11), pero bajo una estética que al presentar separados sujeto y objeto “suspende” o “invisibiliza” las consecuencias que implica el hecho de que quien realiza la observación, descripción y explicación de las distintas expresiones del fenómeno humano sea, de algún modo, el representante de las monarquías colonizadoras que estuvieron en su promoción y patrocinio original.

De esto trata la historia “fabricada por Hegel” (Dussel, 2004), quien sugiere la necesidad primera de autoconciencia para luego conocer el mundo. Sin duda esta precondición del pensamiento encierra una originalidad epistémica, consistente en trascender el planteamiento cartesiano de ubicar al sujeto como fundamento del conocimiento de la realidad (*cogito ergo sum*), para colocar en su lugar al “conocimiento del otro” como ruta a seguir para el conocimiento de sí mismo. Pero, dado que es necesaria la *formulación de la otredad* (lo cual significa que no existe de forma natural), no deben olvidarse las condiciones materiales, económicas, políticas, históricas en que se hizo pertinente ver, hablar y teorizar la otredad.

En este sentido, puede afirmarse que durante los siglos XVIII al XX, la literatura antropológica va conformando como evidente, como algo natural y lógico un tipo de saber sobre el fenómeno humano que se enraíza en la noción de Alteridad (Krotz, 1994), la cual implica el etnocentrismo: “el encanto exótico de otro pensamiento es el límite del nuestro” (Foucault, 1999, p.1). Sólo a partir de la experiencia de “lo extraño” es que se vuelve posible pensar al otro, lo cual no es posible sin el “entrañamiento” (Krotz, 1994) de lo propio, lo cual conduce a lo que ya planteaba Lewis: “Etnocentrismo es la condición natural de la humanidad” (Lewis, 1976, p.13). Dicho en otras palabras: para poder distinguir entre lo propio y lo ajeno, entre lo regular y lo extraño, lo normal y lo exótico, yo y el otro, es necesario un campo de regularidad como forma de afirmar la subjetividad (Arriaga, 2002), desde el cual “lo otro” resulta distingible y hasta cognoscible, porque está más allá de los límites de lo que es propio del ser que lo mira.

Pero la otredad no necesariamente es una negatividad de un sujeto trascendente, es más bien una *formulación* que necesita condiciones de posibilidad para convertirse en objeto del pensamiento. El interés erudito en el hombre tuvo como referente base al habitante de las metrópolis europeas; y las noticias que desde el siglo XV circulaban sobre la existencia de distintas formas de vida humana se convertían en “distintas” precisamente al contrastarlas con la vida europea-moderna, debido a que “los modernos ilustrados y enciclopedistas europeos han erigido sus postulados teóricos en arquetipos” (Gallardo, 1997, p.12). Al contrastar el arquetipo moderno de ser humano con otras realidades se genera conocimiento sobre la diversidad humana, pero siempre será desde un panóptico europeo.

Así, pues, se puede sostener que, en el caso de la antropología y su conformación como dominio epistémico, su positividad está marcada por la materialidad del colonialismo que inaugura la modernidad (Dussel, 2004). Y, al cumplir con la precondición cognitiva de la diada yo/otro como premisa para generar conocimiento, confirma los linderos del dominio epistémico de esta disciplina: se debe definir la existencia de una subjetividad distinta a la propia (la del antropólogo) como condición *sine qua non* de la perplejidad epistémica que soporta su dominio de saber. La pertinencia del trabajo de campo, del proceder etnográfico, de la descripción, de sus pretensiones nomológicas y taxonómicas o la comparación etnológica están condicionadas por la existencia de “el otro”.

Entonces, dentro de este campo epistémico en el que el conocimiento del hombre hunde su positividad, hay varias cosas que resulta posible pensar y otras que más bien se vuelven difíciles y a las que en los siguientes apartados se abordará como paradojas. Lo que se vuelve posible pensar, por ejemplo, es el principio epistemológico de “ir a”. Esto puede apreciarse con nitidez cuando explícitamente Malinowski anuncia [en su texto *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*

(1986)] su decisión de seguir a la playa a los pescadores de las islas Trobiand, lo cual muestra con toda claridad el ángulo para plantear los problemas antropológicos: el investigador, prescindiendo de los intermediarios, acude al encuentro con otras sociedades y culturas, se desplaza hasta su lugar de existencia para constatar la integración sociocultural de cada grupo humano. Es, absolutamente pertinente -en esta óptica- que cada forma de vida particular (adecuadamente descrita) representaba un incremento del conocimiento para esa sociedad cuyos representantes han ido al encuentro de las diferentes formas de vida humana. Así, concebido como un estudio descriptivo, el trabajo etnográfico del antropólogo encontró su condición de posibilidad en una idea del mundo según la cual éste se encuentra constituido por hechos objetivos, que pueden ser aprehendidos cartesianamente. Esto lo constata la recomendación de las prolongadas estancias que tanto Malinowski como Boas recomendaban como necesarias para un “adecuado trabajo de campo”; el objetivo –se decía- era estudiar a la sociedad en condiciones de ‘normalidad’; ‘sin alterar el funcionamiento interno de la misma’ (Malinowski, 1986, p.25), lo cual implica la mirada objetivista y la actitud de “espejo” por parte del investigador, propia de la estética del pensamiento de la Modernidad (Najmanovich, 2008).

