

LA CULTURA POPULAR CHICANA COMO RESISTENCIA A LA INTEGRACIÓN

Axel RAMÍREZ MORALES*

El 2 de febrero de 1848 se firmó el Tratado de Paz, Amistad, Límites y arreglo definitivo, entre la República Mexicana y los Estados Unidos de América, mejor conocido como el Tratado Guadalupe-Hidalgo, por medio del cual se estipulaba que el Río Grande constituía la nueva frontera con Texas, cediendo además el suroeste que incluía los actuales estados de: Arizona, California, Nuevo México, Utah, Nevada y partes de Colorado a cambio de 15 millones de pesos (Acuña, 1972: 45-50).

El primer problema que tuvieron que enfrentar los mexicanos, que residían en la zona, fue la integración y/o aculturación forzada; por otro lado el mexicano pasó de ser propietario a trabajador y sirviente. La comunidad mexicana tuvo que sobrevivir por medio de la conservación de sus pautas culturales y de la tradición oral, “de la fidelidad a su pasado histórico con todos sus defectos y limitaciones, como ataque de defensa, y aunque a primera vista pudiera pensarse en una resistencia pasiva, tendía a funcionar como un escudo de lucha clasista y socio-racial” (Carvalho-Neto, 1973: 217).

Como todo grupo étnico, mexicanos y chicanos participaban de una sólida tradición cultural compartida, considerándose, en cierta medida, autónomos e independientes y a quienes unía más la religión que la tierra, añadiendo sus instituciones sociales y el castellano como lengua común, y la conciencia de ser diferentes del grupo dominante.

El sentimiento de orgullo hacia la propia cultura se convirtió en el mecanismo de defensa frente a la integración. Encarados con una sociedad racista, no pudieron integrarse porque este hecho implicaba aceptar la inferioridad, por lo que el proceso de resistencia se basó en el reforzamiento de la tradición popular, ya que ésta puede ser “el eco del pasado, pero a la vez la voz sonora del presente” (1973: 18).

* Académico del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), UNAM. Su línea de investigación se centra en la migración América Latina-Estados Unidos de Norteamérica, chicanos, hispanos y latinos.

Precisamente, es por medio de la cultura tradicional que es posible manifestar los problemas sociales y políticos. Aparte de sus sentimientos, los problemas varían desde las quejas de miseria y angustia, hasta el violento ataque a los opresores (25).

Posiblemente fue en esta época cuando la cultura chicana se adhirió prácticamente a la cultura mexicana con la que comparte normas comunes.

A su vez, el contacto con los estadounidenses se vio condicionado por las clases sociales, obligándolos a aglutinarse en el seno de sus vínculos familiares debido a que la cultura mexicana valora más este tipo de relación.

En realidad, la formación de las dos culturas es notablemente diversa y el problema de confrontarlas puede ser abordado desde diversas ópticas, según los fines que se quieran perseguir. Uno de éstos podría ser el de llevar a cabo una delimitación más o menos objetiva de las dos culturas para evitar por un lado una serie de ambigüedades y, por el otro, el problema de los límites.

En este caso concreto, consideramos que puede resultar más provechoso asumir otro punto de vista: el de la problematización de la integración y las relaciones específicas entre esas dos culturas que encaran diferentes realidades de una situación humana y su forma concreta de articularse. Para un abordaje de tal naturaleza, es requisito indispensable aclarar previamente los términos utilizados para dejar explícito a qué culturas intentamos referirnos, ya que sobre ambas pesan, aunque de diversa forma, valoraciones de diferente carácter y perspectivas culturales.

Entonces, habría que cuestionarnos si existe realmente una cultura popular chicana y cuál es su *ethos* y, por otro lado, cómo ha influido lo mexicano en el pensamiento chicano. La definición de cultura depende en última instancia del autor que nos dé la respuesta y para qué propósito se desea utilizar. Lo cierto es que la cultura se aprende mediante el proceso de interacción social con otras personas del mismo grupo étnico, por lo que cualquier manera de pensar o interactuar, para ser considerado como parte de una determinada cultura, tiene que compartirse tanto por un grupo de personas como por todos los miembros de la sociedad (Nanda, 1980: 39-51).

