

El *a priori* de la comunidad indígena y su orientación de futuro en dos pueblos de Oaxaca, México



Nicolás Olivos Santoyo

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, México.

 0000-0002-7283-8414

Correo electrónico: luis.nicolas.olivos@uacm.edu.mx

Recibido: 8 de mayo de 2023
Aceptado: 26 de diciembre de 2023

Resumen

La intención de este trabajo es contribuir al debate abierto por las antropologías del futuro, en particular problematizar la tesis de que la configuración de dinámicas sociales y culturales contemporáneas puedan ser diseñadas causalmente desde una orientación futura. Retomo la idea para pensar si este planteamiento se le puede aplicar al hecho comunidad indígena, a sabiendas que ésta es la materialización de la tradición y la costumbre. Usando algunos ejemplos etnográficos provenientes de dos comunidades indígenas del estado mexicano de Oaxaca, bosquejo líneas interpretativas donde concilio herencia histórica, morfología y comunidad, con orientaciones, acción social y futuro. Parto de la hipótesis de que lo común actúa como un *a priori* de la acción de sujetos que orientan, con sus prácticas, a la comunidad hacia futuros posibles.

Palabras Clave: Antropologías del futuro; Comunidad indígena; morfología; *a priori* de la acción; Oaxaca.

The *a priori* of the indigenous community and its future orientation in two towns of Oaxaca, Mexico

Abstract

The intention of this paper is to contribute to the debate opened by the anthropologies of the future and their assumption that the configuration of contemporary social and cultural dynamics can be causally designed from a future orientation. I take up the thesis to consider whether this approach can be applied to the indigenous community, knowing that this is the materialization



of tradition and custom. Using some ethnographic examples from two indigenous communities in the Mexican state of Oaxaca, I sketch interpretative lines where I reconcile historical heritage, morphology and community, with orientations, social action and future. I start from the hypothesis that the common acts as an a priori of the action of subjects that orient, with their practices, the community towards possible futures.

Key words: Anthropologies of the future; Indigenous community; morphology; *a priori* of the action; Oaxaca

O *a priori* da comunidade indígena e sua orientação futura em duas aldeias de Oaxaca, México

Resumo

A intenção deste artigo é contribuir para o debate aberto pelas antropologias do futuro e sua suposição de que a configuração da dinâmica social e cultural contemporânea pode ser causalmente projetada a partir de uma orientação futura. Aproveito a tese para considerar se essa abordagem pode ser aplicada à comunidade indígena, sabendo que ela é a materialização da tradição e do costume. Usando alguns exemplos etnográficos de duas comunidades indígenas no estado mexicano de Oaxaca, esboço linhas interpretativas em que concilio patrimônio histórico, morfologia e comunidade com orientações, ação social e futuro. Parto da hipótese de que o comum atua como um a priori da ação de sujeitos que orientam, por meio de suas práticas, a comunidade em direção a futuros possíveis.

Palavras-chave: Antropologias do futuro; comunidade indígena; morfologia; *a priori* de ação; Oaxaca.

Presentación

En este artículo busco contribuir a un debate surgido en la antropología con el advenimiento de los estudios antropológicos sobre el futuro. Problematizo la posibilidad de incorporar la visión de futuro como un factor determinante en los procesos de configuración comunitaria en los pueblos originarios de América Latina. Trataré de articular una explicación que concilie la concepción de comunidad, arraigada en la tradición y la continuidad, con otra que hace del futuro una orientación sujeta a la novedad y al deseo de subvertir el estado de cosas presentes.

Para abordar este tema recorro a una estrategia de esclarecimiento teórico y discuto la divergencia entre conceptualizar la comunidad como una entidad morfológicamente constituida, frente a vías analíticas, propias de algunas antropologías del futuro, que ponderan la acción, y sus disposiciones intencionales, como mecanismo orientador de los destinos comunitarios. Desde este debate vislumbro orientaciones teóricas que me permitan interpretar cómo la comunidad, en tanto presupuesto de acción y como figuración social, se articula desde proyectos futuros impulsados por actores al interior de éstas. Por último, ejemplifico mis reflexiones desde casos observados en dos regiones del estado mexicano de Oaxaca: la Mixteca y la Mazateca Alta.

Afirmo que la comunidad puede entenderse como un presupuesto de acción social, pero también como formas de asociación o vida institucionalizada. La primera corresponde al ámbito de la identidad y el reconocimiento que los sujetos realizan con los valores, símbolos y elementos culturales de su lugar o grupo de adscripción; mientras que la segunda enfatiza la morfología de una comunidad, es decir, sus instancias como son: las instituciones religiosas, las formas del parentesco, las labores económicas, las estructuras de gobierno y las apropiaciones y delimitaciones territoriales, entre otras. Dimensiones atravesadas por la continuidad y la herencia de tradiciones, pero también esta dualidad del hecho comunitario permite vislumbrar cómo la orientación y aspiraciones de un futuro pueden ser motivaciones para la acción de actores, y en otro momento, sedimentarse en las estructuras morfológicas de una comunidad.

Mi enfoque concilia la vía explicativa teleológica e intencional que abanderan los proponentes del giro antropológico sobre el futuro, vía que muchas veces puede coincidir o tender puentes con las teorías de la acción social. Además, rescato la institucionalización del hecho comunitario que, para los analistas de la comunidad indígena en América Latina, sigue siendo fundamento de la construcción de una identidad étnica mesoamericana, andina o amazónica.

Abordo el tema exponiendo la discusión teórica en dos apartados desde los cuales muestro las tensiones entre morfología, propio de la conceptualización de la comunidad, y agencia e intencionalidad acogida por las antropologías del futuro. En un tercer bloque busco perfilar una vía interpretativa que me permita sortear dicha tensión y, por último, la ejemplifico con algunas observaciones etnográficas.

1. La comunidad indígena: entre tradición y futuro

Pensar la comunidad, delimitar el campo de fenómenos sociales y culturales que le corresponden, así como analizar los límites y dificultades en su conceptualización ha sido una empresa que rebasa el ámbito de disciplinas particulares, pero también, que trasciende el campo de realidades socioculturales que a menudo se definen desde la noción de comunidad. Actualmente con el término se define a una variedad más amplia de agregados y no se circunscribe para definir a la forma tradicional en que se organiza la vida de las poblaciones indígenas y/o campesinas del mundo. Desde este concepto se pueden pensar dinámicas de las sociedades en la vida contemporánea, en escenarios urbanos y metropolitanos o en espacios creados por las nuevas tecnologías de la comunicación e información.

