



Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología
ISSN: 1900-5407

Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias
Sociales, Universidad de los Andes

Olivos Santoyo, Nicolás; Bautista Santiago, Norma
Repensar las relaciones sociales en la etnografía: una aproximación desde el enfoque relacional*
Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 48, 2022, Julio-Septiembre, pp. 105-128
Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda48.2022.05>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81472104005>

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

Repensar las relaciones sociales en la etnografía: una aproximación desde el enfoque relacional*

Nicolás Olivos Santoyo

Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)

Norma Bautista Santiago

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México

<https://doi.org/10.7440/antipoda48.2022.05>

Cómo citar este artículo: Olivos Santoyo, Nicolás y Norma Bautista Santiago. 2022. “Repensar las relaciones sociales en la etnografía: una aproximación desde el enfoque relacional”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 48: 105-128. <https://doi.org/10.7440/antipoda48.2022.05>

Recibido: 30 de noviembre de 2021; aceptado: 15 de mayo de 2022; modificado: 17 de junio de 2022.

Resumen: si bien elucidar el carácter y las formas de las relaciones sociales ha sido parte de las premisas que fundan la labor etnográfica, el enfoque relacional en teoría social arroja nuevas líneas y horizontes de problematización para comprender de otra forma este tópico. Como mostraremos en el artículo, esta orientación ha impactado de forma importante en la práctica etnográfica, pues ha reformulado sus objetos de estudio, sus métodos de indagación y su estructura narrativa. En particular, creemos que este enfoque puede ser central para la comprensión de los procesos de reconocimiento étnico contemporáneo en mujeres y hombres que se identifican con algún pueblo indígena del continente americano. Por tal motivo, en este trabajo se señalan las posibilidades de otra manera de tratar las relaciones sociales, las vías relacionales, que nos permitan contribuir al debate sobre los futuros etnográficos. A partir de una discusión metodológica sobre el cambio conceptual, de una reflexión sobre las posibilidades heurísticas de dicho proceso en la etnografía y de un estudio de caso, proveniente de nuestra propia experiencia de trabajo entre la población

* Este artículo fue realizado en el marco de una investigación auspiciada por el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, que lleva por nombre “Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas en Oaxaca”, número de registro CHyCS-116. Asimismo, forma parte de la investigación para obtener el grado de doctora en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), posgrado inscrito al padrón de posgrados de calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), periodo 2018-2021. Realizado también, como parte de las tareas de investigación continuas en el área de “Etnografía y teoría social contemporánea”, que forma parte de las líneas reportadas al Conacyt como miembro del Sistema Nacional de Investigación (SNI).

mixteca del estado de Oaxaca, México, buscamos elucidar los desplazamientos de la práctica etnográfica contemporánea. Se afirma en este escrito que, desde la problematización de los usos y sentidos de la noción de relación social y de su puesta en marcha en la etnografía actual, se han renovado tanto los estilos como los temas y las formas de comprensión de fenómenos sociales, a la vez que se posibilitan otros abordajes de procesos étnicos en la actualidad, tal y como el que estudiamos en la Mixteca oaxaqueña.

Palabras clave: cambio conceptual, enfoque relacional, experimentación etnográfica, heurística, Mixteca oaxaqueña, relaciones sociales.

Rethinking Social Relations in Ethnography: A Relational Approach

Abstract: Although ethnographic work has been premised on elucidating the nature and forms of social relations, the relational approach in social theory has opened up new lines and horizons of problematization to explore this topic from a different perspective. As we will discuss in this article, this orientation has had a significant impact on ethnographic practice, as it has reformulated its objects of study, its methods of inquiry and its narrative structure. In particular, we believe that this approach can be central to the understanding of contemporary ethnic recognition processes in women and men who identify with an indigenous people of the American continent. As such, this paper points out the possibilities of another way of dealing with social relations—relational pathways—which will contribute to the debate on ethnographic futures. We seek to elucidate the shifts in contemporary ethnographic practice, based on a methodological discussion of conceptual change, a reflection on the heuristic possibilities of this process in ethnography, and a case study from our own experience of working with the Mixtec population of Oaxaca, Mexico. We argue, in this paper, that based on the problematization of the uses and meanings of the notion of social relation and its implementation in current ethnography, styles, themes, and ways of understanding social phenomena have been renewed, while simultaneously offering other approaches to current ethnic processes, such as the one we are studying in the Oaxacan Mixtec region.

Keywords: Conceptual change, ethnographic experimentation, heuristics, Oaxacan Mixtec, relational approach, social relations.

Repensar as relações sociais na etnografia: uma abordagem relacional

Resumo: ainda que tornar compreensível o caráter e formas das relações sociais venha fazendo parte dos princípios que fundamentam o trabalho etnográfico, a abordagem relacional em teoria social lança luz a novas linhas e horizontes de problematização para compreender esse tópico de outra forma. Como

mostraremos neste artigo, essa orientação vem impactando de forma importante na prática etnográfica, pois tem reformulado seus objetivos de estudo, seus métodos de indagação e sua estrutura narrativa. Em particular, acreditamos que essa abordagem pode ser central para compreender os processos de reconhecimento étnico contemporâneo em mulheres e homens que são identificados com algum povo indígena do continente americano. Por isso, neste trabalho, são indicadas as possibilidades de outra maneira de tratar as relações sociais, as vias relacionais, que nos permitam contribuir para o debate sobre os futuros etnográficos. A partir de uma discussão metodológica sobre a mudança conceitual, de uma reflexão sobre as possibilidades heurísticas desse processo na etnografia e de um estudo de caso, proveniente da própria experiência de trabalho entre a população mixteca do estado de Oaxaca, México, buscamos elucidar os deslocamentos da prática etnográfica contemporânea. Afirma-se neste escrito que, da problematização dos usos e sentidos da noção de relação social e de sua implementação na etnografia atual, vêm sendo renovados tanto os estilos como os temas e formas de compreensão de fenômenos sociais, ao mesmo tempo que se possibilitam outras abordagens de processos étnicos na atualidade, exatamente como é o que estudamos na mixteca oaxaqueña.

Palavras-chave: abordagem relacional, experimentação etnográfica, heurística, Mixteca oaxaqueña, mudança conceitual, relações sociais.

Desde su fundación como recurso científico¹, la etnografía fue concebida, al menos por Malinowski, como un dispositivo de representación que capta los procesos de la vida cotidiana experimentada por un actor. Así, hace de la narrativa una vía para mostrar cómo los sujetos se relacionan y cómo, desde estas interacciones, moldean o sostienen la vida institucional (Stocking 2003). Afirma Stocking (2003) que, desde ese momento se funda la magia de la etnografía: una especie de combinatoria entre el inquisidor, el observador y, sobre todo, el narrador. El narrador muestra que los sujetos se ven envueltos en un entramado de relaciones construidas con la intención de dar respuesta a las necesidades e imperativos que la vida, el medio ambiente y la propia interacción que generan a los actores. Así, lo más notable de esta magia en la etnografía fue la emergencia de un estilo narrativo y descriptivo que mostraba que instituciones como el parentesco, la economía, la política, los rituales y la vida

1 Al hablar de recurso científico, nos referimos de manera amplia a la parte procesual de la investigación (método), pero también a la forma en que se escribe, el tipo de documentos que se producen y las academias que se conforman alrededor de una práctica científica.

religiosa, entre otras, más que naturales, son resultado de acciones y relaciones sociales prácticas entre sujetos.

Desde este momento, las relaciones sociales, que ya tenían su centralidad como entidad ontológica y metodológica en la teoría sobre la sociedad, tuvieron en la etnografía una posibilidad de concreción empírica y un campo de problematización factual, lo que condujo a la expansión de esta práctica tanto en la antropología social como en otras disciplinas sociales y humanas. Sin embargo, como lo ha resalado Phyllis Kaberry (1974), pronto una vía malinowskiana de narrar la relación y la interacción fue sustituida por una etnografía que buscaba describir las condicionantes *a priori* que la determinan. Ya sean sistemas de normas, valores y roles, o bien estructuras de la acción, pautas o dispositivos culturales, las figuraciones sociales que emergían de la relación dejaron de tener centralidad analítica y narrativa, para ser meros epifenómenos de las condicionantes o esencias que estructuran la sociedad. Es decir, retomando una idea de Bruno Latour (2008), la etnografía pasó de ser una narración de las asociaciones a una descripción —cuasi explicación— de lo social. De esta manera, los seres humanos descritos a la usanza de Cervantes y Shakespeare, según lo dicho por Sir James Frazer sobre la etnografía de Malinowski, volvieron a convertirse en los maniquís de Molière: “maniqués vestidos para parecer humanos” (Frazer 1986, 9).