Desde luego que tras la insistencia en este tipo de proceder hay una pretensión de legitimarse como verdadera disciplina científica, pero una de sus consecuencias es que condiciona al trabajo etnográfico a producir investigaciones taxonómicas, nomológicas y descriptivas. Por esa razón es que hay otras cuestiones que resultan difíciles de pensar dentro de este campo epistémico ¿Como cuáles? Por ejemplo, el si se puede seguir hablando de quehacer antropológico eliminando la distinción yo/otro; o si resulta teóricamente irrelevante la jerarquía del conocimiento que se expresa en la expertiz que reivindica el antropólogo y que deja al otro siempre en condición desfavorable dentro de una valoración desigual del conocimiento; o si, aceptando que quien hace antropología es un hombre (observador-actor), éste no puede excluir su subjetividad, pero ¿puede salir de la misma para conocer la otredad, también desde fuera, y así estar fuera de ambas como condición de objetividad?; o, bien, si el antropólogo tiene la capacidad de observación, también la misma asiste al sujeto de estudio, ¿qué hacer con el dato de saberse observado cuando realiza su observación? Estas son sólo algunas de las cosas que resultan “irracionales” cuando se realiza trabajo antropológico que no “se parece” al que recomiendan los cánones. Cuando se realiza trabajo de campo y se desean pensar los vínculos, la afectación mutua (sujeto/objeto), los intercambios, los compromisos es casi irremediable caer en contradicciones del pensamiento, en paradojas que desafían epistemológicamente.

En los siguientes apartados se abordará un caso de trabajo antropológico realizado en una comunidad en resistencia y el conjunto de paradojas que emergen de esa circunstancia. Primero, se esbozará el caso que motivó la actitud de resistencia de la comunidad, luego se reseñarán la manera en que se hizo trabajo antropológico ahí y de esa compulsa se reflexionará sobre los desafíos epistemológicos que se enfrentaron cuando se optó por la antropología activista.

Recuento: La lucha de la comunidad de San Francisco Xochicuautla, México

El caso a partir del cual se pretenden abordar las paradojas es el que se presenta en la comunidad de San Francisco Xochicuautla desde hace aproximadamente una década: la localidad pertenece al municipio de Lerma, ubicado en el centro del Estado de México, a escasos 40 kilómetros de la Ciudad de México, capital del país. El número de pobladores con que cuenta, de acuerdo al Censo General de Población y Vivienda 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, fue de 3,613 habitantes (INEGI, 2010), de los cuales 1,338 son indígenas, según afirma la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH, 2016). La comunidad se encuentra asentada en una región con presencia del grupo indígena Otomí desde antes de la llegada de los españoles (Wright, 2005). Pero es hasta el año de 1951 cuando, mediante un Decreto Presidencial,

obtuvo el reconocimiento de propiedad comunal de la tierra (lo cual implica la existencia de títulos de propiedad expedidos durante el régimen colonial de la Nueva España a pueblos originarios). Actualmente no sólo realizan actividades agrícolas; entre sus actividades económicas están también el trabajo asalariado en la zona industrial de Lerma, el comercio, la elaboración de artesanías y la prestación de servicios.

La ubicación de esta localidad es en medio de una cadena de montañas que los pueblos indígenas otomíes (asentados de manera dispersa en varias entidades federativas de la zona central de México, como Hidalgo, Tlaxcala, Puebla, Veracruz y el Estado de México) han convertido en una “red de santuarios, conformados por numerosos puntos sagrados que se conectan por el peregrinar de hombres y mujeres” (CNDH, 2016, p.51). A esta región también se le ha denominado “el gran bosque Otomí-Mexica”, según el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra (FPIDMT, 2016) o “Parque Otomí Mexica”, por parte del Gobierno del Estado de México (GEM, 1980).

Esta comunidad se convierte en foco de atención en términos noticiosos y políticos porque el gobierno del Estado de México decidió construir una autopista que atravesaría parte de la cadena de montañas: la autopista Toluca- Naucalpan. Se trata de un proyecto concesionado a la iniciativa privada (por lo que utilizar la autopista implicaría pagar una cuota) que conectaría a la ciudad de Toluca, capital del Estado de México, con la Zona Metropolitana de la Ciudad de México por su parte norponiente, que es donde se ubica el municipio de Naucalpan, también perteneciente al Estado de México. La licitación a la que convocó el Gobierno de dicha entidad federativa para la construcción de esta carretera tuvo lugar hace 11 años, en diciembre de 2006, mediante publicación en su Gaceta de Gobierno. Cuatro meses después, el 24 de abril de 2007, se declaró que la empresa ganadora de tal proceso de licitación era el Grupo Higa, mismo que para la construcción de la autopista creó la empresa Teya S.A. de C.V. a la que en septiembre de ese mismo año se le expidió el título de concesión para construirla, explotarla y conservarla.

A partir de esa fecha y a lo largo de una década, pobladores de San Francisco Xochicuautla, aglutinados en torno del Consejo Supremo Indígena y el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra, se han resistido al proyecto y han mantenido un movimiento activo en los ámbitos político y jurídico. La construcción de la referida autopista, que consta de 39.3 kilómetros, inició inmediatamente después de recibir el título de concesión y ha avanzado en sus trabajos durante todo este tiempo; sin embargo, el tramo que atravesaría justo por la comunidad (casi 3 kilómetros) sólo ha sido trazado, pero no se ha construido, a pesar de que en varios momentos la empresa ha introducido su personal y maquinaria en la zona, apoyados incluso por la fuerza pública.