Sin embargo, a pesar de esta pluralidad de usos y de la diversidad de fenómenos que pretende abarcar, esta noción a menudo se basa en supuestos explicativos de corte genético-histórico, donde la morfología y las propias condiciones de la acción social parten de los supuestos de un origen y un destino.

Podría recorrer el abanico de posturas sobre el hecho comunitario yendo desde aquellas que la asumen como forma de cohabitación en un espacio, o como las que la conciben como formas particulares de socialización, y observaríamos esa reiteración de la ecuación presente pasado como eje de sus explicaciones. Una reiteración cuya reflexión no ha tenido un lugar predominante en la analítica sobre la comunidad, ya que otros aspectos han levantado todo tipo de cuestionamientos y de reorientaciones tales como son: la presunta homogeneidad de los miembros afiliados a una comunidad; la visión idílica de la paz

perpetua donde el conflicto y la contradicción se diluyen en la vida común; la homologación entre comunidad y localidad o pueblo; además de la noción de entidades discretas, diferenciadas, corporativas y cerradas, donde la acción de actores y sujetos se invisibilizan (Lisbona, 2009 y Osorio, 2023).

Si bien esta tendencia es susceptible de leerse en autores que han hecho de la comunidad una condición de la acción social, como son los casos de Schütz, Berger y Luckmann, o entre aquellos que ven a la comunidad como materializada en la labor de construcción significativa del mundo, como es el caso del segundo Wittgenstein y sus seguidores; es en el uso de esta noción para referir a la forma de vida de los pueblos indígenas de México donde miramos esa ecuación pasado-presente domina en los imaginarios científicos desde los cuales se aborda el tema.

La comunidad indígena ha sido objeto de preocupación de la antropología social mexicana desde que ésta se fundó de la mano de su vertiente aplicada el indigenismo. Menciona Gonzalo Aguirre Beltrán que la reflexión acerca de qué es la comunidad y qué la define fue un imperativo político para reconocer a los nuevos sujetos, convertidos en objetos de una política social destinada a reparar los agravios y despojos del liberalismo social y económico¹. Lo interesante de esta conceptualización con urgencia política, es que se invistió de una reflexión también de orden teórico y académica que no estuvo exenta de debates y de elaboración de propuestas diferentes y excluyentes.

Para Alfonso Caso una comunidad indígena se articulaba por sujetos que se adscribían a través de sentimientos de pertenencia e identificación con los elementos que caracterizan al grupo tales como: tener elementos somáticos no europeos, hablar preferentemente una lengua mexicana, poseer una cultura material y espiritual de origen indígena. Así como un sentimiento de comunidad diferenciada de otras y de la sociedad nacional (Caso, 1971, pp. 83-93). Una postura que lo alejaba de la idea de Manuel Gamio de hacer equivalente la comunidad a una unidad espacial que contiene formas sociales y culturales propias e históricamente heredadas desde la época prehispánica y colonial, sustituyendo su enfoque por una vía que resaltaba el factor psicológico de la pertenencia, uno sociológico que miraba las interacciones y la acción colectiva impulsada por dichos sentimientos y la herencia de rasgos somáticos y culturales.

Si bien, Julio de la Fuente y Gonzalo Aguirre Beltrán amplían la unidad de análisis y acción a regiones interétnicas o de refugio, la idea de comunidad indígena persiste, aunque ya no se mira como cerrada, autosuficiente y discreta. Se resaltan las relaciones con el entorno que pueden ser territorios políticos, regiones históricas, bloques económicos, fronteras estatales o nacionales. Relaciones que son de influencia cultural o de dependencia y subordinación de los pueblos indios con las entidades mayores.

Gonzalo Aguirre Beltrán (1973) piensa a la comunidad indígena inserta en relaciones duales de dominación indo-ladina localizadas en regiones históricas concretas. Para el autor de *Regiones de refugio* la comunidad indígena no es una entidad homogénea, por el contrario, sus miembros se articulan en una red de roles y estatus desiguales, de posiciones económicas y políticas diferenciadas

¹ Señalamiento que realiza Aguirre Beltrán tanto en su presentación al libro de Alfonso Caso intitulado *La comunidad indígena* (1971) como en su introducción a la compilación de escritos de Julio de la Fuente que lleva por título *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad* (1964).

y de escala gradual, que tienen su impronta en las actividades políticas, económicas y religiosas. Señala Aguirre Beltrán, que se trata de una forma de organización que institucionaliza la diferencia dentro del marco de un sistema unificado de instituciones, prácticas, valores y creencias que las integran y unen. Los miembros de éstas podrán diferir en el estatus en la jerarquía en el capital económico o político, pero todos sin distinción comparten una cultura, un estilo de vida que “limita el ámbito aprobado de interacción social a las fronteras territoriales de una comunidad (Aguirre, Beltrán, 1973, p. 159)”.

Este pionero de la antropología social mexicana reconoce que las comunidades y las formas socioculturales que las definen han sido producto de un proceso de cambio constante iniciado con la conquista española y su introducción o imposición de nuevos elementos y su adopción por parte de los pueblos nativos, continuada en el México independiente donde se consolida la población mestiza. Así las comunidades indígenas y sus dinámicas se explican a partir de una herencia de procesos de aculturación que tiene como sustento la herencia de formas originarias arraigadas en sus lenguas, creencias y algunas costumbres.

Con el advenimiento de la crítica al indigenismo realizado por la llamada antropología crítica con figuras como Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Oliveira y Arturo Warman, (crítica que quedó plasmada en el libro conjunto titulado *De eso que llaman antropología mexicana*), la idea de comunidad indígena como herencia de un pasado se volvió a poner en la escena de la discusión antropológica nacional. En este giro crítico se concebía a la comunidad como un proceso histórico de cambios y adopciones de elementos culturales producto de una relación desigual entre los pueblos indígenas y la cultura mestizo-nacional. Cambios que, en vez de encaminar a un proceso positivo de aculturación, se dirigían a una acción desindianizante y etnocida y a la negación de una civilización con herencia milenaria.

