

Etnografía, epistemología y reflexividad. Experiencia de acompañamiento a una comunidad en resistencia en México¹

.....

José Luis Arriaga Ornelas²

Universidad Autónoma del Estado de México, México
jlarriagao@gmail.com

Recibido: 20 de julio de 2017

Aceptado: 18 de junio de 2018

Disponible en línea: 28 de diciembre de 2018

.....

¹ Artículo de reflexión.

² Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México. Profesor de tiempo completo y líder del cuerpo académico “Patrones Culturales de las Relaciones Sociales”, Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México.

Etnografía, epistemología y reflexividad. Experiencia de acompañamiento a una comunidad en resistencia en México

Resumen

Este es un texto epistemológico que pretende hacer una observación de segundo orden. Es un trabajo reflexivo sobre la postura de quienes, haciendo antropología “desde el sur”, han acompañado al pueblo de Xochicuautla, municipio de Lerma, Estado de México, en su resistencia de años contra un proyecto carretero que atravesaría el territorio de su comunidad. El argumento a desarrollar se refiere, en un primer momento, a quien pretende hacer trabajo etnográfico como *observador*, y en un segundo momento se detiene en el *objeto observado* y el desarrollo de su capacidad para pensarse a sí mismo, delimitarse de un entorno y auto-organizarse. Los principales resultados que se ofrecen son: la constancia de un tipo de trabajo etnográfico que abona a la recuperación del ser histórico del sujeto de estudio, con sentidos crítico y ético distintos al marco nomológico-descriptivo de la antropología eurocéntrica, y una propuesta de ruptura epistemológica con el pensamiento moderno-occidental y su estética representacionista.

Palabras clave: etnografía; reflexividad; observación de segundo orden; resistencia; San Francisco Xochicuautla

Ethnography, epistemology and reflexivity. The experience of accompanying a community in resistance in Mexico

Abstract

This is an epistemological text that aims to make a second-order observation. It is a reflective work on the position of those doing anthropology “from the south”, who have accompanied the people of Xochicuautla, municipality of Lerma, State of Mexico, in their resistance to a highway megaproject that would split in half their ancestral lands and community. The argument developed in this article refers, at first, to anyone who intends to do ethnographic work as an observer; in a second moment, it focuses on the observed object and the development of its capacity to think about itself, to delimit itself from an environment and to self-organize. The main results offered here are: the existence of a type of ethnographic work that contributes to the recovery of the historical being of the subject of study, with both a critical and an ethical sense distinct from the nomological-descriptive framework of Eurocentric anthropology; and a proposal for an epistemological rupture with modern Western thought and its aesthetics of representation.

Keywords: ethnography; reflexivity; second-order observation; resistance; San Francisco Xochicuautla

Etnografia, epistemologia e reflexividade. Experiência de acompanhamento a uma comunidade em resistência no México

Resumo

Este é um texto epistemológico que visa fazer uma observação de segundo ordem. É um trabalho reflexivo sobre a postura de quem, fazendo antropologia “desde o sul”, já acompanhou o povo de Xochicuautla, município de Lerma, Estado do México, na sua resistência de anos contra um projeto rodoviário que atravessaria o território da comunidade. O argumento a desenvolver faz referencia, em um primeiro momento, a quem visa fazer trabalho etnográfico como *observador*; em um segundo momento detêm-se no *objeto observado* e o desenvolvimento da sua capacidade para se pensar a si próprio, se delimitar de um entorno e se autoorganizar. Os principais resultados fornecidos são: a constância de um tipo de trabalho etnográfico que abona a recuperação do ser histórico do sujeito de estudo, com sentidos crítico e ético diferentes a quadro nomológico-descriptivo da antropologia eurocêntrica; e uma proposta de ruptura epistemológica com o pensamento moderno-occidental e sua estética representacionista.

Palavras chave: etnografia; reflexividade; observação de segundo ordem; resistência; San Francisco Xochicuautla

Introducción

La enseñanza de la antropología en el caso de países como México incluye una especie de “adiestramiento” en cuanto a trabajo de campo se refiere. Sobre todo en la formación inicial, de pregrado o licenciatura, hay planes de estudio en los que se procura que los estudiantes realicen pequeñas estancias en lugares con presencia indígena, con expresiones culturales de larga data o con fenómenos emergentes, como la migración, la descampesinización o la urbanización; y la principal preocupación de los formadores de los futuros antropólogos suele centrarse en el correcto acopio y clasificación de datos. Aunque en este trabajo se expone el caso específico de estudiantes y egresados de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, no es poco común que en este marco de formación inicial casi nunca preceda a la introducción al trabajo de campo una reflexión profunda sobre el tipo de relación de conocimiento que se entabla mediante el enfoque etnográfico. Podrán casi todos los egresados de la licenciatura en antropología “recitar” las técnicas del método etnográfico y enlistar las herramientas necesarias, pero difícilmente logrará uno encontrar en ellos claridad sobre el estatuto epistemológico de la etnografía.

Este trabajo desea contribuir a que se asuma como una responsabilidad en los formadores de nuevas generaciones de antropólogos generar una reflexión epistemológica que conduzca a asumir que el trabajo etnográfico no tiene un significado unívoco, inamovible e impermeable. La resignificación es un proceso válido en las ciencias sociales para procurar que los trabajos de investigación resulten pertinentes para el momento y contexto en que se realizan.

