



**UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA**  
Unidad Iztapalapa



**Universidad Autónoma Metropolitana**

**Unidad Iztapalapa**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Entre objetivistas y posmodernos: una revisión del  
abordaje antropológico sobre la identidad mixteca**

**Mercedes Lara Tissera Carón**

**2243801098**

**Especialización en Antropología de la Cultura**

**Director: Eduardo Vicente Nivón Bolán**

**13 de Agosto 2025**

## *1. Introducción*

A finales del año 2018, el recién electo presidente de la República Mexicana, Andrés Manuel López Obrador, hizo de público conocimiento la implementación de un programa nacional destinado al campo mexicano: *Sembrando Vida*. A raíz de la publicación oficial y en su primera etapa de desarrollo que comenzó en 2019 en cuatro Estados —Chiapas, Tabasco, Veracruz y Campeche— esta novedosa política pública suscitó variadas respuestas por parte de distintos sectores de la sociedad. Al comienzo, los medios masivos de comunicación cuestionaron la viabilidad del ambicioso objetivo de sembrar un millón de hectáreas en miras de solucionar los problemas de pobreza, migración, degradación ambiental y ruptura del tejido social que aquejan al sector rural, y no dudaron en manifestar su sorpresa ante la inversión pública destinada a dicho programa<sup>1</sup>. Más allá de la existencia de estas críticas, el programa cuenta también con el apoyo de distintos sectores: los mismos beneficiarios —al menos muchos de ellos—, académicos e intelectuales que han seguido de cerca tanto su elaboración como su desempeño, e incluso algunos organismos nacionales e internacionales que han investigado los efectos positivos de su implementación, principalmente en materia ambiental<sup>2</sup>. En 2020 el programa llegó a una veintena más de Estados mexicanos —Colima, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, San Luis Potosí, Tamaulipas, Tlaxcala, Yucatán, Sinaloa, Durango, Chihuahua, Nayarit, Estado de México, Zacatecas, Jalisco y Sonora— y, actualmente, comprende alrededor de 440.000 beneficiarios, denominados *sembradores* y *sembradoras*, ubicados y ubicadas en 26.800 localidades a lo largo y ancho del país.

Asimismo, el desarrollo del programa ha generado un incipiente interés antropológico con el objetivo de conocer la recepción de la política en distintas comunidades y el impacto social, económico y ambiental desde el ojo etnográfico —particularmente atento a las voces de los y las campesinas receptoras del programa en sus especificidades locales (Masferrer, 2023; Hernández García, 2024; Montes Ramírez y Sánchez Juárez, 2024). En continuidad con estos acercamientos, nos proponemos en el marco de nuestra investigación estudiar los procesos de *reconfiguración de la identidad mixteca en el marco de la implementación de Sembrando Vida, en el municipio de Santiago Nuyoó, ubicado en la Mixteca Alta oaxaqueña*.

---

<sup>1</sup> En el sexenio 2018-2024 la inversión destinada a la operación de *Sembrando Vida* fue de 175 mil millones de pesos aproximadamente; participan 450000 “sembradores” de 1010 municipios; operan el programa 4300 técnicos sociales y productivos; se establecieron 15114 viveros y biofábricas (Hernández García, 2024)

<sup>2</sup> A nivel nacional se destaca la investigación del Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático (INECC), y a nivel internacional, aquella llevada a cabo por la Universidad Nacional de Yokohama, a cargo del Dr. Shin Hanaji.

Dicho de otro modo, nos preguntamos por el rol que juega la identidad mixteca en la interrelación que se establece entre el Estado, los beneficiarios y beneficiarias del programa en Santiago Nuyoó y, particularmente, en el establecimiento de prácticas productivas sustentables y agroecológicas que impulsa Sembrando Vida. En este sentido, nos preguntamos: ¿cómo se define la identidad mixteca? ¿Cuáles son los límites y fronteras de esta identificación? ¿Qué rol juegan los rasgos culturales en su definición? ¿Qué papeles cumplen los distintos actores involucrados en Sembrando Vida en esta configuración de la identidad mixteca? ¿Qué importancia tiene y cómo se ve interpelada la identidad mixteca ante la llegada de dicha política pública?

Esta serie de interrogantes se inscriben dentro de un campo más amplio de estudio sobre la identidad mixteca, que se ha interrogado por su delimitación, sus fronteras y procesos de revitalización en los escenarios contemporáneos. En este sentido, el presente trabajo propone, primero, trazar una breve aproximación a la construcción de la identidad como un objeto de indagación propio de la disciplina antropológica. Segundo, revisamos críticamente la producción académica sobre la *identidad mixteca* —la cual hemos organizado, siguiendo la propuesta de Alejandro Grimson (2011), en dos grandes enfoques sobre la identidad y la etnicidad: el *objetivista* y el *posmoderno*—, con la finalidad de destacar sus aportaciones, limitaciones y áreas de vacancia. Por último, exponemos una tercera vía de exploración sobre la identidad basada en las categorías de *reconfiguración*, *presencia* y *persistencia étnica*, a partir de la cual es posible iluminar aspectos no revisados por aquellos antecedentes, siempre en torno a la problemática de nuestra investigación.

## 2. La identidad como problema antropológico

El reconocido antropólogo Esteban Krotz en su trabajo *La otredad cultural entre utopía y ciencia* (2002) sostiene que la *pregunta antropológica* es “la pregunta por las condiciones de posibilidad y por los límites, los motivos y la significación de la otredad, por sus formas y su transformación, lo que, a su vez, incluye la pregunta por el futuro y el sentido” (Krotz, 2002: 53). Es decir, es la pregunta que condensa la cuestión fundamental de la igualdad y la diversidad humana, y por tanto, una pregunta por la identidad: ¿qué es lo que nos hace *idénticamente* humanos? ¿Y qué es lo que hace que el Otro despierte mi asombro y extrañeza por su *diferencia* respecto de un Nosotros? ¿Cómo se establece y qué define esa frontera entre el Otro y el Nosotros? Se trata entonces de un asunto primordial, un interrogante, señala Krotz (2002), que se ha formulado una y otra vez desde el inicio de la vida humana,

rebasando los propios márgenes históricos de la disciplina antropológica, para alojarse luego en su centro desde su institucionalización hacia fines del siglo XIX.

Ciertamente, aunque se hable de una pregunta antropológica en singular esta no constituye un campo cerrado y claramente delimitado. Por lo contrario, *la pregunta por la identidad* encuentra diversas modulaciones: la relación entre las identidades individuales y sociales; su cercanía o distancia respecto a la cultura y los rasgos culturales; la singularidad de las identidades étnicas y de las identidades nacionales; los fenómenos de interculturalidad y las relaciones de poder que atraviesan los procesos de configuración de las subjetividades en esos escenarios; las diversas expresiones de discriminación emergentes en el mundo contemporáneo; los fundamentalismos étnicos; los procesos de reivindicación y valoración de la pertenencia a determinado grupo social; la dilución de las particularidades identitarias en los marcos globalizantes; en la convivencia, más o menos conflictiva, entre múltiples y simultáneas categorías identitarias, etcétera. Excede el propósito de este trabajo adentrarnos a todos estos fenómenos; sin embargo, su enunciación nos permite evidenciar aquella insistencia de la pregunta antropológica, en definitiva, la recurrente preocupación humana por la clasificación de la diversidad y heterogeneidad que irrumpe en la realidad.

El epítome del proceso clasificatorio, de la construcción de una frontera entre el Otro y el Nosotros, se consolidó en el *encuentro* (Krotz, 2002) colonial, en el momento de la llegada de los europeos al continente americano, que suscitó la pregunta —mutua— por la existencia o no de una condición humana compartida<sup>3</sup>. Cuatro siglos más tarde, al institucionalizarse la disciplina antropológica, la preocupación clasificatoria estuvo estrechamente ligada a los procesos de construcción o consolidación de los Estados nacionales: ¿cómo unificar la enorme heterogeneidad social, cultural y étnica que reinaba en los territorios americanos bajo la naciente unidad nacional? Así, el vínculo entre los pueblos indígenas y el Estado se colocó en el centro de la escena de la pregunta antropológica. Algunos autores y autoras (Bonfil Batalla, 2022; Briones, 1998; López Castillo, 2017; Segato, 1998, 2007) han indagado en el modo en que ambos términos se implican y constituyen mutuamente: por un lado, la diversidad que representa la presencia indígena irrumpe como contrapunto en el proceso homogeneizante de construcción y desarrollo de las naciones; por el otro, la nación establece

---

<sup>3</sup> Nos referimos al ya conocido debate respecto a si los pobladores americanos tenían o no alma, condensado en la reunión de Valladolid en 1550 entre Bartolomé de Las Cosas y Juan Ginés de Sepúlveda; pero también a la pregunta invertida, y menos atendida, a la que refiere Lévi-Strauss cuando narra aquella parábola sobre la conquista: “En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros con el fin de verificar mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a putrefacción o no”. (Lévi-Strauss, 1993, p. 49)

una definición de un “Nosotros” y un “Otro”, tanto externo como interno, poniendo en juego, así, procesos de racialización, identificación y etnicidad que influyen directamente sobre la definición de quiénes son y cómo deben ser cada una de esas partes, entre ellas, los sujetos indígenas. Como consecuencia, cada Estado nación establece una particular “economía política de la diversidad” (Briones, 2002), determinando así distintas modalidades de *ser indígena* dependiendo de cada construcción nacional. Por ejemplo,

en el caso de México —a diferencia de otros países— la historia de la antropología nace vinculada al indigenismo y a un Estado producto de la Revolución de 1910 que se dedicó a la tarea explícita de construir un México moderno. Debido a la pluralidad cultural de nuestro territorio, el *otro* es parte del *nosotros* y ese *otro* generalmente se ubica en el indio. Así, por mucho tiempo, las identidades sociales en nuestro país no podían ser definidas y analizadas sin vincularse de una u otra manera a la cuestión indígena como la alteridad fundamental. (Portal Ariosa y Ramírez Sánchez, 2010, p. 15)

Más allá del imperante objetivo homogeneizador —e integrador— que han tenido y tienen los Estados frente a la diversidad, el verdadero éxito en su *formación nacional de la alteridad* no radica, en última instancia, en la anulación de esa alteridad, sino en su capacidad de imponer las clasificaciones y categorías de identificación social y cultural sobre los distintos sectores que componen esa totalidad estatal. En efecto, tal como señala Grimson, “la configuración de una cultura política en un espacio nacional determinado no es, en absoluto, una consecuencia exclusiva de los éxitos de un Estado nacional” (Grimson, 2011, p. 179), sino de un complejo proceso que involucra múltiples actores y sectores, que interpelan —integrando, rechazando, reformulando— dichas clasificaciones, e incluso postulan otras identificaciones y las imponen en el escenario público. En otras palabras, se trata de una tensión constitutiva del vínculo entre Estado y pueblos indígenas, entre la innegable capacidad estructuradora de las identidades y etnicidades por parte del Estado, y la insoslayable capacidad de los distintos grupos —en particular, las poblaciones indígenas— para disputar, integrar y rechazar esas formas de identificación dadas por otros, así como también de proponer nuevas categorías y contenidos identitarios.