Esta idea queda de manifiesto y es el corazón del planteamiento que realiza Guillermo Bonfil en su *México Profundo* (2005), señalando que el presente y futuro de los pueblos indígenas está dado por la posibilidad de desarrollo de un modelo civilizatorio de origen mesoamericano. Para Bonfil la comunidad indígena actual es el producto de formas de ideación del mundo, del desarrollo de prácticas económicas y de apropiación de los espacios y de la creación de estructuras organizativas en el ámbito del parentesco, de lo político y de lo religioso, todas ellas de matriz originario, es decir de base mesoamericana. Herencia que se convierte en el trasfondo no solamente de una forma de identidad étnica sino principalmente de la herencia de sociedades con su morfología propia en términos de creencias, instituciones y prácticas. Es decir, una economía vinculada al trabajo agrícola y sustentada en la milpa; las definiciones territoriales homologadas a los límites de las relaciones sociales y políticas; la organización ritual y festiva que implica vastos y complejos sistemas de organización y un derroche de elaboración simbólica, son esa herencia que traza los rasgos que definen una comunidad indígena y que la distinguen de otras.

Muy cercanos a esta tendencia crítica y trabajando desde el estado mexicano de Oaxaca Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (1990) han reflexionado acerca de los rasgos y elementos que definen y caracterizan a las poblaciones indígenas del continente, del país y del estado de Oaxaca. Si bien, su línea de preocupación ha sido rebasar los límites de las comunidades como recurso explicativo de la etnicidad y las culturas, sus preocupaciones se centran en establecer los elementos culturales y sociales que permiten entender las

etnicidades como grupos diferenciados del resto de los grupos nacionales, para ello prolongan la tesis de que los pueblos indígenas son formas civilizatorias y apuestas organizativas, apropiaciones territoriales y figuraciones sociales de matriz mesoamericana (Bartolomé y Barabas, 1996, pp. 22-23).

2. Intencionalidades, aspiraciones y orientaciones: las apuestas por un futuro

En una de sus formulaciones iniciales, como es la realizada por Arjun Appadurai (2015), la antropología del futuro parte de una premisa central: estudiar las configuraciones culturales actuales como diseñadas desde un horizonte futuro. Se cuestionaba así a la antropología en su conjunto al objetarle que explica la existencia de un hecho cultural contemporáneo, asumiendo que sus causas se ubican en un tiempo pasado, o presente, pero no en el futuro.

La llamada antropología del futuro, con Arjun Appadurai a la cabeza y otros como Rebecca Bryant, Daniel M. Knight (2019) y Sarah Pink, ha levantado la mano para responder afirmativamente que el futuro y ciertas configuraciones sociales o prácticas culturales del presente son pensables en una relación causal. Invitan a explorar cómo el futuro se construye como un horizonte para la cultura. Una cultura que no se funda solo y exclusivamente en la reproducción de lo heredado, sino que lo imaginado-futuro puede anticiparse en las formas de vida de colectivos.

Desde Appadurai, se enfatizaba que eran procesos intencionales como las aspiraciones, la anticipación y la imaginación los que se echaban a andar como recursos con miras a la creación del futuro. Donde los sistemas culturales (normas, disposiciones, prácticas e historias) moldean esas aspiraciones o más bien, las posibilitan, convirtiéndose en una esperanza. En Appadurai el futuro se diseña como apuesta probable a lo que vendrá, y se diseña a partir del reconocimiento de las patologías del mundo actual y de su deseo de subvertirlas. Para él se trata de apuestas plurales donde las diferentes sociedades organizan sus futuros, por lo que este es sin lugar a duda un horizonte cultural.

De forma similar, Rebecca Bryant y Daniel Knight sostienen que su propuesta descansa en estrategias teleológicas de explicación. Cuando la finalidad (finalidades en plural para afirmar lo abierto del proceso teleológico según los autores) orienta las acciones de un colectivo, es posible afirmar que el futuro colapsa en el presente, lo define, pero no como una dimensión de su temporalidad, sino que el futuro diseña el presente. Su propuesta busca alejarse de una teleología lineal y lo piensan como un proceso de teleología abierto y, por lo tanto, de indeterminación.

Por otro lado, en la versión que proporcionan Sarah Pink y Juan Francisco Salazar (2017) se radicaliza la tesis del futuro como pieza clave para comprender dinámicas culturales y sociales contemporáneas. Incluso para estos autores varias de las posturas del giro -entre las que se encuentran las de Appadurai-, están ancladas a pensar el presente y su prolongación temporal (lineal) a un tiempo que está por venir. Vías que por lo general en lugar de problematizar esta dimensión temporal y hacer teorías sobre sus diseños y prácticas en los grupos humanos, solo se centran en prolongar el presente y asumir que el futuro es la temporalidad siguiente, y que la gente se orienta hacia éste como una condición de estar en el espacio-tiempo. De ahí que Pink y Salazar no deseen atar su antropología a una antropología del tiempo.

En la propuesta de Pink², el presente se distingue por mostrar procesos sociales y culturales, por manifestar dinámicas económicas, políticas y tecnológicas abiertas y plurales debido a que se producen desde la participación de actores quienes diseñan el presente desde sus apuestas futuras. Por lo tanto, el futuro y su concepción no es el objeto central del análisis, sino las actividades y discursos que los sujetos realizamos para materializar el futuro. El futuro como un conjunto de posibilidades que impactan en nuestro presente o como toma de decisiones en el presente.

Mas allá de las diferencias y del señalamiento sobre quién es más presentista o futurista, lo cierto es que el patrón explicativo hacia lo intencional es compartido en este giro, al asumir que el futuro y su aspiración es el criterio explicativo de ciertos rumbos de la cultura y la sociedad. Situación similar sucede con la analítica de la comunidad la cual es deudora, predominantemente, de patrones explicativos genético-históricas. Dos figuras antitéticas en sus principios ontogenéticos, pues una asume la continuidad pasado-presente y la otra futuro-presente, y que también tiene diferencias en sus procedimientos metodológicos.

De manera que, mientras que la orientación genético-histórica se concentra en la morfología de la sociedad y la cultura, concentrada en trazar líneas de continuidad en instituciones, prácticas y creencia; las vías intencionales se identifican con estudiar la acción social, en ubicar el actuar de agentes concretos que impulsan cambios sociales y culturales desde sus orientaciones futuras.

