



ALTERIDADES

Alteridades

ISSN: 0188-7017

ISSN: 2448-850X

Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias
Sociales y Humanidades

Santoyo, Nicolás Olivos; Santiago, Norma Bautista
Contemporaneidad, presencias y futuros étnicos: el caso de la población ñuu savi
Alteridades, vol. 33, núm. 65, 2023, Enero-Junio, pp. 35-45
Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades

DOI: <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2023v33n65/Olivos>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74776144004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Contemporaneidad, presencias y futuros étnicos: el caso de la población ñuu savi*

Contemporaneity, presences and ethnic futures: The case of the Ñuu Savi population

NICOLÁS OLIVOS SANTOYO**
NORMA BAUTISTA SANTIAGO***

Abstract

In this essay we propose addressing the validity, presence, and contemporaneity of the Mixtec ethnicity. To do so, we frame our understanding under the shelter of two concepts currently discussed in anthropology: futures and contemporaneity. We contrast these ideas with the information obtained from recording different fields where the presence of men and women who recognize themselves as Mixtecs is manifested: digital social networks, the panorama of contemporary artists and creators, as well as the streets and squares of Mexico City and its Metropolitan Zone. We maintain that this present of Mixtec ethnicity configures a scope of possibilities that orient it towards its future. A future made possible by the construction of the local from new digital resources and by the presence of the Mixtec being in the scenarios opened by globalization, which allows them to maintain their ethnicity in force.

Key words: ethnic recognition, Mixtecs, construction of the local, social networks

Resumen

En este ensayo nos proponemos hablar de la vigencia, presencia y contemporaneidad de la etnicidad mixteca. Para ello, enmarcamos nuestra comprensión bajo el cobijo de los conceptos de futuros y contemporaneidad que discute la antropología en la actualidad. Contrastamos estas ideas con la información obtenida de registrar diferentes ámbitos donde se manifiestan las presencias de hombres y mujeres que se reconocen como mixtecos: las redes sociales digitales, el panorama de artistas y creadores contemporáneos, así como las calles y plazas de la Ciudad de México y su zona metropolitana. Sostenemos que este presente de la etnicidad mixteca configura un campo de posibilidades que la orientan hacia su futuro. Un futuro posibilitado por la construcción de lo local a partir de nuevos recursos digitales y por la presencia del ser mixteco en los escenarios abiertos por la globalización, que les permite mantener vigente su etnicidad.

Palabras clave: reconocimiento étnico, mixtecos, construcción de lo local, redes sociales

* Artículo recibido el 06/04/22 y aceptado el 19/07/22.

** Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Prolongación San Isidro núm. 151, col. San Lorenzo Tezonco, 09790 Iztapalapa, Ciudad de México <nicolasolivoss@gmail.com>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7283-8414>.

*** Escuela Nacional de Antropología e Historia. Calle Zapote s/n, esq. con Periférico Sur, col. Isidro Fabela, 14060 Tlalpan, Ciudad de México <norma.bautista.santiago@gmail.com>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0382-274X>.

Introducción

Al navegar por las redes sociales –en particular Facebook– o al transitar por las calles de Ciudad Nezahualcóyotl o en la Ciudad de México, tanto el paisaje virtual como el urbano se llenan de locales comerciales y muros digitales donde se expresa la adscripción identitaria de sus dueños a una región cultural del país y hacia la etnicidad que ahí se desarrolló: la mixteca oaxaqueña. Por otro lado, cuando se visitan los pueblos de la Mixteca en Oaxaca es común encontrar mensajes e íconos en paredes y negocios, mediante los cuales los pobladores del lugar hacen despliegue público de su identificación con una región, no sólo como espacio geográfico, sino como un sitio con historia y tradición. Una tradición que, además, se sabe tiene un origen étnico y aún forma parte de los mundos de sentido y de organización social que tienen actualidad y presencia en la configuración de las dinámicas regionales.

Nos encontramos también con paredes, marquesinas y rótulos donde se alude a lo mixteco, muchas veces escritos en la lengua *tu'un savi*, que dan nombre a tiendas, restaurantes o cualquier otro tipo de establecimiento comercial o de servicios. De igual forma se nombran los lugares en este idioma, en un juego de referir y caracterizar los sitios como *Ntuva*

kiti'i (Llano de caballos), *Nundiche* (Lugar de ejotes), *Nuyoo* (Lugar de la cara de la luna). Adicionalmente, bardas y espectaculares de carreteras se tapizan con propaganda de las fiestas patronales o de eventos culturales por realizarse, donde la exaltación de lo mixteco se hace palpable cuando se afirma en dichos afiches que tal fiesta patronal es la más importante de la tradición mixteca, o bien que el pueblo que la celebra “es el corazón de la Mixteca” o “la cuna de la tradición”. Fiestas que a su vez son amenizadas por grupos musicales que se denominan Furia Mixteca o Los grandes de la Mixteca, quienes dicen ser originarios de la región y que tocan la música de ésta, incluyendo, muchas veces, letras de canciones en idioma *tu'un savi*.

Una última estampa observable en pueblos como Tlaxiaco o San Miguel el Grande son las paredes donde los muralistas locales plasman la imagen de Yalitza Aparicio o de Lila Downs. Por medio de estas imágenes y de los testimonios de los pobladores se exalta no sólo que la región es cuna de personajes famosos nacional e internacionalmente, sino que esas mujeres enarbolan el vínculo con la herencia indígena en la formación de la cultura local. La figura de ambas artistas y muchos otros elementos traen al flujo de las conciencias de hombres y mujeres de la zona que la Mixteca es una región étnica diferenciada de otras del país y del estado de Oaxaca y, por supuesto, distinta de la cultura nacional.

Sirvan estas pinceladas etnográficas para contextualizar el objetivo de este trabajo, consistente en repensar las persistencias¹ étnicas en el nuevo milenio. Lo hacemos discutiendo dos posturas que han comenzado a ser recurrentes en los estudios antropológicos: contemporaneidad y futuro, que tienen en común su anclaje a una discusión sobre la temporalidad y la historia y que se emplean en este ensayo para definir procesos sociales y culturales observables etnográficamente.

Partimos de la hipótesis de que la mixteca es una cultura que además de construirse con elementos muy contemporáneos orienta su futuro como una etnicidad cada vez más presente en los escenarios nacionales e internacionales.