Es precisamente allí, en el centro de esa tensión, donde situamos el problema central de nuestra investigación: *la reconfiguración de la identidad mixteca en el marco de la implementación del Programa Nacional Sembrando Vida (2020-2025) en la comunidad de Santiago Nuyoó*. Se trata de indagar la forma particular en que, en el marco específico de aplicación de este programa productivo, el vínculo entre la comunidad mixteca de Santiago

Nuyoó y el Estado mexicano produce una serie de efectos en las formas de identificación y de etnicidad mixteca. Ello implica, también, considerar la dimensión productiva, ubicada en el corazón de la propuesta de Sembrando Vida, como una de las formas por excelencia en las que se ha expresado la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, ya sea a través del problema de la tierra, la categorización estatal de los sujetos de la ruralidad como indígenas o campesinos, o la definición a través de la implementación o ausencia de políticas públicas que definen el curso productivo del sector rural. Por ese motivo, buscamos explorar la relación entre las prácticas productivas —particularmente aquellas vinculadas a la producción orgánica de café en la que se especializa la comunidad, vehiculizada a través de Sembrando Vida y su propuesta de producción sustentable y agroecológica— y la configuración de la identidad mixteca en el municipio de Santiago Nuyoó.

Esta intersección entre identidad mixteca, prácticas productivas —sustentables y orgánicas<sup>4</sup>— y Estado parte del supuesto de que los distintos actores involucrados, tanto los productores mixtecos del municipio, como los agentes integrantes de los programas y políticas estatales, y en ocasiones también agentes no gubernamentales, movilizan, en el marco de las prácticas productivas, diversas —y a veces contradictorias— representaciones, roles y valores asociados al “ser mixteco”. En otras palabras, las diversas ideas de la identidad mixteca y de su vínculo con la producción entran en tensión al momento de aplicarse una política pública que tiende a implementar, o extender, nuevas prácticas sustentables que se entrelazan con las formas productivas preexistentes. De esta forma, el problema que estructura nuestra investigación puede sintetizarse en las siguientes preguntas: *¿Cómo se reconfigura la identidad mixteca en el marco de la implementación del Programa Nacional Sembrando Vida en el municipio de Santiago Nuyoó? ¿Cuáles son las representaciones y valoraciones sobre la identidad mixteca puestas en juego por los distintos actores involucrados en la producción “sustentable” y “orgánica” movilizadas por el programa y los productores del municipio?*

En torno a estos interrogantes, nuestra hipótesis principal se basa en que la implementación de Sembrando Vida —como una política estatal que apunta a incentivar nuevas prácticas “sustentables” y “regenerativas” del ambiente al entrelazarse con la

---

<sup>4</sup> Nos referimos a estas categorías ya que son las utilizadas tanto por los propios productores del municipio, especialistas en la producción “orgánica” del café y por los lineamientos y los representantes del programa Sembrando Vida, que establecen la prescripción de trabajar la tierra de manera “sustentable” o “agroecológica”. En este sentido, entendemos que lo “orgánico”, lo “sustentable” y lo “agroecológico” implican modalidades de producción que pueden ser técnicamente distinguibles, estas se entremezclan y son utilizadas en la mayoría de las ocasiones como sinónimos por los propios actores involucrados en la implementación del programa, es decir, tanto por los técnicos como por los beneficiarios.

preexistente modalidad orgánica de la producción del café en Santiago Nuyoo—, impulsa una *reconfiguración identitaria* mixteca, que puede entenderse en tanto “persistencia y presencia cultural” (Olivos Santoyo y Bautista Santiago, 2023). Como veremos a lo largo de este trabajo, esto significa que, por fuera de visiones esencialistas y sustancialistas de la cultura —que ven todo cambio cultural como una imposición externa resultante en aculturación o pérdida identitaria—, la identidad mixteca se reafirma en las modificaciones suscitadas por el devenir de su historia local, que incluye una mixtura, no siempre armónica, de elementos y categorías identitarias.

### *3. Dos lecturas posibles sobre la identidad mixteca: objetivistas y posmodernos.*

La *identidad mixteca* ha sido objeto de indagación antropológica desde mediados del siglo XX, principalmente a partir de las investigaciones de uno de los grandes referentes de la antropología y la arqueología mexicana, Alfonso Caso (1949, 1950, 1960, 1977). Aunque si seguimos el rastro de aquella pregunta antropológica que no se restringe a los marcos de institucionalización de la disciplina (Portal Ariosa y Ramirez, 2010 y Krotz, 2002), podemos encontrar ya un interés por la definición y el registro de lo que significa *la Mixteca* y el *ser mixteco* —las formas de vida, de organización social, política y económica— hasta los códices prehispánicos del siglo X —que fueron la fuente de estudio de Caso—, y luego hacia los documentos coloniales del siglo XVI —que retoma Dahlgren (1950)—, tales como las *Relaciones Geográficas*, los documentos elaborados por los religiosos oaxaqueños y las escrituras de los propios mixtecos de aquel entonces. La importancia y complejidad de esta empresa, la de definir los límites y las fronteras geográficas y socio históricas de la región, radica en gran medida en que “la Mixteca”, en su denominación náhuatl, o *Ñuu Savi*, que significa “el pueblo de la lluvia” en la lengua nativa, no sólo refiere a una adscripción identitaria y étnica con una historia y un presente compartido, sino también, por un lado, a un grupo etnolingüístico cuya raíz se remite hace 10.000 años a la *lengua madre proto otomangue* (Bartolomé, 1999); y, por otro, a una delimitación territorial, que su ubica a al sur de la República Mexicana, atravesando tres Estados: Puebla, Guerrero y Oaxaca. Dentro de Oaxaca, que es la zona de la Mixteca que compete a nuestra investigación, la región se extiende sobre una superficie de 15.671,08 km<sup>2</sup> que comprende 2.098 localidades, 155 municipios agrupados en siete distritos: Silacayoapan, Huajuapán, Coixtlahuaca, Juxtlahuaca, Teposcolula, Nochixtlán y Tlaxiaco, con una población total de 496.601 habitantes (INEGI, 2021). A su vez, esta gran región comprende una división interna en Mixteca Alta, Mixteca

Baja y Mixteca de la Costa, bajo el criterio de la altura sobre el nivel del mar (Mindek, 2010). Asimismo, se trata de una región no homogénea en términos étnicos, ya que conviven en su territorio pueblos amuzgos, triquis, ixcatecos, popolocas, chocholtecas, nahuas y afroamericanos. En suma, estos tres niveles que constituyen la definición de la Mixteca, el identitario, el lingüístico y el territorial, encuentran instancias de coincidencia y otras en las cuales su solapamiento se torna más ambiguo y cenagoso.

En el presente apartado revisamos críticamente una serie de trabajos que se han encargado de abordar la definición de la pertenencia identitaria mixteca. En su mayoría se trata de trabajos antropológicos, pero no únicamente, también hay abordajes desde la psicología, la etnolingüística, las ciencias agrarias, el desarrollo rural, y bajo estilos diversos, algunos son libros, compilaciones, tesis, artículos publicados en revistas científicas y documentos de organismos internacionales. Asimismo, presentan una heterogeneidad de enfoques y entendimientos de la identidad, y mientras en algunos de ellos la *identidad mixteca* es el eje central de reflexión, en otros, esta aparece como un objeto derivado de otra temática central. Con la finalidad de indagar en las conceptualizaciones y los enfoques que presenta este *corpus* heterogéneo, proponemos como clave para su interpretación y organización seguir el amplio programa teórico que postula Alejandro Grimson en su célebre libro *Los límites de la cultura* (2011). El mismo consiste en un esquema organizado en dos *posiciones lógicas de la teoría social* presentes en los desarrollos de las ciencias sociales, y particularmente de la antropología, respecto a la cultura y la identidad: el *objetivismo* y el *posmodernismo*. Tal como señala el autor, no se trata de una categorización cronológica, ni formas últimas de tipificar a los y las autoras, sino que oficia de una segmentación en base a enfoques *lógicamente contrastantes*. Este esquema nos permitirá agrupar bajo su sombra el *corpus* seleccionado sobre la identidad mixteca, con el propósito de valorar sus aportaciones, reconociendo sus limitaciones y las áreas de vacancia, sobre la que se constituye una tercera posición respecto a la identidad que, como veremos en el último apartado, nos permitirá abordar, en su amplitud y complejidad, el fenómeno contemporáneo de la *reconfiguración identitaria* en el marco de la implementación de Sembrando Vida.

### *3.1. La identidad mixteca desde el enfoque objetivista*

El enfoque objetivista sobre las identidades sostiene que estas constituyen realidades *objetivamente* dadas, unidades culturales homogéneas en su interior, discretas y preconstruidas definidas por *las características intrínsecas* de los grupos y las personas que

pertenecen a ellas. Ello implica la existencia de una estricta correspondencia, inmediata y simétrica, entre identidad y cultura, o más precisamente, entre identidad y *rasgos culturales*. En otras palabras, se trata de unidades objetivas cuyas fronteras están nítidamente definidas por su contenido, motivo por el cual también se suele aludir a estas aproximaciones como *sustancialistas* (Giménez, 2009) o *esencialistas* (Grimson, 2011), en tanto apelan a la determinación última de la identidad como etiqueta de pertenencia colectiva y étnica en base a una *check list* de “contenidos culturales” (Barth, 1976) tales como la lengua, la vestimenta, la música, las creencias, las festividades, etc. Las identidades nacionales de los Estados nación modernos se presentan como una epítome de este enfoque, que además condensan la pretensión de correspondencia entre *una* identidad, *una* lengua, *una* cultura, *un* territorio, como una totalidad idéntica a sí misma, sin fisuras ni contradicciones. En este sentido, las etiquetas identitarias se presentan como una *sustancia* o una *esencia*, y en tanto tal son perceptibles de *contaminarse* o *perderse*, principalmente por causa de la puesta en contacto con *Otros*. En efecto, bajo esta aproximación, la identidad se pretende fija e inmutable, ajena a las contingencias contextuales y a las relaciones interculturales; cada grupo identitario parece entonces, estar fuera de la historia y del devenir de diversos procesos que generan cambios y transformaciones en los grupos sociales. Particularmente, la identidad objetivada ha sido aún más recurrente a la hora de analizar *las identidades étnicas* (Giménez, 2009), y especialmente los procesos de adscripción de los pueblos indígenas, a quienes se ubica como sujetos por fuera de la historia, como reminiscencias del pasado en el presente, sobre quienes recae el peso de la inmutabilidad no sólo en su carácter descriptivo, sino prescriptivo bajo la forma de criterios de pureza y autenticidad.

Ahora bien, ¿qué sugieren las investigaciones sobre la identidad mixteca que identificamos bajo esta perspectiva de entendimiento de los procesos de adscripción étnica? En principio, aunque todas ellas las ubicamos bajo el paraguas *objetivista* o *esencialista* podemos introducir una diferenciación en su interior: I. aquellos textos que remiten explícitamente a la identidad mixteca como *un conjunto de rasgos culturales*; II. una serie de trabajos que refieren a la relación de la identidad mixteca con *las formas productivas*, con *los proyectos de desarrollo*, con *el territorio y la naturaleza*, y que construyen, a partir de esta relación, una identidad esencializada.