El presente texto pretende contribuir a este objetivo a través de un modesto ejercicio de reflexión sobre el legado histórico-epistemológico que recibió el trabajo etnográfico por parte de un modelo de ciencia gestado entre los siglos XVIII y XIX, que ha sido objeto de múltiples críticas, pero que debe seguirse revisando a la luz de las nuevas dinámicas sociales y también de las nuevas metodologías emergentes en campos como la biología, la física, la cibernética, la

ecología, entre otros. Este trabajo ensaya una revisión, con carácter reflexivo, a partir de una experiencia específica de etnografía de un pueblo en resistencia ante un proyecto carretero y apunta a dejar constancia del tipo de deslindes que son posibles cuando se hace un alto y se piensa el pensamiento, implicando en ello no solo al antropólogo/etnólogo, sino a su *objeto* de estudio: la gente que le mira mientras él observa.

El trabajo etnográfico clásico del sujeto observador

Históricamente, la Antropología nació buscando ponerles nombre a las distintas expresiones del fenómeno humano; los primeros trabajos antropológicos produjeron una serie de constructos a través de los cuales numerosos autores buscaron afirmar la existencia de algunas leyes válidas para comprender los fenómenos sociales y culturales, sugiriendo un sentido “para la evolución humana y la difusión de bienes culturales” (Guber, 2012, p. 24). Las grandes corrientes teóricas (evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo) han dado contenido a sistemas discursivos que soportan lo que históricamente se ha dicho acerca del hombre y sus expresiones. Por lo anterior se puede conceder que, a lo largo de sus siglos de historia, más que cualquier otra cosa, “la práctica antropológica es nomológico-descriptiva” (Arellano, 2015, p. 12); ello se debe básicamente a un legado epistémico que reconoce en el ser humano la capacidad de pensamiento, a partir de la cual se desprende que le es posible llegar a conocer el mundo, la naturaleza y a sí mismo como especie.

Tal legado se habría “inaugurado”, primero, como un dominio (compuesto por sendos universos cognitivo y epistémico) y después vino a consolidarse como práctica científica de la Modernidad, a manera de dispositivo de elaboración teórica con funciones de explicación, montado en determinadas condiciones materiales, administrativas y conceptuales que establecieron un modo de pensar al

hombre que perfiló lo que hasta hoy se conoce como disciplina antropológica (Arellano, 2015).

Para entender esta impronta histórico-epistemológica, debe decirse que la relación de conocimiento que sostuvo el trabajo de la antropología encontró condiciones de posibilidad, según propone Foucault (2002) en *Las palabras y las cosas*, cuando el hombre es definido como espacio de conocimiento y como figura de saber posible, pero bajo un par de condicionantes dignos de subrayarse: el primero, que este dominio cognoscitivo buscó replicar la empiricidad de los modelos biológico, económico y filológico que cultivaron los pensadores de la Ilustración. Esto ocurrió “a partir de la separación crítica de la filosofía natural antigua y del conocimiento sacro del Medioevo” (Arellano, 2015, p. 18). Y, el segundo, 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 volverlos asequibles a pensadores organizados y financiados por los mismos monarcas.³ Como reconoce el propio Lévi-Strauss (2008), “si el colonialismo no hubiese existido el auge de la antropología habría sido más tardío” (p. 35).

Entonces, para los objetivos de este trabajo, interesa subrayar que la etapa preteórica –y por ello epistémica (Zemelman, 2004)– del dominio cognoscitivo vinculado al fenómeno humano fundó una relación de conocimiento que situaba al estudioso del hombre en la posición de *sujeto* que puede dar cuenta del proceso que deriva en la existencia de la especie humana. Esto lo que genera es un sistema observador, con roles específicos para sujeto y objeto. La forma en que se situó frente al mundo, por ejemplo, el Conde de Buffon, le permitió escribir su obra más conocida, *Historia natural, general y particular, con la descripción del gabinete del Rey*, publicada en 1749 (Hachim, 2006). ¿Qué es lo relevante de esta obra o por qué referirla? Primeramente, por tratarse de la primera antropología positiva (Sarmiento, 2009); pero, sobre todo, por el tipo de relación de conocimiento que se funda con ella, el tipo de preguntas y

³ 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 Antonio Arellano, *Epistemología de la Antropología: conocimiento, técnica y hominización* (2015), sobre todo en el primer capítulo.

problemas susceptibles de teorizarse. Básicamente se trata de que *el sujeto* (el tipo de sujeto que Buffon encarna) se posiciona en condición de contar la historia del ser humano y explicar cómo es que devino en lo que es.

Esta relación de conocimiento delimita el derrotero mediante el cual se le vendría a dar contenido, ya en términos teóricos, desde una razón homogénea, proclamada por la Modernidad. Se delimita así un referente base, del cual se vuelve interesante contar su historia: “es el discurso de la ideología carismática (no importa el texto ni el contexto, sino un saber que sea coartada para el ego), un discurso no sólo occidental sino además occidentalista” (Hachim, 2006, p. 35). Fue a partir de este tipo de mirada que 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).

En palabras llanas, el interés erudito en el hombre tuvo como referente de este último 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 en relación 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. En términos epistémicos, Buffon explica que la vía para alcanzar el conocimiento es la comparación. Invariablemente, el ejercicio comparativo implicará al hombre europeo ilustrado, puesto en contraste con aquellas otras evidencias del fenómeno humano que la actividad colonial revelaba; así lo decía el Conde de Buffon: “no podemos adquirir (conocimiento) más que por la vía de la comparación: lo que es absolutamente incomparable es enteramente incomprensible” (Gallardo, 1997).