Por tal motivo, en este ensayo hablaremos en primera instancia de esa contemporaneidad de la cultura mixteca. Una contemporaneidad caracterizada por la articulación de prácticas, sentidos y discursos, en la cual se generan fuertes procesos de reconocimiento



¹ Más adelante nos proponemos sustituir la noción de persistencia por la de presencias como categoría que nos auxilie a comprender los procesos de reconocimiento étnico contemporáneo. Lo anterior no excluye que enmarquemos este trabajo dentro de las discusiones de la cuestión étnica, en las cuales el concepto de persistencia es central.

étnico hacia dicha cultura. Un mundo desde el cual se construye ese ser mixteco que cruza diversos órdenes que van desde lo tradicional—como son las festividades, las creencias y los rituales—, hasta el empleo de redes digitales de comunicación, el ejercicio autonómico de gobierno, la construcción de relaciones comunitarias más allá de las fronteras de la localidad. Aunado a lo anterior, observamos la puesta en escena de la música, la vestimenta y la lengua en espacios de difusión masiva como son YouTube, Facebook, TikTok, Spotify, radios independientes, grabación de videoclips para circulación en televisión o plataformas de video, además de mediante la creación de documentos filmicos, como cortos y documentales.

Este ensayo también se inspira en la certeza de enfrentarnos a procesos culturales y de identificación étnica que se proyectan hacia un futuro próximo, tema que desarrollaremos en la segunda parte del escrito. Un futuro que se construye con las articulaciones contemporáneas donde constantemente se actualizan y se dinamizan los elementos desde los cuales hombres y mujeres se reconocen como mixtecos, y que se expresan en escenarios y paisajes donde conviven las imágenes de Yalitza Aparicio o Lila Downs, con campesinos sentados a un costado en un día de tianguis, intercambiando sus productos a través de un trueque que se realiza en tu'un savi. Campesinos que utilizan un teléfono celular para echar una mirada a un muro de Facebook, propio o ajeno, del cual son asiduos visitantes. Muros de Facebook donde el meme de actualidad, el suceso que marca el presente, es parodiado, criticado o analizado desde la lengua o desde los sentidos y símbolos locales propios de esta etnicidad.

Ya dijimos que este escrito se ubica en dos discusiones de la antropología contemporánea: los debates sobre la contemporaneidad y aquellos sobre la antropología del futuro y/o de los etnofuturos. Retomamos dichas discusiones con la intención de aclarar nuestra

propuesta, la cual se produce apropiándonos de algunos elementos de ellos, pero también desde la crítica a los mismos. Por ejemplo, recuperamos la categoría de *etnofuturo* planteada por John y Jean Comaroff (2009), y al contrastarla con los datos etnográficos producidos en la Mixteca nos permite proponer otras formas de comprensión de este concepto, que es útil para pensar las presencias étnicas y su vitalidad.

Ahora bien, reivindicamos los postulados de aquello que Paul Rabinow bautizó como estudios antropológicos de la contemporaneidad. Si bien la idea tiene mucho parecido de familia con lo que se denomina antropologías de los mundos contemporáneos o del presente, el énfasis en la articulación y en los ensamblajes que distingue a la postura de Rabinow nos parece más apropiada para caracterizar las dinámicas de la cultura mixteca de hoy.²

Entre emergencias y articulaciones: la contemporaneidad de la etnicidad mixteca

Las palabras contemporáneo, contemporaneidad, presente y futuro han comenzado a formar parte de los lenguajes patrimoniales de las ciencias sociales, y en particular de la antropología. Conceptos que anteriormente se usaban para delimitar un tiempo y/o una época, ahora se emplean para adjetivar fenómenos sociales y culturales³ cuyo signo distintivo es la novedad, lo emergente y actual.

Por otro lado, contemporáneo y contemporaneidad aparecen como dos conceptos intercambiables utilizados para definir un tiempo social y cultural dominado por la irrupción de fenómenos que surgen con la nueva reordenación del mundo producto de la globalización. Una era global que se particulariza, como dice Marc Abélès (2012),⁴ por cuatro tipos de movimientos causantes de las nuevas configuraciones

² Mientras que en las antropologías del mundo contemporáneo el acento está en las apariciones de fenómenos sociales y culturales que se generan en un mundo contemporáneo perfilado por los procesos de globalización, la propuesta de Rabinow se distingue por hacer hincapié en el análisis de las coexistencias y las articulaciones. Ensamblajes, como los denomina este antropólogo, que vinculan tanto los recursos y dispositivos introducidos desde la globalización como aquellos referentes y prácticas de un mundo histórico y étnicamente diferenciado.

³ También estas nociones se han convertido en sustantivos usados para definir áreas de especialización, corrientes de opinión o estilos de análisis dentro de la antropología tales como: antropologías de los mundos contemporáneos, de la contemporaneidad, o antropología o antropologías del futuro.

⁴ La globalización, afirmaban los proponentes de una antropología de los mundos contemporáneos (Abélès, 2012; Althabe, Fabre y Lenclud, 1992; Althabe, 2008; Augé, 1994), redefinía las fronteras del mundo, borraba las distancias, si es que las hubo alguna vez, entre las sociedades tribales, étnicas y rurales con las urbanas y/o metropolitanas. Por fin el nada humano me es ajeno, dictado por Publio Terencio en el año 165 a. C., se hacía realidad de la mano de la circulación y presencia en todos los rincones del planeta, de mercancías y objetos, recursos simbólicos e imaginarios, así como de humanos con horizontes étnicos (Appadurai, 1996: 183) deambulando por el planeta, con lo cual se reorganizaban los mapas de las presencias étnicas en el mundo: mixtecos y zulúes en Nueva York, kabilas y sosso en París, o husas y yorubas en Londres.

mundiales y generadoras de los fenómenos emergentes. Así, de la mano de la circulación de capitales y recursos financieros, el nuevo *kula* global implica también la disposición de objetos y productos en todos los rincones del orbe, la difusión masiva de mensajes, símbolos e imaginarios. Por último, y no menos importante, el desplazamiento de personas: trabajadores migrantes, refugiados, desplazados por la guerra y los desastres ecológicos, así como la movilidad de personal técnico y científico, fuga de cerebros provenientes de diversos países y que se dirigen a los sitios de la innovación tecnológica.