*I. Identidad mixteca como sumatoria de rasgos culturales.* En primer lugar, uno de los trabajos pioneros sobre los rasgos culturales de la Mixteca es el de la etnóloga sueca, Barbro Dahlgren, titulado *La Mixteca: su cultura e historia prehispánica* (1950). Esta tesis presenta

una explícita intención de avanzar hacia el conocimiento de la etnografía mixteca en el momento de la conquista, diferenciándose del trabajo “cronológico” que había primado hasta entonces, particularmente desde la investigación arqueológica. En estrecha sintonía con la antropología de la época, ese conocimiento etnográfico es entendido como un acercamiento integral a la vida social y cultural mixteca. En este sentido, nos referimos a este riguroso trabajo como *objetivista* ya que, a pesar de no hablar directamente de identidad, propone una basta recolección de información a través del trabajo de fuentes de los siglos XVI y XVIII a partir de las cuales detalla los elementos, los *rasgos culturales* que constituyeron a la cultura mixteca precolonial: la vestimenta, las formas de habitación y la tecnología, la lengua, la organización social basada en el parentesco y la política basada en las jerarquías de los grandes *Reinos Mixtecos*; también la organización económica en relación con las modalidades de tenencia a la tierra, división del trabajo, pago de tributos y la actividad comercial; y una sumatoria de datos sobre las creencias religiosas y mágicas, así también como sobre los desarrollos artísticos y las formas de conocimiento de estos pueblos. A lo largo del recorrido por estos *contenidos* culturales que constituyen la *forma de vida mixteca*, la autora va referenciando las diversidades internas, particularmente entre las regiones y las posiciones sociales que regían a la jerarquizada sociedad mixteca. De esta forma, Dahlgren nos brinda una imagen de la “cultura mixteca”, una fotografía estática y con bordes nítidos, que aparece en todo momento relatada en pasado, por su clara intención de *reconstrucción* de aquella cultura antes del encuentro colonial. La autora concluye que la cultura mixteca es significativamente similar a la *cultura típica mesoamericana*, aunque inmediatamente se encarga de indagar en cuáles serían los *rasgos típicos* exclusivamente mixtecos, incluso respecto a ciertos caracteres que podrían responder a una generalidad cultural “oaxaqueña” de la cual demarcarse<sup>5</sup>.

Esta presentación de la cultura y la identidad mixteca bajo el formato de una esencia, cuya definición está regida por un listado de rasgos aparece también en una investigación distante en el tiempo y en el estilo de este trabajo más “clásico” de la antropóloga sueca, en la tesis doctoral de Caballero (2009), titulada *Ñuu davi Yuku Yata: comunidad, identidad y educación en la Mixteca*. Este autor nos adentra a la realidad y las vivencias en la Mixteca desde un análisis estrechamente ligado a su trayectoria personal como *mixteco*, como *docente bilingüe* y *promotor cultural* en la región. En este caso, se trata de un abordaje con un claro

---

<sup>5</sup> Lo típicamente mixteco que permitirían distinguir esta unidad cultural uniforme sería la posibilidad del casamiento entre hermanos y “la tendencia a la endogamia con casamientos sin ditintección entre parientes paralelos y cruzados” (Dahlgren, 1950, p. 284).

interés de visibilización y denuncia de los procesos de “invasión cultural” de las comunidades mixtecas, que busca revalorar y reivindicar la *cultura mixteca* en una época que categoriza como “contrastante y deshumanizante” (Caballero, 2009, p. 13). En efecto, el autor construye un recorrido por distintos rasgos identitarios que se definen por su contraste con la “cultura occidental”, destacando principalmente la lengua, pero también “los sistemas de organización social, el tequio, ayuda mutua, sistema de cargos, las fiestas, la religión expresada en los sitios sagrados, el conocimiento de las plantas medicinales, sistemas curativos, el trueque como mecanismo de sobrevivencia, el régimen alimenticio (verduras, insectos y frutas), la música que recrea la vida de cada uno de nosotros y por supuesto, la solidaridad” (Caballero, 2009, p. 222). A partir de este listado delimita un par de oposiciones entre lo *auténticamente mixteco*, por un lado, y el *mundo y la cultura occidental*, por el otro, siempre ya exterior al primer elemento del binomio. Por ejemplo, Caballero considera que en México hay una continuidad en la situación de los pueblos indígenas entre el periodo colonial y el México independiente, aunque, según indica,

lo único que cambió fue la expulsión del poder colonial de manos de los peninsulares para depositarlo en manos de *sus herederos que son los occidentalizados de hoy y los que niegan la identidad indígena*, y con ellos la búsqueda de construir un Estado-Nación, a imagen y semejanza de los países europeos por encima de la diversidad cultural del territorio ‘recién liberado’ (...) Durante la época de la Independencia, Reforma y Revolucionaria continúa el mismo problema. La disputa por el poder entre quienes se han sentido dueños del país se ha encaminado a diseñar políticas para el desarrollo y con ello el ansiado deseo de forjar un modelo de país moderno, pero ¿qué hacer con *las poblaciones nativas que se resisten a cambiar o civilizarse?* (Caballero, 2009, p. 200. El resaltado es nuestro)

Las unidades culturales aparecen entonces como bloques homogéneos y sin fisuras a su interior, definiendo a las dominantes con un poder omnipresente y omnipotente, incluso por fuera de la historia —al omitir las particularidades históricas de cada uno de los procesos, momentos y espacios— y a los dominados simplemente por su *oposición y resistencia* frente a ese bloque monolítico dominante. En términos de Bonfil Batalla (1982) esta organización de los *elementos culturales* bajo las categorías de “lo propio y lo ajeno” habilita la pregunta por las relaciones de poder, de control y de dominaciones, insoslayables a la hora de analizar los procesos interculturales. Sin embargo, esta segmentación de rasgos corre el riesgo de construir una barrera infranqueable entre elementos en base a una esencia y una naturaleza que parecería dada, cuando ciertamente, y como veremos más adelante, las unidades

culturales y las identidades colectivas construyen, resignifican, transforman y cuestionan constantemente esa división. La otra cara de la misma moneda, la de la construcción de esta identidad y cultura reificada, es la deriva en la amenaza constante de su pérdida o contaminación. Ante la inexistencia de fisuras, de hilos comunicantes, de fusiones y procesos más complejos de interacción entre esos elementos *proprios* y *ajenos* de la cultura mixteca con la occidental, la única vía posible es la pérdida identitaria, la desaparición, la “cultura enajenada” para continuar con la tipificación de Bonfil Batalla (1982). En palabras de Caballero (2009),

el impacto de las políticas aplicadas en nuestros pueblos originarios se expresa en la *pérdida de la identidad de las nuevas generaciones*. Las instituciones educativas indígenas establecidas en las regiones están contribuyendo con sus acciones a *la desaparición de las lenguas, la historia, la visión del mundo, su razón de existir*. En otras palabras, continúa el proceso de exterminio de las culturas y con ello se sigue cometiendo el delito del etnocidio directo e indirecto hacia nuestro sistema de vida. *Las lenguas nativas que han constituido el símbolo de nuestra identidad y el eje rector de la vida de nuestros pueblos, constantemente se encuentran amenazadas*. Por ello, cuando muere una lengua no sólo se pierde lo que nos identifica como pueblos históricos, sino se pierde la memoria histórica porque en dicha lengua se condensa el pensamiento de cualquier ser humano. Eso es lo más grave. (Caballero, 2009, p. 217. El resaltado es nuestro)

En efecto, la tesis de Caballero apela a una constante descripción de la identidad mixteca basada en *lo que perdura* de las auténticas prácticas, costumbres y conocimientos mixtecos *por fuera o a pesar del* contacto, del encuentro, de las propias relaciones de poder, porque estas situaciones inmediatamente son interpretadas como síntoma de la *pérdida de la identidad*.

Ciertamente, muchas de las características del enfoque objetivista que identificamos hasta aquí nos permiten trazar una identificación directa con las corrientes antropológicas “clásicas” como las evolucionistas, funcionalistas y estructural-funcionalistas; sin embargo, tal como alertamos más arriba, esta perspectiva no se reduce a un momento cronológico del desarrollo teórico ni cuenta con un grupo hermético de autores que lo representen. Es decir, es un enfoque que incluye en su diversidad a las etnografías en comunidades “pequeñas” y “aisladas”, tal como aparece en *Los argonautas del pacífico occidental* de Malinowski [1922] (1986), pero también al retrato de “los balineses” de Geertz (1987), cuarenta años más tarde. En los estudios contemporáneos, la pretensión de autenticidad, homogeneidad e

inmutabilidad identitaria y cultural aparece a través de la vigencia<sup>6</sup> de una serie de criterios de demarcación del Otro indígena que, en algunas ocasiones, refuerzan aquellas concepciones esencialistas de las culturas y las identidades, imponiendo así formas rígidas de ser y de actuar según los ideales y representaciones estereotipadas que existen de ellas. Más precisamente, en lo que concierne al caso particular de nuestro estudio, nos referimos a la forma en que distintos actores involucrados en la promoción e implementación de prácticas, políticas o programas de incentivo de modalidades productivas sustentables, regenerativas o conservacionistas del ambiente han vuelto a traer a la escena contemporánea el ideal romántico del “buen salvaje” que, al modularse bajo la imagen del “nativo ecológico” (Hames, 2007; Ulloa, 2004 y 2005), aparece como aquel que vive —y debe vivir— en armonía con la naturaleza. A pesar de que este estereotipo parece muchas veces direccionarse a la valorización de las formas de vida, de organización y de los conocimientos que tienen estas poblaciones, sobre todo en lo que respecta a la forma en que producen y se vinculan con el ambiente, su contracara es el reforzamiento de un imperativo de cómo deben ser, vivir, relacionarse con su territorio y con otras personas, volviendo así su adscripción étnica un estrecho *corset* de prescripciones culturales.

*II. Esencialización de la identidad mixteca en su relación con las modalidades productivas, los proyectos de desarrollo, el territorio y la naturaleza.* En base a lo anterior, identificamos una serie de trabajos que se enfocan en la relación de la población mixteca con el territorio, con las formas de producción de la tierra y la naturaleza y con los proyectos de desarrollo, y que construyen a partir de esta vinculación una mirada *esencialista* de la identidad mixteca. Reparamos particularmente en esta interrelación ya que se encuentra en el núcleo de nuestra pregunta de investigación, respecto a la identidad mixteca que se moviliza, se reconfigura y cobra centralidad en un escenario atravesado por la presencia del Estado nacional mexicano a través de una política pública de producción sustentable, que trae consigo procesos de nombramiento y reconocimiento mutuo, entre mixtecos y Estado, de un Nosotros frente a un Otro.