La comparación, que primero se alimentará con especulaciones filosóficas, pronto encontrará en el trabajo de campo etnográfico el modo de procurar el “conocimiento global del hombre” (Levi-Strauss, 1995, p. 368), aunque tal globalidad siempre tendrá como epicentro la sociedad de la que provienen los investigadores. De entre las muchas posibilidades de pensar un tema tan complejo como lo es la multiplicidad de expresiones de lo humano, el trabajo etnográfico eligió el principio epistemológico de “ir a”. En efecto, cuando Malinowski anuncia su decisión de seguir a la playa a los pescadores de las islas Trobriand,⁴ muestra con toda claridad el ángulo para plantear los problemas susceptibles de teorizarse al respecto del hombre: el antropólogo, 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. Así, 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. Y será, a partir de tal conocimiento, que aquella teorice acerca del fenómeno humano en una actividad (como se dijo desde el inicio de este artículo) nomológico-descriptiva.

Detenerse a pensar sobre esta base epistémica tiene la intención, expresada desde el principio, de invitar a pensar el pensamiento: aplicar al quehacer científico una contemplación que le revele como solución contingente, no necesaria e inamovible.

Entonces, implícita en el principio fundante del trabajo de campo de “ir a” se encuentra la imposibilidad de hacer trabajo etnográfico en el propio entorno del antropólogo europeo. Como afirma Llobera: “Parece, pues, que la antropología considera como un campo legítimo de investigación todas las culturas sin distinción de

⁴ En su texto *Crimen y Costumbre en la sociedad salvaje* (1986), Malinowski expresa una duda central: ¿en qué consisten la fuerza de la ley y el orden en la sociedad salvaje? Para responderla ofrece los resultados de su trabajo de campo en el archipiélago Trobriand y afirma que el único procedimiento correcto para conocer el estado de cosas jurídico en esa sociedad en lo que respecta, por ejemplo, a la propiedad de una canoa es describir “la forma como dicho objeto es construido, usado y considerado por el grupo de hombres que lo producen y que disfrutan de su posesión”. Entonces revela su proceder metodológico: “con objeto de adentrarnos más profundamente en la naturaleza de estas obligaciones, sigamos a los pescadores a la playa. Veamos qué sucede con el reparto de la pesca recogida” (p. 35).

tiempo ni de lugar. Pero éste es solamente un lado de la moneda, ya que inmediatamente se nos dice que ‘en la práctica y por conveniencia’ la antropología se limita a las sociedades primitivas” (1975, p. 364). Más bien, “de acuerdo con la escuela inglesa instaurada en las décadas de 1910-1920 por el antropólogo británico A.R. Radcliffe-Brown, hacer etnografía consistía en realizar ‘trabajos descriptivos sobre pueblos analfabetos’” (Guber, 2012, p. 27). Este tipo de afirmaciones confirman una postura epistémica que produce una visión genérica, casi siempre retrospectiva y periférica, para la cual el estudio de las “distintas” formas de vida humanas toma sentido puesto al servicio de la comprensión del hombre moderno, a manera de “antecedentes” o puntos desde los cuales se evolucionó.

Este tipo de mirada, que sostuvieron autores como Rivers, Malinowski o Boas, seguirían repitiéndose como positividad un siglo después: “La etnografía es el estudio descriptivo de la cultura de alguna comunidad o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma”, confirma Aguirre (1997, p. 3). Lo anterior a pesar de toda una serie de discusiones sobre las características del método etnográfico emprendidas por autores como Clifford, Marcus, Strathern, Geertz, Crapanzano, Rabinow,⁵ entre muchos otros.

Así, concebido como un estudio inicialmente descriptivo, el trabajo etnográfico encontró su condición de posibilidad en una idea del mundo según la cual este 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).

.....
⁵ Para una revisión general sobre los debates acerca de la autoridad etnográfica, la antropología de la antropología, la etnografía dialógica y demás discusiones relativas a esta impronta histórico-epistemológica que aquí mismo estamos revisando, véase, por ejemplo, el trabajo de Reynoso (1998).

En suma, los hechos etnográficos (Evans-Pritchard, 1990) pueden existir bajo regímenes de visibilidad y enunciación que se corresponden con el ángulo de visión propio de la relación de conocimiento en la que *el sujeto* antropólogo dará cuenta de la diversidad del fenómeno humano. En este dominio epistemológico se piensa a cada sociedad estudiada como un todo orgánico interrelacionado. El propio Malinowski afirmó que “el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es ofrecer un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva” (1986, p. 28).

Como puede apreciarse, esta serie de principios se corresponden con una tradición científica anclada en el siglo XIX. Y, aunque no es tema de este artículo, se debe dejar constancia de que, desde hace tiempo, tal tradición científica ha sido objeto de severas críticas, porque obliga a apostar por un conocimiento puro, producido por *el sujeto*, entendido como unidad de conciencia, abstracta, ahistórica e incluso inmaterial. Lo que sí es tema de interés para este artículo es plantear el hecho de que la relación de conocimiento que históricamente da vida a la antropología y a la etnografía permite solo observaciones de primer orden: lo que investiga el sujeto es el objeto (Ibáñez, 1991). Tal postura obstaculiza la reflexividad, la autoconciencia epistemológica (Osorio, 2014), misma que se volvió indispensable cuando “aquellos que fueron el objeto central de estudio de la antropología occidentalocéntrica: los pueblos colonizados o dependientes de cuatro continentes [...] comenzaron a criticar al observador” (Devalle, 1983, p. 337).