La hipótesis que defendemos en este trabajo es que, a pesar de que una noción como relaciones sociales operó como concepto fundador de la legitimidad de la práctica etnográfica en las ciencias sociales, el sentido de dicho postulado ha cambiado con el desarrollo de la teoría social. Hoy en día, las formas de entender esta noción distan mucho de las que se tenía en los albores de la fundamentación de la práctica etnográfica y, por lo tanto, otras heurísticas empiezan a gobernar los estilos de narración, las formas investigación y los temas que se abordan etnográficamente. Mirar esas otras comprensiones de la idea de relación social, pensarla desde el enfoque de la historia conceptual y trazar los posibles futuros de la etnografía, es la intención de este trabajo.

En este sentido, la etnografía de pueblos indígenas y la de los pueblos Mixtecos, tema de nuestro interés, recapitula esta tendencia de atribuir esencias para definir la cualidad étnica de una población o de un grupo de sujetos. En otras palabras, los rasgos o elementos que definen las propiedades étnicas en un grupo, y que son compartidas por sus miembros, son el eje de la investigación etnográfica, lo que deja de lado el estudio de las formas en que la etnicidad se produce como resultado de las interacciones entre sujetos, entre sujetos y contextos, o entre sujetos y tecnologías.

La crítica a las vías esencialistas para explicar las presencias indígenas en el mundo contemporáneo es una constante en disciplinas como la antropología social y la sociología. Desde vías explicativas y teórico-analíticas se ha pugnado por cambiar estos enfoques por perspectivas relacionales, con la intención de vislumbrar mejor cómo se construyen procesos de reconocimiento, identidad y agregación étnica en un mundo global. Pensamos que la etnografía de pueblos indígenas puede acoger

las vías relacionales de la etnografía clásica en la teoría social, para evidenciar las maneras en que se conducen los destinos y futuros étnicos, a partir de la creación de nuevas formas de constitución de la localidad, como la define Appadurai (2001), y de construcción de la diferencia.

Para acoger estas reflexiones, en este artículo discutimos la modificación de la noción de relación social bajo un enfoque relacional, al resaltar cómo esta vía rescata la tradición narrativa y constructiva de la tradición malinowskiana. Esta discusión se enmarca en el debate de la relación teoría y etnografía, donde afirmamos que los cambios teóricos implican la aparición de recursos heurísticos que, por un lado, posibilitan comprender los fenómenos socioculturales de nuevas formas y, por el otro, motivan diferentes vías de indagación y de presentación de resultados, para lo cual la etnografía ha resultado un gran aliado para el giro relacional.

A partir de esta comprensión, contemplamos el caso etnográfico sobre los Mixtecos, población de origen étnico asentada en el estado de Oaxaca, México. Con este grupo hemos desarrollado investigación etnográfica por más de diez años, en la que hemos abordado temas sobre identidad y reconocimiento étnico, expresiones contemporáneas de la etnicidad y futuros étnicos. Temas que, reconocemos han sido mejor abordados si se les mira desde una vía que pondera la interacción, más que a través de la persecución de esencias o rasgos definitorios de la etnicidad. Debido a la extensión y naturaleza del artículo, más que una etnografía terminada, lo que expondremos son las líneas de investigación que trabajamos, en las cuales está presente la perspectiva aquí defendida. Así mismo, señalamos las ventajas que representa esta adopción para el oficio antropológico en general, pero también para el tratamiento de la etnografía sobre lo mixteco, en particular.

El artículo está organizado en cuatro bloques temáticos. En el primero, abordamos la noción de relación social, analizamos su destino en la etnografía postmalinowskiana y señalamos el cambio conceptual que se desprende con el giro relacional. En un segundo momento, hablamos del enfoque relacional y de sus implicaciones para la práctica etnográfica. Esto nos permite, como tercer punto, abordar el caso Mixteco y señalar nuestras vías de trabajo relacional. Finalmente, y a manera de epílogo o reflexiones finales, abordamos el cambio conceptual, la relación teoría-etnografía y el papel de las heurísticas en el rediseño del documento etnográfico.

La idea de relación social y su apuesta en la etnografía

El término de relación social está ampliamente extendido e incorporado en las ciencias sociales, lo que genera una diversidad de usos y sentidos en su empleo y, de alguna manera, que su adopción sea poco reflexionada y problematizada. Algunos síntomas de tal aceptación no reflexiva es que en los diccionarios de sociología publicados en español, como el de Luciano Gallino (2005) y el de Salvador Giner, Emilio Lamo y Cristóbal Torres (1998) no aparezca el término o, bien, se desglose en otros parecidos, como relaciones de producción, interacción o acción social.

A pesar de esta difuminación, sí puede señalarse que el término está contenido bajo dos grandes paradigmas de conceptualización. Por un lado, el que las entiende como formas de interacción sujetas a algo más, como son normas, valores, pautas o estructuras, incluso, la propia definición en Wikipedia² encierra este sentir. Por el otro, el paradigma que las conceptualiza como la base de la vida social, el principio de las cosas: prácticas, instituciones, costumbres, entre otras, donde las normas, roles y estructuras son el producto de las maneras en que suceden las interacciones. En otras palabras, las relaciones sociales o las interacciones³ son el principio ontológico de la sociedad, pero también son la vía de acceso metodológico para conocer las configuraciones sociales que de ellas emanan.

Para la antropología social, Alfred R. Radcliffe-Brown es un exponente de la primera conceptualización, al afirmar que la estructura social se constituye por el entramado de relaciones, determinadas, a su vez, por procesos sociales como las normas. Para este antropólogo inglés, todo tipo de conductas es previsible cuando se develan las normas que las gobiernan, por lo que la interacción ya está establecida previamente en las instituciones, que no son más que las normas fijadas en la sociedad. Así, la etnografía guiada por una teoría de la sociedad, sería la vía para constatar que los elementos teóricos, previamente definidos, que sirven para definir una institución, son aplicables a un tipo de sociedad particular.

En sociología, la contraparte de esta perspectiva es la de Talcott Parsons y Edward A. Shils (2008). En su teoría de la acción social, la unidad de análisis es la conducta recíproca de dos sujetos que interactúan en un ambiente o espacio específico, la cual solo es posible gracias a que los actuantes comparten motivos, valores y una estructura disposicional configurada por los sistemas de la personalidad, de la sociedad y de la cultura.

La segunda vía de análisis se ha desarrollado más en sociología que en la antropología. En parte, debido a que en la primera disciplina, la tradición de la acción social data desde inicios del siglo XX, mientras que en la segunda se trata de una tesis de reciente aceptación. Son una veta importante de teóricos de la acción social aquellos que se identificarían compartiendo postulados que afirman la primacía ontológica y explicativa de la interacción; en otras palabras, como lo señala George Simmel, quienes ven en las configuraciones sociales el devenir de relaciones recíprocas de individuos.

Como se señaló anteriormente, el presupuesto de narrar la construcción de relaciones sociales se volvió pieza clave para el estilo fundador y central del trabajo etnográfico, como lo fue la etnografía malinowskiana, abocada a mostrar las prácticas humanas y su institucionalización. Este estilo etnográfico provenía de un paradigma teórico funcionalista, que posteriormente caería en desuso, al tiempo que fue el fruto de la habilidad narrativa de un lector-autor, Malinowski.

2 https://es.wikipedia.org/wiki/Relaci3n_social

3 Estos términos, incluso, pueden ser intercambiables. En nuestro caso, las usamos así, pues en el corazón del enfoque relacional está su posibilidad de sinonimia.

Describir la construcción de relaciones sociales, se tornó, así, en el canon de lo que debería ser una adecuada presentación de datos primarios recolectados en campo. En ello, bien ha reconocido Clifford Geertz (1989) una tensión cuando señala que, a pesar del cuestionamiento al modelo funcional, de su abandono y crítica, nadie deja de perseguir el ideal de escribir y presentar a una sociedad como lo hiciera Malinowski (Geertz 1989).