En este sentido, el trabajo *Pensando el desarrollo entre los Mixtecos* (2013), del reconocido investigador mixteco Francisco López Bárcenas, aborda el problema del fracaso

---

<sup>6</sup> Utilizamos la expresión “vigencia” porque se trata de una persistencia más allá de los debates teóricos y políticos de las últimas décadas, particularmente desde la década de 1970 (Gros, 2013), en el cual la propia disciplina antropológica ha tenido un papel decisivamente activo, que se ha materializado en el reconocimiento por parte de los Estados nacionales de los derechos de autodeterminación de los pueblos, con la ratificación del convenio 169 de la OIT y las reformas constitucionales, que propusieron dejar atrás los criterios racistas —como *the one-drop blood rule*— o, en su reverso culturalista, la necesidad de cumplir con la presentación de ciertos rasgos diacríticos —lengua, vestimenta, costumbres, etc.

de los proyectos de desarrollo implementados en la región durante el siglo XIX y XX. Según el autor, este fracaso se debe a que las iniciativas han sido diseñadas e implementadas *desde afuera*, por actores ajenos al pueblo *Ñuu Savi* —creadores de una “Mixteca inventada”— principalmente por parte del Estado. En oposición a esta representación externa, Bárcenas nos brinda una imagen general sobre la organización social y política de las comunidades mixtecas condensada en *seis principios filosóficos ñuu savi* —el fin colectivo de la vida social o reconocimiento de un “Nosotros” común; la hospitalidad y el hermanamiento; el apoyo mutuo; la ayuda recíproca; el sistema de cargos; la fiesta y el gozo comunal— que constituyen los “valores objetivamente evidentes que se reflejan en normas sociales que son aceptadas por la mayoría de sus habitantes” (López Bárcenas, 2013, p. 92). Consecuentemente, el reconocimiento y la debida atención a estos elementos de la cosmovisión mixteca constituyen el núcleo para construir una alternativa para sortear los problemas sociales, económicos y ambientales de la región.

En continuidad con este planteo, Orozco López (2020) analiza la identidad colectiva construida y reforzada por las nueve comunidades<sup>7</sup> organizadas frente al despojo de recursos en el marco del Geoparque Mundial Mixteca Alta. Se trata en este caso de una identidad fundada en referentes culturales mixtecos, tales como los “saberes y conocimientos milenarios”, ancestrales y tradicionales, la “organización comunitaria”, la “autonomía indígena” y el estrecho vínculo de las comunidades con su territorio. Es decir, nuevamente, una identidad basada en una sumatoria de rasgos culturales que constituyen a los pobladores de la región como sujetos que, debido a su adscripción étnica, *naturalmente* se colocan como opositores a los procesos de despojo que se viven en la región desde hace décadas por el avance del capital y el sector privado (Biocca, 2016). De esta forma, y al igual que López Bárcenas (2013), en el mismo movimiento que valoriza los conocimientos y formas de vida de las comunidades mixtecas aledañas al Geoparque, construye una identidad esencializada y romantizada, al homologarla con una “forma alternativa de entender el desarrollo” (Orozco López, 2020, p. 72). Desde esta lectura de la identidad, emerge una paradoja, ya que, por un lado, se propone el reconocimiento y valorización de un *Otro* con un saber sobre cómo vivir y producir de manera *alternativa* al deterioro ambiental, como “habitantes de las comunidades implicadas en los proyectos (que) manejen su territorio y generen alternativas productivas desde sus formas de vida y conocimientos” (Orozco López, 2020, p. 73); y, por otro lado, se sitúa a ese mismo sujeto como destinatario de una formación con el *verdadero conocimiento*

---

<sup>7</sup> Tonaltepec, Soyaltepec, Yucuita, Yanhuitlán, Chachoapam, Sinaxtla, Tillo, Topiltepec, y San Juan Teposcolula.

sobre cómo hacerlo. En este caso, esta formación se aplicó a través de talleres sobre “defensa del territorio” impartidos por miembros de la comunidad académica de la UNAM para el “*fortalecimiento y mejoramientos* de las prácticas de los actores involucrados, [a fin de] *potenciar* los conocimientos locales para que adquieran una dimensión discursiva que permita generar procesos identitarios particulares que robustecen una oferta enraizada en prácticas culturales, sociales y políticas” (Orozco López, 2020, p. 73). Esta contradicción termina entonces por reforzar una identidad esencializada basada en estereotipos, tales como el del indígena “menor de edad” o “atrasado” en términos de desarrollo, a quien hay que formar —*potenciar o mejorar*— para lograr ese *desarrollo alternativo* del cual sería representante. En otras palabras, la paradoja reside en asignarle un saber a las comunidades indígenas y, al mismo tiempo, un no-saber sobre ese saber.

En un sentido muy similar, los artículos de López Cruz (2010) sobre los procesos comunarios de desarrollo rural sustentable en la Mixteca oaxaqueña y el de Pombaza Tamaquiza, et al. (2017) sobre las prácticas organizativas mixtecas en torno a la soberanía alimentaria, sitúan los rasgos culturales arraigados a la identidad mixteca en el centro de procesos organizativos étnicos y políticos de *oposición* a los procesos de despojo y de destrucción socioambiental, que estos trabajos identifican como consecuencia de la modernidad y particularmente con los procesos más recientes de globalización. En ambos casos, estos rasgos culturales están asociados a lo comunal y comunitario, al trabajo cooperativo, al préstamo mutuo,

*recuperar* la guetza, como forma de intercambio y forma de vida, el tequio como forma de trabajo, pero más importante aún, la visión organizativa para agenciar el desarrollo y hacer patente la sustentabilidad a partir de la cosmovisión de la comunidad y *su relación ancestral con la naturaleza*, recuperar sus formas de interacción (rituales, comida y bebida, cultivo de la parcela) el *sentido del arraigo y cuidado de la madre tierra*, y muy importantes son el sentimiento, la defensa y el sentido no comercial que se tiene hacia su entorno. (López Cruz, 2010, p. 10. El resaltado es nuestro)

Además de reforzar aquella identificación de la pertenencia étnica en la cual radica la *alternativa* y la resistencia a los procesos de despojo, aparece aquí la idea de *recuperación*. Tal como ya apreciamos en el trabajo de Caballero (2009), esta noción nos remite una vez más a la idea de la pérdida cultural e identitaria, de contaminación de los “tradicional”, “local” y “ancestral” frente a lo “moderno” y “global”; y en caso que no se hayan perdido, los rasgos culturales aparecen como *supervivencia*, tal como dice Pombaza Tamaquiza, et al.,

“*subsisten* varias prácticas arraigadas a la cultura y la identidad de la Mixteca alta de Oaxaca (...) *a pesar* de la expansión de las corrientes modernizadoras y globalizadoras” (2017, p. 3709. El resaltado es nuestro).

En este sentido, e insistiendo una vez más en que se trata de valiosos aportes que han cuestionado los procesos de despojo de recursos naturales de la región y la pérdida de autonomía de las comunidades frente al desarrollismo imperante en las últimas décadas, consideramos que esta serie de trabajos construyen una visión objetivista y esencialista de la identidad mixteca al reducirla a una sumatoria de rasgos culturales que deben permanecer inmutables y auténticas para consolidarse como una salida alternativa frente al despojo, la crisis ambiental, la pobreza rural, entre otras problemáticas contemporáneas. Por ejemplo, López Cruz diagnostica en la Mixteca un “proceso de *regreso a la comunidad étnica* a partir de la recreación de la cultura y el cuidado del medio en que se vive (...) se está *recreando y recuperando la relación armónica con la naturaleza* para asegurar la vida misma” (2010, p. 10. El resaltado es nuestro). En efecto, volviendo al imaginario del “nativo ecológico” que mencionamos más arriba, aparece aquí el “mito del eterno retorno” que tiene efectos inmediatos en el reforzamiento del estereotipo de las poblaciones indígenas, como los representantes por excelencia de un *pasado prístino* y, por tanto, como los responsables *actuales* de hacernos *retornar* a ese estado *natural de sustentabilidad*.

En síntesis, y como veremos más adelante, no se trata de negar la estrecha e insoslayable relación existente entre identidad y cultura, sino de develar que no hay entre ellas un “vínculo de implicación simple” (Grimson, 2011, p. 20). Como propone Bartolomé, “es frecuente que se confunda identidad con cultura, ya que la apelación a la cultura suele desempeñarse como el criterio crucial para afirmar la distintividad, por lo que se confunde el objeto del discurso (identidad) con los argumentos (cultura) que se utilizan para enunciarlo” (2009, p. 72). El problema entonces radica en el riesgo de establecer una relación de *correspondencia predecible y sistemática* entre cultura e identidad (Giménez, 2009). En un sentido similar, aunque con otros términos, Roberto Varela (2005) problematiza el postulado de un *modelo de consistencia* entre cultura y comportamiento —el comportamiento como el accionar consecuente de la cultura, o visto en su reverso, la cultura como causa última del comportamiento<sup>8</sup>. Llevado al plano identitario, dicha consistencia se traduce en un imperativo prescriptivo sobre los modos de ser, vivir y actuar de cada grupo social según una cultura

---

<sup>8</sup> El autor reflexiona, además, sobre las implicaciones epistemológicas de esta correspondencia entre cultura y comportamiento que reduciría al conocimiento antropológico a la búsqueda de leyes de la cultura a partir de las cuales inferir y predecir el comportamiento humano.

reificada que actúa como una entidad todopoderosa con una potencia de sobredeterminación sobre la agencia de las personas. Dicho en los términos de los trabajos revisados, el *mixteco* produce y vive en armonía con la naturaleza y se opone a los procesos de despojo debido a su propia pertenencia étnica, y así *debe* hacerlo porque así lo establece su cultura.<sup>9</sup>

### 3.2. La identidad mixteca desde el enfoque “posmoderno”

Desde fines de la década de los sesenta del siglo pasado se produce un momento de ruptura, de “insurrección teórica” (Giménez, 2009) frente al sustancialismo y la ilusión culturalista que revisamos en el apartado anterior. Tal vez, el punto de quiebre pueda situarse en 1969 con la publicación de *Los grupos étnicos y sus fronteras* de Fredrik Barth, texto que inauguró una transición en el abordaje del problema de la identidad, del *contenido a las fronteras* y de la *sustancia a la forma*, a partir de una visión *interaccionista* de las identidades, particularmente de las identidades étnicas<sup>10</sup>. Signó un movimiento crítico de los supuestos esencialistas que habían considerado hasta ese momento a las identidades como entidades culturales discretas, preconstruidas y aisladas, para dar cuenta de los procesos de interacción, de contacto y encuentro constitutivos de los procesos de autoadcripción y adscripción dentro de categorías identitarias. Siguiendo la propuesta de Barth (1976), la identificación se produce allí donde se establece una frontera, pero ésta ya no aparece definida por los contenidos culturales, sino por un proceso relacional de inclusión y expulsión a través de una frontera de pertenencia.