Podría afirmar entonces, que la comunidad es factual y el futuro es una idea, un proyecto. La comunidad correspondería a esa dimensión de la morfología social, como la definió Durkheim, que dota de su fisiología a las instituciones y prácticas de la vida colectiva; mientras que futuro refiere a una noción, a una idea sobre el tiempo y el devenir, cuya concreción aún se espera, y cuyos perfiles son inciertos y a veces pueblan el reino de las utopías y distopías. Lo anterior no significa que estas nociones no tengan concreciones morfológicas o que la morfología no se torne aspiración, sin embargo, su forma de relacionarse, las vías de la determinación de una a otra siguen siendo objeto de problematización. Y más cuando la dimensión del tiempo, como es en el caso del futuro, su concreción cultural y social está por develarse o se postula como posibilidad. Problemas que abordo en la siguiente parte del trabajo y que tiene como propósito buscar un modelo que nos permita transitar de la morfología a la acción, del futuro al presente, del pasado al futuro y de lo genético a lo intencional.

3. El presupuesto de la comunidad como a priori de la acción. La orientación futura y la morfología de la comunidad

Un primer elemento a resaltar es que, si hacemos depender la comunidad de la acción social y con ello de las orientaciones y fines, incorporar la dimensión futura para analizar la posible constitución de lazos con otros y configurar

² La postura de Sarah Pink la observamos tanto en el libro en el cual participa como editora, *Anthropologies and Future* (2017), como en la entrevista de reciente publicación realizada por Norma Bautista y Raúl Contreras (2023), en esta última afirma Pink: “Y para mí, la antropología ha seguido este giro: hacia la anticipación, hacia las expectativas, hacia los imaginarios de futuro. En este caso, este acercamiento antropológico a la anticipación, estudiar la anticipación en el presente, estudiar las expectativas o los imaginarios en el presente no es necesariamente una antropología del futuro. Ni es una antropología que entra a las posibilidades de los futuros. Es una antropología de la anticipación, es una antropología de las expectativas, es una antropología de la imaginación; es una antropología que estudia lo que hace la gente hoy, en el presente (Bautista y Contreras, 2023:306).”

comunidades de interés es menos problemática. Además, por otro lado, para una vía intencional y de acción social, el cambio y la apertura a la novedad le es más factible de tratar debido a que en su base explicativa está la tesis de que las ideas que orientan la acción son propias de movimientos civilizatorios históricamente discernibles y diferenciables, donde siempre el presente se conduce desde la persecución de fines. Sin embargo, como lo han hecho notar los grandes críticos de la acción social, el tema de las morfologías, es decir, formas de organización social, definiciones territoriales, símbolos que encarnan visiones del mundo, etcétera; se les escapa de las manos.

La morfología, al menos en la tradición antropológica mexicana, se resuelve en gran medida mirando al pasado, donde se develan las emergencias de instituciones y prácticas que definen a las comunidades, en particular a las comunidades indígenas mesoamericanas. Por ejemplo, como lo sostiene Miguel Bartolomé las comunidades originarias y rurales en México no se desligan de sus formas socio-territoriales formadas históricamente, que a su vez son contenedores de ideaciones simbólicas sobre los lugares, de compromisos, normas y valores que cohesionan a los sujetos, de prácticas económicas y festivas que son la concreción de un devenir sincrético que amalgama pasado y presente (Bartolomé y Barabas, 1996).

Parto de la idea, junto a Brown y Amparo Gómez (1992), de que la intencionalidad le pertenece al actor que impulsa flujos de acción. Donde la condición de lo colectivo se asocia a la interacción que éste va teniendo con otros similares, más no iguales. Pero no solo la comunidad es producto sino es un presupuesto de la acción. Como propone Theodore Schatzki (2010) existe una dimensión teleoafectiva en la acción social atribuible a actores y agentes cuya vida práctica va perfilando otras formas de posibilidades a la vida comunitaria por el hecho de reconocer las patologías que atentan contra ésta. Una idea que concuerda con Hans Joas (1996), a quien retomo, cuando señala que el motor del cambio reside en el potencial creativo de la acción, y que en esta creatividad se da la resolución de patologías o frenos al desenvolvimiento de la vida colectiva.

Afirmo además que la comunidad como presupuesto de acción puede ser pensada, incluso, desde su morfología. La comunidad, las instituciones y hechos que le son propias y heredadas, se tornan un presupuesto *a priori* en las actividades que sujetos realizan, y en particular en aquellas que orientan a la acción. La intencionalidad propia de la acción, se concilia con la morfología cuando ésta aparece en los horizontes de los actores que planean su futuro como sujetos étnicos, así como el de sus comunidades.

Las ideas anteriores se inspiran en las tesis de Karl Otto-Apel y Jürgen Habermas relacionadas con su arquitectónica de la acción comunicativa. Para estos filósofos, la acción comunicativa (y la social que sería una derivación de ésta) parte de un mundo de vida donde se encuentran los sistemas instituidos de la cultura, que, como lo indica Apel (1995, p. 39) son un logro de la evolución cultural que ha dotado de sus fisionomías a las comunidades de comunicación reales. Agrega Apel que la configuración de este nivel sistémico e institucional del mundo de vida no se configura de manera causal y unidireccional desde la planeación, sino que son el producto de procesos de génesis y evolución.

Agrega Apel, que el mundo de vida es un *a priori* de cualquier proceso intencional de actores que buscan resoluciones ante ciertas patologías, desviaciones u oposiciones a sucesos dados en este mundo. A este nivel de la vida, los sujetos que comparten el mundo de vida y con los cuales se llevan a cabo los

procesos de interacción correspondería a lo que Apel define como comunidad real. Cabe enfatizar que, para este filósofo alemán, tanto la comunidad real como la ideal son presupuestos a priori de la acción.

La comunidad ideal, que está mas allá del mundo de la vida, hace posible la intención, las apuestas, las aspiraciones, es decir del futuro. Desde su prefiguración está el reconocimiento ya de las patologías del mundo presente y pasado, está su crítica y su deseo de subvertirlas, señala Apel: "es importante considerar que sin esta anticipación del ideal contrafáctico no podríamos tomar una postura crítica frente a las opiniones fácticas y a las pretensiones de validez fácticas dentro de la comunidad real de comunicación" (Apel, 1995, pp. 44-45).