En *El antropólogo como autor* (1989), Geertz afirma que Malinowski elevó la etnografía a una extraordinaria altura, al hacer de la narración una combinatoria de la observación bruta de hechos, un hacerse presente en el texto como observador, como sujeto testimonial, pero también como constructor de interacción —la observación participante pasa a ser una descripción participante, señala Geertz— y, lo que es más interesante en términos de una práctica científica, una interpretación de los hechos desde los prerrequisitos heurísticos de una teoría: la visión funcionalista de la sociedad. A pesar de sus elogios, Geertz no deja de indicar lo que él consideraría las trampas teóricas del funcionalismo malinowskiano y su repercusión en los destinos de la etnografía realizada por el antropólogo polaco después de *Los argonautas del Pacífico occidental* (Malinowski 1986)⁴, la de sus discípulos y la de una comunidad antropológica dominada por la repetición de estándares sancionados en la disciplina, que tendieron al abandono de la relación y a la reificación de la institución, del rol, de la norma y de la estructura.

Sobre tales estándares había ya hablado Phyllis Kabbery (1974), cuando indica que la influencia de Radcliffe-Brown en la tradición británica de antropología provocó un cambio en el papel que se tenía del dispositivo etnográfico en la era de Malinowski. De la descripción de las formas de vida institucionalizada de una cultura particular, la vía de Radcliffe-Brown toma lo particular y etnográfico como un espacio de contrastación —o como un caso ejemplar, como se piensa desde la sociología— de la aplicación de ciertos conceptos o postulados generales que se podrían validar desde los estudios etnográficos y comparados. De esta manera, el eje de las relaciones se fue desplazando hacia la caracterización de las instituciones y sus reglas constitutivas que les dotan de regularidad.

Incluso un malinowskiano convertido en seguidor de Radcliffe-Brown como Edmund Leach optó por una vía narrativa que trasciende el empirismo vulgar e ingenuo y ampliamente descriptivo, pero carente de análisis e interpretación. Para Leach (1974), un estructuralismo más refinado ha permitido elucidar el papel que tiene lo estructurado o lo establecido en códigos e instituciones, como determinante de la vida social, además de fortalecer una vía más explicativa que solo ideográfica.

Ahora bien, lo que resultaba ser una virtud para Leach (1974) o Fortes (2011), autores como Clifford Geertz (1989, 1987) y Phyllis Kaberry (1974) lo ven como un desacierto que generó un freno en la disciplina, tanto para la comprensión de los hechos culturales como para el desarrollo del trabajo narrativo en etnografía. Para

4 Publicado por primera vez en inglés en 1922.

Geertz (1987), el estructural-funcionalismo, así como el funcionalismo malinoswkiano y ciertos culturalismos veían a la actividad práctica, a las interacciones y a las relaciones sociales únicamente como el reflejo de procesos sociales ya estructurados, que son la condición *a priori* de toda configuración social.

Observa Geertz (1987) que Malinowski manifestaba una tendencia a ver la cultura como algo que se va construyendo y develando en las interacciones que entablan los actores en la vida cotidiana, lo que *a posteriori* evidencia la resolución de necesidades de la vida institucionalizada. Sin embargo, en ocasiones Malinowski se inclinaba más a pensar a la sociedad como una imagen especular o proyección de la necesidad definida previamente, donde el caso etnográfico solo constataba el enunciado universal de que cierta institución es el arreglo social para resolver alguna necesidad específica. Con esto, dejaba de lado su gran aporte etnográfico: es en las relaciones sociales donde se edifica la cultura y es en este entramado de interacciones donde las formas de vida construyen su particularidad y su diferencia.

En ese sentido, Kaberry (1974) considera que la excesiva búsqueda en la etnografía posmalinowskiana por describir y constatar la existencia de cierto tipo de estructuras o instituciones en sociedades específicas es una tendencia que conduce a descuidar las maneras en que se vive la existencia humana, *locus* donde se producen dichas estructuras. Además, indica esta antropóloga, el excesivo uso de la etnografía como espacio para el análisis o la elucidación de las presencias y rasgos de las estructuras ha implicado el abandono de la descripción del detalle y la renuncia a mostrar las vías prácticas de conducción de la vida cotidiana. En otras palabras, las etnografías de lo estructural tratan a los sujetos como marionetas que cumplen sus roles; la vida social es vista como articulada por mecanismos simples que se engranan, donde lo aleatorio y la innovación en la vida cotidiana, que emergen de las interacciones que la constituye, son pasadas totalmente por alto.

Otra vuelta de tuerca a la idea de relación social: la mirada desde un enfoque relacional

Un nuevo impulso a la etnografía de la interacción se abre desde la recepción de un modelo relacional. Se trata de una orientación que ha permeado en diversas disciplinas sociales y humanas, donde se ubican o se localizan a figuras como Norbert Elias (1991, 1990), Randall Collins (2009), Bruno Latour (2013, 2005), Charles Tilly (2008, 2000), Paul Rabinow (2008), James Clifford (1995), Marilyn Strathern (2004) y Lila Abu-Lughod (2012). Otros pensadores como Mustafa Emirbayer o Pierpaolo Donati y Philippe Corcuff (2013) han escrito proclamas presentando al giro relacional en sociología. También se encuentran aquellos fundadores del pensamiento social, como Georg Simmel o Gabriel Tarde, autores del siglo XIX y comienzos del XX que son releídos en clave relacional, lo que ha motivado su actualidad como posturas con un fuerte poder heurístico explicativo de los nuevos fenómenos, pero también como inspiradores para otras posibilidades de la práctica narrativa; es decir, la etnografía.

De esta manera, el modelo relacional se erigió como una vía de pensamiento que se oponía a las teorías que ponderaban lo *a priori* de la estructura y el sistema, al tiempo que concebía a la interacción y a las relaciones como un epifenómeno de estas. Para las vías relacionales, el centro del análisis social son las interacciones y sus productos, de ahí que Corcuff (2013) las defina como relacionales, en un lenguaje constructivista.

Desde las relaciones se construyen sucesos de la vida social; esta no solo se reduce a los encuentros, sino que ahí se delinean campos y escenarios que nutren el caleidoscopio de lo que significa lo social. De este modo, para Randall Collins (2009) se perfilan, desde las relaciones, una multiplicidad de cadenas rituales que, como si se tratara de piezas de mosaico, van configurando eso que para Latour (2005) debería llamarse lo social. No importa si se le denominan figuraciones, ensamblajes, rituales de interacción, campos o estructuraciones; lo que ahora se tiene en mente es buscar lo emergente, lo que se produce conforme los actores intercambian conductas, bienes, mensajes o símbolos. Nos referimos a actores humanos y no humanos que, siguiendo a Latour (2005), en conjunto van perfilando los destinos de las formas en que se nos presentan los fenómenos culturales y sociales, sobre todo los que definen nuestra contemporaneidad.

De los defensores de esta vía relacional, han sido Goffman (1967), Latour (2013, 2005) y Becker (2015) quienes, abiertamente, han abrazado la idea de que la etnografía es un recurso que podría dar cuenta de estos procesos emergentes, que resultan esclarecedores sobre las vías en que transcurre la cultura. Bajo este influjo, muchos etnógrafos contemporáneos han contribuido a usar la etnografía para observar los productos de la interacción; para otros menos constructivistas, esta es un medio para mostrar cómo grandes temas de las ciencias sociales, como marginación, conflictos, discriminación, desigualdad y violencia, se concretan en los escenarios de las interacciones que dan una expresión factual a los hechos antes mencionados.

Para autores relacionales como Norbert Elias (2016) y Georg Simmel (2014, 1986), la relación social, pensada desde su dimensión constructivista, nos acerca a conocer el papel que los agentes sociales tienen en la conducción de ciertos flujos de acción. A su vez nos permite observar, y en esto Elias (1991, 1990) ha insistido mucho, cómo las relaciones que establece un individuo con otros, con las instituciones de su época, con los sectores y clases sociales, determinan su biografía particular.