Se trata entonces de un momento de transición, que comprende una vasta heterogeneidad de propuestas teóricas tales como el ya mencionado *interaccionismo*, el *construccionismo*, el *instrumentalismo*, el *invencionismo* y el *deconstruccionismo*. Tal como señala Bartolomé (2009), se trata de aproximaciones que no se excluyen mutuamente, que incluso llegan a complementarse y de las cuales es difícil señalar exponentes y referentes que únicamente se identifiquen con una de ellas. A pesar de las cuantiosas diferencias entre estas aproximaciones, como mencionamos al comienzo, seguimos la propuesta clasificatoria de

---

<sup>9</sup> Consideramos aquí, de manera tentativa y preliminar al desarrollo de nuestra investigación, que este enfoque esencialista de la identidad puede terminar incluso por eclipsar y quitarle fuerza al propio propósito de estos abordajes de visibilizar, denunciar, cuestionar y revertir las condiciones de pauperización, despojo y marginación a las que son sometidas las comunidades mixtecas.

<sup>10</sup> Como señala Giménez (2009), en este momento se pone en el centro de la escena de las discusiones antropológicas al concepto de “Etnia”, se problematiza su definición y su alcance explicativo, y se busca diferenciarlo del concepto de “identidad” por su carácter interaccionista, constructivista, político, instrumental, en oposición a las categorías identitarias fijas e inmutables, aunque sosteniendo la diferenciación cultural, que es lo que imprime la singularidad de lo *étnico*.

Grimson (2011) que las unifica bajo el rótulo de “posmodernas”, considerando que por encima de estas particularidades internas priman ciertas características en común.

Ahora bien, Grimson caracteriza esta ruptura teórica sobre las identidades a partir de una serie de movimientos de sustitución: “frente a la idea reificada de las culturas como *cosas* que existen en tanto entes, el deconstructivismo mostró que eran ficciones del investigador. Frente a la idea naturalizada de las naciones, el constructivismo mostró que eran fábricas humanas e históricas, al igual que todas las identidades. Frente a los discursos nacionalistas que proponían las fronteras territoriales como barreras culturales, se deconstruyó la naturalización estatal de estos límites” (Grimson, 2011, p. 16). El antropólogo argentino interpreta estos desplazamientos como una “bocanada de aire fresco” frente a la asfixia intelectual de las perspectivas objetivistas y culturalistas, en tanto dieron lugar al análisis de la historicidad de los procesos de conformación de las identidades, las transformaciones, las contradicciones internas constitutivas de las categorías identitarias y, sobre todo, las relaciones de poder que atraviesan los fenómenos interculturales.

Agrupamos bajo esta perspectiva “posmoderna” una serie de trabajos sobre la identidad mixteca que ampliaron la mirada respecto a los trabajos revisados en la sección anterior, al indagar en las expresiones de esta identidad en los escenarios contemporáneos de globalización, migración y complejos procesos sociales, políticos y económicos mundiales y regionales. De esta forma, sin dejar de preguntarse por los elementos culturales, sus análisis han tendido a poner atención en los procesos de transformación y de transgresión de los límites territoriales y culturales “tradicionales”, al considerarlos como constitutivos de la misma identificación como mixtecos. Dentro de este grupo de trabajos sobre la identidad mixteca desde una perspectiva “posmoderna” distinguimos tres subdivisiones: I. los trabajos que se centran en la incorporación de las transformaciones culturales contemporáneas dentro de la identificación como mixtecos; II. una serie que aborda la migración y la comunidad transnacional; III. un grupo más pequeño e incipiente de textos que atienden la relación entre los procesos de identificación y los cambios tecnológicos. Se trata de una división meramente formal, o incluso temática, con fines de clarificar la exposición del *corpus* que agrupamos bajo el paraguas del enfoque posmoderno de la identidad que, como ya mencionamos, comprende una diversidad de aproximaciones.

*I. Cambios y transformaciones en los rasgos culturales como constitutivas de la identidad mixteca.* La introducción de la variable histórica y el análisis sincrónico de los procesos de configuración de la identidad son un punto clave de inflexión en esta transición teórica entre

objetivistas y posmodernos. El trabajo de Manola Sepúlveda Garza (2016)<sup>11</sup>, titulado *Construcción de identidad en los pueblos mixtecos. Santa María Yucuhiti, Oaxaca, México*, nos presenta un ejemplo paradigmático de aquello, al reconocer los distintos momentos y sucesos históricos, desde el año 1900 hasta la actualidad, que han tenido efectos sobre el proceso de construcción de la identidad mixteca. Sin dejar de lado la importancia de ciertos rasgos, como el sistema de usos y costumbres y las modalidades productivas predominantes en el municipio, en su lectura estos sólo adquieren relevancia identitaria en la profundidad histórica, y por tanto, en el marco de un complejo entramado de actores, de procesos políticos y económicos locales y globales que suscitaron cambios y modificaciones en la configuración de la identidad. En efecto, es “en las interrelaciones de la sociedad local, con el Estado y el mercado a partir de las cuales se ha creado una cultura y una identidad que refleja la combinación de tradiciones prehispánicas, coloniales y modernas” (Sepúlveda Garza, 2006, p. 55). Para insistir en el contraste respecto del enfoque esencialista y sustancialista, estas interrelaciones son entendidas como constitutivas de la identidad mixteca, y no como aquello que la contamina hasta su pérdida a partir de dicotomías absolutas entre lo *tradicional* y lo *moderno, lo propio y lo ajeno*.

En un sentido similar, Bautista Santiago (2024), desde una propuesta de la antropología del futuro y los futuros étnicos, caracteriza a la identidad mixteca en el contexto contemporáneo mundial como *relacional y múltiple*. Ello implica, en primer lugar, que la identidad “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” (2024, p. 210); por otra parte, que las identidades se encuentran en constante movimiento, el cual está signado en gran medida por la visión del presente y del futuro que tienen sobre su adscripción étnica. Como mencionamos con el trabajo anterior, emerge bajo estas aproximaciones el reverso de la visión objetivista de la cultura y su concepción de la *pérdida* identitaria. La autora lo ilustra en detalle con dos ejemplos: el sistema de cargos en San Juan Cahuayaxi y la fiesta de Santiago Apóstol en Santiago Juxtlahuaca. Ambos casos evidencian intensos y actuales procesos de *revitalización y reinención* de la cultura, de las tradiciones y de la identificación mixteca —en un caso, a través de la anticipación de la asignación de cargos para garantizar una mayor certidumbre a la población migrante que así pueda garantizar su cumplimiento; en

---

<sup>11</sup>Esta autora cuenta con un amplio repertorio de trabajos y obras más extensas y exhaustivas sobre la Mixteca, en particular sobre la organización política administrativa de los municipios de la región, tales como su obra más reciente *Tradiciones y transiciones ante las políticas del Estado: Yucuhiti, Tlaxiaco: 1876-1973 (2025)*. La elección de este artículo por sobre otros de sus trabajos radica en la especificidad del abordaje del problema de la *identidad*.

el otro, por medio de la creatividad y proliferación desplegada por residentes y radicados de todas las edades en torno a la danza de los diablos— conforme a las aspiraciones y los deseos de los sujetos, ligados a los horizontes de futuro que construyen y cimientan desde su *presencia étnica* como mixtecos.

A pesar de que la autora en este trabajo usa la fiesta como un medio para ejemplificar una de las diversas expresiones de esta identidad en movimiento, las fiestas en sí han sido un objeto predilecto de estudio antropológico en la región. En su vinculación con la identidad mixteca, y desde este enfoque posmoderno que apunta a visibilizar los procesos de transformación como constitutivos de los mecanismos de adscripción étnica, Rieger (2018) propone un acercamiento a la festividad de San Juan Bautista en el municipio de San Juan Mixtepec, ubicado en la Mixteca Alta. Poniendo especial atención a los procesos conflictivos, de cambio y de significación en torno a la celebración, la autora aborda cómo “las fiestas reflejan y mantienen discursos hegemónicos de la identidad cultural, pero al mismo tiempo existen como una entidad dinámica en que los individuos crean y desafían dichos discursos mediante interpretaciones variables de las prácticas, basadas en una plétora de perspectivas vinculadas a las experiencias diarias de ser mixtepequense” (Rieger, 2018, p. 188). Ese desafío aparece mediado por disputas políticas internas que al mismo tiempo develan los límites borrosos de la tradición, el dinamismo de los procesos de construcción de memoria, de pertenencia y por tanto, de identidad.

Con base en estas propuestas, y siguiendo el juego de sustituciones trazado por Grimson (2011) que mencionamos más arriba, frente a la identidad fija e inmutable aparece el movimiento; frente a la identidad como sustancia que se pierde y contamina, emergen los horizontes de presencia y de futuros étnicos; y frente a las unidades aisladas se concibe una identidad mixteca *relacional* y situada. Olivos Santoyo (2020), en esta misma órbita de sentido —en particular desde esta comprensión *relacional*— y a partir de un estimable trabajo comparativo con las poblaciones rarámuris de Chihuahua, propone a la etnicidad mixteca como una etnicidad *descentrada*, como una adjetivación que evidencia los procesos actuales de adscripción y pertenencia de estas poblaciones del sur del país a una categoría identitaria mixteca, con base en una serie de movimientos de vitalidad y persistencia. El descentramiento implica un esquema alternativo al esencialista en la medida en que deja de pensar la inmutabilidad cultural como condición de posibilidad para la persistencia identitaria, para así explicar cómo, por ejemplo, “mientras que el hablar la lengua muestra una tendencia a la baja, la identificación de individuos con una cultura mixteca es algo que va en aumento y que

no sólo se restringe a los sitios de donde ellos son originarios, como Oaxaca, Guerrero o Puebla, sino que esta identificación se vive además en diversas ciudades del país y del extranjero.” (Olivos Santoyo, 2020, p. 206). Emerge así una multiplicidad de formas a través de las cuales los sujetos llevan a cabo los reconocimientos étnicos, rebasando la *check list* de rasgos culturales “auténticos”, aunque por momentos estos también cobren un rol importante. Una etnicidad mixteca plural, en transformación y en construcción a partir de la capacidad de agencia que tienen los sujetos.

Los cuatro trabajos mencionados en este subgrupo traen a colación un fenómeno insoslayable para pensar estos intrincados procesos contemporáneos que atraviesan por completo la configuración identitaria mixteca: la migración. Tanto en la historización de la construcción de la identidad mixteca en el Municipio de Yucuhiti (Sepúlveda Garza, 2016), como en las formas de revitalización de las organizaciones políticas y culturales para pensar los horizontes de futuros étnicos mixtecos (Bautista Santiago, 2024), en los conflictos políticos y la construcción de los procesos de memoria y pertenencia en San Juan Mixtepec (Rieger) y, sin dudas, en la descentralización de la etnicidad mixteca, los masivos desplazamientos poblacionales hacia diversas regiones de la república, y también más allá de la frontera nacional se posicionan en el centro de la escena para pensar qué ocurre actualmente en las comunidades mixtecas, cómo afectan sus vidas cotidianas, sus relaciones familiares, sus actividades económicas, la organización política, y por tanto qué efectos tiene sobre su identidad y etnicidad. El motivo por el cual no lo hemos tratado en esta sección es porque constituye un campo de estudio en sí mismo, tal como veremos a continuación.