A continuación se ofrece una breve relatoría de los principales sucesos de todos estos años, sólo a manera de contexto para luego revisar la experiencia antropológica en esta lucha. El hecho inicial tuvo lugar en diciembre de 2007, cuando algunos habitantes de la comunidad sorprenden y expulsan del lugar a un grupo de trabajadores de la empresa encargada de la obra, quienes –a decir de los pobladores- se encontraban realizando mediciones y algunos otros trabajos técnicos, como parte del inicio de la construcción de la carretera Toluca-Naucalpan. Este hecho evidenció que el grueso de los habitantes y comuneros de la localidad no conocía del proyecto, no había sido notificado o consultado.

Dado este antecedente, un par de meses más tarde, el 25 de febrero de 2008 en asamblea general, convocada por usos y costumbres por parte del Consejo Supremo Indígena de la localidad, se acuerda rechazar la construcción de la carretera dentro de su territorio. La posición adoptada por la comunidad tenía como principal argumento que habría serias afectaciones, irreversibles, al bosque y a la vida colectiva, además de sostener que nunca habían sido consultados o notificados del proyecto, lo cual consideraban que les asistía como un derecho. A esta asamblea le siguieron otras tres, con el mismo carácter y en las que se ventilaron algunas versiones de habitantes en el

sentido de que desde el año 2005 se había estado promoviendo por parte del gobierno estatal y el Registro Agrario Nacional la elaboración de un padrón de comuneros de la localidad, en donde se incluyó a lugareños, pero también a habitantes de otras comunidades, indígenas y no indígenas. La intención –se advirtió desde entonces– era suplir las asambleas generales que se convocan por usos y costumbres y colocar como instancia de deliberación la Asamblea de comuneros, pensando que en ella se podía aprobar el proyecto carretero. Esta medida significaba un desconocimiento implícito de que se trataba de una comunidad indígena (eludiendo de esa manera las obligaciones jurídicas que conlleva el desarrollo de un proyecto en territorio habitado por algún pueblo originario), con mecanismos propios para la toma de decisiones, reduciendo el problema a un asunto agrario, de tenencia de la tierra. También se fue ventilando en dichas asambleas generales que en comunidades aledañas estaba ocurriendo lo mismo. Por lo anterior se fue gestando la idea de convocar a un evento que reuniera a representantes de todos esos pueblos.

Esta capacidad organizativa, de deliberación y de diálogo con otras comunidades derivó en que el 15 de mayo de 2011 se organizara la “Primera Cumbre de los Pueblos Originarios de la Zona Protegida Otomí-Mexica”, convocada para “exigir un alto a la destrucción y las amenazas en contra de la naturaleza y su cultura” (Peña, 2016, s/p). A partir de esta fecha se constituye el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra, mediante un documento hecho público en el que se declara: “El Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra, es un conjunto de comunidades, científicos, académicos, campesinos, organizaciones y ciudadanos en general, interesados en defender el medio natural que aún existe en nuestra región, así como los derechos de los pueblos indígenas que han pertenecido y cuidado este territorio ancestralmente” (FPIDMT, 2016, s/p).

De manera paralela a estos gestos de organización, hasta cierto punto espontánea pero basada en la vida comunitaria, el Comisariado de Bienes Comunales de San Francisco Xochicuautla (instancia reconocida oficialmente como órgano de deliberación en materia agraria para la comunidad) convocó a una Asamblea el 14 de agosto de 2011, a la que se supone acudirían todo los registrados en el mencionado Padrón de Comuneros. Dicha Asamblea estuvo resguardada por la fuerza pública estatal, ante la efervescencia política por las acusaciones intracomunitarias sobre la presunta ilegalidad de la asamblea y del padrón de comuneros bajo el cual se convocabía. Lo relevante de esta Asamblea es que los asistentes acordaron aprobar el proyecto carretero.³

En reacción a dicha Asamblea y al acuerdo ahí adoptado, los integrantes del Consejo Supremo Otomí demandaron al Comisariado de Bienes Comunales de San Francisco Xochicuautla y al Registro Agrario Nacional que se declarara nula la asamblea y los acuerdos ahí tomados, argumentando la falta de *quórum*, lo cual dio pie a un Juicio Agrario que se resolvió dos años y nueve meses después en el sentido de declarar nula “el Acta de Asamblea General, sus convocatorias, así como su registro e inscripción realizado por el Registro Agrario Nacional” (CNDH, 2016, p.3).

Pero mientras ese juicio agrario se desarrollaba, distintos eventos tuvieron lugar en la comunidad: el 30 de abril de 2012 se convocó a una nueva asamblea por parte del Comisariado de Bienes Comunales, con la intención de dar cauce al acuerdo de aprobar el proyecto e iniciar con la entrega de una indemnización acordada a cada uno de los que había firmado el acuerdo (un aproximado de 40 mil pesos mexicanos para cada uno). Esta asamblea implicó el mayor operativo policiaco hasta ese momento en el lugar, en el que se desplegó a cientos de elementos de varias corporaciones y agrupamientos, a nivel municipal y estatal, para controlar el acceso a la asamblea e incluso la localidad. Las dimensiones del operativo policial se correspondían con el nivel de polarización que había alcanzado el tema dentro de la comunidad, sobre todo porque comenzaba

3 En la Recomendación número 56/2016 que la CNDH emitió por el caso, se documenta que en dicha asamblea “sólo participaron algunos sujetos agrarios y no se permitió la participación de la comunidad indígena otomí que ahí habita, la cual el 9 de mayo de 2010, mediante asamblea llevada a cabo conforme a sus usos y costumbres rechazó la construcción del proyecto carretero Toluca Naucalpan” (CNDH, 2016, pp. 2-3)

a estar de por medio la indemnización: el reparto de dinero a los comuneros registrados ante el Comisariado, lo cual ocasionó que empezaran a presentarse acusaciones de “vendepueblos” entre unos habitantes y otros.