Para que el *sujeto* observador no se limite a ver al objeto, sino que vea que es visto, se requiere una observación de segundo orden, e implica “pasar del presupuesto de la objetividad al presupuesto de la reflexividad” (Ibáñez, 1997, p. 478). Este paso no solo demanda repensar el papel del sujeto y su acción objetivadora en la producción del objeto, sino que abre la posibilidad de reflexionar sobre su presencia en la relación. En la postura descriptiva se piensa al sujeto y al objeto separados (incluso físicamente, por eso se trataba

de “ir a” donde estaban los pueblos a etnografiar) y preexistentes al margen de su relación. Pero esto impide el proceso recursivo de la reflexión (Molina, 2001) y deja al investigador imposibilitado de ver lo que no ve, sobre todo porque su punto de vista se encuentra codificado por la diferencia que observa y que aplica como principio de inclusión/exclusión, que al estabilizarse se codifica, con lo que cada observación, al referirse al código del observador, se convierte en autorreferencial (Luhmann, 1996).

Un rompimiento epistémico con la tradición del proceder etnográfico encierra la posibilidad de construir nuevos *objetos*, ya no los conceptuados como pueblos salvajes, primitivos, analfabetos, pero ello está condicionado al hecho de constituir nuevos sistemas de observación, lo cual no es posible sin la reflexión no solo de lo observado sino de la autoconciencia de ser observador observado, de incorporar la información recabada al actuar. Ahora que, “apostar por una epistemología renovada permite preguntarse qué es hacer ciencia en las condiciones y/o situaciones concretas de la práctica científica” (Brunet y Morell, 2001, p. 44). El caso del trabajo antropológico “desde el sur” que se detallará en los siguientes apartados tiene una respuesta para tal pregunta sobre el hacer ciencia antropológica hoy en México y explícitamente describe su posición como “un lugar de enunciación que se encuentre con la posición ética y política del trabajo antropológico, hablamos del giro epistemológico y la actitud decolonial como propuesta metodológica transversal de investigación antropológica, popular y comunitaria” (Silva, 2017, p. 235).

En el siguiente apartado se buscará detallar el tipo de *objetos* que produce un *sujeto* que se ve a sí mismo observando y, al descubrirse formado en una tradición epistémica con la que nacieron la antropología y el trabajo etnográfico, decide desmarcarse de ella para adscribirse a otro sistema de observación (el cual corresponde a una distinción en donde se piensa al mundo como moderno/colonial capitalista y colonialista). Los productos autorreferenciales de este sistema de observación habrían sido incorporados a la auto-organización de la comunidad de San Francisco Xochicuautla.

La producción y auto-organización del *objeto* observado

La comunidad de San Francisco Xochicuautila pertenece al municipio de Lerma, ubicado en el centro del Estado de México, a escasos 40 kilómetros de la Ciudad de México. Es una comunidad que recibió en el año de 1951, mediante decreto presidencial, un 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). Su población registrada en el Censo General de Población y Vivienda 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía fue de 3613 habitantes (INEGI, 2010), de los cuales, 1338 son indígenas, según afirma la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH, 2016).

Geográficamente, esta localidad se ubica dentro 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, 2015, 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 (FPIEDMT, 2016) o “Parque Otomí Mexica”, por parte del Gobierno del Estado de México (GEM, 1980).

Atravesando esta cadena de montañas se construye actualmente la autopista Toluca-Naucalpan. Se trata de una carretera privada (por la que se cobraría una cuota para transitar en ella) 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. Este proyecto carretero es el resultado de una licitación a la que convocó el gobierno de dicha entidad federativa 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 año se le expidió el título de concesión para construirla, explotarla y conservarla por un periodo de 30 años.

Desde esa fecha y a lo largo de ya casi diez años, pobladores de dicha localidad, aglutinados en torno del Consejo Supremo Indígena y el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra, se han resistido al proyecto. La construcción de esta autopista, que consta de 39.3 kilómetros, se inició inmediatamente después de recibido 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) solo 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.

En el año 2013, la movilización de los pobladores de Xochicuautla se hizo visible mediáticamente tras los enfrentamientos con la policía y la denuncia de detenciones ilegales. Fue a partir de este momento cuando un grupo de estudiantes y egresados de la licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex)⁶ decidió “acompañar” la lucha del pueblo de Xochicuautla. Lo hicieron agrupados en una red de estudiantes y antropólogos mexicanos que se denomina “Red de Antropologías Populares del Sur” (RAPS, 2016), misma que ofreció a la comunidad participar en 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, 2016, p. 16). Es decir, ofreció integrarse a los trabajos de resistencia, movilización, activismo y estrategia de defensa jurídica

⁶ Para este trabajo se recuperan como documentos producto de esta experiencia las 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 las mismas. Agradezco a ellos la confianza y el aprendizaje. Sus trabajos están por ser presentados para la obtención del título de licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma del Estado de México.

que venían conduciendo el Consejo Supremo Indígena y el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra.