II. *Identidad mixteca y migración*<sup>12</sup>. Los movimientos migratorios desde la Mixteca hacia distintas partes de la República, principalmente hacia el norte, y más allá de la frontera hacia Estados Unidos, data desde la década de los cuarenta del siglo pasado, aunque cobró más fuerza desde la década de los setenta en adelante (Bautista Santiago, 2024; Clark Alfaro,

---

<sup>12</sup> Existen un robusto *corpus* de trabajos que se encargan del estudio de las comunidades transnacionales y al fenómeno migratorio mixteco; entre ellos: *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca, México*, de Gil Martínez, Rocío (2006); *Migración desde la Mixteca: una comunidad transnacional en Oaxaca y California*, coordinado por Cornelius, Wayne (2011); *Human Rights and Indigenous Workers: The Mixtecs in Mexico and the United States*, San Diego de Nagengast, Carol (1992), entre otros. Seleccionamos aquí sólo una pequeña serie de trabajos que están directamente vinculados al abordaje de la identidad o la etnicidad mixteca por nuestro interés de investigación.

2008)<sup>13</sup>. La etnografía multilocal de Michael Kearney y Federico Besserer (2006)<sup>14</sup> constituye una referencia obligada al respecto del cruce entre migración e identidad, enfocada en el estudio de las *comunidades transnacionales* mixtecas, particularmente de los mixtecos originarios del municipio de San Juan Mixtepec radicados en California. Mediante una labor colectiva, los autores abordan distintas dimensiones de la vida transnacional de los mixtepequenses —tales como la educación, la música, la construcción de los migrantes como sujetos políticos, el trabajo, las relaciones de género, entre otras— para indagar en las consecuencias sobre el proceso de identificación de los migrantes más allá de la territorialidad, de la comunidad y de la unidad local. En este sentido, la sistematización y análisis de sus trabajos etnográficos conforman un sustancioso aporte para pensar a las comunidades como sistemas abiertos, a la migración como dispositivo de establecimiento de múltiples territorializaciones, y en efecto, a la etnicidad como un proceso en reinención sobre la base de la construcción de una nueva frontera entre Otros y Nosotros, en la que se redefinen los límites de lo tradicional y de lo auténtico. Por sobre otras cuestiones, estos estudios inauguran una perspectiva respecto al objeto que aquí nos compete, en tanto sugieren una ruptura respecto del modelo de correspondencia y consistencia entre *una* identidad —equivalente a *una* cultura— y *un* territorio. Al respecto, y más específicamente, Besserer (1999) desnaturaliza esta correspondencia en su trabajo titulado *Lugares paradójicos*, al cuestionar la existencia de la *tradicción* como una condición premoderna, al proponer lo tradicional y lo moderno como dos epistemologías coexistentes que se fusionan en la ontología mixteca. En este sentido, el autor nos propone pensar en *identidades parciales* por esta coexistencia, aunque unificadas bajo un mismo punto de vista. En efecto, aquella “tradicción moderna”, y retomando a Stuart Hall, deriva en una identidad del *devenir* por sobre una identidad del *ser* como vía de comprensión de los procesos de adscripción mixteca.

Asimismo, Kearney (1994) centró gran parte de su investigación en el rol de la frontera en el establecimiento de categorías de identidad: ¿qué ocurre cuando un mixteco cruza la frontera hacia Estados Unidos? ¿Qué papel juega su pertenencia étnica frente a los Estados Nacionales, frente a los empleadores, frente a otros trabajadores “mestizos”?, y principalmente ¿cuál es el papel político de la etnicidad en este escenario transnacional? Ante

---

<sup>13</sup> El Programa Bracero (1942-1967) señala la partida de los primeros migrantes contratados para trabajar en forma temporal en Estados Unidos. Por otra parte, según el Censo de Población y Vivienda, del INEGI (2005) la presencia más destacada de indígenas mixtecos en la frontera norte se localiza en Baja California —principalmente en Tijuana, Ensenada, Maneadero y Valle de San Quintín—, Sonora —con predominancia en Nogales, Hermosillo, Caborca y Puerto Peñasco—; y en Sinaloa.

<sup>14</sup> Se trata de un estudio que realizaron junto a un grupo de estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana en 1998, y en coordinación con la Universidad de California Riverside.

estos y otros tantos interrogantes, el antropólogo estadounidense propone que “la conciencia colectiva de ser indígena surge y se refuerza en la situación de migración” (Kearney, 1994, pp. 56), imprimiendo así un novedoso carácter —respecto al enfoque esencialista— a la identidad: un carácter político e instrumental emergente del nuevo escenario, como una identidad *fragmentada* que va más allá de la definición del Estado nación mexicano. El autor hace hincapié en que la identidad mixteca no es tan central como categoría movilizadora en las propias comunidades de origen, donde por cierto señala que prima un sentimiento de pertenencia más local o municipal que regional, como lo es en la situación de migración; ello se debe principalmente a que “una condición nada insignificante que lleva a los mixtecos a promover la identidad cultural mixteca, es el racismo, con frecuencia virulento” (Kearney, 1994, pp. 59). Kearney apoya su argumentación en el potencial poder clasificador de la frontera, como una arena de disputa e imposición de categorías de identificación —*extranjero, mixteco, indocumentado, mexicano, mestizo, etc.*— y, en efecto, pone en juego las relaciones de poder que atraviesan a esta etnicidad mixteca transnacional. Según este autor, la articulación de estos migrantes mixtecos aparece así moldeada por la etnicidad, y por tanto, por la promoción de su cultura e identidad mixteca, pero unificada por la apropiación de los discursos de los Derechos Humanos, de las luchas sindicales, y de la confrontación ante aquellas situaciones de racismo, precarización laboral y diversas expresiones de discriminación y explotación que signan la vida de estos migrantes.

En un artículo previo, de autoría conjunta entre Kearney y Carol Nagengast (1990) ya aparecían con fuerza estos procesos de elaboración autoconsciente y deliberada de la etnicidad mixteca en la situación de migración, como forma de hacerle frente y resistir activamente a las situaciones de explotación, en complejos escenarios atravesados por el racismo, la persecución y represión policial en lugares alejados a miles de kilómetros de sus comunidades de origen. La emergencia de esa conciencia indígena mixteca está entonces permeada por su reconocimiento como sujetos políticos y de derecho y es, en efecto, un “arma de doble filo” ya que, como señalan los autores, el reverso de la resistencia es el reforzamiento de la estigmatización. En este sentido, “aunque los mixtecos están siendo expulsados cada vez más lejos de su tierra natal por las condiciones económicas, uno de los efectos de la migración es la revitalización de algunas de las expresiones simbólicas y colectivas de la identidad en la Mixteca” (Nagengast y Kearney, 1990, pp. 87. La traducción es nuestra).

Estas formas de organización en defensa de los derechos de las personas mixtecas en el escenario de migración son abordadas también por Alejandra Leal (2001) respecto al surgimiento y desarrollo del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) que reúne a sus integrantes bajo una identidad “pan-mixteca”, es decir, más allá de los pueblos de origen de cada uno. En este trabajo, la autora también resalta el carácter político e instrumental de la identidad, o más precisamente de lo que llama el proceso de “etnogénesis mixteca”. Destaca dos elementos centrales para pensar la identidad mixteca: por un lado, que esta aglomeración identitaria emergente, anclada en la etnicidad mixteca, está plagada de tensiones y contradicciones entre los sujetos y los grupos que la componen, por lo cual se trata un discurso identitario con ambivalencias y fisuras, cuyos sentidos no están nunca dados sino en una constante pugna; por otro lado, “es importante señalar que mientras el discurso académico enfatiza el carácter dinámico y no esencialista de las identidades a menudo los líderes recurren a visiones esencialistas de su historia y de su identidad con el objeto de dar unidad a su discurso tanto al interior del grupo como hacia el exterior” (Leal, 2001, p. 6). Es decir, el carácter dinámico de la identidad no deja de lado la importancia que los *rasgos culturales* tienen para los propios sujetos, como aquello que condensa y expresa la particularidad de una etnicidad movilizadora en el marco de potentes relaciones desiguales de poder.

En suma, estos trabajos en torno al fenómeno migratorio han buscado explícitamente confrontar las visiones esencialistas y territorializadas de la identidad mixteca, iluminando un complejo escenario de movimiento de personas, categorías étnicas, de clase, y de género que, al igual que los textos revisados en el subapartado anterior, nos brinda una nueva mirada sobre cómo aquella relación entre cultura e identidad sigue siendo estrecha, pero no por ello determinante. En efecto, aparece una identidad mixteca vívida, presente y en transformación, distante de aquella condena final de pérdida identitaria firmada por los objetivistas.

*III. Identidad y tecnologías digitales.* Por último, aparece una temática más reciente y menos explorada: la irrupción de las tecnologías digitales en la configuración de la identidad mixteca. También la ubicamos en la visión “posmoderna” de la identidad ya que, en continuidad con las características que hemos ido explorando hasta aquí, constituye una serie de cambios en las prácticas culturales que se ven como constitutivos de los procesos de revitalización cultural y de la identidad. En este sentido, Bautista Santiago (2022) analiza el rol activo de los medios masivos de comunicación, particularmente el cine y las redes sociales, como vías de expresión de las aspiraciones y las diversas representaciones de la

identidad mixteca contemporánea. La autora sistematiza distintos perfiles de Facebook de cuentas destinadas a la promoción de “la cultura mixteca”, en especial de la enseñanza y aprendizaje de la lengua, pero en general un repertorio de prácticas y creencias tradicionales que son significativas para los propios adscriptores de la identidad mixteca. Las redes sociales adquieren un papel central en la difusión de lo que acontece en las comunidades mixtecas, tanto para los residentes como para los migrantes, y se vuelve así, ya no sólo un medio a través del cual transmitir información, sino a través del cual se configura la propia identidad del ser mixteco; en las palabras de la autora, los “medios electrónicos proveen a la sociedad de recursos para hacer de la construcción de la imagen del yo, un proyecto social cotidiano, que se alimenta de los flujos de información, inmersos en el mundo global” (Bautista Santiago, 2022, p. 159). En un sentido similar, desde un abordaje desde la psicología, Johnson Girón (2023) analiza el impacto del uso de internet en los procesos identitarios mixtecos, particularmente de los jóvenes, e indica que “aunque ha habido entre los jóvenes irrupción en múltiples aspectos de su identidad, el todo identitario aún es percibido fuerte. Retomando la analogía de “yuu” o petate, el Internet es una nueva tira que se ha incorporado, que modifica aspectos del tejido del petate, es decir, modifica aspectos de la identidad, pero el “yuu” no se desteje ni pierde su forma” (Johnson Girón, 2023, pp. 214). La identidad mixteca se manifiesta entonces como un entramado complejo que va tomando nuevas formas, como un tejido que adquiere nuevas hebras y desecha otras, sin por ello desvanecerse.