Unas semanas más tarde, continuando con ese proceso de indemnización para permitir que el Proyecto carretero siguiera su curso, el 13 de mayo de 2013 se convocó a una nueva asamblea general por parte del Comisariado de Bienes Comunales y desde la mañana de ese día la comunidad volvió a verse en medio de un operativo policial que, en esta ocasión, derivó en algunos enfrentamientos y la detención de 14 personas que buscaban manifestarse e ingresar al inmueble donde se celebraba la Asamblea para denunciar la ilegalidad de la misma. Escalado el conflicto hasta el punto de enfrentamientos con la policía y detención de activistas, el 21 de agosto de 2013 el Consejo Supremo Indígena y el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra, entre otros actores, solicitaron a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) su intervención por considerar que estaban en riesgo varios de sus derechos inalienables como comunidad indígena. La queja fue admitida y la Comisión se pronunciaría años más tarde.

Asumiendo que con el acuerdo tomado en la Asamblea del Comisariado de Bienes Comunales y el inicio de entrega de indemnizaciones se allanaba el camino para que continuara la construcción de la carretera, el 7 de octubre de 2014 trabajadores de la empresa Teya S.A. de C.V., responsables de la obra, “acompañados y resguardados por policías de la Comisión Estatal de Seguridad Ciudadana del Estado de México (Seguridad Ciudadana), ingresaron a la localidad para reiniciar los trabajos. En esa jornada “talaron una gran cantidad de árboles sin exhibir el permiso correspondiente” (CNDH, 2016, p.3). Personas de la comunidad reclamaron el hecho y exigieron detener la actividad por existir una sentencia definitiva del Juicio Agrario que se interpuso para declarar nula la asamblea de bienes comunales en la que se aprobó el proyecto. Dos semanas después de tales hechos los habitantes de la comunidad hicieron una denuncia de hechos ante la Procuraduría General de la República (PGR), señalando la probable comisión de los delitos de Desacato a una sentencia judicial y Daños Ambientales; igualmente denunciaron dos días más tarde ante la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente la tala ilegal de árboles, así como la destrucción del suelo vegetal y manantiales de la comunidad. De esta manera, los frentes de resistencia y lucha se ampliaban en el plano jurídico, pues ya no sólo era el Juicio Agrario y la denuncia ante la CIDH, sino esta nueva acción ante la PGR y vendría un recurso más: el 9 de febrero de 2015 el Consejo Supremo Indígena de San Francisco Xochicuautla y otros actores que han protagonizado la resistencia presentaron una queja ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) por la presunta violación a varios de sus derechos colectivos dentro del proceso para la Construcción de la carretera. La queja fue admitida y casi dos años después derivó en una Recomendación dirigida a autoridades federales y estatales.

Igualmente, el 13 de mayo de 2015 el Consejo Supremo Indígena de San Francisco Xochicuautla solicitó un Amparo en contra de la planeación, licitación, adjudicación y construcción de la autopista por considerar que violan sus derechos a la libre determinación, al territorio, a la integridad cultural, al agua y a la consulta libre, previa e informada. El Amparo le fue concedido a la comunidad por distintas fallas procedimentales en la consulta a la comunidad, ordenando el juez que se realizara una nueva, atendiendo a los criterios de protección y tutela de los derechos que asisten a los pueblos indígenas.

Dada la variedad de recursos jurídicos que la defensa de la comunidad estaba haciendo valer y que parecían entrigar por años el proyecto carretero, el 9 de julio de 2015 el Presidente de la República emite un decreto expropiatorio sobre 37.9 hectáreas “de terrenos de agostadero de uso común, de la comunidad SAN FRANCISCO XOCHICUAUTLA Y SU BARRIO LA CONCEPCIÓN, Municipio de Lerma, Estado de México, a favor del organismo público descentralizado Sistema de Autopistas, Aeropuertos, Servicios Conexos y Auxiliares del Estado de México, el cual los destinará a la Autopista Toluca-Naucalpan.” (DOF , 2015, s/p). La intención era

liquidar de una vez por todas la resistencia jurídica para que la construcción continuara su curso.

En este marco, el 11 de abril de 2016 personal de la empresa Teya S.A. de C.V., acompañados de policías municipales y estatales, reiniciaron los trabajos de construcción de la carretera y, como primeras actividades, demolieron la casa de uno de los activistas en contra del proyecto y un campamento de resistencia instalado por otros grupos de la sociedad civil que se habían venido sumando a la causa de defensa del territorio. Estos actos fueron denunciados por varios medios de comunicación y el Gobierno del Estado de México reaccionó diciendo que se instalarían mesas de diálogo para atender el tema.