Los integrantes de esta red han abrevado de las teorías pos-coloniales elaboradas desde América Latina, que emplean las categorías “decolonial” y “colonialidad del poder”.⁷ Cuando se acercaron al movimiento de resistencia del pueblo de San Francisco Xochicuaautla, ya habían venido leyendo y discutiendo en pequeños círculos de lectura y en eventos organizados por la RAPS textos de Enrique Dussel, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Eduardo Restrepo, entre otros. Se trataba de una media docena de estudiantes que, sacudidos por los análisis del “sistema-mundo” de Wallerstein y las disquisiciones teóricas críticas y hasta radicales de algunos de los autores ya referidos, sentían la necesidad de posicionarse en su entorno para llevar al plano de la experiencia antropológica el encuentro con otro tipo de saberes decoloniales. Buscaban “hacer posibles otras antropologías menos mistificadoras 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, 2016, p. 10).

Así, al acercarse a la comunidad de Xochicuaautla, los integrantes de la Red ofrecieron hacer trabajo etnográfico, mismo que fue considerado como de utilidad para robustecer la defensa del bosque Otomí y los derechos de la comunidad. Más adelante, se revisará cómo las circunstancias en las que se incorporan estos antropólogos al movimiento 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 la reflexividad. Por ahora, es preciso revisar varios episodios del proceso de resistencia de la comunidad de San Francisco

⁷ 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).

Xochicuautila, catalogados como importantes por los propios habitantes en resistencia.

La intención de reseñarlos es porque ellos hablan de un proceso sostenido de producción de reflexiones colectivas autorreferenciales que habrían de derivar en la conciencia de sí y en la auto-organización de la lucha. El recuento tiene como origen los registros efectuados mediante trabajo de campo por los propios estudiantes y egresados de la UAEMex, además de que se incluyen las propuestas de resistencia planteadas por los integrantes del Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra.

1. En la memoria de los habitantes de Xochicuautila permanece como recuerdo trascendental que, en los primeros días del mes de diciembre de 2007, varios lugareños sorprenden en sus parcelas 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. Los expulsan de la zona y les dicen que la comunidad no había sido notificada de la realización de obra alguna.

2. Luego de este suceso, bajo el mecanismo colectivo de toma de decisiones que existe en la comunidad, el 25 de febrero de 2008, en asamblea general, convocada por usos y costumbres por parte del Consejo Supremo Indígena, se acuerda rechazar la construcción de una carretera dentro de su territorio. Para los integrantes de la comunidad, la afectación que la obra podía causar consiste en daños ambientes irreparables, lo que, además de transgredir su derecho ancestral sobre el territorio, desconoce hasta los títulos reales que se poseen de la tierra, así como el derecho que estiman legítimo de mantenerse en ella y de ser consultados para cualquier proyecto que se pretendiera realizar dentro de su localidad.

3. De acuerdo con algunos de los líderes del movimiento de resistencia, fueron varias asambleas más las que se celebraron en la comunidad. Durante el desarrollo de las mismas –recuerdan– se

fue denunciando que, desde el año 2005 y hasta esa fecha, se había estado promoviendo por parte del gobierno estatal y del Registro Agrario Nacional la elaboración de un patrón de comuneros, en el que se incluyó por igual tanto a personas de la comunidad como de otras comunidades, indígenas y no indígenas. La intención –empezaron a deducir– era suplir las asambleas generales que se convocaban por usos y costumbres por asambleas de comuneros en las que se tomaran las decisiones sobre el proyecto, implicando con ello un desconocimiento de que se trataba de una comunidad indígena, con mecanismos propios para la toma de decisiones y reduciendo el problema a un asunto agrario, de tenencia de la tierra. También se fue conociendo en dichas asambleas que en comunidades aledañas estaba ocurriendo lo mismo. Por lo cual se fue gestando la idea de convocar a un evento que reuniera a representantes de todos esos pueblos y a otros actores sociales que coincidieran con la necesidad de detener la obra, evitar el daño ecológico y respetar los derechos de los pueblos indígenas.

4. Esta iniciativa de colectivizar el rechazo al proyecto se cristaliza en un evento celebrado el 15 de mayo de 2011, al que llamaron “Primera Cumbre de los Pueblos Originarios de la Zona Protegida Otomí-Mexica”. Buscaban en este marco “exigir un alto a la destrucción y las amenazas en contra de la naturaleza y su cultura” (Peña, 2016, s.p.). Ahí mismo se constituye el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra, mediante un documento hecho público en el que declararon: “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.).

5. Varios de los voceros del movimiento recuerdan de manera muy especial que el 14 de agosto de 2011, el Comisariado de Bienes Comunales de San Francisco Xochicuautila convocó a una asamblea general, misma que se celebró bajo el resguardo de la fuerza pública

estatal. Ya para entonces –dicen– eran muy fuertes las acusaciones intracomunitarias sobre la legalidad o ilegalidad de dicha asamblea y del patrón de comuneros bajo el cual se convocaba. Finalmente en tal asamblea los asistentes acordaron aprobar el proyecto carretero.⁸

6. Los habitantes que se oponían al proyecto rememoran que ya para ese momento se encontraban organizados, movilizados y fortalecidos por activistas de distinto tipo. Su figura de representación en esta lucha, el Consejo Supremo Otomí, emprendió en ese momento una primera acción legal (con la asesoría de abogados y defensores de derechos humanos que se mostraron solidarios con su causa): el 25 de agosto de 2011 demandaron al Comisariado de Bienes Comunales de San Francisco Xochicuautla y al Registro Agrario Nacional que se declarara nula la asamblea del 14 de agosto y los acuerdos ahí tomados, argumentando la falta de *quórum*. Esta demanda 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).