Podemos afirmar que estos fenómenos que perfilan, en la opinión de Abélès, el mundo contemporáneo se experimentan en una región indígena del país,⁵ como es la Mixteca. Incluso, aquí sostenemos que mucho de su perfil cultural actual es definido desde procesos como las movilidades de la era global.⁶

Los habitantes de la región mixteca de Oaxaca, y de Puebla vivieron desde principios del siglo xx las conexiones con los elementos simbólicos y materiales provenientes de un mundo capitalista urbano y no indígena, que conocieron como parte de ese proceso de migración y diáspora que ha marcado la historia de esta población hasta nuestros días. Ya Douglas Butterworth (1975) registraba desde los años cincuenta los procesos de abandono de los pueblos mixtecos en la región de Nochixtlán. Exponía el caso de un pueblo, Tilantongo, al que caracterizó como una comunidad mixteca que registraba grandes cambios en sus patrones culturales debido al contacto que sus pobladores tenían con la cultura nacional gracias a sus salidas a residir en la Ciudad de México, Puebla y Oaxaca.

Como consecuencia, las urbes y localidades donde llegaba a vivir esta población mixteca comenzaron a

ser marcadas por el ejercicio de la diferencia y la tradición. Los nuevos lugares no sólo atestiguaban la presencia de hombres y mujeres con lenguas y comportamientos diferentes, sino que en ellos se celebraban fiestas y rituales, se construían vínculos de parentesco real y de compadrazgo y se erigían organizaciones culturales y de organización comunitaria conformadas por residentes originarios de los pueblos expulsos.

No dudamos en afirmar que los mixtecos representan una de esas poblaciones que ejemplifican a esos sujetos de la diáspora de quienes nos hablan James Clifford (1999) y Homi K. Bhabha (2010). En efecto, para ellos los fenómenos de movilidad y éxodo han acarreado otros procesos de organización social, política, económica, tanto en lo local originario como en los nuevos sitios de residencia. Pero también desde esta condición de diáspora se han dado procesos de constitución de distintos sujetos mixtecos, con apuestas, deseos, añoranzas e identificaciones diversas. Nos gusta la idea de Homi K. Bhabha cuando usa de manera alegórica la metáfora de la reunión⁷ para hablar de esa experiencia de vida propia de, y en, la diáspora; donde si bien el desplazamiento por motivos de trabajo es central, las dimensiones afectivas, la construcción de imaginarios y las creaciones de nuevas formas de socialización, entendidas a la usanza de Georg Simmel (2014), son también parte consustancial de estos fenómenos.

De la mano del éxodo de mujeres y hombres de la Mixteca se introducen recursos, objetos y cosas que modificarán los parajes y escenarios de la región. Aparece entonces el pavimento en los caminos que conectan los pueblos, como en las vías que enlazan los centros municipales con las agencias. Se financia y se pugna por la instalación de la red eléctrica, las

⁵ A pesar de que quienes proponen los estudios antropológicos de los mundos contemporáneos, tal y como lo han delineado Gérard Althabe, Marc Augé y Marc Abélès, han llamado a la repatriación de la antropología (Marcus y Fisher, 2000: 171) y a generar programas de investigación en esos espacios donde la mirada etnográfica y etnológica no había incursionado: vecindarios urbanos periféricos, oficinas, fábricas y ámbitos empresariales, los centros de poder político y/o financiero, los (no)lugares de tránsito y circulación de personas, objetos y mensajes, entre otros, nuestra investigación tiene por objeto la reflexión de esta forma de vivir la contemporaneidad en los espacios y con los sujetos tradicionales de la mirada antropológica.

⁶ Incluso para antropólogos como Althabe y Abélès, el abandono de las agendas indígenas, tribales, rurales o no nacionales en la disciplina es consecuencia de la nueva reordenación poscolonial de los saberes y las prácticas disciplinarias que volvía política y éticamente cuestionable a la antropología que se concentraba sólo en el estudio de esa alteridad radical que se suponía representaban los llamados pueblos "primitivos". Pero, además, para Augé o Althabe, la alteridad radicalmente novedosa es ésta que se produce como resultado de la redefinición de los fenómenos que emergen con la globalización, donde justo su lugar de manifestación son los centros urbanos, industriales y cosmopolitas de Europa y América.

⁷ Escribe Bhabha: "Reuniones de los exiliados, emigrados y refugiados, reunión en los bordes de las culturas 'extranjeras'; reuniones en las fronteras; reuniones en los guetos, en los cafés en el centro de las ciudades; reunión en la media de la vida y en la media de la luz de las lenguas extranjeras o en la fluidez extraña de la lengua de otros; reunión de los signos de aprobación y aceptación, de los títulos, los discursos, las disciplinas; reunión de recuerdos del subdesarrollo, de otros mundos que se viven retroactivamente; reunión del pasado en un ritual de resurgimiento; reunión del presente. También, reunión del pueblo de la diáspora: sometido a trabajo esclavo por contrato, migrante, prisionero; reunión de estadísticas acusatorias, del rendimiento educativo, de los estatutos jurídicos, del estatus de la inmigración" (Bhabha, 2010: 385).

de agua y drenaje, se erigen quioscos, plazas cívicas, casas de cultura, canchas y espacios deportivos. Es decir, que el “desarrollo” no fue principalmente la acción del gobierno estatal y federal, sino que la emigración generó lo que el Estado no hizo (Besserer y Gil, 2008). Aunado a lo anterior observamos que el estilo arquitectónico cambió. Las casas de una sola habitación elaboradas con madera y techos de paja fueron sustituidas por el concreto, por construcciones de más de dos habitaciones, y desde hace 15 años aparecen edificaciones de madera, casas prefabricadas semejantes a las que usan en Estados Unidos.

El advenimiento de las tecnologías de la comunicación—los teléfonos celulares, tabletas y computadoras—, junto con la posibilidad de conectar estos dispositivos a la red mundial y a las plataformas como Facebook, WhatsApp, YouTube aceleraron los contactos y la conexión de la gente con sus familiares y amigos residentes más allá de las fronteras de la región. De igual modo permitieron el contacto con los nuevos íconos del siglo XXI: memes, post, videos, tendencias de mensajes, noticias e información (falsa y real), películas y música.

La comunicación con familiares que antes se realizaba por medio de casetas telefónicas con servicio por cobrar se sustituyó en menos de dos años por un andar de gentes con teléfonos celulares comprando tarjetas para conexión a internet. Hoy desde las casas o calles del pueblo se observa a mujeres, hombres, jóvenes, adultos y adultos mayores hablando por teléfono, participando en un algún chat o interactuando a través de redes sociales.