Resultan interesantes las vías relacionales de estos autores por dos motivos. Por un lado, asumir que las configuraciones de lo social pueden ser pensadas como el producto de la acción recíproca de agentes o clases de agentes y que el tipo de asociación, su perdurabilidad y la expresión cultural e histórica de las formas de socialización son el objeto de las ciencias sociales y un campo fértil para la problematización. Simmel advierte, además, que la sociedad como absoluto es algo que se escapa a su tratamiento para las ciencias sociales y, más bien, habría que pensar la multiplicidad de formas de lo social o formas de la acción recíproca (Simmel 2014). Justamente, el tratamiento, la mirada de esa particularidad, es tarea de la más fina

descripción y puesta en escena de los detalles de la vida que emergen de las interacciones y de los tipos socioculturales que de estas últimas surgen. Por otro lado, y en concordancia con lo anterior, tanto Simmel como Elias han optado por hacer de la descripción y la narrativa los recursos idóneos para dar concreción empírica a sus orientaciones.

Contra la domesticación del pensar, sostiene Marilyn Strathern (2004), hay que promover una actitud de dejarse sorprender; hay que permitir registrar hechos y mirarlos de una manera que contraría las categorías del pensamiento ampliamente aceptadas. Para esta antropóloga, la reorientación hacia un enfoque relacional aprovecha ese fulgor de una fuerza nueva, la cual apunta a revelar nuevas cosas tanto en el nivel empírico como en el analítico. Así, el descubrimiento se da tanto en el trabajo de campo como en el registro, procesamiento y análisis, pero también en la labor explicativa, donde las teorías son reexaminadas, revisitadas e incluso resucitadas (Strathern 2004).

Hasta aquí, hemos visto cómo el advenimiento de la vía relacional en la teoría social contemporánea impulsa un cambio en la noción de relaciones sociales. Esto ha tenido grandes repercusiones en los procesos de renovación y experimentación de la práctica etnográfica, aquella que hace de la emergencia y de la configuración de formas sociales el eje de las problemáticas que conducen las nuevas formas de investigación, registro y descripción. Aunado a lo anterior, la vía relacional es cata-pultada, también, por su acoplamiento como un recurso explicativo de los sucesos que delinear nuestra situación actual.

La vía relacional en etnografía y su condicionante en el mundo contemporáneo

Hasta aquí, pareciera que defendemos una vía epistemológica que asume la prioridad de la teoría sobre la experimentación etnográfica. Sin embargo, en realidad pensamos que, así como la primera impulsa al cambio conceptual a través de la efectividad de las nuevas heurísticas, la emergencia de fenómenos sociales que definen nuestra contemporaneidad es tan central como el cambio teórico.

Bruno Latour, en su prefacio al libro *Las leyes sociales* de Gabriel Tarde (2013), destaca el rol que tiene la época para otorgar actualidad a un pensador. Tarde, teórico del siglo XIX con inclinaciones relacionales, es señalado por Latour como un pensador que no pudo hablarle a su tiempo, pero que ahora goza de gran reputación debido a que, en un mundo articulado por redes de todo tipo, su propuesta teórica no podría ser cargada de facticidad. Según afirma Latour, en Tarde la relación social se concebía como una red de actores, lo que nos sitúa ya en la antesala de un paradigma relacional en términos teóricos. Sin embargo, sus heurísticas aún no tenían orientación empírica; es decir, el mundo al cual le tenían que hablar no estaba dado. En cambio, sugiere Latour, hoy en día el internet y las comunicaciones digitales le darían una gran cantidad de casos empíricos que problematizar. Nosotros

agregamos que la etnografía resulta el recurso idóneo para rastrear este mundo de conexiones y sus productos.

Conviene subrayar que, quizá, el giro relacional sea un enfoque más clínico que terapéutico; es decir, que evalúa más que proponer formas de proceder, lo que la hace una apuesta que emerge en aquellos momentos en los que el mundo social se reconfigura como producto de las grandes revoluciones sociales, políticas, económicas y tecnológicas. Por tal motivo, autores de la talla de Marx, Weber, Simmel, Tarde, e incluso el propio Malinowski, se suman al panteón relacional cuando se destaca que su obra es un testimonio de las emergencias y novedades de un mundo que se transforma por el advenimiento de la sociedad industrial capitalista. Ya sea al narrar a esos hombres y mujeres culturalmente distintos o al hablar de las formas de producción que aparecen con la era del capital, el sentir de estos autores es que son las relaciones sociales las que son diferentes y que en la diferencia reside su novedad como producto de una época o de una cultura.

Algo semejante ocurre en nuestra contemporaneidad, aquella que se perfila con la caída del muro de Berlín y que abre las fronteras, ya sin impedimento alguno, a la era de la globalización. Esta globalización, para Marc Abélès (2008), se define por cuatro tipos de procesos causantes de las nuevas configuraciones mundiales, que son el escenario para las noveles interacciones que generan los fenómenos emergentes. En primer lugar, la circulación de capitales y recursos financieros modifican las relaciones productivas y de trabajo que le eran propias al llamado capitalismo temprano y al de Estado. En segundo, el comercio y los tratados de libre mercado permiten que cualquier individuo tenga a su disposición objetos y productos provenientes de todos los rincones del orbe. Tercero, la comunidad global es el resultado, también, del acelerado crecimiento de las industrias y tecnologías de comunicación, que con la internet tendrá un alcance inimaginable. Este proceso, además de permitir la difusión masiva de mensajes, hace que hombres y mujeres dispongamos de otros símbolos e imaginarios para dar sentido al mundo y para ampliar las posibilidades de relacionarse con otros, cuyos sentidos ahora compartimos. Por último, y no menos importante, el desplazamiento de personas, como trabajadores migrantes, refugiados, desplazados por la guerra y los desastres ecológicos, reconfiguran los paisajes étnicos y culturales locales cuando las ciudades y vecindarios se pueblan de emigrantes que, con sus distintos idiomas y dialectos, comparten los mismos escenarios.

Complementando lo anterior, podemos decir, con la antropóloga mexicana Lourdes Arizpe (2011), que la cultura no está conformada por objetos, sino por formas de relación en las que interviene la libre decisión de las personas de asumir, portar y practicar un comportamiento cultural. Esta propuesta reconoce que, por definición, toda identidad es relacional y múltiple; al entender estas nociones en el contexto de un mundo social de relaciones, nos permite pensar el fenómeno de construcción de identidades desde una visión que incluye al ser humano multi-dimensional, en contacto con la naturaleza, como un agente que lleva consigo y

promueve una herencia de conocimientos, fundamento de todas las relaciones que establece: consigo mismo y con los otros, como él, con quienes hace comunidad.

Vivimos un mundo donde las fronteras espaciales se han desdibujado, por lo que, hablar de todas las relaciones que en este emergen y le dan un perfil a la vida social y cultural, sería motivo de un ensayo más extenso. Lo que sí se podría afirmar es que la mirada etnográfica cada vez más se vuelve un recurso recurrentemente solicitado para observar y mostrar estas formas emergentes de vida. Por su cualidad evocativa, estas etnografías nos hacen recrear, aunque sea de manera comprensiva, esos mundos transitados por el migrante, en el que interactúa en redes digitales y se asocia identitariamente con otro que comparte su gusto por la ópera, el jazz, el tango o el boxeo. Es por tal situación que la etnografía se ha convertido en un recurso que ha dejado de pertenecer exclusivamente a disciplinas como la antropología y/o la sociología, pues ahora desde el marketing, el diseño de políticas públicas, las ONG con proyectos de intervención social y el trabajo de los documentalistas es empleada y nutrida con nuevas estrategias metodológicas y narrativas, provenientes de otras disciplinas como la comunicación visual, la sociología, la mercadotecnia y la ciencia política, por mencionar algunas.

Lila Abu-Lughod (2012) agrega que este tipo de vínculos se expresan a diferentes escalas de organización, en lo global, lo nacional, lo local; por supuesto, entre estas se dan una multiplicidad de tránsitos. En los vínculos que se suceden entre personas, formas culturales, medios de comunicación, tecnologías y mercancías, la etnografía resulta pertinente por esa intermitencia entre mirar lo global, la expansión del capitalismo, la internacionalización de los mensajes y sentidos, sin descuidar cómo se expresan estas tendencias en comunidades particulares. Por tal razón, sostiene Abu-Lughod (2012), en sintonía con autoras y autores del giro relacional, que conceptos tan hipostasiados como el de cultura dejan de tener utilidad para mirar estos procesos, por lo que esta antropóloga diría que escribir contra la cultura es consustancial de la vía relacional.