La comunidad ideal en tanto utopía sirve como un ideal cuya postulación es importante para cualquier pretensión de llevar a cabo acciones en el presente que modifiquen el estado de cosas, una idea en concordancia con las antropologías del futuro que afirman que los diseños del presente se pueden explicar desde los horizontes futuros. Por tal motivo señala Apel que las acciones que motivan una reflexión crítica y que pueden orientar acuerdos comunicativos, o que para el caso mío sería pensar las acciones como orientadas desde un ideal de futuro, solo pasan por un retiro del mundo de vida y por la recreación de nuevas posibilidades en el terreno de las apuestas por las utopías.

Retomo la tesis de la comunidad ideal como una utopía que prefigurada impulsa acciones de cambio y de adecuación, donde el futuro como imaginario es posible. Después de todo no dejo de lado que la comunidad real es un a priori en tanto presupuesto de la visión de futuro. En otras palabras, las imaginaciones que actores particulares tienen acerca de la dirección que deben tomar los asuntos de la comunidad parten del presupuesto de que no hay futuro sin lenguas originarias, que no hay futuro sin organización de los pueblos, sin fiestas, sin costumbres alimentarias, entre otras.

Se asume que las plataformas digitales pueden ser empleadas por mujeres y hombres, para fomentar nuevas interacciones con miembros de su localidad, con los de otras o con personas diversas. Es un recurso que permite tener aperturas a la información generada globalmente, pero se interactúa como un sujeto que presupone que las interacciones pueden ser realizadas en sus lenguas originarias, o bien -y esto es un anclaje al futuro-, que el futuro de la transmisión de la lengua pasa por el empleo de redes digitales. Incluso como lo observamos en la Mixteca Alta de Oaxaca, los promotores del uso de redes como recurso para la revitalización y reproducción de la lengua, lo hacen porque reconocen que los espacios tradicionales de la reproducción (la casa hogar, los familiares, los miembros del pueblo) han perdido ese papel, por lo que una apuesta por el futuro de las lenguas empata con los futuros tecnológicos que pueblan los imaginarios de muchos de nosotros.

Por otro lado, la comunidad se asume como un *a priori* de la acción, no solamente porque los valores que la orientan están configurados desde la comunidad ideal en palabras de Apel, sino también porque la comunidad es quien recibe la acción; no lo es el sujeto aislado que busca sus recompensas como individuo, sino son los otros, es el pueblo, la región o la etnicidad. De manera que al visualizarse el futuro se tiene en mente al colectivo. Las acciones que se emprendan para el diseño del presente desde un futuro imaginado, deben tener arraigo en los congéneres. De ello no dependerá su impulso y adopción, sino también su institucionalización e impacto en la morfología de la comunidad.

De ahí que, por último, mi modelo se nutra de la propuesta de la socióloga Margaret S. Archer (2014), quien propone una teoría social que explica la morfología construida, no totalmente, desde la acción social, entendida como el terreno de las intenciones y apuestas. Para ella morfogénesis y morfoestasis son dos procesos que bien podrían dominar la vida comunitaria. El primero es el terreno de la actividad creativa, la que despliega toda apuesta, intención o deseo de futuro, que se puede observar en los espacios de la vida práctica y cotidiana. La morfoestasis se devela a la distancia histórica, es visible en retrospectiva, es lo que nos permite identificar el campo de la estructura, donde el futuro ya actuó y dejó su sedimento al convertirse en presente o quizá en pasado.

4. Construyendo futuro desde la comunidad: cuatro instantáneas etnográficas

La concreción de la dimensión morfológica, resaltadas por algunos teóricos de la comunidad, y el actuar de agentes que desde sus intencionalidades y prácticas van impulsando acciones de futuro en las comunidades, son procesos que he venido estudiando en pueblos mixtecos y mazatecos en el estado de Oaxaca, México. A partir de la investigación etnográfica en localidades de dichas regiones, analizo cómo la conjunción de factores como son: el ingreso de recursos a través de la participación de migrantes originarios de los pueblos, la edificación de comunidades trans-localizadas, el empleo de nuevas tecnologías, la creciente participación de jóvenes en los asuntos festivos y comunitarios, motivan todo tipo de imaginarios y apuestas por la conducción del porvenir (y el por venir) de las comunidades y de la etnicidad.

En dicha indagación analizo las acciones de hombres y mujeres en concreto que desde su intencionalidad de futuro van introduciendo nuevas prácticas, o actualizan las existentes, mismas que son apropiadas por otros actores de las comunidades y en dicho proceso se van sedimentando en instituciones que dotan de perfil a las morfologías comunitarias. Se trata de una investigación orientada por ese *dictum* propio de las antropologías del futuro que persiguen estudiar cómo el futuro determina el presente, rompiendo con la tradición teórica de mirar el presente comunitario como una prolongación del pasado.

Mi estudio combina la observación en localidades, en particular las actividades realizadas en contextos festivos que impulsan todo un conjunto de apuestas futuras por la tradición; con el abordaje de la actividad que sujetos identificados con los pueblos y las etnicidades realizan a través de redes sociales digitales. Un uso de nuevas tecnologías de comunicación que han motivado formas de reconocimiento étnico y valorización de los rasgos culturales, que fortalecen las presencias étnicas en el mapa virtual y “real”, condición necesaria para la orientación futura de estos pueblos.

Por motivos de extensión, pero también debido a mi interés narrativo expongo algunas de mis observaciones mediante lo que llamo diapositivas etnográficas. Lo hago de esta manera puesto que busco ejemplificar desde mi investigación algunas intuiciones interpretativas expuestas con antelación. Es decir, contrario a otras formas de empleo de la información empírica, en este trabajo no persigo desde mi estudio validar o comprobar teorías, conceptos o categorías, solamente deseo introducir el tipo de indagaciones que son factibles desde las orientaciones teóricas que guían mis pesquisas.

Toma 1

Desde el año 2015 comencé a registrar la aparición de muros en Facebook que directamente aludían a haber sido creados por una persona que se reconocía como mixteco y que utilizaba su muro para difundir contenidos sobre costumbres, paisajes, tradiciones, fiestas. Pronto, dicha red social se pobló de otros muros creados por individuos particulares que promovían aspectos de la identidad mixteca, así como de cabildos que veían en este recurso un medio para difundir las acciones de gobierno entre su población local y residentes fuera de esta.