Después de años de haber admitido una queja por parte del movimiento, el 11 de mayo de 2016 la CIDH solicitó al Gobierno del Estado de México la adopción de medidas cautelares para salvaguardar la integridad física de los actores que han protagonizado la resistencia al proyecto carretero, pidiendo además que se le informara de los actos emprendidos para tal fin. Por su parte la CNDH emitió el 9 de diciembre de 2016 la Recomendación 56/2016, en la que señala que “los actos que motivaron la emisión de la convocatoria de licitación pública constituyen una violación a los derechos humanos de las comunidades indígenas otomíes (San Francisco Xochicuautla y su barrio la Concepción, San Lorenzo Huitzilapan y Santa Cruz Ayotuzco), ya que el SAASCAEM por ser la autoridad responsable de la obra estaba obligada a investigar, antes de emitir la convocatoria de licitación y su resolución, si había comunidades indígenas susceptibles de sufrir un daño derivado del trazo carretero Toluca Naucalpan, toda vez que es la única manera para que en caso de que existan, se garantice de manera efectiva los derechos a la consulta previa” (CNDH, 2016, pp. 70-71).

Apuesta por la antropología activista: acompañamiento a la comunidad

A partir del año 2013 (cuando informativamente la movilización de los pobladores de Xochicuautla alcanzó mayor visibilidad tras los enfrentamientos con la policía y la denuncia de detenciones ilegales), varios actores de la sociedad civil se sienten interpelados por el caso y manifiestan su solidaridad con la causa: se hicieron presentes organizaciones no gubernamentales defensoras de derechos humanos, colectivos de distinto tipo, algunos intelectuales y académicos, así como otros frentes que enarbolan causas populares. Entre esos interlocutores que se sumaron a la resistencia de la comunidad de Xochicuautla se encontraba un grupo de estudiantes y egresados de la Licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) que decidió “acompañar” la lucha del pueblo de Xochicuautla.⁴ Este grupo se encuentra adherido a una red de estudiantes y antropólogos mexicanos que se denomina “Red de Antropologías Populares del Sur” (RAPS, 2016). Los integrantes de dicha red han abreviado de las teorías poscoloniales elaboradas desde América Latina y que emplean las categorías “decolonial” y “colonialidad del poder” como eje teórico de sus trabajos.⁵

Cuando estos estudiantes y egresados de la UAEM se acercaron al movimiento de resistencia del pueblo de San Francisco Xochicuautla ya habían venido leyendo y discutiendo en pequeños círculos de lectura y en eventos organizados por la RAPS textos de Enrique Dussell, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Eduardo Restrepo, entre otros. Varios de ellos ofrecieron a la comunidad

4 Para este trabajo se recuperan como documentos producto de esta experiencia los trabajos de tesis de los estudiantes egresados David Eduardo Silva Carmona y Mario Leyva César, a quienes el autor ha podido acompañar en calidad de director de los mismos. Agradezco a ellos la confianza y el aprendizaje. Al menos otra egresada de la misma Facultad elaboró un trabajo de investigación sobre el mismo caso e igualmente es tomado en cuenta, aunque el mismo fue presentado bajo la dirección de otro colega.

5 Para una revisión introductoria de la génesis de esta línea de pensamiento y sus categorías resulta bastante ilustrativo el texto *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, coordinado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007).

integrarse a los trabajos de resistencia, movilización, activismo y estrategia de defensa jurídica que venían conduciendo el Consejo Supremo Indígena y el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra. Hicieron una apuesta por el activismo y algunos se integraron formalmente al “Comité de Apoyo a la Comunidad de Xochicuautla”, co-participando con otros actores sociales que se adhirieron a la lucha.

Una primera serie de acciones de este tipo fue de corte informativo: dar a conocer el marco de injusticia (Chihu, 1999) a partir del cual la comunidad interpreta el proyecto carretero como inconveniente, injustificado y dañino para la comunidad y el entorno. Los estudiantes involucrados en este activismo llevaron a sus espacios áulicos las creencias que estaban siendo empleadas por los habitantes de la comunidad para significar las condiciones en que se gestó e impulsó el proyecto carretero y comenzaron a emplear términos como “epistemocidio”, “ecocidio”, “modernidad depredadora”, “estrategias coloniales”, “despojo”, entre otros. En estas acciones de difusión del marco de injusticia se pretendía, por una parte, visibilizar la lucha y el sentido de injusticia desarrollado por la comunidad con respecto al proyecto carretero; por el otro, sumar activistas que robustecieran la resistencia; pero en un objetivo más mediato, buscaban “hacer posibles otras antropologías menos misticadoras y más emancipatorias” a través de “establecer diálogos (en) el sur global donde decidimos rebelarnos para seguir siendo lo que somos, en este caso una antropología del pueblo que es posible a través de un encuentro de saberes en lo que consideramos las prácticas antropológicas del sur.” (Silva, 2017, p.10)

En este último sentido, otro ofrecimiento a la comunidad fue hacer trabajo etnográfico, mismo que fue considerado como de utilidad para robustecer la defensa del bosque Otomí y los derechos de la comunidad, tanto en el ámbito jurídico como en las acciones políticas e informativas. De esta forma algunos se integraron a la “Comisión de Documentación sobre Violaciones a Derechos Humanos y Derechos de Personas, Pueblos y Comunidades Indígenas y daño a patrimonio arqueológico, simbólico y cultural en la comunidad de San Francisco Xochicuautla” (Silva, 2017, p.16). Un producto tangible de ello fue el “Primer Informe Técnico Sobre violaciones a Derechos de Pueblos y Comunidades Indígenas y daño a patrimonio arqueológico, simbólico y cultural de la Comunidad Ñháto de San Francisco Xochicuautla como consecuencia de la construcción de la carretera privada Toluca-Naucalpan”, elaborado para entregarse a la CNDH en apoyo de la queja presentada por la comunidad y con la intención de evidenciar las afectaciones a su cultura, además de reportar en él varios hallazgos de cerámica, pinturas, bardas prehispánicas y osamentas. Esto último se convirtió en otra de las contribuciones de los mencionados estudiantes de antropología sumados al activismo: hacer trabajo de documentación de la presencia de vestigios arqueológicos que soportan la afirmación de continuidad cultural, histórica y cognitiva de los actuales pobladores con el pueblo Otomí de origen prehispánico.