De esta manera, los chicanos contaron y cuentan actualmente con el patrimonio de su cultura que les ha permitido sobrevivir dentro del opresivo mundo anglosajón. De acuerdo con Eliud Martínez, en el pensamiento chicano encontramos muchas creencias vitales, perspectivas históricas e ideas derivadas de la vida intelectual mexicana:

Conceptos chicanos como por ejemplo, Aztlán, Flor y Canto y Quinto sol, entre otros, así como la perspectiva histórica dominante, según la establecieron los portavoces chicanos en los años que van de 1967 a 1972, atestiguan un proceso

lento y continuo de recobrar lo nuestro, es decir, lo *mexicano*. En la visión histórica de los chicanos, por ejemplo, están evidentemente ciertos conceptos e ideas que provienen de Octavio Paz, José Vasconcelos, Miguel León Portilla y de los pintores Siqueiros, Diego Rivera sobre todo, Orozco, Dr. Atl, y del grabador de las calaveras José Guadalupe Posada (Martínez, s.a.).

En la visión histórica de los chicanos se encuentran presentes las ideas y conceptos nacionales, los ámbitos culturales e intelectuales, literarios y artísticos, las perspectivas e interpretaciones de la historia de México, así como la cultura popular, las tradiciones regionales y mucho más.

Por varias razones, muchos chicanos en vías de integración se percataron de que la norteamericanización implicaba una pérdida de valores culturales de origen mexicano, es decir, los conducía a una suerte de *autoetnocidio* (Domínguez, 1981: 33) que de ninguna manera los conduciría a la aceptación total por parte de la población blanca anglosajona dominante.

Hay que entender que la cultura constituye un proceso dinámico al que afectan la *difusión* y la *innovación* para producir un cambio cultural. El primero de ellos ocurre cuando un patrón de ideas cambia de una sociedad a otra, y tal vez los portadores de determinadas pautas culturales sean capaces de transferirlas sin demostrar su uso. En cualquier caso, el rasgo debe ser modificado por la sociedad receptora que lo adapta a su uso, le otorga una nueva etiqueta y lo fija con los demás patrones existentes. La *innovación*, a su vez, ocurre cuando un individuo descubre a otros en la sociedad que no había visto ni entendido, o genera un nuevo artículo o idea que no había experimentado antes (Serena, 1980: 48-49).

El origen de la mayoría de los cambios culturales es la interacción de dos diferentes culturas y el cambio no constituye simple y llanamente un intercambio de pautas culturales, sino que involucra relaciones muy complejas entre las instituciones de ambas sociedades (1980: 50). La mayoría de las innovaciones son pequeñas modificaciones de hábitos en el pensamiento y la acción, aunque ésta puede también ser el resultado de algo fortuito y deliberado, “como el caso de la cerámica de los indios pueblo de Norteamérica” (Martínez, s.a.).

La búsqueda de las raíces ha convertido al chicano no sólo en una entidad bilingüe-bicultural, sino en un sujeto susceptible de ser también bisensible.

Entiéndase, en fin, que como estadounidenses vivimos en un país que en la actualidad se coloca en el cuarto lugar en el número existente de hispanoparlantes. Si entendemos, pues, que nuestra sensibilidad se ha desarrollado entre dos culturas que amén de ser hispanohablantes e hispanoactuales somos también angloparlantes y angloactuales, y que es de esta circunstancia de donde brota la expresión de

cada día, y que de ahí también surgen las asociaciones verbales y las dos sintaxis (Villanueva, 1980: 57-58).

Las últimas proyecciones del censo estadounidense del 2011 marcan que el castellano es el segundo idioma hablado en Estados Unidos: un dato reforzado por el Instituto Cervantes de España que señala que en el país existían 14 millones de hispanohablantes en 2015, a los que hay que sumar 11.6 bilingües (inglés-español), (Informe del Instituto Cervantes de España).

No cabe la menor duda de que el pensamiento mexicano se incrusta dramáticamente en lo chicano a partir del poema épico *Yo soy Joaquín*, de Rodolfo “Corky” González, que se vuelve vital para la búsqueda de lo mexicano, poema que fue escrito con una visión histórica retrospectiva en una dolorosa autoevaluación, conducente a la búsqueda del pueblo y de la propia identidad para evitar la integración. Del mismo emanan todas las desigualdades e injusticias en la sociedad anglosajona dominante, y en un continuum de héroes y villanos, se intenta llegar a la conclusión de quiénes son los chicanos, dónde están y hacia dónde van.

Yo soy Joaquín constituye un ensayo histórico, un determinado momento de la vida social, así como una conclusión del mestizaje, como resultado de las fuerzas españolas opresoras y los indios oprimidos. Pronto se convierte en un espejo de grandezas y debilidades, llama la atención y encuentra fortaleza. De acuerdo con el propio autor, “no existe inspiración sin imágenes identificables, no hay conciencia sin el filo del cuchillo de la verdad expuesta y, por último, no puede haber revolución sin poetas” (Rodolfo González, 1972: 1).