Además, otros objetos como vestimenta, aparatos tecnológicos, utensilios, comida, música, series en DVD, junto con otros sentidos, valores y aspiraciones van apareciendo en los pueblos mixtecos, desplazando, coexistiendo o alternando con ese mundo de bienes, cosas y referentes significativos que la gente de los lugares identifica como “de la tradición o la costumbre”.

Es probable que la condición de novedad y emergencia, subrayada por los autores de las antropologías del presente y de los mundos contemporáneos, defina en mucho los sentidos que para la gente tienen estos dispositivos incorporados con la globalización, la conectividad y la diáspora. Sin embargo, es innegable que todos estos objetos, bienes y prácticas son elementos de ese mobiliario del mundo actual y se han convertido en parte de los dispositivos mediante los cuales se re-

conoce el ser mixteco. En efecto, un mobiliario propio de un mundo contemporáneo, donde lo contemporáneo es entendido como coexistencia o coetaneidad.

Ese vértigo del cambio, de la novedad de la irrupción y los desplazamientos es sustituido en la antropología de la contemporaneidad, propuesta por Paul Rabinow (2003, 2008, 2011), por el análisis de cómo en la vida cotidiana los sujetos se construyen a partir de todos esos recursos y dispositivos de los cuales se dispone en un momento concreto. Un momento en que lo tradicional, la costumbre y lo nuevo se imbrican, borrando las fronteras históricas que los distinguen.⁸

Así, es factible y casi una constante observar que el desarrollo de una fiesta patronal es transmitida en tiempo real en alguna página de Facebook de las autoridades municipales, o de algún habitante del pueblo o de productores locales de videos, que posteriormente aparece con títulos como “Fiesta al Santo Patrón, San Pablo, Tijaltepec 2019”, disponible en DVD o en YouTube. Estas grabaciones se realizan desde un dron o desde varias cámaras, que transmiten en vivo para alguna plataforma digital con la finalidad de que la fiesta sea observada por los paisanos residentes fuera de la región o bien por personas de alguna otra localidad de la Mixteca.

Una muestra interesante de estas articulaciones contemporáneas, donde las intersecciones que mezclan los sentidos y significados en términos de su origen moderno o no, externo o propio, es un acontecimiento que observamos en una celebración de Todos Santos. En esa ocasión, un grupo de niños de la familia que nos recibe se aglutinó en torno a un teléfono celular para ver la película *Coco*, producción de la empresa estadounidense Disney. Al parecer, para recrear algunas escenas, esta película se inspira en las celebraciones oaxaqueñas del Día de Muertos que estos niños viven cada año. Sin embargo, la observan como una escenificación distante, no sólo porque se representó por medio de dibujos animados, sino por percibir que lo que en película sucede se parece a la fiesta de su comunidad pero en Estados Unidos, donde tal vez se celebran las fiestas de esa manera. También en ese momento, y a unos cuantos metros, observamos la instalación de antenas repetidoras de señal de internet, lo que posibilitó que la gente reunida en las tumbas de sus familiares hiciera videollamadas con los paisanos en Estados Unidos y compartieran el juntarse, el convivir con bebidas y comida, sin que la distancia fuera una barrera para la celebración conjunta.

⁸ Rabinow inicia su ensayo intitulado “In search of contemporary Anthropology” con dos epígrafes de Roland Barthes que sintetizan muy bien la idea que el autor tiene en mente, en el primero se afirma que: “De repente, me comenzó a ser indiferente si soy o no soy moderno”, y en el otro se dice: “Lo contemporáneo es lo extemporal” (Rabinow, 2011: 99).

Como se ha dicho, coincidimos con la antropología de la contemporaneidad propuesta por Rabinow, quien, a pesar de no dejar de mirar de reojo la novedad, es consciente de los desplazamientos que la globalización genera, y su interés se centra más en la descripción y análisis de los productos que emergen de las articulaciones de objetos, cosas, prácticas, discursos, imaginarios y símbolos que confluyen en un espacio social y cultural y en un tiempo histórico determinado.⁹

Debe agregarse que, para este antropólogo estadounidense, las emergencias son reconceptualizadas. Para él la novedad se mira en las múltiples posibilidades de las combinaciones de los elementos, lo que lo conduce a afirmar que: “las emergencias y las articulaciones son eventos de larga duración que fijan los eventos en diferentes escalas de movimiento” (Rabinow, 2003: 55). A lo que se añade, según Rabinow, que estos ensamblajes operan en el terreno de la larga duración, propagándose a través de microprácticas cotidianas que generan también pequeñas, pero incesantes, dinámicas de turbulencia y cambio (Rabinow, 2003: 55-56).

Por ello la novedad pierde su destello de extrañeza y pronto se convierte en los dispositivos de la vida diaria, de jóvenes, niños y adultos mayores. Sirva de ejemplo cómo, en menos de cinco años, San Pablo Tijaltepec se llenó de teléfonos celulares y la antigua caseta telefónica dejó de existir para convertirse en un centro de distribución de señal de internet. El altavoz que anunciaba que una persona tenía una llamada en la caseta telefónica cesó sus mensajes, y el paisaje se llenó de pobladores hablando por teléfono celular, incluidos muchos adultos. Además, este dispositivo también acompaña a las personas en las fiestas, siembras y tequios, donde se registran actos como el trabajo, los bailes, la partida del pastel, los músicos tocando, etcétera. Todo lo anterior es novedad si se mira al pasado, a la memoria que recuerda las cosas como eran antes, pero en el presente son constitutivos de los objetos, discursos y símbolos con los que se opera en la vida diaria y que son parte de su cultura (como la lengua, la vestimenta y las fiestas).

Y lo mismo sucede en el plano de los sujetos, en ellos las articulaciones de sentidos y dispositivos del mundo tradicional y del contemporáneo se articulan en la configuración de una persona con apuestas particulares por la cultura. Así, los jóvenes deciden es-

tudiar ingeniería en sistemas o carreas técnicas vinculadas a las nuevas tecnologías y generar aplicaciones o programas para la enseñanza del mixteco,¹⁰ o para la creación de radiodifusoras o sistemas de comunicación para enlazar a la gente de los pueblos con los que están fuera.