Cabe detenernos aquí, como preámbulo a la exposición de nuestro caso de estudio, en torno al tema de la etnicidad, en el cual las vías sustancialistas dominaron el debate en el siglo XX; actualmente, existe una creciente tendencia a girar a la opción relacional, para comprender el futuro de estas poblaciones en el mundo global. Como lo muestran Rodolfo Stavenhagen, en su famoso artículo “La cuestión étnica. Algunos problemas teóricos-metodológicos” (1992), así como Philippe Pountignat y Jocelyne Streiff-Fernart en su texto *Théories de l’ethnicité* (1995), desde la apertura del tema de lo étnico como eje de preocupación en las ciencias sociales se ha tratado de encontrar ese elemento esencial definitorio de lo étnico. Una vez que se habían definido y establecido estos rasgos de etnicidad, la tarea del antropólogo y del sociólogo era constatar que un determinado agregado humano era poseedor de ellos, por lo que se podría, entonces, caracterizar tal grupo como étnico. De esta manera, cuando el rasgo definitorio no se presenta o cuando otros más aparecen, o al presentarse grandes variaciones sobre los criterios identitarios que esgrimen

sujetos diferentes, habitantes de una misma localidad, a estas vías sustancialistas no les queda más que suponer la pérdida de etnicidad.

Un hecho que explica el agotamiento del pensar las etnicidades en la comunidad de científicos sociales al entrar el siglo XXI es la consecuencia de las propias incertidumbres que el modelo teórico generó. En primer lugar, buscar las esencias que definen lo étnico y sus persistencias es empíricamente falseable. Como muy bien lo ha escrito Rodolfo Stavenhagen (1992), todo intento por determinar si es la lengua, el territorio, la organización social, la religión, la cultura simbólica, entre otros factores subjetivos y objetivos de definición de lo étnico, han mostrado uno o más casos en la historia y en la etnografía que restan la validez de una teoría que se fundamenta bajo estos esquemas. A su vez, la aparición de procesos de movilidad, migración y éxodo mostraron que las persistencias étnicas no están vinculadas del todo a la condición de grupalidad, mucho menos al supuesto de que todo sujeto comparte la totalidad de los rasgos identitarios y los fines de sus coetáneos.

Esta postura se refleja en las tesis de Rogers Brubaker (2004), autor que se adhiere al paradigma relacional para repensar la etnicidad. Para este sociólogo, la etnicidad es una construcción posibilitada por un tipo de interacciones que son, a su vez, procesuales, dinámicas, concéntricas y descentradas, además de eventuales o perdurables (Brubaker 2004). En este sentido, el enfoque relacional invita a mirar este fenómeno como una práctica, más que como una sustancia. Esta práctica se despliega en acciones situadas, en una actividad de intercambio simbólico —donde el idioma es importante pero no condición necesaria—, en una forma de hacer efectivos esquemas cognitivos, en resolver imperativos organizacionales, políticos, así como en conducir la acción colectiva hacia fines comunes, pero que pueden ser contingentes o durables (Brubaker 2004).

Bajo esta perspectiva, la lengua y las creencias, así como los sentimientos de pertenencia y/o las imaginaciones del mundo, son factores que rodean a un sujeto con los cuales interactúa y construye su horizonte étnico (Appadurai 2001). Así, desde la vía relacional, en lugar de buscar rasgos o características que definen un grupo, una institución o una práctica social, se opta por observar las relaciones e interacciones que los sujetos establecen entre ellos y el mundo de objetos que los circundan. En este mundo es donde se ubican las objetivaciones de lo social, que se le presentan al sujeto como ese mundo ya dado.

Un mundo en relaciones: la mixteca oaxaqueña

Conviene cerrar este trabajo con nuestra propia experiencia etnográfica con los mixtecos de Oaxaca en México. Ellos nos brindan una valiosa muestra de cómo se construyen nuevas relaciones y se generan formas sociales desde la interacción con la localidad, la etnicidad, su historia de diáspora y su apropiación de las redes sociales digitales.

En el sur de la República mexicana se encuentra el estado de Oaxaca y, en este, la región mixteca, lugar donde hemos trabajado desde hace más de diez años. En esa zona se emplazan poblados y comunidades habitadas por población indígena que se autodefinen como “mixtecos”, quienes comparten este espacio con población mestiza y otros grupos etnolingüísticos como los triquis, amuzgos, chochos, ixcatecos, nahuas y población afroamericana. De acuerdo con datos del Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi 2020), los mixtecos son el cuarto grupo indígena con más población en México.

Los mixtecos son un grupo de tradición migrante. Se ha documentado que los primeros desplazamientos que ocurrieron en la mixteca oaxaqueña se dieron a principios del siglo XX, de carácter interregional hacia la Cañada y Costa. En la década de 1940 empezó a ganar importancia la migración temporal a otros estados del país, como Veracruz y Chiapas. Posteriormente, en los años setenta iniciaron los desplazamientos definitivos de la región, producto de condiciones como la baja calidad y productividad de la tierra, la presión demográfica sobre la misma y condiciones climáticas desfavorables. Persiste como motivo de la migración en la región la falta de oportunidades: la gente sale a buscar trabajo o un lugar donde continuar sus estudios. Esta migración, entonces, es originada por factores macroestructurales complejos derivados de asimetrías económicas y desigualdad social.

Debido a esta movilidad, se considera que actualmente existe una diáspora mixteca oaxaqueña, con fuerte presencia en el norte de México, en estados como Monterrey, Baja California, Baja California Sur, Sinaloa y Chihuahua; así como en la frontera con Estados Unidos y en ciudades como California, Nueva York o San Francisco. También se concentran en la zona conurbada del Valle de México, en municipios como Chimalhuacán, Nezahualcóyotl, Chalco y Ecatepec y en alcaldías como Iztapalapa y Álvaro Obregón. Los indicadores producidos por Inegi (2020) reconocen a los estados de México, Baja California, Morelos, Michoacán y la capital del país como las cinco entidades territoriales donde existen más hablantes de lengua mixteca o Tu'un Savi. De tal modo, hemos podido observar que en lugares donde radican los migrantes mixtecos, de manera paralela a la movilidad constante de mixtecos oaxaqueños, se ha desarrollado un fenómeno social que acompaña a esta población: la capacidad de reproducir su mundo relacional al lugar donde se trasladan.

Si bien el mundo relacional mixteco es heterogéneo, el trabajo etnográfico que desde hace décadas se ha realizado sobre la región se ha distinguido por su tinte esencialista, narrativa que se antoja contradictoria cuando la Mixteca arropa 155 municipios, donde se distribuyen 2098 localidades (Inegi 2010); por tanto, difícilmente se puede concebir una identidad mixteca generalizada. Estas etnografías (Butteerworth 1975; Dahlgren 1954; Marroquín 1978; Ravicz 1965, entre otras) destacan rasgos culturales e identitarios de los mixtecos, como la época prehispánica, donde se ubica el esplendor de esta cultura milenaria; la etapa de la colonia, que se distingue por el desmejoramiento ecológico; así como la división

política de la región, tema en el que no existe un consenso definitivo de cuántas mixtecas existen —además de Mixteca Alta y Mixteca Baja, algunos autores señalan la Mixteca de la Costa.

La lengua Tu'un Savi es otro rasgo cultural que ha sido muy documentado en la etnografía como código de identidad, mientras que la actividad económica es un elemento que deja ver particularidades entre comunidades mixtecas. Así, sendas investigaciones como *La ciudad mercado* de Alejandro Marroquín (1978) o *Tilantongo* de Douglas Butterworth (1975), ambas publicadas en los años setenta, son referencias obligadas para conocer las lógicas de los mercados indígenas o la transición de una comunidad que empezaba a expulsar a su población a lugares con mayores oportunidades de trabajo.

Del trabajo etnográfico que se ha realizado desde inicios del siglo XXI destaca, sobre todo, el éxodo migratorio; se dice que los mixtecos se piensan a sí mismos solo cuando se encuentran fuera de su lugar de origen. Su sentido de pertenencia se cimienta en el contacto permanente con su comunidad, por participar de su desarrollo y en la reproducción de creencias y valores culturales (Mindek 2003). Si bien las etnografías escritas a partir del año 2000 (por ejemplo, Clark 2008; Mindek 2003; Varese y Escárcega 2004) se ocupan, en gran medida, de la movilidad mixteca y de sus efectos de doble sentido en las comunidades de origen y destino, cuando se caracteriza la identidad mixteca, se parte de los supuestos esencialistas del mito de origen, la posesión de una lengua materna compartida —aunque existen en Oaxaca más de sesenta variantes del Tu'un Savi—, las costumbres y la ritualidad, como si se tratara de un grupo de identidad homogénea.