Yo soy Joaquín,
perdido en un mundo de confusión:
enganchado en el remolino de la sociedad gringa,
confundido por las reglas, despreciado por las actitudes,
sofocado por las manipulaciones y destrozado por la sociedad moderna.
Mis padres perdieron la batalla económica
y conquistaron la lucha de la supervivencia cultural.
¡Y ahora! Yo tengo que escoger en medio de la paradoja de
triunfo del espíritu, a despecho del hambre física
o existir en la empuñada de la neurosis social americana,
esterilización del alma y un estómago repleto (7-9).

El Plan Espiritual de Aztlán, elaborado en 1969, en Denver, Colorado, tomó como modelo el famoso manifiesto que enviara David Alfaro Siqueiros, en 1922, al Sindicato de Pintores, Escultores y Grabadores Revolucionarios de México. El concepto de Aztlán, que es una leyenda que se remonta a tiempos

de Moctezuma II, a pesar de ser mítico y legendario, ha funcionado muy bien como una creencia vital en el espíritu y el pensamiento chicano.

El deseo de los chicanos por conocer la historia y la cultura de México, impulsó, a fines de los sesenta, la creación de Centros Culturales en los que se impartían clases de historia, cultura y artes de México. Posteriormente *El Plan de Santa Bárbara* (1968), promovió la creación de los departamentos de Estudios Chicanos en colegios y universidades, teniendo siempre en cuenta que el elemento-puente entre esas dos comunidades sería, sin lugar a dudas, la cultura popular.

Frente al implacable proceso de integración, se presenta lo que Miguel Domínguez ha denominado “el síndrome del hijo pródigo”, o sea, “un cambio de actitud que conlleva una toma de conciencia, una revalorización de la imagen étnica y un acercamiento a la cultura materna la cual antes había sido abandonada” (Domínguez, 1981: 33). Para poder sobrevivir en un mundo de hegemonía anglosajona, el chicano hace esfuerzos para mantener costumbres, idioma, mitos, canciones, leyendas, etc. aunque su conducta se vista de heterogeneidad, palpándose manifestaciones tanto de cultura chicana como anglosajona.

Cruzar la frontera cultural implica romper la seguridad del propio grupo, se considera como una traición a la identidad y a pesar de que el proyecto nacionalista chicano fue clasificado como demasiado idealista e ingenuamente peligroso, permite una reevaluación del concepto de la historia nacional de Estados Unidos y el papel del chicano dentro de ella. Es por eso que se abocan a revitalizar la cultura popular:

En algunas vecindades, donde los inmigrantes mexicanos han desplazado a los chicanos, ahora se fabrica una mayor variedad de panes típicos aunque las panaderías mexicanas siempre existieron en East Los Ángeles. Específicamente, se ve más el pan de muerto precisamente porque los mexicanos lo piden y los panaderos no se dan cuenta de que su arte culinario está en demanda (1981: 34).

Aunque la identidad en la cultura popular también puede ser manipulable, como en el caso de la “otra” cultura, los chicanos se aferran a ella.

La celebración de las quinceañeras es más común y las casas pueden ser pintadas de colores más llamativos y contrastantes (siguiendo el esquema de colores del mexicano); en los jardines es posible localizar estafiate, yerbabuena, anís, manzanilla, ruda, romero y otras yerbas medicinales. En esta mezcla de cultura chicana y anglosajona se juegan “listones” y “Doña Blanca” al igual que *ring around the rosies* y se escucha “pim, pom, papas” y “tín marín de do pin güe” con *one potatoe, two potatoes* y *ennie, meani, minee, mo*; “a la víbora, víbora de

la mar” con *London bridge*. Paralelamente se escucha la leyenda de *White Lady* con la de “La Llorona”, cuya aparición se ha reportado en algunos lagos de parques municipales. A los niños se les dice que el conejo de pascua (*Easter Bunny*) traerá los huevos decorados; que Santa Claus traerá los regalos de navidad y que un diente de leche caído se tira al sol para pedir un deseo. En los cumpleaños se cantan “Las mañanitas” o Happy Birthday y se quiebra la piñata (32).

Con ello se nos demuestra que los chicanos se mueven en un espacio imaginario de cohesión socio-cultural:

En cuanto a las bodas, algunos chicanos se casan vestidos de charros, otros de smoking y se decoran los coches de los novios y de los padrinos con flores artificiales. En la recepción tocan mariachis o grupos jarochos. En otras ocasiones sólo se escucha música salsa, disco o punk. El baile del dólar es muy común y las canciones predilectas de los novios son: “Angel baby”, “That’s all” y “It’s impossible” (34).