Esta forma de ser en la contemporaneidad, donde lo propio y lo ajeno se confunden y donde lo tradicional y lo nuevo se vuelven coetáneos, ha permitido a los sujetos mixtecos dinamizar los procesos de reconocimiento étnico, al dotarlos de un abanico amplio de referentes simbólicos y de prácticas sociales para identificarse y afirmar su pertenencia a un grupo indígena. Los hombres y mujeres de la región saben que su pueblo tiene un origen ancestral, pero su cultura y sus tradiciones también persisten y se vitalizan con los nuevos mobiliarios del mundo acarreados por la globalización y la apertura tecnológica.

Por lo tanto, la tesis que sostenemos en este trabajo y que trataremos de mostrar en el siguiente apartado es que esta persistencia de la etnicidad mixteca, posibilitada por sus formas de articulación con el mundo contemporáneo, también se convierte en una apuesta por el futuro.

Presencia y horizonte cultural entre los mixtecos: la construcción de un futuro étnico

Aunque en apariencia la propuesta de ensamblajes nos ancla a un análisis del presente y de la sincronía, tanto Paul Rabinow como el sociólogo Theodore Schatzki (2002) insisten en que no es el caso, que incluso para ellos la idea de analizar los ensamblajes los lleva a vislumbrar las posibilidades culturales de lo que sería, en palabras de Rabinow, un futuro próximo o cercano. Más aún, tanto para Schatzki como para Rabinow el flujo de la acción social está condicionada por los objetos, prácticas y discursos que funcionan como entorno para la acción. Para Schatzki el futuro se dibuja y perfila desde las condiciones impuestas por el orden de la vida cotidiana tal y como se experimenta.

Para este sociólogo, el sitio de lo social es una conjunción de la acción humana y un mundo material compuesto de personas, artefactos, organismos no humanos y cosas. De estas configuraciones sociales

⁹ Paul Rabinow define su antropología de la contemporaneidad, de la actualidad o del pasado reciente y del futuro cercano como aquella que busca identificar ensamblajes emergentes y enmarcarlos en un entorno compuesto en parte de aparatos y en parte de otros elementos (como instituciones, símbolos, discursos, etcétera). La tarea central de la antropología del presente o de lo actual es identificar articulaciones entre estos diversos objetos y entre sus temporalidades y funcionalidades (Rabinow, 2003: 56).

¹⁰ Muestra de lo anterior es la aplicación o programa <http://tuunsavi.com/> diseñado para usarse en línea.

emergen las diferentes apuestas por la continuidad y el futuro de los sitios de lo social. Desde el orden de la vida cotidiana se da forma a lo que él llama los *teleoafectos*, que orientan la acción de hombres y mujeres hacia el futuro proyectado y deseado.

De tal manera, el futuro, dicho con palabras de Arjun Appadurai (2015), es una dimensión que explica la vida cultural. Contrario a los enfoques que sólo resaltaban el vínculo pasado-presente de los fenómenos culturales de los pueblos indígenas, o que veían a la vida social como la reproducción del pasado en el presente, la llamada antropología del futuro, propuesta por Rebecca Bryant y Daniel M. Knight (2019) busca indagar en el papel que tiene el futuro en cuanto determinante de las dinámicas del presente en la vida de los pueblos. Es decir que, para la comprensión de las etnicidades contemporáneas, no basta sólo asumirlas como la reproducción, la continuidad o la persistencia de una tradición de anclaje en el pasado y que tiene en la costumbre su máxima concreción. Ahora el futuro juega en la dinámica de sus culturas, ya sea como apuesta, como horizonte de posibilidades o como imaginario, y es impulsado por actores concretos cuya incidencia en el flujo de la vida social puede ser significativa.

Por ejemplo, al navegar por las redes sociales digitales, circular por los poblados de la Mixteca Alta o visitar Ciudad Nezhualcōyotl, Chimalhuacán o San Quintín en Baja California, es factible encontrarse con esos actores que impulsan acciones que repercuten en la reivindicación y el reconocimiento étnico mixteco. Por ejemplo en Facebook, en Instagram y en TikTok es creciente la aparición de mujeres y hombres abocados a la enseñanza del mixteco a través de sus muros. Destaca un joven que se hace llamar Roberto Mixteco, quien además es administrador de la página titulada Guajequeño, donde, sumando a su labor de enseñanza del *tú'un savi*, hace un despliegue de motivos y escenarios propios de la región mixteca: paisajes o actividades como la siembra o el tequio.

Las redes sociales de este joven originario de Yo-soyúa se convierten en plataformas para difundir los trabajos de otras personas interesadas no sólo en la lengua, sino en aspectos de la cultura, entre ellos la música, los bailes y la comida. Él mismo genera cápsulas donde invita a personas de otros pueblos y compara las variantes del mixteco. El muro de Roberto sirve como un nodo para hacer visibles otros perfiles que a su vez hacen visible el trabajo de él. Lo que nos interesa resaltar es lo que motiva la labor de Roberto en los asiduos visitantes de sus redes sociales.

Su actividad detona una serie de comentarios diversos de las personas que se reconocen como parte de

esa etnicidad. Hombres y mujeres que comentan los post o los videos usando frases en mixteco, dejando un mensaje escrito totalmente en esa lengua. Sin importar la corrección gramatical, la gente deja saludos, participa para indicar cómo se dicen ciertas palabras en sus pueblos, o sólo para expresar que se identifica “orgullosamente” con lo mixteco.

Como toda una red, la página Guajequeño y el perfil de Roberto conducen a una maraña de otros muros de mujeres y hombres que son residentes de los pueblos mixtecos o de personas que han salido de la región. Un enlace te conduce a otro muro-nodo donde van apareciendo páginas creadas por las autoridades de los municipios, o de personas que han decidido ser los gestores de una de las páginas de su pueblo. Entonces se llega a muros con el nombre de Santa Catarina Ticuá, Ticuá bonito, Ticuá oficial. A éstos se suman los que se titulan 100% mixteco, Orgullo Mixteco, *Nú'u savi*, etcétera. Páginas más numerosas año con año, por lo que Facebook, Instagram, TikTok y YouTube se han convertido en espacios donde la etnicidad mixteca se manifiesta de manera creciente.