Comenzó a sobresalir, en este archipiélago de muros, una página elaborada por un joven que se reconocía como Roberto Mixteco, que posteriormente cambió su nombre de usuario a Guajequeño. Originario de Yosoyua, pronto incursionó en otras redes digitales como Instagram, TikTok y en la plataforma YouTube. Roberto dinamizó el uso de dichos muros en redes al mostrar videos caseros donde enseñaba el *Tu'un savi* o lengua mixteca, además, promovía encuentros con otras personas hablantes de alguna variante de dicho idioma con el objetivo de mostrar las diferencias dialectales. En otro momento, comenzó a publicar contenidos creados por él, como segmentos dedicados a la cocina tradicional protagonizados por su madre y hablados en mixteco.

La proliferación de internautas que se autonomban mixtecos fue creciente. Los muros dejaron de ser solo una ventana a lo mixteco y se volvieron espacios para la creación de contenido. Así, el uso de redes sociales digitales y plataformas web se tornó una actividad en constante construcción. Las nuevas tecnologías digitales eran empleadas ahora para la actividad de una pléyade de mujeres y hombres que, desde su muro en Facebook o su perfil en YouTube, hablan de música, difunden grupos locales, o transmiten en vivo las fiestas o eventos importantes de la región o de algún otro lugar donde la población mixteca tiene presencia.

De este modo, Roberto sirve de inspiración para una mujer que se hace llamar en el mundo digital Mixtekita Santos De Ñuu Savi, pionera de las transmisiones en vivo y que a la fecha cuenta con cerca de 5 mil seguidores tanto en México como en Estados Unidos. Ella emplea sus transmisiones para difundir la música que grupos e intérpretes de la región le hacen llegar con la intención de darse a conocer entre la gente en México y entre los migrantes a EE.UU. De difusora de música pronto fue invitada por sus escuchas y seguidores en redes sociales a cubrir las fiestas de sus pueblos. Ahora en sus muros combinan las transmisiones en vivo, con sus propias transmisiones diferidas sobre las celebraciones.

Pronto las redes se llenaron de imitadores de Roberto y Mixtekita. Algunos, como ella comentaba, eran su competencia, otros habían sido abiertamente inspirados por ella. En la actualidad, durante las fiestas y eventos importantes en las comunidades proliferan youtubers, facebookeros o etnoinfluencers: grabando, haciendo transmisiones en vivo, narrando los festejos, mandando saludos, transmitiendo a los residentes en el Valle de México, en otros estados del país o en Estados Unidos de América. Así, las redes sociales digitales para los mixtecos forman parte de esas dinámicas de objetivación y de mediación, descritas por Miller y Salater (2000) mecanismos de potencialización y expansión de la identidad étnica, pero que a su vez la proyectan y orientan hacia un futuro signado por la presencia, la realización y la actualidad.

Toma 2

San Pablo Tijaltepec es un pueblo de la Mixteca Alta que aún conserva muchas dinámicas tradicionales a pesar de su alto índice de migración a los Estados Unidos de Norteamérica. Entre las costumbres que sus lugareños se jactan de mantener se encuentran; el uso del traje tradicional, empleado por muchas mujeres durante la vida cotidiana, y el alto índice de hablantes de mixteco que alcanza el 90% según el Censo de Población y Vivienda. Por otro lado, se presume el sistema de organización comunitaria que involucra los cargos de gobierno municipal, de bienes comunales, de autoridades en las agencias, de comisiones para conducir la vida civil, educativa, religiosa y festiva y por supuesto un extendido sistema de tequio. Un sistema que ancla a sus habitantes a las tareas comunales y que es efectivo por el compromiso que se asume por parte de los hombres y mujeres, pero también debido a una serie de normas que obligan a los ciudadanos so pena de ser multados y de ser separados de sus bienes como tierras y casas construidas en el pueblo.

Una forma de gobierno que arraiga a los pobladores a sus localidades donde salir de ésta implica el pago de grandes cantidades de dinero para saldar sus sanciones: seis mil dólares si fue nombrado para un cargo y no se puede cumplir por ausencia, dado el hecho de ser migrantes; veinte dólares por tequio faltante. Incluso en localidades donde se gestionó tener escuelas de educación básica, es obligatorio que uno de los hijos asista, no importando que los padres hayan salido a trabajar a los Estados Unidos de Norte América.

El sector de jóvenes que han egresado de estudios superiores con licenciaturas cuya profesión no tiene espacio laboral en el pueblo, como son administradores de empresas, abogados, ingenieros, contadores y arquitectos, han resentido este sistema tan estricto debido a que al a trabajar fuera de la localidad -ellos no se trasladan a los EE.UU.- no tendrían el dinero para cubrir el monto de la cuota por sanción. Por lo tanto, la opción de quedarse en el pueblo y abrir posibilidades de ingresos y de empleo se ha convertido en una tendencia creciente en la localidad.

No obstante, lo distintivo de esta apertura, a diferencia de la instalación de un negocio cualquiera, es que se embulle bajo el halo de la ideología del emprendimiento. De tal manera, se ha comenzado a formar una red de emprendedores con base en la ciudad de Tlaxiaco. El discurso que los orienta va desde el reconocimiento del agravio o las limitaciones de la situación que los obliga a migrar a las ciudades del país para emplearse como trabajadoras domésticas u obreros, o bien, debatir la inviabilidad de que en las localidades se genere la posibilidad de un ingreso creciente que permita algo más que la subsistencia. Este grupo se ha puesto en contacto con la lectura de promotores de la ideología del emprendimiento, o bien, siguen en sus redes a *influencers* vinculados con esa visión del negocio como empresa individual. En este sentido, los jóvenes mixtecos configuran un imaginario que mira al futuro en tanto proyecto individual, pero también se piensa como acto legitimado por la localidad pues trae beneficios al futuro colectivo. “Bienvenido a la Plaza Delta del pueblo padrino” (centro comercial al sur de la Ciudad de México) me decía en tono de broma mi ahijado para mostrarme el grupo de negocios que se habían instalado en San Pablo.

A diferencia de los negocios de antes, estos son creados por profesionistas que miran en la empresa no solo una manera de subsistir, sino la posibilidad de obtener ganancias, o bien sea la base para el ejercicio de sus profesiones. Se tiene claro que la posibilidad de emprender en el pueblo permitirá dar salida

a jóvenes profesionistas sin que eso represente una ruptura con la localidad. El horizonte futuro para estos jóvenes es abrir espacios de trabajo para el ejercicio de sus profesiones en la región o en el estado: “la idea es abrir mi despacho aquí, salir a Tlaxiaco o a Oaxaca a aplicar lo que sé y regresar al pueblo pues aquí vivo”.