Los pachucos chicanos, apodados como “Los soldados de la Raza”, influyeron bastante en los jóvenes anglosajones de los años cincuenta, quienes copiaron vestimenta, peinado, formas de bailar, etc. Fue tan fuerte su impacto que el pachuco tuvo una gran influencia en la juventud mexicana de los años cuarenta y cincuenta, que al igual que los anglosajones, imitaba su rebeldía juvenil.

Un ejemplo de este tipo de transculturación de la cultura chicana hacia la anglosajona son las declaraciones de Roy Orbison, un cantante de esa época. “*Now, at this time (1956) everybody was Elvis; it was just like the Beatles had hit and any group that came along, it was. ‘Hey, there go the Beatles. We were wearing pegged pants, duck-tailed haircuts. That was mostly a Spanish (pachuco) influence in West Texas’*” (Villanueva, 1980: 22).

Un patrón cultural que en Estados Unidos es compartido uniformemente es el conducir el automóvil por el lado derecho de la calle, costumbre que no es el simple resultado de la aplicación de la ley, sino parte de un sistema de respuestas (Nanda, 1980: 24); la celebración de Halloween “es parte de la cultura de los niños. Perdido su original significado religioso, esta fiesta se ha convertido en una oportunidad para la promoción de los héroes culturales y populares contemporáneos” (41), lo que nos conduce de nueva cuenta a reflexionar que algunos patrones culturales son compartidos sólo por personas que pertenecen a cierta posición o estatus social. En el renglón gastronómico, la comida mexicana ha penetrado todos los estratos de la sociedad estadounidense, aunque es posible apreciar un mestizaje con la comida proveniente de diversos países de América Latina. Es común encontrar letreros en panaderías

mexicanas que anuncian “Tenemos bolillos y pupusas”, o bien, restaurantes que proclaman tener “Mexican Food”, aun cuando los dueños sean argentinos, chilenos, peruanos, etc. La tortilla, elemento típico de la gastronomía mexicana es consumida por varios sectores de la población, aunque en ciertos lugares colorean la masa para hacerla más atractiva, ya sea de rosa mexicano, verde, morado, etc. Sin embargo, lo simbólico supera la imaginación, como cuando se fusionan los burritos y el bagoong filipino.

Los migrantes mexicanos que ingresan a Estados Unidos de manera legal o indocumentada llevan con ellos las enfermedades propias de su medio geofísico y cultural; a su vez, el chicano nacido en este país ha sido expuesto a un medio ambiente de salud diferente, quizá con mejor acceso a los servicios y con respuestas diferentes a las mismas condiciones (Hayes-Bautista, 1988: 97). Tanto chicanos como mexicanos responderán de manera diferente a idénticas condiciones de vida, buscando acceso a diferentes sistemas de salud, aunque coincidirán en algunas tradiciones curativas que pueden ser similares o condicionadas.

En un mundo de preponderancia de los estadounidenses, las enfermedades de su grupo serán consideradas como parte de la anglósfera y a la inversa; los problemas de salud chicano/mexicanos serán conocidos precisamente como problemas “mexicanos” y “chicanos” (1988: 103). En pocas palabras, los problemas de salud en Estados Unidos tienden a ser tipificados en el contexto de los grupos étnicos, por lo que existe evidencia de que chicanos y mexicanos tienden a establecer sus propias prácticas curativas dentro de sus respectivas comunidades étnicas.

El estudio científico de la denominada medicina “popular”, “tradicional”, “folk”, “herbolaria” o simple y llanamente “medicina invisible” constituye un reto para los sistemas de salud en dos países que comparten más de tres mil kilómetros de frontera como son México y Estados Unidos. Esta “otra medicina” constituye también una alternativa en la búsqueda de soluciones a los problemas planteados por la Organización Mundial de la Salud (OMS) para el nuevo milenio, ya que estas prácticas culturales y/o ideológicas funcionan en todos los estratos o conjuntos sociales, conservándose por razones específicas. Para nadie es ajeno pensar que el modelo de atención a la salud ha fracasado básicamente porque se ha venido enmarcando en una compleja estructura económica y cultural en ambos países. Como paradoja la medicina popular es aplicable en un binomio cuyos dos elementos significativos son un país que se precia de ser el más desarrollado del mundo frente a otro catalogado como subdesarrollado. La medicina popular es ejercida por un conjunto de terapeutas socialmente reconocidos como curanderos, parteras, hierberos, hueseros, etc.,

y su acción se extiende a la atención de procesos no patológicos como son el embarazo, el parto y el puerperio normales (Argueta y Zolla, 1994: 17).