En los municipios de Nezhualcōyotl y Chimalhuacán, al oriente de la Ciudad de México, la presencia y la visibilidad de la cultura mixteca es cada vez más notoria. Esta labor ha sido también el producto de la acción de actores concretos, entre quienes destacan los individuos que han erigido las “mesas directivas de residentes”. Asociaciones de personas emigradas desde un mismo pueblo al Valle de México. Estas mesas nacieron para nuclear a los paisanos radicados fuera y poder generar acciones colectivas que benefician al pueblo de origen. Hoy en día estas mesas convocan a todos los originarios del pueblo, sus hijos y nietos, aunque estos últimos hayan nacido fuera del estado de Oaxaca, además suman a residentes de otras zonas del Valle de México, entre ellas Toluca y Teotihuacán.

Sin apartarnos del sentido de lo que aquí llamamos presencias étnicas, la mirada de sesgo etnográfico con la que seguimos la actividad de los mixtecos oaxaqueños en las redes sociales y plataformas de internet nos ha dado oportunidad de identificar algunos actores relevantes en esta “revitalización del mundo mixteco”. Antes de describir sus prácticas en la red, conviene hacer un par de distinciones en este grupo de mixtecos, la primera tiene que ver con el hecho de que son parte de la sociedad civil, de origen mixteco (ellos o sus padres nacieron en algún municipio o localidad de la Mixteca) que viven en el Valle de México. La segunda distinción es que se trata de un grupo heterogéneo que lo mismo incluye personajes famosos en la esfera pública por su actividad artística

y cultural, que a personas alejadas de las grandes industrias culturales como el cine y la televisión. Lo que tienen en común es el interés por mantener viva la cultura mixteca.

Ángeles Cruz, originaria de Villa Guadalupe Victoria, San Miguel El Grande, del distrito de Tlaxiaco es actriz, directora y guionista. Vive en la Ciudad de México donde desde los años noventa ha participado en diversas películas como actriz. Incursiona como cineasta y guionista en 2012 y a la fecha ha realizado tres cortometrajes *La tiricia o cómo curar la tristeza*, *La Carta* (2013) y *Arcángel* (2018), con lo que ha obtenido diversos reconocimientos nacionales e internacionales. Su ópera prima, *Nudo mixteco* (2019) está grabada en la Mixteca y cuenta la historia de tres personajes que regresan a su comunidad durante la fiesta patronal, con lo que da a conocer tres historias enmarcadas en la cotidianidad de la vida comunitaria, entre las fiestas y costumbres de San Mateo.

El trabajo de la cineasta siempre ha sido delineado por problemáticas de su comunidad y resulta un despliegue de talento mixteco, donde la música, la imagen e incluso algunas actuaciones acompañan los paisajes naturales de la zona. De alguna forma la lengua mixteca siempre ha estado presente. En *Nudo mixteco* aparecen músicos, artistas plásticos, actores y actrices de lugares como Tlaxiaco, Tezoatlán, Guadalupe Victoria y Chalcatongo.

En esta misma lógica, hay un grupo de mixtecos que empieza a obtener presencia nacional e internacional con su trabajo como documentalistas audiovisuales. Por ejemplo, Uriel López España, quien con su producción *Tu'un savi* (2018) intenta abrir la discusión sobre el uso de las lenguas originarias. Él es un mixteco que a los 15 años de edad dejó su lugar de origen y con ello la posibilidad de hablar tu'un savi. Años después regresó a su comunidad donde se encontró con la muerte de su padre y con él su lengua, por ello en este documental intenta una búsqueda del tu'un savi a través de sus hablantes. En 2020 formó parte de la selección oficial del Festival de Cine de Morelia.

En el ámbito de la literatura Nadia López García es una poeta bilingüe tu'un savi-español. Nació en Tlaxiaco en 1992, es conocida en el mundo de las redes sociales como Nadia Ñuu Savi. Pedagoga, poeta, promotora cultural y tallerista, egresada de la Universidad Nacional Autónoma de México empezó a ganar fama en las redes sociales y en otros ámbitos por su activismo en favor de la cultura mixteca. Tiene tres libros de su autoría y ha participado en diversas antologías de poesía indígena. En 2018 publicó su libro *Ñu'ú Vixo/Tierra*, el cual fue escrito originalmente en mixteco y en el que rinde tributo a las mujeres mix-

tecas. En 2020 recibió el Premio CaSa en la categoría de literatura para niños en la categoría "tu'un savi". Es considerada entre los "Mexicanos más creativos del 2018" por la revista *Forbes*.

Por último, en el ámbito musical que se expresa en la zona oriente del Valle de México, encontramos dos agrupaciones musicales que desde el municipio de Chimalhuacán hacen evidente su pertenencia a la cultura mixteca. La Gran Banda Mixteca y La Tremenda Ovación Musical forman parte de un movimiento más amplio de músicos de origen mixteco radicados en la zona metropolitana de la capital del país. Ambas agrupaciones patrocinan la producción profesional de los videoclips de sus creaciones musicales, por lo general sonetos y chilenas mixtecas. La difusión de estos videos musicales la realizan en sus redes sociales y sus canales de YouTube. Siempre hacen hincapié en rasgos de su cultura (vestimenta, baile y paisajes) pero reconfigurados a partir de lugares emblemáticos de los municipios donde radican hoy en día.

Las antropologías que hacen del futuro un criterio cultural que orienta decisiones y planes de acción de los sujetos tienden a reivindicar la dimensión analítica del agente. Es a éstos a quienes podemos inquirir sobre sus apuestas, fines y *teleoaffectos*, o inducirlos a la proyección de sus acciones y actividades culturales. La pregunta que nos hacemos es si el futuro como orientación puede asignarse a un colectivo y a una etnicidad. Y cómo, entonces, tendría que conceptualizarse este futuro en cuanto hecho cultural propio de colectivos, si las intenciones, fines o apuestas son aspectos epistemológicamente problemáticos de emplear para explicar los rumbos de la acción colectiva (véase Brown, 1963 y von Wright, 1971).

Mientras que las perspectivas que dan cuenta de las acciones orientadas al futuro, a partir de retomar las explicaciones teleológicas (Bryant y Knight, 2019; Schatzki, 2002), pueden afirmar que su interés está puesto en analizar cómo el futuro modifica o determina el presente, la vía que nos interesa utilizar para dar cuenta del futuro como hecho cultural propio de colectividades étnicas sigue la propuesta de John y Jean Comaroff, para quienes el presente, sus articulaciones y manera de sobrellevarlo apuntala al futuro en cuanto posibilidad. No dejamos de lado para estudios posteriores conocer la manera en que las apuestas e ideas del futuro que los actores mixtecos tienen como orientación, repercuten y conducen cambios tanto en las localidades de origen como en los sitios de residencia y en el plano de la etnicidad mixteca.