El producto de este otro trabajo fue la elaboración del “Informe antropológico y arqueológico sobre afectaciones al patrimonio biocultural, patrimonio simbólico, patrimonio arqueológico por el trazo de la Carretera privada Toluca-Naucalpan en el territorio Ñháto de San Francisco Xochicuautla”, mismo que fue presentado por la comunidad y su Comité de Apoyo en las mesas de diálogo abiertas por el Gobierno del Estado en respaldo a su señalamiento de que no hubo estudios técnicos especializados pertinentes y serios antes de apoyarse el proyecto carretero.

En suma, se puede decir que los estudiantes y egresados de la UAEM se incorporaron a labores activistas en tres ámbitos: en el político (difundiendo los acontecimientos), en el ámbito jurídico (fortaleciendo los recursos legales ofrecidos en distintas instancias) y en el ámbito antropológico, (generando una discusión teórica sobre la posibilidad de una “antropología del pueblo”). Estos trabajos representaron, de entrada, un conflicto con la antropología institucional, a la que ellos mismos acusaron de omisa frente a luchas populares; y ello les llevó a una disquisición epistemológica para soportar y dar coherencia a su trabajo.

Las paradojas epistemológicas de la antropología activista

Como disciplina, la antropología tiene prácticas institucionalizadas que “constituyen una suerte de sentido común disciplinario” (Restrepo, 2007, p.302), que no sólo “naturaliza” ciertos procedimientos y acciones, sino que puede constituirse en el punto ciego de su visión. Para la mirada del antropólogo aparece como de sentido común hacer visible la alteridad, de hecho él suele ser identificado como un experto en ello: se le define como capaz de hacer un “estudio descriptivo de la cultura de alguna comunidad o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma” (Aguirre, 1997, p.3). En el caso latinoamericano, históricamente esa alteridad suele ser ubicada por sus antropólogos nativos en otredades internas: pueblos y comunidades indígenas. La relación con ellos en términos antropológicos es en sí una *formulación* de otredad, basaba en la precondición cognitiva que tiene como base la diada yo/otro.

En el caso de la comunidad de Xochicuautla y su lucha, un primer impulso del antropólogo que apuesta por trabajar en el tema es visibilizarlo y esa acción está marcada por la misma positividad del dominio antropológico, cuya operación básica de diferenciación (Luhmann, 1984) sigue siendo moderno/pre-moderno, civilizado/salvaje, colonizador/colonizado, regular/extrano, normal/exótico, propio/ajeno.

Así es como se enfrenta el antropólogo que hace una apuesta por el activismo a la primera paradoja epistémica: necesita un campo de regularidad que afirme su subjetividad para, desde ahí, estar en condiciones de ver “lo otro”, aquello que está más allá de los límites de lo que es él. Pero ya estando en el lugar, con la comunidad, y en condición de observar con fines eruditos, cae en la cuenta de que él mismo es observado por aquellos a quienes observa. Entonces, su observación necesita ser problematizada: debe cuestionarse cómo es que está mirando y suele caer en la cuenta de que procede precisamente con la positividad yo/otro. Entonces, si interpelado por la comunidad en lucha, quiere sumarse activamente a su causa ¿necesita dejar ser el “yo” para pasar a ser de los “otros”? ¿Significa romper epistemológicamente con la precondición cognitiva que ya se había referido? Pero, si lo hiciera, ¿seguiría estando en condiciones de cumplir con la expectativa que generó en quienes son objeto de su observación (la comunidad), que ven en su expertiz una posibilidad de fortalecer la defensa de sus derechos?

Recuérdese que en gran parte de los hechos reseñados páginas atrás la comunidad buscó presentar denuncias, quejas y demandas en distintas instancias jurídicas para hacer valer sus derechos. Entonces, todo ese activismo consistente en visibilizar a la comunidad como pueblo indígena vulnerado se puede entender en términos de “hacer visible la diversidad”. Y gran parte del trabajo antropológico en los países latinoamericanos a lo largo del siglo XX ha consistido en ello;⁶ de hecho, “la autoridad” para hacerlo forma parte de la institucionalidad de la antropología en nuestros países. Pero esta visibilización “oficial”, que en el pasado ha tenido como fin utilizarla [“reconocer la presencia del ‘otro’ es ya establecer una jerarquía entre “nosotros” y los “otros”, en la que los primeros siempre resultan fiadores-responsables de los derechos de los segundos”, (Ramírez y Arriaga, 2011, p.89)], en el caso de luchas como la resistencia de Xochicuautla buscan hacer un uso inverso en los siguientes términos: “tú me formulaste como ‘otro’ (indígena), me reconociste derechos como tal, ahora tienes que respetarlos; y aquí está este informe elaborado por antropólogos de tus universidades que dice que estás violando mis derechos colectivos y culturales”.