En síntesis, a lo largo de este recorrido por los distintos trabajos y temáticas agrupados bajo el rótulo de “posmodernos” respecto a su aproximación de la identidad mixteca hemos rectificado la existencia de aquella *bocanada de aire fresco* de la que nos habla Grimson (2011). Emergen así en la comprensión del fenómeno identitario la historicidad de sus procesos de configuración, las conflictivas relaciones de poder entre diversos grupos y actores sociales, nuevos escenarios que rompen con la reificación y la unidad cultural y territorial de la identidad, factores políticos y económicos locales y globales que inciden en la construcción de nuevos referentes culturales, así también como el reforzamiento de elementos ligados a la “tradicición” para pensar la pertenencia étnica mixteca. En efecto, se desmitifica aquel fantasma antropológico del destino final de desaparición de las etnicidades y las identidades particulares para dar lugar a identidades múltiples y relacionales, a tradiciones con límites más borrosos y permeables y a formas novedosas y creativas de revitalización y persistencia cultural; sin por ello negar las condiciones adversas del mundo contemporáneo que atentan contra las manifestaciones de la diversidad.

Sin embargo, a pesar de este movimiento de apertura y complejización del fenómeno identitario, el enfoque “posmoderno” se topa con algunas limitaciones o fisuras en sus planteamientos. Entre ellas, Grimson (2011) señala, por ejemplo, que el invencionismo y el construccionismo —que constituyen posturas necesarias para la ruptura de la noción de la identidad como unidades objetivas de la realidad— corren el riesgo de conducir a pensar que la identidad no es más que una invención *ficcional* construida por el investigador. Por otra parte, aunque anudado a lo anterior, el énfasis que pone este enfoque en la *agencia* de los sujetos para *instrumentalizar* su identidad, por ejemplo como vimos en el marco de procesos políticos y de conflictividad, puede conllevar a una reducción del proceso de configuración de las identidades a una acción siempre y necesariamente consciente, voluntaria e individual. Por último, la ruptura del bloque monolítico esencialista entre identidad-cultura-territorio —bajo la forma del descentramiento, la fragmentación, del devenir, la parcialidad, la ambigüedad y borramiento de la nitidez de las fronteras de la cultura y la tradición— puede derivar en la renuncia de la potencia explicativa de las mismas categorías de identidad, etnicidad e interculturalidad<sup>15</sup>. Consideramos que los trabajos aquí presentados no abordan el problema de la identidad mixteca con ligereza ni ingenuidad respecto a estas críticas. Por ejemplo, Besserer y Kearney (2006) y Leal (2001) explicitan su disconformidad con la interpretación de las comunidades transnacionales desde la noción de la “desterritorialización”, en tanto ello implicaría una dilución absoluta de la pertenencia de las comunidades a ciertos territorios, y por lo contrario, abogan por analizar los múltiples procesos de “reterritorialización” que acompañan a los movimientos migratorios de los mixtecos; asimismo, Olivos Santoyo (2020) apunta, a través de la idea del descentramiento, a pensar las formas de revitalización de la etnicidad y no su desvanecimiento ante los procesos globales. Sin embargo, es necesario reparar en las críticas a los enfoques posmodernos para no quedar atrapados en el “callejón sin salida” (Grimson, 2022, p. 21) de la banalización y la superficialidad de las que han sido víctimas algunos abordajes que siguen esta corriente.

---

<sup>15</sup> La reticencia y el descarte de las nociones de cultura e identidad ha sido movilizados por aquellos teóricos que, al abordar los procesos de globalización y *el desborde de la modernidad*, sentenciaron su impotencia para dar cuenta de los drásticos cambios que se producían en un mundo atravesado por migraciones masivas de población y el veloz tráfico de información a través de los medios de comunicación electrónicos (Appadurai, 2001). Es decir, ante un mundo que se figuraba desbordando aquellos límites y fronteras conocidas hasta el momento, particularmente aquellas referidas a los Estados nacionales, aquellos bloques homogéneos aislados nominados bajo la idea de cultura, parecía perder por completo cualquier capacidad explicativa.

#### 4. Presencia y persistencia étnica: una mirada de la identidad mixteca y su reconfiguración.

En los apartados anteriores, hemos revisado dos acercamientos contrapuestos al problema de la identidad y la etnicidad, a partir de un *corpus* de textos heterogéneos en torno a la cuestión de la *identidad mixteca*. Este recorrido nos permitió, por un lado, dar cuenta de la centralidad que ha tenido y sigue teniendo el problema de la definición, de las transformaciones y vigencia de la identidad mixteca, como una categoría movilizadora en diversos escenarios y por un complejo entramado de actores; por otro lado, evidenciar dos vías de aproximación a este problema que, si bien avanzaron en una serie de aspectos nodales de nuestro objeto de estudio, presentan, como vimos, diversos límites teóricos y áreas de vacancia. A partir de este panorama, trazaremos una tercera vía, una tercera posición lógica que Grimson (2011, p. 18) llama “intersubjetividad configuracional”, y que constituye la base sobre la cual esbozaremos la hipótesis de nuestra investigación.

El antropólogo argentino sugiere que se trata de un enfoque que recupera los aciertos y remienda las limitaciones de las posturas revisadas anteriormente sobre la identidad —objetivista y posmoderna. Ello implica, primero, asumir “un poco” de anti-anti objetivismo, en el sentido de recuperar la *objetividad epistemológica* de las identidades, descartada por ciertas lecturas constructivistas e invencionistas que redujeron la capacidad explicativa de la categoría “identidad” o “cultura”. En otras palabras, se trata de derribar la cristalización de la tesis de la construcción social que, como ya anunciaba Hacking (2001), es una metáfora agotada. En este sentido, Grimson propone hablar de las identidades como *totalidades empíricamente verificables*, lo cual no significa retornar a una idea reificada, inmutable y homogénea de esas categorías de pertenencia, sino atender a la existencia objetiva e históricamente sedimentada de las fronteras entre un Otro y un Nosotros en tanto nos interpelan, nos hacen actuar, “tienen vida propia, hablan, coaccionan, interpelan desde un ámbito superior a los seres humanos, con la peculiaridad a veces fantasmagórica de pertenecer a una entidad superior” (Grimson, 2011, p. 27). Al mismo tiempo, la propuesta de Grimson implica recuperar, de las posturas posmodernas, el reconocimiento de las identidades como *ontológicamente subjetivas*. Ello implica asumir que la existencia objetiva de estas categorías de pertenencia sólo se entiende a partir de las prácticas humanas históricamente situadas que, por tanto, pueden ser cuestionadas, disputadas o modificadas.

En suma, estas identidades comprendidas como *epistemológicamente objetivas y ontológicamente subjetivas* son abordadas por el autor desde la noción de *configuración* que

es una noción útil contra la idea objetivista de que hay culturas esenciales, y contra el postulado posmoderno de que las culturas son fragmentos diversos que sólo los investigadores ficcionalizan como totalidades. La noción de configuración busca enfatizar tanto la heterogeneidad como el hecho de que ésta se encuentra, en cada contexto, articulada de un modo específico. (2011, p. 28)

Consideramos que esta síntesis en torno a la noción de configuración de las posturas objetivistas y posmoderna constituye una vía fértil para el análisis de la identidad mixteca, y más particularmente para examinar los procesos en los que esta identidad es movilizada y configurada en el marco de la implementación del programa nacional Sembrando Vida.

En este sentido, sostenemos que la categoría de *reconfiguración* permite dar cuenta de los procesos de transformación, revitalización y resignificación de la identidad mixteca en los escenarios contemporáneos cambiantes. Ello implica, en oposición a la tesis esencialista de la pérdida o contaminación cultural, aceptar la presencia y persistencia de esta categoría identitaria en el escenario actual, en el cual la misma es movilizada por un complejo entramado de actores y relaciones de poder que están involucrados en la implementación de Sembrando Vida y en su puesta en práctica por parte de productores mixtecos del municipio de Santiago Nuyoó. En efecto, por un lado, recuperamos la preocupación de los objetivistas respecto a la necesaria indagación de la intersección entre identidad mixteca y procesos productivos —intersección que se encuentra en el núcleo de nuestra pregunta de investigación—, pero nos oponemos al esencialismo resultante de la idea de la identidad como un bloque homogéneo y necesariamente opuesto y ajeno a las lógicas, narrativas y prácticas que otros actores. En otras palabras, a través de esta tercera vía de análisis es posible comprender los mecanismos a través de los cuales los distintos actores movilizan y resignifican a la identidad mixteca ante la presencia estatal a través de Sembrando Vida, específicamente frente a la consecuente implementación de prácticas productivas sustentables, agroecológicas y orgánicas. Los enfoques posmodernos revisados en el tercer apartado brindan valiosas aportaciones para emprender esta tarea, tanto por sus críticas directas a los abordajes esencialistas, como por la introducción de los fenómenos contemporáneos tales como las migraciones, las nuevas tecnologías digitales, y la intromisión de las economías globales en la región de estudio. Sin embargo, la recuperación de la noción de reconfiguración, al permitirnos sostener el problema de la identidad como totalidad empíricamente verificable, nos ayudará a eludir los riesgos de las ideas de la fragmentación, el descentramiento y el instrumentalismo identitario.

En esta línea, proponemos como hipótesis de investigación que la identidad mixteca se *reconfigura* en el marco de la implementación de nuevas prácticas, políticas y programas sustentables, tales como Sembrando Vida. Siguiendo a Olivos Santoyo y Bautista Santiago (2023), esta reconfiguración implica la *persistencia y presencia étnica* mixteca, esto es, que los mixtecos no abandonan su identidad, sino que la reafirman incorporando —en el sentido de integración, pero también de oposición a— lo novedoso, pues lo vuelven inherente a su pertenencia y adscripción identitaria. El uso de las nociones de presencia y persistencia no son casuales. Más bien responden a la búsqueda de una comprensión de la complejidad de los fenómenos contemporáneos que atraviesan las comunidades mixtecas, que no se limitan a *persistir* —es decir a existir *más allá o a pesar de* sus relaciones con el Estado, el mercado y en general en su participación en los procesos globales— sino a hacer *presente* su identidad mixteca, con vistas a los horizontes futuros y formando parte activamente de esos escenarios. Por lo antedicho, aquellas alternativas productivas, de producción orgánica y sustentable, constituyen un nuevo escenario que, lejos de amenazarla, *revitalizan* la identidad mixteca.

En suma, frente a la construcción sustancialista de lo que Ramos (1994) llama el “indio hiperreal” (Ramos, 1994) bajo la expresión del “nativo ecológico”, que esencializa los rasgos culturales indisociables a su pertenencia étnica y, en consecuencia, lo condena a la inmutabilidad cultural aludiendo al riesgo de la pérdida de su etnicidad, aquí proponemos estudiar las reconfiguraciones identitarias de la propia historia de los mixtecos. Esto supone, en el caso de Nuyoó, dar cuenta del complejo entramado de relaciones presente en la producción orgánica y sustentable impulsada por Sembrando Vida, en donde la identidad se pone constantemente en juego tanto a través de una hibridación de prácticas y conocimientos tradicionales y científicos, como también mediante los heterogéneos vínculos de los actores involucrados en esta política pública.

### *Bibliografía*

Acuña Rodarte, B. O. (2000). *Caminando con la luna. Las mujeres cafetaleras de la mixteca Alta*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM Xochimilco.