Si bien el libro *Etnicity Inc* escrito por John y Jean Comaroff fue recibido críticamente por la comunidad académica –debido a que concentraba su atención

en aquellos futuros étnicos que, ante el imperio de la economía mercantil y de negocios basaban su persistencia tras un ejercicio de mercantilización de sus culturas—, en la conclusión se afirma que su intención era analizar el campo de las nuevas autorrealizaciones, nuevos sentimientos, nuevos derechos y novedosas formas de emprendimiento de colectivos étnicos en la era neoliberal. Aunque reconocen que el destino del neoliberalismo y sus reglas imponen juegos contradictorios a los pueblos étnicos, este escenario implica también elecciones que son al mismo tiempo actos de identificación étnica.

Una agenda para examinar los etnofuturos, apeándonos a la propuesta de los Comaroff, apela a mirar cómo esos dispositivos de la contemporaneidad, dominados generalmente por las lógicas del capitalismo y de la globalización cultural y social, sirven como recursos para ejercer la diferencia: para la construcción de lo local. La propuesta de estos autores, la cual nos resulta atractiva, invierte los polos que dominan a las antropologías del futuro, donde el fin y el *telos* abstractos determinan la ordenación de la vida social y sus estructuras. Para los Comaroff es lo concreto, las estructuras del mundo de la vida en un presente, lo que establece los juegos y las posibilidades de orientación futura.

Aquellos actores y colectividades que han aprendido a sortear y aprovechar las reglas y dispositivos del mundo contemporáneo y que además le imprimen un matiz étnico a éstos: etnoturismo, etnomercancías, organizaciones etnopolíticas que disputan al Estado visibilidad y representación, cineastas, músicos y creadores que dominan las pantallas, los escenarios artísticos, las letras y, porque no, tiktokers, instagrameros y creadores de contenidos en Facebook. Por lo tanto, podríamos aseverar que ese futuro étnico se vislumbra como un futuro de presencias y de diversidad.

Presencias festivas en calles y avenidas de Ciudad Nezahualcóyotl o de Chimalhuacán, donde el transeúnte, el conductor de automóvil o el pasajero del transporte colectivo ve detenida su marcha por una comparsa de danzantes que celebran carnavales mixtecos o alguna procesión en honor al santo patrono de la localidad de origen. También presencia del *tu'un savi* en mercados y tianguis, en la parada de un trolebús o del metro, en un grupo de jóvenes caminando sobre las aceras de las calles céntricas de la gran urbe como lo es la Ciudad de México. Hacerse visible nombrando los negocios como tiendas, restaurantes y los camiones de transporte público, con el mote de “El mixteco”, “Lonchería la mixteca”, AMAO (Autotransportes Mixteca Alta de Oaxaca), en una urbe donde la cantidad de identidades que se construyen se torna una oportu-

nidad para expresar el reconocimiento que la gente tiene hacia una identidad étnica y regional del país.

Una presencia en las redes sociales donde al menos más de 100 páginas se vinculan a hombres, mujeres, gobiernos municipales, organizaciones no gubernamentales, promotores de la cultura mixteca, que hacen de estas redes sociales también un espacio para el ejercicio de la diversidad, donde un internauta que decide presentarse con el seudónimo de *Soy mixteco 100%* comparte el espacio digital con otros muros que se titulan: *El mixteco*, *Mixteco de corazón*, *Orgullo mixteco*, *Sa'an Ntavi Sa'an Savi*, *Mixteca hasta la muerte*, entre otros. Sitios donde se congregan participantes en torno a una intención inicial motivada por un creador del muro: hacer circular esos valores y rasgos culturales que identifican a varios actores con esa entidad denominada ser mixteco.

De ahí que la posibilidad de generar presencias a través de los dispositivos del mundo contemporáneo, sean éstos redes sociales digitales, medios audiovisuales, comercios y negocios, o recursos que facultan a los sujetos que se reconocen como mixtecos a trazar un horizonte a la cultura con una proyección al futuro. Pero no sólo los dispositivos emergentes del mundo contemporáneo motivan las aspiraciones, anticipaciones e imaginaciones (Appadurai) que orientan hacia el futuro, son igual de importantes los recursos que se anclan a lo que la gente llama la costumbre, y que son, muchas de las veces, los referentes difundidos a través de los nuevos dispositivos.



Siguiendo a Arjun Appadurai (2015) podríamos terminar diciendo que esta forma de ensamblar los elementos del mundo global, en particular los vinculados con las nuevas tecnologías de la comunicación, con los recursos de la costumbre generan entre los mixtecos, como colectivo, eso que el antropólogo indio llamó la ética de la posibilidad. Donde los modos de pensar, actuar y de sentir configuran un horizonte de posibilidades que motivan todas las formas creativas para construir lo local o, en nuestras palabras, para hacerse presente (Appadurai, 2015: 388). Así, cada que abrimos Facebook, Instagram y ahora TikTok vemos nuevas apuestas por difundir aspectos de la cultura mixteca. Estrategias novedosas por transmitir la enseñanza de la lengua, el uso de imágenes y recursos tecnológicos (como tomas de imágenes a través de drones), para hablar de costumbres, paisajes y fiestas. Y se complementan por la inventiva de formas de organización comunitaria que establecen derechos y obligaciones diferenciadas a quienes residen fuera de los poblados y a quienes se quedaron, o la realización de la fiesta patronal y aprovechar el internet para transmitir la misa o la calenda a mujeres y hombres que se congregan en un auditorio, en un gimnasio o centro deportivo/recreativo emplazados en el oriente de la Ciudad de México, en California, Estados Unidos o en Baja California, y poder observar aspectos de la fiesta de manera sincrónica, sin tener que esperar a que llegue la grabación que algún pariente realizó de ésta.

Formas creativas y de imaginación sostenidas y crecientes, las define Appadurai, que permiten que la construcción de lo local y su presencia resistan los embates de: “las fuerzas de la entropía, el desplazamiento, las penurias materiales y la corrosión social que enfrentan todas las comunidades humanas” (Appadurai, 2015: 378).