7. Como presencia ominosa en la comunidad recuerdan los lugareños los episodios en los que cientos de policías sitiaron Xochicuautla. Tienen presente, por ejemplo, que 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 total de 40 mil pesos mexicanos para cada uno). Según los comuneros opositores al proyecto, esta asamblea implicó el mayor operativo policiaco en el lugar hasta ese momento para controlar el acceso a la asamblea e incluso al pueblo. Pero vendrían más sucesos de este tipo: el 13 de mayo de 2013, con motivo de una nueva asamblea general del Comisariado de Bienes Comunales, desde muy temprana hora la comunidad volvió a verse en medio de un operativo policial

⁸ 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).

que, en esta ocasión, derivó en algunos enfrentamientos con la población; fueron detenidas ese día 14 personas que buscaban manifestarse e ingresar al inmueble donde se celebraba la asamblea para denunciar la ilegalidad de la misma.

8. En la medida que escalaba la confrontación, una nueva acción legal fue emprendida por el Consejo Supremo Indígena y el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra: el 21 de agosto de 2013 solicitaron a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 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.

9. La insistencia por parte del gobierno estatal y de la empresa para realizar la obra “a como diera lugar” fue interpretada por los integrantes del Consejo Supremo Otomí como un desafío para su pueblo en lo concerniente a mantener su identidad, seguir teniendo sentido de pertenencia y actuar y responder a su cosmogonía. Asumieron el compromiso de ser “guardianes de la madre tierra” no permitiendo su privatización, porque lo entienden como venderse ellos mismos. En este marco, el nuevo episodio de confrontación se dio el 7 de octubre de 2014, cuando 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), 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 los denunciaron ante la Procuraduría General de la República, 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 de manantiales de la comunidad.

10. Hay una acción, emprendida ya en una franca estrategia legal por defender su derecho a la tierra, a la consulta y a la identidad, que se considera por los protagonistas de la resistencia como un triunfo en su lucha, pues el 9 de febrero de 2015, el Consejo Supremo Indígena de San Francisco Xochicuautila y otros actores que han protagonizado la resistencia presentaron una queja ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos 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, donde se reconocía la violación de su derecho a ser consultados para la realización (o no) de la obra.

11. En la misma ruta de defensa legal de su territorio y derechos como pueblo indígena, el 13 de mayo de 2015, el Consejo Supremo Indígena de San Francisco Xochicuautila 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; además, el juez ordenó que se realizara una nueva, atendiendo a los criterios de protección y tutela de los derechos que asisten a los pueblos indígenas.

12. Los informantes consultados durante el trabajo de campo consideran que el Gobierno terminó por caer en una acción desesperada cuando, el 9 de julio de 2015, el Presidente de la República emitió 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.).

13. El decreto presidencial fue el preludio –recuerdan los lugares– de un nuevo embate por parte de la empresa constructora para tratar de reanudar y concluir la carretera: el 11 de abril de 2016, personal de la empresa Teya S.A. de C.V., acompañado de policías municipales y estatales, reiniciaron los trabajos de construcción de la carretera y, como primeras actividades, demolieron la casa de uno de los principales activistas en contra del proyecto y un campamento de resistencia, lo cual fue denunciado por varios medios de comunicación. El Gobierno del Estado de México reaccionó a la presión mediática diciendo que se instalarían mesas de diálogo para atender el tema.

14. Visto como un “triunfo” en su lucha, en mayo de 2016 se recibió con esperanza por parte de los integrantes del Frente la solicitud que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos hizo al Gobierno del Estado de México para la adopción de medidas cautelares que salvaguardaran 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.

15. El mismo ánimo se generó unos meses más tarde, cuando en diciembre de 2016 la Comisión Nacional de los Derechos Humanos emitió 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)

Conciencia de sí, delimitación y auto-organización

La dinámica que reflejan los hechos brevemente reseñados en el apartado anterior nos muestra que, en el caso del movimiento de resistencia contra el proyecto carretero que han protagonizado habitantes de San Francisco Xochicuaautla, ha tenido forma de un bucle recursivo, en el que la información que genera cada uno de los actos emprendidos re-entra a la comunidad, influyendo en su actuar. En este apartado se exploran las rutas por las cuales dicha comunidad desarrolló una capacidad para tomar conciencia de sí –a partir de su naturaleza autorreferente– en un entorno adverso, y la importancia que habría tenido en ello la tarea etnográfica con la que participaron los integrantes de la RAPS.

Las primeras acciones emprendidas por la comunidad para expresar su rechazo al proyecto carretero, a principios del año 2008, se dieron en el seno de su sistema colectivo para la toma de decisiones: la asamblea. Esta forma de organización, muy propia de los pueblos indígenas latinoamericanos, tiene un evidente carácter autoproductivo (Dosil, 2014). En la asamblea se habla, se conversa, se discute y se acuerda; y, como dice Maturana, “los seres humanos existimos en el lenguaje, y nuestra experiencia como seres humanos se lleva a cabo en el lenguaje, en un flujo de coordinaciones consensuales de acciones que ponemos de manifiesto en el lenguaje” (1996, pp. 95-96).