En el texto *Mixtecos en la frontera* (Clark 2008), sin estar enmarcado en la propuesta relacional, se identifica una ligera tendencia a observar el contacto que los mixtecos migrantes establecen desde su comunidad de destino con el lugar donde nacieron. A partir de reconstruir el fenómeno migratorio de mixtecos hacia Tijuana, se detalla la forma en que los migrantes inciden tanto en sus comunidades de origen como en los lugares donde radican, por medio de contacto con la Mixteca, ya sea por el envío de remesas, porque les toca cumplir un cargo en su comunidad, o por las diversas formas de organización para defender derechos laborales; incluso, para fungir como “polleros” con sus paisanos que también quieren migrar.

Nos atrevemos a decir que las etnografías sobre la mixteca que se han hecho en este siglo incluyen la migración como otro rasgo esencial de esta población. Esto, en tanto se reconoce que los indígenas migrantes, al tener nuevas formas interacción, han modificado sus lazos con los paisanos ausentes; dada su dispersión geográfica y el nuevo sentido de pertenencia comunitaria a larga distancia, ha cambiado la relación entre identidad étnica y territorio. En algunas regiones de asentamiento se identifica una especie de reterritorialización y ciudadanía comunitaria traslocal; bajo estas circunstancias, ha cambiado, también, la relación entre idioma e identidad étnica (Varese y Escárcega 2004).

El acercamiento que nosotros hemos realizado en esta región oaxaqueña ha intentado alejarse, de alguna manera, de estos esencialismos, para observar las diversas formas en que se construyen las interacciones sociales entre los mixtecos: los que viven en la zona y nunca han emigrado, los que se han ido, los que ya retornaron, los que no quieren volver y los que se quieren ir. Con el punto de partida en la propuesta de Lourdes Arizpe (2011), detallada en líneas anteriores, esta parte de nuestra experiencia etnográfica busca aportar información respecto a la configuración de la identidad mixteca actual, lo que contempla que el mundo relacional entre mixtecos está permeado por dispositivos tecnológicos que permiten diversificar la convivencia presencial y ofrecen interacciones de manera remota, en tiempo real y de modo virtual. Los mixtecos oaxaqueños son una de las etnicidades nacionales con mayor presencia en las redes sociales digitales, donde es posible observar otras formas de interacción y relación. Trascendiendo los marcos conceptuales —no metodológicos— de la etnografía digital, lo que nos interesa es traslucir el universo de actores, temas, objetivos e interacciones públicas presentes en las redes sociales.

Para dar cuenta de algunas de las manifestaciones de este mundo relacional, detallamos aquí parte de una investigación desarrollada desde el año 2020 y aún en curso, que indaga por la presencia de este grupo de población en las plataformas digitales. Esta investigación forma parte de un libro y una tesis doctoral, próximos a publicarse. Mediante observación no participante, mucha de ella realizada a partir del contexto de la pandemia por SARS-CoV-2, monitoreamos sistemáticamente perfiles personales y páginas oficiales de personas e instituciones que se presentan en Facebook como mixtecos de origen oaxaqueño. Luego de más de doce meses de seguimiento, de algunas entrevistas presenciales y visitas a diferentes lugares de la Mixteca, fue posible diseñar una tipología de lo que denominamos la “comunidad virtual de mixtecos”, conformada por autoridades, personas de la sociedad civil, organizaciones no gubernamentales, artistas o personajes famosos de la industria cultural, artistas y creadores visuales independientes, artistas y grupos de música tradicional, video productoras especializadas en el trabajo de músicos de origen mixteco, entre otros perfiles.

Los dos rasgos que definen a esta comunidad virtual es que son de origen mixteco —ellos o sus padres nacieron en algún municipio o localidad de la Mixteca— y que es un grupo heterogéneo, que incluye tanto a personajes famosos en la esfera pública por su actividad artística y cultural como a personas alejadas de las grandes industrias culturales del cine y la televisión. Lo que tienen en común es el interés por mantener viva la cultura mixteca. Lo que los distingue, sobre todo, es la actividad principal que realizan por medio de sus páginas oficiales y/o perfiles personales: 1) difusión de información oficial de ayuntamientos y cabildos; 2) realización de videos y productos específicos para la difusión y enseñanza del *Tu'un Savi*; 3) promoción de lugares, costumbres y tradiciones de la región mixteca de Oaxaca; 4) difusión de obras de arte en mixteco, como cine, documental y poesía; 5) difusión de trabajo de grupos musicales y bailes populares; y 6) difusión de

actividades propias de la organización e información sobre la región y su población multisituada. Si bien cada una de las seis categorías de actores presentes en esta tipología representa un corpus de investigación como tal, en esta ocasión, describimos las interacciones entre mixtecos que surgen a partir de dos de los actores presentes en la comunidad virtual de mixtecos: *Mixtekita Santos de Ñuu Savi* y la Radio Indígena 94.1 FM.

*Mixtekita Santos de Ñuu Savi*⁵ es una mujer que nació cerca de San Juan Mixtepec; actualmente, vive en la ciudad de Oaxaca. Empezó su actividad en Facebook hace alrededor de tres años, por la necesidad que sentía de defender y promocionar su lengua Tu'un Savi, la que por años tuvo que dejar de hablar en público para evitar ser discriminada. Actualmente, tiene un perfil personal y una página oficial en Facebook, canal en YouTube, perfil en Instagram y en TikTok. Su actividad inicial de enseñanza del mixteco ha escalado, así como su número de seguidores. Debido a ello, ha diversificado sus actividades y ahora hace promoción de otros aspectos de su cultura, sobre todo la música regional de la Mixteca y fiestas patronales de las comunidades.

Por lo que hemos podido observar, las transmisiones en vivo que realiza en su página de Facebook de manera semanal le han permitido relacionarse en tiempo real con sus seguidores. En estas transmisiones realiza una especie de programa de radio, con duración aproximada de una hora, que dedica para entrar en contacto directo con sus seguidores: mixtecos radicados en los Valles Centrales de Oaxaca, en otros estados de la República mexicana, la comunidad de migrantes mixtecos radicados en diferentes ciudades de Estados Unidos y, por supuesto, habitantes de las diferentes comunidades de la región mixteca.

El formato de la transmisión es sencillo: mientras ella lee los mensajes en tiempo real que envían sus seguidores, al fondo se escucha música tradicional interpretada por diversos grupos musicales, independientemente de que sea música producida en la mixteca, en la periferia del Valle de México o por los grupos musicales de origen mixteco formados en territorio estadounidense. Para evitar que Facebook prohíba su transmisión en vivo por restricciones de derechos de autor, ella pide con anticipación a los grupos musicales que le den permiso de poner su música por medio de dispositivo USB. Semana tras semana el número de seguidores aumenta, al igual que el número y el tipo de mensajes que le envían.

Los mensajes que recibe durante el *LIVE* van desde saludos, complacencias musicales, hasta promoción de grupos musicales, de venta de artesanías y de comida o bebidas de producción local. La mayoría de mensajes son de los mixtecos radicados fuera de la región, quienes le agradecen esos minutos de ponerlos en contacto directo, al menos de manera virtual, con su "Mixteca querida, con su gente y su cultura", como comentan sus seguidores en los en vivo que realiza. Los mensajes son escritos casi siempre en Tu'un Savi, incluso *Mixtekita* transmite en Tu'un Savi en la

5 Su perfil puede ser consultado en: <https://www.facebook.com/odi.santos.549>

variante de San Juan Mixtepec y todo lo que dice en su lengua lo traduce al español. Además de las transmisiones en vivo, tiene constante actividad en su página; frecuentemente sube videos con diversas temáticas de la cultura mixteca.

A decir de *Mixtekita Santos de Ñuu Savi*, ha sido sorprendida con la recepción que ha tenido su página Facebook y la respuesta de sus seguidores, a quienes considera como una gran familia que están ahí para ayudarse en lo que se necesite y para preservar su cultura. Como consecuencia de ello, actualmente tiene contacto con muchos paisanos que solo conoce en el mundo virtual; con algunos de ellos ha iniciado proyectos diversos, que decide emprender de manera gratuita. Estos, por lo general, tienen que ver con la revitalización de la lengua mixteca: por ejemplo, la difusión de la música regional cantada en Tu'un Savi y producida en los diferentes lugares donde radican los mixtecos, quienes producen videos profesionales para dar a conocer su música. Algunos de estos grupos musicales le han pedido a *Mixtekita* que protagonice sus videos, donde baila las chilenas tradicionales de la región. Por invitación, asiste las fiestas patronales de diferentes comunidades mixtecas, que difunde y transmite en sus diferentes plataformas digitales.