Altieri, M. y Toledo, V. (2011). La revolución agroecológica de América Latina. Rescatar la naturaleza, asegurar la Soberanía Alimentaria y empoderar al campesino. *El Otro Derecho*, 42, 163-202.

Bautista Santigo, N. (2022). Paisajes mediáticos de la Mixteca oaxaqueña: imágenes para un futuro étnico. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 85, 137-163.

- (2024). El “día después de mañana”: pensar los futuros étnicos entre la población Ñuu Savi en el sur de México. *Etnográfica*, 28(1), 209-224.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, M. (1999). El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico ñu savi (mixtecos). En Barabas, A. y Bartolomé, M. (coords.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, vol. I* (135-188) INI /INAH.

- (1997). *Gente de costumbre y gente de razón*. Siglo XXI.

- (2009). “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”. En Valladares, L., Pérez, M., Zárata, M. (Coords.) *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia* (51-78). UAM-I / Juan Pablos Editor.

Bartra, A. y Suárez Carrera, V. (2024). *El campo que queremos*. Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural 'Maya', AC -Brigada para Leer en Libertad, AC.

Beckett, J. (1988). *Past and Present. The Construction of Aboriginality*. Canberra, Aboriginal Studies Press.

Besserer, F. (1999) Lugares paradójicos. *Alteridades*, 9 (17), 29-42.

Besserer, F. y Kearney, M. (ed.) (2006). *San Juan Mixtepec. Una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. Casa Juan Pablos, Fundación Rockefeller, Universidad de California Riverside, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Biocca, M. (2016). Más allá de las letras de sangre y fuego. Trayectorias de desposesión en Chaco, Argentina. *Población & Sociedad*, 23(2), 61-90.

Bolaños, H. (1996). Políticas agrícolas y pobreza rural en la Mixteca oaxaqueña. *Comercio Exterior*, 644-651.

Bonfil Batalla, G. [1970] (2022). *De eso que llaman antropología mexicana*. Fondo de Cultura Económica, México.

- (1982). Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales*, 27(103), 183-191.

Briones, C. (1996). Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo. *Revista de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes*, 5, 121-133.

- (1998). *La alteridad del 'cuarto mundo'. Una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.

- (2002). "Mestizaje y Blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". *Runa*, XXIII: 61-88.

Caballero, J. (2009). *Ñuu davi Yuku Yata: comunidad, identidad y educación en la Mixteca*. Tesis Doctoral University of Leiden.

Cardoso de Oliveira, R. (2007) *Etnicidad y estructura social*. CIESAS, UAM-Iztapalapa, Universidad Iberoamericana.

Caso Andrade, A. (1948) "La definición del indio y lo indio". En Caso, A. (1948) *La comunidad indígena*. México, SEP Setentas/ Diana..

- (1949). El mapa de Teozacualco. *Cuadernos americanos*, 5(VIII), 145-181.

- (1950). Explicación del reverso del *Codex vindobonensis*. *Memoria del Colegio Nacional*, 5(5), 9-46.

- (1960). *Interpretación del "Códice bodley 2858"*. Sociedad Mexicana de Antropología.

- (1977). *Reyes y reinos de la Mixteca*. Fondo de Cultura Económica.

Clark Alfaro, V. (2008). *Mixtecos en frontera*. CDI/PNUD.

Dahlgren de Jordán, B. (1950). *La Mixteca: su cultura e historia prehispánica*. Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Dietz, G. (2017). Interculturalidad. Una aproximación antropológica. *Perfiles educativos, IISUE-UNAM*, 156, 192-207.

Foucault, M. (1979). *La microfísica del poder*. La Piqueta.

Geertz, C [1973] (1987). "Juego profundo. Notas sobre la riña de gallos en Bali". En Geertz, C. (1987) *La interpretación de las culturas* (339-372). Gedisa.

Gimenez, G. (2009). "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad". En Valladares, L., Pérez, M., Zárate, M. (Coords.) *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia* (35-50). UAM-I / Juan Pablos Editor.

Gil Martínez Escobar, R. (2006). *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca, México*. Casa Juan Pablos/Fundacion Rockefeller/UAM-I

Grimson, A. (2011). *Los límites de la Cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI.

Gutiérrez Martínez, D., et al. (2008). *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Siglo XXI, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Sonora.

Gros, C. (2013) ¿Indígenas o campesinos, pueblos de la selva o de la montaña? Viejos debates y nuevas perspectivas. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(1), 45-69.

- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?*. Paidós
- Hames, R. (2007). The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual Review of Anthropology*, 36, 177-190.
- Hall, S. (2003). "Introducción: ¿Quién necesita 'identidad'?". En Hall, Stuart y du Gay, Paul (comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- Harvey, D. (2005). *El 'nuevo' imperialismo: Acumulación por desposesión*. CLACSO.
- Hernández García, M. (2024). Sembrando Vida. Desde el corazón de nuestra tierra. Voces campesinas e indígenas sobre un programa de desarrollo rural. Centro de investigación y capacitación rural A.C.
- INEGI – INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, 2021, Censo de Población y Vivienda 2020. Ciudad de México: INEGI.
- Johnson Girón, L. Z. (2023). Internet e identidad mixteca: Desafiando a la psicología dominante. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 19, 202-217.
- Kearney, M. (1994). Desde el indigenismo a los derechos humanos: Etnicidad y política más allá de la mixteca. *Nueva Antropología*, XIV(46), 49-67.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Fondo de Cultura Económica.
- Leal, A. (2001). La identidad mixteca en la migración al norte: el caso del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 2, 1-14.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Raza y Cultura*. Cátedra.
- López Bárcenas, F. (2013). *Pensando el desarrollo entre los mixtecos*. COAPI Centro de Formación y Gestión para el Desarrollo Sustentable de la Mixteca.
- López Castillo, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Fondo de Cultura Económica.
- López Cruz, J. (2010) Procesos comunarios de desarrollo rural sustentable en la mixteca de Oaxaca ¿Emergencia o recreación?. *Encuentro de Acciones y compromisos para el desarrollo sustentable*, CIESAS.
- López Ramirez, E. (S/R) Pueblos Indígenas de México y el agua: mixtecos de Oaxaca. El pueblo de la lluvia. Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.
- Malinowski, B. [1922] (1986) *Los argonautas del pacífico occidental*. Planeta Agostini.
- Martínez, J. (2006). *Manejo del agua y restauración productiva en la región indígena Mixteca de Puebla y Oaxaca. Resultados de los estudios y recomendaciones para los*

tomadores de decisiones de las comunidades y organizaciones de la sociedad civil. Banco Mundial.

Masferrer Kan, E. (coord.) (2023). *'Sembrando Vida': una investigación acerca del programa forestal*. Secretaría de Cultura, INAH, ENAH, Brújula.

Merlinsky, G. (2013). *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*. CLACSO Ciccus.

Mindek, D. (2003). *Mixtecos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-PNUD.

Moguel, P. y Toledo, V (1996). El café en México, ecología, cultura indígena y sustentabilidad. *Revista Ciencias UNAM*, 43, 40-51.

Montes Ramirez, K. A. y Sanchez Juárez, G. K. (2024). Programa Sembrando Vida en el municipio San Miguel Talea de Castro, Oaxaca, México. *Estudios sociales. Revista de alimentación contemporánea y desarrollo regional*, 34 (63), 2-24.

Nagengast, C. y Kearney, M (1990). Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness and Political Activism. *Latin American Research Review*, XXV (2), 61-91.

Olivos Santoyo, N. (2019). "Sobre estas ruinas que ves: procesos socioambientales en la Mixteca Alta". En Masferrer León, C. V. y Trejo Barrientos, L. (coords.), *Diversidades en crisis Transformaciones socioambientales en regiones indígenas y afroamericanas de Oaxaca* (201-230). INAH.

- (2020) 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 (15), 194-221.

Olivos Santoyo, N. y Bautista Santiago, N. (2023). Contemporaneidad, presencias y futuros étnicos: el caso de la población ñuu savi. *Alteridades*, 33 (65), 35-45.

Orozco López, E. (2020). Apropiación territorial y construcción de identidad colectiva frente al despojo de recursos. El caso del Geoparque Mundial Mixteca Alta, Oaxaca, México. *EMPIRIA Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 48, 67-93.

Pombaza Tamaquiza, P. P.; Navarro Garza, H.; Pérez Olvera, A. y Flores Sánchez, D. (2017) Prácticas organizativas mixtecas asociadas con la seguridad alimentaria y su patrimonio. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 18, 3697-3710.

Portal Ariosa, M. A. y Ramírez Paz, X. (2010). *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la Antropología en México*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Ramos, A. (1994). The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*, 14(2), 1-19.

Ratier, H. (2014). Antropólogos rurales y antropología rural en la Argentina. *Revista Digital, Departamento Ciencias Antropológicas*, 3-12.

Reygadas, L. (2019). Crítica del dualismo crítico. El retorno de enfoques esencialistas en el análisis de la cultura. *Revista Sociológica*, 34 (96), 73-106.

Rieger, I. A. (2018). Memoria, pertenencia y la práctica de las fiestas en una comunidad mixteca. *Boletín de Antropología*, 33(56), 184-204.

Segato, R. (1998). Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Serie Antropología*, 234.

- (2007). *La nación y sus Otros*. Prometeo.

Sepúlveda Garza, M. (2016) Construcción de identidad de los pueblos mixtecos. Santa María Yucuhiti, Oaxaca, México. *Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSO LOGÍA: METODOLOGÍA, TEORÍA Y PRÁCTICA*.

Stavenhagen, R. (2001) *La cuestión étnica*. El colegio de México

Terraciano, K. (2013). *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. Fondo de Cultura Económica.

Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- (2005). "Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible". En Mato, D. (Coord.), *Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en tiempos de globalización*. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

- (2014). "Geopolíticas del desarrollo y la confrontación extractivista minera: elementos para el análisis en territorios indígenas". En Göbel y Ulloa (ed.), *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*. Universidad Nacional de Colombia/Ibero-Amerikanisches Institut.

Valladares, L.; Pérez, M.; Zárate, M. (2009). *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*. México: UAM-I / Juan Pablos Editor.

Varela, R. (2005). *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Anthropos-UAM

**CONSTANCIA DE EVALUACIÓN DEL ENSAYO PARA LA OBTENCIÓN DEL DIPLOMA EN LA  
ESPECIALIZACIÓN EN ANTROPOLOGÍA DE LA CULTURA**

| DÍA | MES | AÑO  |
|-----|-----|------|
| 07  | 08  | 2025 |

Alumno(a): Tissera Caron Mercedes Lara

Matrícula: 2243801098

Director(a): Dr. Eduardo Vicente Nivón Bolán

Trimestre: 25-P

La alumna presentó el Ensayo titulado:

Entre objetivistas y posmodernos: una revisión del abordaje antropológico sobre la identidad mixteca.

Obteniendo la calificación de:

Aprobar ( X )

No aprobar ( )



**Director del Ensayo**  
Dr. Eduardo Vicente Nivón Bolán



**Coordinador del Posgrado**  
Dr. Luis B. Reygadas Robles Gil