Conclusión

En este ensayo nos propusimos delimitar nuestra visión de la etnicidad mixteca, la cual se ha moldeado a lo largo de diez años de trabajo de campo en esta región. Para ello enmarcamos nuestra explicación en dos conceptos que discute la antropología en la actualidad: futuros y contemporaneidad. Reconocimos que se trata de conceptos que involucran una dimensión temporal de análisis que podría parecer antitética,

pues uno de ellos acentúa el orden de lo sincrónico y el otro, el futuro, la dimensión temporal y diacrónica de una realidad aún por venir.

No obstante, en este escrito fusionamos el concepto de contemporaneidad con su categoría central de ensamblajes para mostrar cómo el presente configura un campo de posibilidades que orientan a los colectivos humanos hacia el futuro. Es decir, apoyándonos en la propuesta de John y Jean Comaroff, observamos que, para el caso de los mixtecos, las formas en que articulan los dispositivos del mundo global para mostrar aquellos elementos de la cultura que los definen y con los cuales se identifican han posibilitado un horizonte étnico con vistas al futuro.

Al reconocer que las antropologías del futuro restauran las formas de explicar dinámicas culturales renovando las vías teleológicas (Bryant y Knight) que acentúan las aspiraciones, las intenciones y las metas como motor de la acción, nuestro interés era adjudicar la orientación futura a la etnicidad y a algunos de sus sujetos que se reconocen en ella, sin caer en proyecciones explicativas donde lo individual se recapitula para lo colectivo. Proponemos, entonces, la categoría de *presencias étnicas* como aquella que arroja alguna luz para comprender el campo de posibilidades que motivan a una etnicidad a hacerse visible, a renovarse creativamente y aprovechar los espacios y dispositivos de la contemporaneidad como un presente continuo que abre horizontes al futuro.

No dejamos de lado el escenario narrado por Appadurai al que define como la ética de la probabilidad, que es la que se caracteriza por su anclaje a los destinos del capitalismo y a la modernidad de signo occidental y global. Una ética de la probabilidad que a todas luces implica frenos y motiva todo proceso de desestructuración y aniquilamiento de los proyectos étnicos cuyas lógicas se oponen a las del capitalismo global. Y esto define también la marca de la contemporaneidad: pueblos que se agotan y se consumen, aquellos que resisten y luchan y cuya presencia está signada por el sello de la lucha y otros que sortean este mundo, con dificultades sí, pero con crecimientos exitosos.

Una muestra de lo anterior, y con ello concluimos, son los datos del último censo nacional realizado en 2020. Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020) se registró un crecimiento de las personas que reconocen hablar tu'un savi¹¹ de 6.15% en relación con el 2010, y resalta que esta tendencia

¹¹ De acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas el tu'un savi, también conocido como mixteco, pertenece a la familia lingüística oto-mangue, tiene 81 variantes lingüísticas, con hablantes ubicados en 23 municipios de Guerrero, 141 de Oaxaca y ocho de Puebla. Los datos del Censo 2020 consignan que existen en el territorio nacional 526593 personas que dicen hablar mixteco (6.15% más que en 2010). Debe destacarse que el Censo no distingue a los hablantes de

se hace más evidente en entidades como Baja California, Jalisco y Sinaloa, donde la diáspora mixteca ha ido ganando presencia y, además, en contraste con la tendencia que domina las lenguas nacionales y los imaginarios antropológicos que asumen que los idiomas sólo son patrimonio de los adultos mayores. Para el caso del tu'un savi, los jóvenes entre 20 y 39 años son el grupo de edad en el que se registra el mayor número de hablantes, con 153 093 personas que afirman hablarlo, a ellos les sigue el grupo de 40 a 60 años, con 126 294 hablantes. Datos que, más allá de las posibles interpretaciones y lecturas que puedan hacerse, muestran que para el siglo xxi, y para hombres y mujeres que se reconocen en la etnicidad mixteca, el futuro tiene un sello: el etnofuturo.

Fuentes

- ABÉLÈS, MARC
2012 *Antropología de la globalización*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 296 pp.
- ALTHABE, GÉRARD
2008 "Entre varios mundos", en Valeria Hernández y Maristella Svampa (eds.), *Gérard Althabe: entre varios mundos. Reflexividad, conocimiento y compromiso*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 27-119.
- ALTHABE, GÉRARD, DANIEL FABRE Y GÉRARD LENCLUD
1992 *Vers une ethnologie du présent*, Éditions de la Maison de Sciences de l'homme, París, 259 pp.
- APPADURAI, ARJUN
1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 229 pp.
- APPADURAI, ARJUN
2015 *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 433 pp.
- AUGÉ, MARC
1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, París, 195 pp.
- BESSERER, FEDERICO Y ROCÍO GIL
2008 "Transnacionalidad y desarrollo", en Pablo Castro (coord.), *Dilemas de la migración en la sociedad postindustrial*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma del Estado de México, Ciudad de México, pp. 163-200.
- BHABHA, HOMI K.
2010 "DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna", en Homi K. Bhabha (comp.), *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Siglo xxi Editores, Buenos Aires, pp. 385-422.
- BROWN, ROBERT
1963 *Explanation in Social Science*, Routledge, Nueva York, 198 pp.
- BRYANT, REBECCA Y DANIEL M. KNIGHT
2019 *The Anthropology of the Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 226 pp.
- BUTTERWORTH, DOUGLAS
1975 *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, 236 pp.
- CLIFFORD, JAMES
1999 *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona, 493 pp.
- COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF
2009 *Ethnicity, Inc.*, The University of Chicago Press, Chicago, 234 pp.
- INEGI
2020 *Censo de Población y Vivienda 2020*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Aguascalientes <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>>.
- MARCUS, GEORGE Y MICHAEL FISHER
2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires, 269 pp.
- RABINOW, PAUL
2003 *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 159 pp.
- RABINOW, PAUL
2008 *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 149 pp.
- RABINOW, PAUL
2011 *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*, The University of Chicago Press, Chicago, 238 pp.
- SCHATZKI, THEODORE R.
2002 *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 295 pp.
- SIMMEL, GEORG
2014 *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 727 pp.
- WRIGHT, GEORG HENRIK VON
1971 *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 198 pp.

mixteco por su variante ni por su región de origen. Por el número de municipios de Oaxaca donde se habla esta lengua, puede pensarse que los hablantes de tu'un savi son mayormente de origen oaxaqueño.