Las distintas asambleas, a las que han convocado tanto el Consejo Supremo Indígena como el Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra a lo largo de los años de resistencia, se erigen como sistema de observación, cuyo código de diferenciación basal es lo comunitario/lo no-comunitario, que autorreferencialmente opera como dice Guerrero: “La asamblea es la encarnación del Nosotros comunitario, de la autonomía relativa, y sobre todo, de la dignidad comunal” (2016, p. 114).

Fue precisamente en las primeras asambleas de este proceso de resistencia donde se conoció que, al igual que en San Francisco Xochicuaautla, en otros pueblos de la región se estaba presentando la misma dinámica auspiciada por el gobierno estatal: sustitución de asambleas generales por asambleas de bienes comunitarios, lo cual fue entendido como un desconocimiento de su dinámica como pueblos indígenas. A partir de esa reinterpretación de los actos que venían ocurriendo, hacia por lo menos un par de años, las asambleas deciden resistirse al proyecto carretero como mecanismo para autoafirmarse como pueblo indígena.

Las acciones ya más articuladas (interposición de recursos legales por la vía agraria, penal, administrativa, de defensa de los derechos humanos, etcétera) se dan en el marco de un proceso de interlocución con otros actores: organizaciones no gubernamentales, colectivos, grupos de voluntarios, medios de comunicación y académicos, principalmente.

Es en este marco donde la RAPS se inserta, pero enfrenta una situación paradójica: la resistencia jurídico-política del pueblo de Xochicuaautla parecería requerir la documentación etnográfica de su forma de vida ancestral, puesta en riesgo por el proyecto carretero, y ello implicaría hacer etnografía del pensamiento indígena y su correspondiente modo de vida. Sin embargo, el desprecio por este tipo de culturas, pueblos y sistemas de pensamiento es tal en el contexto mexicano que ello no bastaría para detener la construcción de la carretera, así que más bien se presentaba como una urgente necesidad documentar el accionar de las autoridades en su plan de despojo. Así, el resultado de sus trabajos (un par de tesis de licenciatura, un informe técnico sobre violaciones a derechos humanos, un estudio sobre inconsistencias en los permisos de liberación de tramos y una etnografía del conflicto donde se “mapea” a los perpetradores del “abusivo” proyecto carretero) más que mostrar los saberes silenciados, invisibilizados, descalificados y sus creaciones, terminó por elaborar etnografía no de lo que es, sino de lo que está siendo. La relación de conocimiento que se encerraba en el “ir a” (ya comentado en páginas anteriores) se trocó por el de “ir

con”, en plan de estrategia que apoya el siguiente movimiento de la resistencia.

Pero sería precisamente en este trabajo de documentación de acciones autoritarias, de represión, de maquinación del despojo, de acopio de los instrumentos jurídicos que protegen los derechos de los pueblos y comunidades indígenas que el trabajo de los integrantes de la RAPS contribuyó al desarrollo, por parte de la comunidad de San Francisco Xochicuautila, de la capacidad de pensarse a sí misma como entidad emergente, reorganizada a partir del orden informacional que fue necesario generar desde los ámbitos jurídico, agrario, administrativo, mediático, etcétera.

La decisión tomada por la RAPS y el conjunto de actores que se encontraron en el movimiento de resistencia de San Francisco Xochicuautila implica, necesariamente, la observación de segundo orden: aquella donde el investigador no solamente observa, sino que observa que es observado, reflexiona sobre ello y actúa no solo en relación con su objetivo original (de conocer), sino atendiendo a lo que aquel a quien vio observarle está requiriendo de él. En el caso de la resistencia al proyecto carretero se estaba necesitando apoyo para apuntalar el movimiento. Pero no se trata únicamente de un apoyo político, sino de conocimiento y compromiso ético (Molina, 2001); se trata de pensar el pensamiento, es decir, se requiere reflexionar sobre el acto de observarse siendo observado, esto último implica un sistema de observación (y ya no solo pensar al objeto) aplicable al sujeto que observa. La experiencia acá referida representa una invitación a efectuar este tipo de ejercicios de reflexividad a manera de vigilancia epistemológica.

En términos de posicionamiento frente a la realidad, el trabajo etnográfico de los integrantes de la RAPS renuncia a generar conocimiento y explicaciones del *objeto* (en este caso la comunidad de Xochicuautila), para apostarle a entablar una relación de construcción colectiva de un saber necesario que permita litigar la defensa del territorio. En este sentido, la relación con el *objeto* por parte del antropólogo no es de distancia objetiva y preexistencia autónoma;

más bien es de mutua determinación, porque la comunidad permite al etnógrafo serlo en la medida que colabora con él en el desarrollo de su capacidad de reorganizarse para seguir existiendo.

Hay, en este desplazamiento, una renuncia al cariz nomológico que la disciplina antropológica decidió tomar en sus inicios de los modelos biológico, económico y filológico en la tradición científica positivista. En cambio, con este tipo de acción estratégica, la noción de información-organización es fundamental para entender el proceso mediante el cual el movimiento de resistencia generó información que luego es incorporada a las nuevas acciones de dicho movimiento, con lo cual no solo redujo complejidad al tomar selecciones, sino que se dio a sí misma una nueva forma.

Evidentemente, tal proceso no podía haberse conseguido si a la experiencia etnográfica de los integrantes de la RAPS no se le hubiera compelido a superar la emocionalidad privilegiada por los paradigmas clásicos: la neutralidad. El principal aporte del trabajo abona al esfuerzo epistemológico de ubicarse en una posición en la que el “yo pienso” cartesiano se desdibuja ante la emergencia de un pensamiento en plural, gestado en, con, junto con la comunidad con la que se convive.