Esta propuesta tiene una consecuencia que vale la pena acentuar: se puede descentrar la

⁶ Ya en otro trabajo hemos discutido cómo en el caso mexicano se construyó todo un campo discursivo para hacer visible a los indígenas, lo cual no necesariamente se tradujo en un sistema jurídico que posibilitara su existencia ontológica; más bien puede establecerse que hay, a lo largo de los siglos, un proceso de construcción de alteridad que cumple la doble función de fuente de identidad nacional y de *culturalización* del indígena con fines de visibilidad taxonómica que explican la diversidad (Ramírez y Arriaga, 2011).

modernidad representada por el proyecto carretero y ofrecer otra, igualmente pertinente: la de una comunidad con renovadas propuestas de defensa del ambiente, de deliberación colectiva, de lucha por los derechos.

Una segunda paradoja que enfrenta un antropólogo determinado a sumarse a la lucha por la defensa de los derechos de una comunidad indígena en resistencia reside en esclarecer la capacidad teórica (y política) para investigar violaciones a derechos humanos. ¿Por qué? Por la universalidad de la noción Derechos Humanos, que “choca” con el antiuniversalismo promovido por el relativismo cultural antropológico. ¿Reconocer un marco universal para juzgar prácticas culturales diversas implícitamente suma a la consolidación de relaciones de dominación epistémica, donde lo moderno-liberal resulta superior y mejor que lo “otro”? ¿La colonialidad del ser y del saber (Gómez-Quintero, 2010) se encarna en las Declaraciones de Derechos Humanos que reclaman ser ciudadano para poder detentar los mismos (Mate, 2010)? ¿Ser ciudadano es avenirse a la subjetividad del “yo” moderno/liberal/civilizado/no-indígena?

La apuesta por el relativismo cultural encierra una especie de “trampa”, porque renunciar a la premisa universalizante de los Derechos Humanos teóricamente restringe al antropólogo y le desmoviliza políticamente, haciendo impensable la investigación encaminada a documentar las violaciones de derechos humanos en entornos no occidentales, dado que, de alguna manera, “obliga” a emplear la noción occidental moderna de derechos humanos, lo cual encierra la contradicción filosófica entre universalismo y relativismo.

Los derechos humanos son una abstracción (porque en la realidad los hombres no guardan una condición de igualdad o de libertad); la pregunta es: ¿si la antropología activista defiende esos derechos estaría considerando teóricamente irrelevante el hecho de esas diferencias sociales? Las Declaraciones de Derechos Humanos dan a un hombre abstracto, que no existe, los atributos que no tiene el hombre concreto (Mate, 2010). Resulta, pues, indispensable problematizar la posición del antropólogo teniendo estos dos frentes: el primero, ser producto (como profesional egresado de la universidad), de los procesos institucionales de un país cuya legislación piensa en una sola nación, con una sola lengua, una sola religión y una sola cultura (superpuesta en el imaginario del progreso y la civilización), la cual formula al ciudadano por oposición a lo que desde el movimiento de Independencia se convirtió en su alteridad, los indígenas; y, el segundo, una comunidad indígena en resistencia ante un proyecto “modernizador” a la que el antropólogo activista reivindica como otredad y como fuente de su activismo.

¿Debe reconocer la jerarquía de lo primero (que incluye las leyes en las que están proclamados los derechos que se reclaman) sobre lo segundo? ¿La lucha por ganar derechos o defenderlos reproduce discursos y estructuras de poder contra los que se supone está resistiendo la comunidad de Xochicuautla? Resulta paradójico que el antropólogo se descubra a sí mismo pensando desde un campo epistemológico colonial y busca hacerlo valer para sostener una lucha contra la colonialidad (porque asume primigenios los saberes y prácticas de la comunidad en resistencia que estarían siendo vulnerados por el proyecto carretero). Y es que hay en esto una valoración desigual del conocimiento; de hecho, por ello la comunidad tuvo necesidad de contar con un “Comité de Apoyo”, formado por especialistas en Derecho, Antropología, Arqueología, Ecología, etc. Incluso en las mesas de diálogo instaladas por el Gobierno del Estado de México para allanar el curso del proyecto carretero, es a los especialistas a quienes se les autoriza a hablar de las implicaciones, daños y repercusiones y hacerlo “con conocimiento de causa”. Los miembros de la comunidad pueden también hacerlo, pero para acreditar su dicho necesitan el respaldo de los saberes jerárquicamente superiores: los profesionales de la antropología, en este caso.

Como resultado de esto, el antropólogo activista puede encontrar como ruta de trabajo el “extrañamiento” y la “perplejidad epistémica” ya no ante la comunidad indígena y sus posturas, prácticas y saberes, sino frente a ese encuentro con el Estado y la Iniciativa Privada que impulsan el proyecto carretero. Debe problematizar este diálogo, este encuentro, este choque de saberes para

-nuevamente- desplazarse de la mirada única y no entramparse en un nuevo binarismo.

La tercera paradoja viene de la mano de la siguiente pregunta: ¿la cooperación entre antropólogo y comunidad es entre iguales? La posición de ambos (uno “experto” y el otro no) está construido en campos de poder más amplios, que los trascienden, y que determinan los roles de uno y otro. El antropólogo ve en la comunidad indígena un objeto de estudio por todo lo que ella representa en términos de expresión del fenómeno humano; su reto, como científico social es “encontrar el sentido de las diferencias” (Strathern, 1987, p.286). Por su parte, los habitantes de la comunidad ven en el antropólogo un apoyo institucional para su lucha, porque es un profesional, avalado por las instituciones ante las que quiere hacer valer sus derechos.