En el ámbito más personal, ha decidido ayudar a sus paisanos radicados fuera de la mixteca, que le solicitan vía mensaje directo en el Messenger de Facebook, con trámites que no pueden realizar por estar fuera del país. El caso de *Mixtekita Santos de Ñuu Savi* nos permite observar cómo, a través de esas interacciones públicas y privadas que mantiene con otros mixtecos en Facebook, se vislumbra la configuración de una forma de ser mixteco en el mundo contemporáneo, donde se teje la subjetividad de una “comunidad de sentimiento” (Appadurai 2001, 23), entendida como un conjunto de personas que empieza a sentir e imaginar cosas en forma conjunta, como grupo.

Por su parte, la Radio Indígena 94.1 FM⁶ es una radiodifusora que forma parte del proyecto Mixteco/Indígena Community Organizing Project (Micop), a cargo de la Organización Comunitaria Indígena que se originó en el estado de California, en Estados Unidos. Su misión es ayudar, organizar y empoderar a las comunidades indígenas migrantes en la Costa Central de California. Quienes impulsan este proyecto imaginan una comunidad de inmigrantes indígenas fuerte, comprometida activamente con lograr condiciones de vida y de trabajo justas, igualdad y derechos humanos.

Iniciaron operaciones en 2014 como una estación de acceso solo en línea, con la idea de crear una voz para la comunidad indígena que, con frecuencia, experimenta aislamiento social y privación de derechos en los lugares donde llegan a trabajar. Para ello, la estación produce programas en los que se promueve la igualdad, la paz, la democracia y la justicia social, temas con los que orientan a la comunidad de migrantes en la superación de las barreras de la alfabetización, el idioma, la discriminación, la pobreza y la enfermedad. Trasmiten las veinticuatro horas de lunes

122 ■

6 <https://www.facebook.com/RadioIndigenaEnOxnard>

a domingo; comparten música e información en idiomas indígenas hablados en México —mixteco, zapoteco, triqui, entre otros—, para aumentar la conciencia de la diversidad cultural, especialmente en la comunidad indígena mexicana que reside en Oxnard, California.

Una de las actividades principales de la Radio Indígena 94.1 FM es capacitar a los miembros de la comunidad como locutores de radio. Los futuros locutores son personas que durante el día trabajan en el campo y en la tarde se forman para ser comunicadores; adquieren, así, habilidades como uso de la computadora, manejo técnico de consola, grabación y edición de audio, producción y conducción de programas. En el año 2017, Micop pudo recaudar fondos suficientes para comprar su propia antena y tener una estación de FM de baja potencia.

Desde el año 2020, debido a la pandemia por covid-19, la estación ha dedicado buena parte de su programación a difundir información sobre el coronavirus en lenguas indígenas, especialmente, mixteca y purépecha. Debido a que el idioma mixteco no incluye equivalentes de terminología médica occidental, los comunicadores de radio explican los síntomas, las distinciones con otros virus y las razones por las que los médicos no pueden prevenir la enfermedad. Cuando la orden de quedarse en casa del gobernador de California, Gavin Newsom, obligó a muchos a trabajar desde su hogar, Radio Indígena se aseguró de que los programadores pudieran acceder al Internet y a la tecnología para transmitir y llegar a la mayor cantidad de radioescuchas posible. La radio, los videos, así como las trasmisiones de Facebook en vivo, son métodos que les han resultado especialmente eficaces para comunicarse con las comunidades indígenas. Por el trabajo que hacen con la gente de su comunidad dentro y fuera de Oaxaca, pensamos que esta radiodifusora representa una red de apoyo que opera desde el mundo virtual de la internet.

Con estos ejemplos hemos querido aportar información en torno a cómo en el mundo contemporáneo se tejen subjetividades individuales y colectivas. Así, “atravesados por nueva la globalidad de crecimiento exponencial de las telecomunicaciones, los audiovisuales y el Internet, están creando nuevas homogeneizaciones culturales y, al mismo tiempo, nuevas diversidades” (Arizpe 2011, 2), la población mixteca y su mundo relacional no escapan de ello.

Reflexiones finales: cambio conceptual, heurísticas y etnografía

Reinhart Koselleck (2002), retomando a Epicteto, sugiere que las palabras y sus cambios conceptuales mueven más a los seres humanos que los propios datos. Con esta idea introduce lo que entiende por la tarea de una historia conceptual, a la cual adjudica la labor de determinar los cambios y sentidos de las palabras, aun cuando los términos permanezcan. Este filósofo sabe que un concepto como *tiempo*, después de la Revolución Francesa —a lo que agregaríamos, quizá, después de la conectividad

digital y de la era de pandemias—, no tiene los contenidos semánticos que tuvo en la Grecia clásica o en el medioevo.

La historia conceptual, metodológicamente, se basa en la comparación de los sentidos de un concepto para poder determinar los desplazamientos que han tenido a lo largo de su historia, pero también busca conocer las prácticas científicas y de representación que se aglutinan en torno a los sentidos cambiantes. Dichos desplazamientos conceptuales se convierten en recursos prácticos para la actividad científica, debido al potencial heurístico que tienen las teorías. Es decir, con los cambios semánticos, nuevas imaginaciones emergen, otras problematizaciones nacen y las formas de hablar de las cosas también van teniendo su desplazamiento.

Ana Rosa Pérez Ransanz (2003), siguiendo a Karl Polanyi, afirma que el poder heurístico de nuestras concepciones del mundo reside en que permiten dar sentido a nuestras experiencias, al tiempo que son la condición necesaria para detectar las experiencias novedosas. Estas últimas, en un ejercicio de acomodo en el sistema de nuestras creencias previas, puede conducir a su modificación o abandono (Pérez 2000, 34). Donald N. Levine (2015) sostiene que las heurísticas que han conducido las prácticas teóricas y empíricas en sociología son introducidas por modelos teóricos y posturas metodológicas que se han desarrollado en la teoría sociológica; otras de estas provienen del diálogo de la sociología con otras disciplinas humanas y sociales, de ahí se obtienen recursos necesarios para resolver problemas e innovar en la conducción de la resolución de estos.

Levine agrega que los sociólogos se concentran, en gran medida, en producir conceptos, articular marcos explicativos y producir afirmaciones de cierta generalidad sobre los hechos de la sociedad. Esta labor, normalmente, está anclada a la relectura, la reelaboración y la reinterpretación de teorías, para generar clarificaciones o precisiones de conceptos, categorías o explicaciones que autores influyentes de la sociología han heredado y que sus adeptos buscan trabajar dentro de un esquema por medio de esta labor de adecuación, con la intención de impulsar estudios empíricos o de hacer avanzar el modelo teórico para resolver sus anomalías, como diría Kuhn, o lograr adecuaciones para interpretar nuevos fenómenos. En otras palabras, como lo señala Levine: “La tarea de teorizar sobre nuevas áreas de investigación o de crear nuevos marcos de comprensión para viejos problemas” (Levine 2015, 104).

Como se hizo patente en la reflexividad etnográfica de finales del siglo XX y principios del XXI, las influencias de la teoría literaria que sacaron a la luz el tema de las composiciones, los tropos y retóricas de la descripción proporcionaron esos recursos heurísticos externos para nutrir la crítica y la experimentación etnográfica. También las reflexiones en el orden de lo político y ético que acompañaron las teorías de la poscolonialidad y de la decolonialidad trajeron al flujo de la conciencia de la crítica etnográfica el problema de las cargas culturales, etnocéntricas e históricas que conlleva el ejercicio de escribir sobre algún tipo de otredad. Estos son dos casos que ejemplifican esa idea de Levine (2015) acerca del papel que tienen procesos heurísticos externos a los debates en una disciplina, pero que impactan en

las conducciones de presupuestos ontológicos, epistemológicos y éticos que nutren los desarrollos teóricos y metodológicos de ciencias como la antropología o la sociología.