En suma, el hallazgo puede interpretarse como un aporte a la etnografía desde la experiencia de acompañamiento a un movimiento de resistencia como el de la comunidad otomí de San Francisco Xochicuautla, al inscribirla en el proceso para alcanzar esa cualidad que, en cibernética de segundo orden, se denomina conciencia de sí. En entornos como el latinoamericano, donde el etnógrafo no puede pretenderse ubicado en un estatus distinto de las comunidades con las que trabaja, debe asumir que esa convergencia con “su objeto” le obliga a la reflexividad.

Se inició este texto declarando que se intentaría hacer una observación de segundo orden, lo cual implica ocuparse de los sistemas observadores (o sea, se incluye al observador en el sistema observado) y eso requiere aceptar que el objeto solo es tal si se

considera al sujeto: ambos son una función de la relación sujeto/objeto (Ibáñez, 1991). Sin la relación sujeto-objeto no hay posibilidad de objetivación. En el caso que ocupa al artículo, la experiencia de acompañamiento de los movimientos de resistencia implica la operación de etnografiar (y no necesariamente al objeto) la forma en que los protagonistas del conflicto observan.

En este sentido, documentar los actos de quienes impulsan el proyecto carretero encierra dar cuenta del tipo de mirada que dirigen hacia la comunidad en resistencia. No en balde la recomendación de la CNDH y el juicio de amparo ganado por la comunidad giran en torno a la absoluta ignorancia de la vida de las comunidades indígenas cuando se concibió, licitó y asignó el proyecto carretero. Aquí, el observador es pillado observando bajo un esquema que atenta contra los derechos humanos de los habitantes de la comunidad. Documentar esto, y poner a disposición del *objeto* observado la información así generada, permite que la misma sea empleada para pensarse a sí mismo, para convertirse en sistema observador que distingue, o aplica una diferencia sistema/entorno a partir de la cual se reorganiza.

Referencias

- Aguirre, A. (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.
- Brunet, I. y Morell, A. (2001). Epistemología y cibernética. *Papers*, (65), 31-45.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Devalle, S. B.C. (1983). Antropología, idealismo, colonialismo. *Estudios de Asia y África*, 18(3), 337-367.

Diario Oficial de la Federación. (2015). *Decreto por el que se expropia por causa de utilidad pública una superficie de 37-93-86 hectáreas de agostadero de uso común, de la comunidad San Francisco Xochicuautla y su barrio La Concepción, Municipio de Lerma, Edo. de Méx.* Secretaría de Gobernación: México. Recuperado de: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5399973&fecha=09/07/2015

Dosil, J. (2014). Rescatados por la tradición. La construcción del pasado en los procesos de lucha de tres comunidades michoacanas. *En-Claves del pensamiento*, 8(16), 123-142.

Evans-Pritchard, E. (1965). *Antropología Social*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Evans-Pritchard, E. (1990). *Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

FPIDMT. (2016). *Frente de Pueblos Indígenas de 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. (1980, enero 8). Decreto del Ejecutivo 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*.

Guber, R. (2012). *La etnografía*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guerrero, A. (2016). La comunalidad como herramienta. Una metáfora espiral II. *Bajo el Volcán*, 15(23), 113-129.

Hachim, L. (2006). El modelo de la historia natural en la historia del Reino de Quito de Juan de Velasco. *Documentos Lingüísticos y Literarios*, (29).

Recuperado de www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=1200

Ibáñez, J. (1991). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Santiago, Chile: Amerinda.

Ibáñez, J. (1997). *A contracorriente*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (2008). *Antropología Estructural*. México: Siglo XXI.

Llobera, J. R. (1975). *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.

Luhmann, N. (1996). *La ciencia de la sociedad*. México: UIA - Anthropos - ITESO.

Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Planeta - Agostini.

Maturana, H. (1996). *I. Fundamentos biológicos de la realidad. La realidad ¿objetiva o construida?* Barcelona: Anthropos.

Molina, S. (2001). La investigación de segundo orden en ciencias sociales y su potencial predictivo: el caso del proyecto de Identidad y tolerancia. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 44(182-183), 17-46.

Najmanovich, D. (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Biblos.

Osorio, O. (2014). La importancia de la epistemología y reflexividad en la investigación científica. *Eutopía*, (21), 46-56.

Peña, A. (2016). *Xochicuautila, historia de un pueblo en resistencia. Somos el medio*. Recuperado de <http://www.somoselmedio.org/article/xochicuautila-historia-de-un-pueblo-en-resistencia>

RAPS. (2016). *Red de Antropologías Populares del Sur* (Blog colectivo). Recuperado de <http://reddeantropologiapopularielsur.blogspot.mx/>

Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión Editores.

Reynoso, C. (1998). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Sarmiento, P. J. (2009). *La filosofía de la biología de Ernest Mayr: problemas biológicos y filosóficos en las teorías de la evolución* (Memoria para obtener el grado de doctor). Universidad Complutense de Madrid.

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>

Cómo citar este artículo

Arriaga Ornelas, J. L. (2018). Etnografía, epistemología y reflexividad. Experiencia de acompañamiento a una comunidad en resistencia en México. *Universitas Humanística*, 86, 27-53. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.eere>