Además, se sabe que el emprendimiento puede traer consecuencias importantes al pueblo. Se aspira, en las intenciones de este sector de jóvenes, convertir a San Pablo en un eje comercial subregional, y quizá algún día disputarle a Chalcatongo (localidad urbana preponderante en la región) el eje comercial y de servicios: “Ahora que está telégrafos, que la gente de los pueblos de acá abajo, del Rio Tacahua vienen a sacar dinero, la idea es que lo gasten aquí”. Como vemos se interceptan una forma de resolver la situación comunitaria, de respetar el orden y normas establecidas, pero a su vez generar expectativas de futuro para otros jóvenes que ahora optan por estudiar diseño, turismo, cine o literatura. Pero, sobre todo, se busca darle otro perfil al pueblo, uno donde el servicio y el comercio potencie su papel regional, un hecho que la inyección de dólares ha posibilitado, al pasar de ser el pueblo pobre y tradicional, al rico y tradicional. Algunos pobladores de localidades vecinas señalan: “esos de San Pablo son orgullosos, reservados y de mucho dinero”.

Toma 3

En 2018 una película del cineasta mexicano Alfonso Cuarón puso en el escenario de los medios de comunicación masiva la aparición de una actriz originaria de la región Mixteca: Yalitza Aparicio, protagonista de su película Roma. Esta figura visibilizó una gran madeja de creadores y artistas que no solo se reivindicaban como gente mixteca, sino que creaban otro ámbito de reconocimiento étnico. Es decir, lo mixteco como identidad y como apuesta de vida, sale de las localidades y va poblando el mundo de la farándula, el cine no comercial, la poesía y la música. En los circuitos de cine y documentales es cada vez más común la presencia de creadores cuyas obras retratan una visión de lo mixteco, la poesía rima y aprovecha la tonalidad del *Tu'un Savi* para hablar de la vida de una mujer migrante como lo hace la poetisa galardonada Nadia López García. En este contexto, aparecen los premios: Nudo Mixteco creación de la cineasta Ángeles Cruz recibe reconocimientos en el país y en el extranjero. Además, la cineasta regresa a los pueblos con su película que se exhibe en plazas o en los edificios de los ayuntamientos. El rostro de Yalitza ocupa un gran mural en el centro de Tlaxiaco, la casa de música y centro cultural en San Miguel el Grande es donado y apoyado por la famosa cantante Lila Downs (cuya madre es originaria de la localidad).

Nuevos horizontes y vías de tránsito se abren para la construcción de la identidad mixteca, pero también para la generación de aspiraciones en individuos de las localidades. Las casas de cultura en las localidades se llenan de estudiantes que desean practicar teatro, música y literatura. Aspiraciones que abren las posibilidades de ser y vivir como mixteco aun residiendo en los pueblos, que vinculan las obligaciones y tareas comunitarias, con su actividad como cineastas, poetas o historiadores: después de todo, Ángeles Cruz no pudo recoger un premio internacional debido a que tenía cargo en su agencia.

Toma 4

Durante la celebración de la fiesta de Todos Santos en la región de la Mazateca Alta y en la fiesta patronal de Juxtlahuaca en la Mixteca Baja, comparsas de

diablos, en Juxtlahuaca, y huehuentones en Huahutla y Chilchotla, toman las calles donde resalta la gran cantidad de jóvenes que engrosan las filas de los celebrantes. Grupos de jóvenes, que en el caso mazateco la lengua originaria es empleada en los cantos, y que en su recorrido festivo van incluyendo a niños que se caracterizan para la ocasión. De manera que las aspiraciones de jóvenes y niños es formar parte de las comparsas que son identificadas por el nombre del grupo o del barrio o de la familia que las organiza, para ello tienen que adquirir su vestimenta y máscaras que llegan a ser costosas.

Resalta el que toda una industria de artistas, se forman en torno a los bailes, fiestas o carnavales, incluso encontré personalidades premiadas por organismos federales patrocinadoras de arte popular e instancias culturales del estado de Oaxaca o a nivel nacional. O músicos que han grabado discos patrocinados por instancias culturales del gobierno federal.

Lo interesante es observar también las industrias paralelas que se construyen. En el caso mazateco el dominio de DVD y CDS que uno compra en tiendas y en puestos de los mercados donde decenas de grupos de huehuentones son grabados en sus recorridos y en sus participaciones en festivales. Dichas grabaciones son realizadas de diversas formas, desde teléfonos celulares hasta otras aquellas que logran tener más calidad en la producción y edición; eso también depende de la fama y el prestigio del grupo quienes al lograr mejor calidad en sus productos y acrecientan su audiencia. De esta forma, se crea una oferta musical que, o refrenda la lealtad hacia una agrupación o también se generan nuevos gustos, se conocen temas, muchos de ellos son compositores o bien adaptan canciones vernáculas al mazateco, pero que se ejecutan al ritmo del son mazateco.

En el caso de Juxtlahuaca un movimiento de expresión juvenil acompaña la identidad local a través de su Danza de los Diablos. En las calles de la comunidad se observan grafitis con una grafía vinculada a identidades juveniles de frontera con EE.UU. donde los motivos representados son elementos vinculados a la localidad. Una grafía que se ha extendido a la ropa, al diseño de muros web o de logos de negocios como Starjux (en parodia a Starbucks), en la propia artesanía que se oferta como en los videos y documentales.

En ambos casos observamos que la organización de las fiestas, su dinamismo y su apuesta de innovación está siendo operada por jóvenes. Aunque sin perder vínculos con adultos quienes son mayordomos o artesanos de prestigio, pero que han heredado su labor a mujeres y hombres que ven en la fiesta una manera de expresar su identidad cultural y juvenil.

Conclusiones

Las reflexiones que he propuesto en este trabajo no pretenden estar acabadas ni las presento como una vía absoluta que pretende resolver la distancia entre seguir viendo a la comunidad como la materialización de la tradición, y al mismo tiempo dotarle de un papel al futuro como diseñador de sus dinámicas.