Hay una diferenciación de saberes muy clara en esta relación y, ni uno va pasar a formar parte de la comunidad, ni la otra puede jurídicamente tener el mismo peso para hacer valer sus críticas a una política pública frente a las autoridades, como lo puede hacer un peritaje antropológico, por ejemplo. Entonces, es preciso pensar qué resulta de esta relación (no determinada por ellos, sino gestada por una positividad históricamente gestada). Si, de acuerdo al dominio epistemológico de la antropología, el ser del otro es la condición para la existencia de la identidad propia, pretender la emergencia de nuevos objetos antropológicos (como pueden ser los sujetos poscoloniales) está condicionado a la re-concepción de la subjetividad del observador. En este orden de ideas, el antropólogo activista debe (re)descubrirse aprendiendo de la comunidad a resistir; y no exclusivamente apoyando su lucha, sino llevando esa resistencia a su espacio de acción: problematizando, cuestionando y resistiendo los “ominosos” principios epistemológicos que condicionan su saber.

De esta relación “dispar” comunidad/antropólogo puede generarse una pluralización y diversificación de la resistencia. Esto puede ocurrir bajo una condición: las circunstancias en las que se incorporan estos antropólogos al activismo y a los movimientos de resistencia los conducen a asumirse como sujeto que comparte con su objeto el mismo contexto socio-histórico, y por ello no busca describirlo objetivamente, sino contribuir a la institución colectiva de la realidad, en una epistemología de reflexividad: involucrándose en un proceso sostenido de producción de reflexiones colectivas autorreferenciales que habrán de derivar en la conciencia de sí y en la auto-organización de la lucha.

Referencias

- Aguirre, Á. (1997). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega.
- Arellano, A. (2015). *Epistemología de la Antropología: conocimiento, técnica y hominización*. Toluca: UAEMex/Ediciones Eon.
- Arriaga, J. L. (2002). *En la búsqueda del ser humano universal. Derechos humanos y discapacidad. Derechos Humanos de las personas con discapacidad*. México, D.F.: CNDH.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CNDH (2016). Recuperado de: http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/2016/Rec_2016_056.pdf
- Chihu, A. (1999). Estrategias simbólicas y marcos para la acción colectiva. *Polis*, (99), 41-65.
- Dussel, E. (2004). La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo. *Archipiélago*, 11(44), 6-13.
- Foucault, M. (1999). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- FPIDMT. (2016). *Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra*. Recuperado de <http://frentedepueblosindigenas.org/>.
- Gallardo, E. (1997). La disputa por la diferencia. *Revista Ciencias*, (48), 10-16.

- Gobierno del Estado de México. (8 de enero de 1980). Decreto del ciudadano gobernador constitucional del estado, por el que se crea el Parque Ecológico, Turístico y Recreativo Zempoala-La Bufa, que se denominará Parque Otomí Mexica del Estado de México. *Gaceta de Gobierno*, DO.
- Gómez-Quintero, J. (2010). La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. *El Ágora USB*, 10(1), 87-105.
- Guber, R. (2012). *La etnografía*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hachim, L. (2006). El modelo de la historia natural en la historia del Reino de Quito de Juan de Velasco. *Documentos Lingüísticos y Literarios*. Recuperado de www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=1200
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4 (8), 5-11.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Antropología Estructural*. México: Siglo XXI.
- Lewis, I. M. (1976). *Social Anthropology in Perspective: the relevance of social anthropology*. Baltimore:Peguine
- Luhmann, N. (1984). *Sistemas sociales*. Barcelona: Anthropos, UIA, CEJA.
- Malinowski, B. (1986). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. México: Planeta.
- Mate, R. (2010). Hanna Arendt y los derechos humanos. *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, 186(742), 241-243.
- Najmanovich, D. (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Biblos.
- Peña, A. (2016). Xochicuautla, historia de un pueblo en resistencia. Somos el medio. Recuperado de <http://www.somoselmedio.org/article/xochicuautla-historia-de-un-pueblo-en-resistencia>.
- Ramírez, I. y Arriaga J. L. (2011). La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural. *Culturales*, VII(14), 87-124.
- RAPS (2016). Red de Antropologías Populares del Sur. *Blog colectivo*. Recuperado de: <http://reddeantropologiapopulardelsur.blogspot.mx/>
- Restrepo, E. (2007). Antropología y Colonialidad. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Coords.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289 – 304). Bogotá: Siglo del hombre Editores.
- Silva, D. (2017). *Origen, metodología popular de denuncia y prácticas antropológicas del sur* (tesis de pregrado). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.
- Strathern, M. (1987). An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs*, 12(2), 276-92.
- Wright, D. (2005). Lengua, cultura e historia de los otomíes. *Arqueología Mexicana*, (73), 26-29.
- Zemelman, H. (2004). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. Recuperado de <http://repository.unad.edu.co/bitstream/10596/5564/1/Documento7.pdf>

Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. Andamios. *Revista de Investigación Social*, 9(19), 129-157.
- Hegel, F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Speed, S. (2006). Entre la antropología y los derechos humanos Hacia una investigación activista y comprometida críticamente. *Alteridades*, 16(31), 73-85.