En este artículo nos concentramos en esa primera dimensión interna del trabajo heurístico en etnografía: tratamos de mostrar cómo los cambios en la conceptualización que se tiene de relaciones sociales en la teoría social han conducido la innovación de los estilos en la práctica etnográfica contemporánea.

Nuestra apuesta en este trabajo fue también advertir cómo el concepto de relaciones sociales, o bien podría ser el de vida cotidiana, el de cultura, el de comunidad, o cualquiera de los que fundamentaron la mirada etnográfica, se ha desplazado como consecuencia de una actividad de reflexividad epistemológica, de reorientación teórica y de coyunturas sociales, políticas y económicas. Como sostiene Koselleck (2002), el término permanece, pero sus sentidos no. Con el cambio de sentidos deviene, también, una transformación de sus potencialidades para ver cosas, para interpretarlas y narrarlas.

Pocas veces traemos al flujo de la conciencia que el cambio teórico, que sabemos ha generado transformaciones en los estilos de hacer etnografía, implica también una modificación conceptual, que debiera conducirnos a evaluar los propios términos que usamos en nuestro lenguaje etnográfico. Es decir, ya desde la crítica poscolonial se advertía que el empleo de ciertos términos en las descripciones implicaba visiones de una otredad hipostasiada en su tradición y detenida en el tiempo y espacio, imagen que se contraponía a la adjudicada a las sociedades modernas, concebidas como siempre cambiantes, innovadoras y compuesta de sujetos con capacidad de agencia.

A pesar de la importancia de estas críticas, el ejercicio de revisión conceptual no debe quedar ahí, y menos a la luz de lo que observamos cuando en teoría social se reivindican otros enfoques que, justamente, demandan el cambio conceptual de un término como relación social, el cual parecía no problemático. Esta demanda, si bien responde a imperativos paradigmáticos, también se produce con la intención de abogar por una ciencia social capaz de dar cuenta de las emergencias del mundo contemporáneo.

Lo anterior persigue, entonces, una ciencia social que, además de explicativa, tenga también un recurso práctico para analizar y dar cuenta de esos fenómenos; para lograrlo, nuestra apuesta es por la etnografía. Pensamos que esta es un recurso con muchas posibilidades de asumir, desde la descripción, las formas de articulación de seres humanos en un mundo cambiante, articulaciones que generan manifestaciones socioculturales novedosas y diversas que, en última instancia, siempre han sido las razones epistémicas que motivan la mirada etnográfica.

Referencias

1. Abélès, Marc. 2008. *Antropología de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

2. Abu-Lughod, Lila. 2012. "Escribir contra la cultura". *Andamios. Revista de Investigación Social* 9 (19): 129-157. <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v9i19.399>
3. Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
4. Arizpe, Lourdes. 2011. "Cultura e identidad. Mexicanos en la era global". *Revista de la Universidad de México* 92: 70-81. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/51d86009-eab1-4c8d-bddb-d9e2b549a4b6?filename=cultura-e-identidad-mexicanos-en-la-era-global>
5. Becker, Howard. 2015. *Para hablar de la sociedad. La sociología no basta*. Buenos Aires: Siglo XXI.
6. Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without Groups*. Massachusetts: Harvard University Press.
7. Butteerworth, Douglas. 1975. *Tilantongo: una comunidad mixteca en transición*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista.
8. Clark Alfaro, Víctor. 2008 *Mixtecos en frontera*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11734/mixtecos_en_frontera_cdi.pdf
9. Clifford, James. 1995. *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
10. Collins, Randall. 2009. *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
11. Corcuff, Philippe. 2013. *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.
12. Dahlgren, Barbro. 1954. *La mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. Ciudad de México: Imprenta Universitaria UNAM.
13. De Certeau, Michel. 2006. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
14. Elias, Norbert. 1991. *Sociología de un genio*. Barcelona: Ediciones Península.
15. Elias, Norbert. 1990. *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Ediciones Península.
16. Evans-Pritchard, E. E. 1982. *Antropología social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
17. Fortes, Meyer. 2011. "Análisis y descripción en la antropología social". *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* 6 (12): 184-205. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211022082007>
18. Frazer, James G. 1986. Prefacio a *Los argonautas del Pacífico occidental* de Bronislaw Malinowski, 7-12. Barcelona: Ediciones Península.
19. Gallino, Luciano. 2005. *Diccionario de sociología*. Ciudad de México: Siglo XXI.
20. Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres, eds. 1998. *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
21. Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
22. Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
23. Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. Nueva York: Pantheon.
24. Inegi (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2020. *Censo de población y vivienda*. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Documentacion>

25. Inegi (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2010. *Censo de población y vivienda*. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/default.html?init=1#Documentacion>
26. Kaberry, Phyllis. 1974. "La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica". En *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, editado por Raymond Firth, 85-109. Madrid: Siglo XXI.
27. Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History*. California: Stanford University Press.
28. Latour, Bruno. 2013. "Prefacio. Gabriel Tarde y el fin de lo social". En *Las leyes sociales*, por Gabriel Tarde, 10-36. Barcelona: Gedisa Editorial.
29. Latour, Bruno. 2005. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
30. Leach, Edmund. 1974. "La base epistemológica del empirismo de Malinowski". En *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, editado por Raymond Firth, 291-312. Madrid: Siglo XXI.
31. Levine, Donald N. 2015. *Social Theory as a Vocation. Genres of Theory Work in Sociology*. Nueva York: Routledge.
32. Malinowski, Bronislaw. 1986. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Ediciones Península.
33. Marroquín, Alejandro. 1978. *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*. Ciudad de México: Imprenta Universitaria.
34. Mindek, Dubravka. 2003. *Mixtecos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11727/mixtecos.pdf>
35. Parsons, Talcott y Edward A. Shils. 2008. *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
36. Pérez Ransanz, Ana Rosas. 2000. "Heurística y racionalidad en la ciencia". En *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez, 27-37. Ciudad de México: Siglo XXI.
37. Pountignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fernat. 1995. *Théories de l'ethnicité*. París: Quadrige/PUF.
38. Rabinow, Paul. 2008. *Marking. Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
39. Radcliffe-Brown, A.R. 1975. *El método de la antropología social*. Barcelona: Editorial Anagrama.
40. Ravicz, Robert. 1965. *Organización social de los mixtecos*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista.
41. Simmel, Georg. 2014. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
42. Simmel, Georg. 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península.

43. Stavenhagen, Rodolfo. 1992. “La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos”. *Estudios Sociológicos* 10 (28): 53-76. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/925>
44. Stocking, George. 2003. “La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Taylor a Malinowski”. En *Lectura de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, editado por Honorio M. Velasco Maillo, F. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada, 43-93. Madrid: Trotta.
45. Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Oxford: Altamira Press.
46. Tilly, Charles. 2008. *Contentious Performances*. Nueva York: Cambridge
47. Tilly, Charles. 2000. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
48. Varese, Stefano y Sylvia Escárcega, coords. 2004. *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.



128

Nicolás Olivos Santoyo

Doctor en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México. Profesor Investigador de la UAM, miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1 (Conacyt-SNI). Entre sus últimas publicaciones están: “Etnicidades centradas y descentradas. Una propuesta desde la perspectiva relacional para la comprensión de procesos étnicos contemporáneos”, *EntreDiversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 7, n.º 2(15) (2020): 194-221, <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A07>; (en coautoría con Manuel Buenrostro Alba) “El pluralismo en perspectiva. Sus razones y desafíos para las ciencias sociales y humanas”, *Andamios* 16, n.º 40 (2019): 7-15, <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v16i40.694> ✉ luis.nicolas.olivos@uacm.edu.mx

Norma Bautista Santiago

Candidata a doctora en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Maestra en Ciencias Antropológicas y licenciada en Ciencias de la Comunicación de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México. Entre sus últimas publicaciones están: “El porvenir de los terrícolas y el futuro de la antropología”, *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 25, n.º 71 (2019): 259-265, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/13602>; “19-S, el sismo que nace en la memoria y se queda en la piel”, en *El patrimonio vivo y los pueblos. Los terremotos que conmovieron al INAH/Con-temporánea terremoto 19-S/ Voz e imagen*, ed. de Carlos San Juan Victoria (Ciudad de México: Subdirección de Historia Contemporánea de la Dirección de Estudios Históricos; INAH, 2019), 31-33. ✉ norma.bautista.santiago@gmail.com