Mi propuesta es una posible vía para transitar por el camino de las síntesis y no de las oposiciones. Retomo mi experiencia antropológica de trabajo de campo en comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara y de la Mixteca y Mazateca Alta en Oaxaca, México, donde la institucionalización del hecho comunitario me resulta palpable. Tan palpable como es el encontrar, al menos

en Oaxaca, mujeres y hombres impulsando acciones, introduciendo elementos nuevos a las comunidades que pronto comienzan adoptarse y volverse parte de las prácticas e instituciones que dotan de morfología a las comunidades.

Asumo que la comunidad y sus herencias morfológicas, se asumen como presupuesto *a priori* para la imaginación de futuros. Las acciones tomadas desde una posible mixteca futura donde todos caben y tienen posibilidades, como es el caso de los emprendedores, siguen teniendo en mente que sus negocios son para expandir las formas de circular y de hacer consumir los productos originarios. Que las mujeres y hombres en los pueblos se imaginan una localidad conectada vía wifi con un servicio local de internet, sin pérdidas y de alta velocidad, que dicho recurso es importante para su uso doméstico y para lograr el uso de servicios de televisión y música disponible en servicio de streaming, o que es necesario para la educación al permitir tener acceso a recursos digitales. Sin embargo, como parte de estas aspiraciones se encuentra el poder usar la conexión para enlazar a migrantes y habitantes del pueblo para compartir en tiempo real las celebraciones que se realizan en el lugar de origen o en los sitios de nueva residencia.

La síntesis que propongo rescata lo que se denomina la perspectiva del actor y rescata la institucionalización de la comunidad indígena que antropólogos y etnógrafos han señalado como lo que define a los pueblos indígenas en México y América Latina. Como bien lo señala Archer, la morfología es un asunto que se mira en retrospectiva y se explica desde la génesis, desarrollo y contemporaneidad, pero cuánto tiempo se necesita para determinar qué es morfológico y qué no lo es, es un asunto abierto. Lo que mi experiencia de campo me ha permitido mirar es cómo viejas prácticas son sustituidas por otras que han comenzado a tener ya un asidero y permanencia que parece llegaron para quedarse y entre ellas destaco el empleo de las nuevas tecnologías de comunicación digital. Y quizá por la naturaleza de este tipo de tecnologías que se asumen como diseñadas desde el futuro para conducir el presente al futuro, es que canaliza todas las imaginaciones y apuestas por la comunidad. En ellas se miran las nuevas posibilidades de transmisión de una lengua en riesgo pero que su permanencia es parte de los futuros imaginados.

Al igual fiestas, carnavales, celebraciones de todo tipo tienen en las nuevas tecnologías la posibilidad de convocar a los quienes ya no participaban por su lejanía. Pero también convoca a otros no miembros de la población indígena que podrán observar el desarrollo de una celebración en todos sus momentos. Y en este ámbito festivo el terreno de las utopías se despliega a sus anchas, la gente le apuesta por que en algún momento la fiesta patronal celebrada en la localidad, en EE.UU., en Baja California o en alguna ciudad del oriente del Valle de México, se transmitan simultáneamente y se baile con los de allá y ellos con los que se quedaron.

Actores y colectivo, presente, pasado y futuro se van fundiendo y dibujan el perfil de las comunidades indígenas en el México contemporáneo, una vida comunitaria que para el caso mixteco y mazateco se distingue por ese ejercicio de tener presencia y visibilidad creciente. Una presencia que trasciende la larga historia de discriminación y negación de estas poblaciones y que hoy se expresa en el esplendor de sus festividades, en la inventiva de formas de organizar a los residentes, migrantes, y locales, en la proliferación de muros en Facebook, de etnoinfluencers en TikTok y YouTube. Por lo que aún el futuro es incierto, pero la presencia es constante y creciente, de ahí que pienso y creo con ellos, que el futuro tiene un rostro: el rostro de sus presencias.

Bibliografía

- » Aguirre, G. (1973). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- » Apel, K (1995). La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur. En Dussel, E. (comp.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México: Siglo XXI, pp. 37-54.
- » Archer, M. (2014). *Teoría social realista. El enfoque morfogenético*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- » Appadurai, A. (2015). *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Barabas, A. y Bartolomé, M. (1990). *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: CNACULTA.
- » Bautista N y Contreras R. (2023). Sentir el futuro, descentrar la antropología. Una invitación para pensar y hascer etnografía en los bordes. En Andamios. Revista de investigación social, 2023, 51, pp. 303-321. <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.978>.
- » Bartolomé, M y Barabas, A. (1996). La pluralidad en peligro. Oaxaca: INAH-INI.
- » Bonfil, G. (2005). *México profundo. Una civilización negada*. México: Debolsillo.
- » Bryant, R. y Knight, D. (2019). *The Anthropology of Future*. Cambridge: University of Cambridge.
- » Caso, A. (1971) *La comunidad indígena*. México: Sepsetentas.
- » De la Fuente J. (1964). *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- » Gómez, A. (1992). *Sobre actores y tramoyas. La explicación situacional de la acción individual*. Barcelona: Anthropos.
- » Joas, H. (1996). *The Creativity of Action*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Habermas, J (2001). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- » Lisbona, M. (comp.). (2009). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- » Miller, D y Slater, D. (2000). *The internet. An Ethnographic Approach*. New York: Berg.
- » Osorio, O. (2023). El concepto de comunidad en los proyectos de intervención comunitaria: disonancias, opacidades y rupturas. *Alteridades*, 2023, 33(65), 61-7. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2023v33n65/>
- » Pink, S y Salazar, J. (2017). Anthropologies and futures: setting the agenda. En Salazar, J., Pink, S., Irving, A. y Sjöberg, J. *Anthropologies and Futures. Researching Emergin and Uncertain Worlds*. New York: Bloomsbury.
- » Schatzki, T. (2010). *The timespace of human activity*. Maryland: Lexington Books.
- » Warman, A, Nolasco, M., Bonfil, G., Olivera, M. y Valencia, E. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Financiamiento:

Este trabajo se realizó bajo el cobijo del proyecto CF-2023-G-1370, CONAHCYT-Ciencia de Frontera 2023.

Biografía

Nicolás Olivos Santoyo. Profesor investigador de la Academia de Ciencias Sociales (Antropología Social y Sociología)-UACM. Antropólogo social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), maestro en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y doctor en ciencias antropológicas por la misma institución (UAM-I).