Dentro de la cultura popular de cualquier pueblo o nación, la medicina desempeña un papel fundamental y básico como respuesta de las sociedades y/o de los diversos grupos étnicos a la enfermedad y la muerte. En el caso concreto de Estados Unidos no existe una tradición simple y homogénea que pueda guiar las artes médicas, sin embargo esta medicina puede caracterizar a grupos nativos sobrevivientes como navajos, cherokees, pimas, etcétera. La población méxico-americana y chicana conserva sus profundas raíces históricas; de la misma manera la población afroamericana ha desarrollado toda una serie de creencias sobre sí mismas en el curso de su larga experiencia como pueblo marginado, compartiendo toda una serie de prácticas curativas provenientes de Europa y de Asia.

En este contexto integracionista, surgen de inmediato algunos cuestionamientos: ¿Cuántos curanderos y curanderas existen actualmente en Estados Unidos y México? ¿Cómo es posible medir el impacto económico, social y sanador de su quehacer? ¿De qué manera los gobiernos de México y Estados Unidos podrían incorporar este tipo de medicina a sus respectivos sistemas de salud? En caso de existir sanciones jurídicas, ¿sería posible despenalizar esta práctica?

La medicina tradicional, popular o folk, se practica a lo ancho y largo de la frontera enriqueciendo a ambos países. De acuerdo con Jorge Durand y Douglas S. Massey “una tradición característica de la región fronteriza es la devoción a santones o santos populares, figuras históricas que no son ni divinas ni santas, pero se cree tienen poder de intercesión; aunque se comportan como santos en la mente de los devotos, la iglesia católica no los reconoce como tales” (2001: 32).

Sin lugar a dudas, la orientación ideológica de la sociedad estadounidense hacia la integración de los grupos que han inmigrado es clara y por demás obvia. En los análisis sociológicos se ha caracterizado dicha postura ideológica como el “crisol étnico” o “melting pot”, o como solía denominarla el profesor chicano Manuel R. de Ortega, “la caldera igualitaria”, que consiste simple y llanamente en cómo deben adaptarse los recién llegados a las instituciones sociales estadounidenses, cuyo proceso debe basarse en la más rápida integración del grupo inmigrante a los patrones culturales del medio ambiente estadounidense. De acuerdo con Ricardo Fernández, ello implica el rechazo al idioma materno y a los valores culturales, así como la total aculturación del individuo que se convierte en un completo “americano”, cuyo sustento tenía como base la “Anglo Conformity” (Fernández, 1980: 92-93).

Por su parte, México ha intentado integrar a los chicanos a una suerte de mexicanidad nebulosa, o sea, mexicanizar al chicano, a lo que el crítico literario chicano Juan Bruce-Novoa respondió:

No somos mexicanos, no queremos ser mexicanos [...] somos otra cosa. Hasta ahora hemos llegado aquí, siempre como mexicanos menos, mexicanos más, pero mexicanos en algo inauténticos, porque ustedes son el punto cero de la autenticidad [...].

Tienen que aceptar que somos otra cosa: relacionados, pero otra cosa. Si va a haber unión será el mismo tipo de unión que se pueda lograr entre México y Guatemala, México y Nicaragua o nosotros y Nicaragua. Pero no somos México. No, y no, y no (Bruce-Novoa, 1987: 293).

A manera de conclusión, podemos señalar que la integración de los chicanos al sistema estadounidense continúa amenazando a las comunidades y su cultura. Sin embargo, el saber popular les ha permitido experimentar el orgullo de una nueva etnicidad, haciendo una separación tajante entre su origen mexicano y su adscripción a Estados Unidos, situación que los hacía diferentes. Lo importante es tener en cuenta que el espectro político de los chicanos es muy amplio y variado, sin importar cómo prefieran designarse a sí mismos. Por otro lado, su integración al sistema o su exclusión del mismo dependerá de las construcciones históricas de su tradición cultural así como a la necesidad de enfrentarse a un futuro multirracial donde puedan llevar a cabo una revalorización de lo que significa ser bilingüe, bicultural y bisensible.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, Rodolfo (1981), *Occupied America: A History of Chicanos*. New York: Harper & Row.
- ALBA, Richard y NEE, Victor (2003), *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- ARGUETA, Arturo y ZOLLA, Carlos, coords. (1994), *Nueva Bibliografía de la Medicina Tradicional Mexicana*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- BONILLA-SILVA, Eduardo (2013), *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*. Maryland-Plymouth: Rowman & Littlefield.
- BORDER HEALING WOMAN (1996), *The Story of Jewel Babb, as told to Pat Little Dog*. Austin: The University of Texas Press.

- BROWN, Henry Shelton (2008), "Do Mexican Immigrants Substitute Healthcare in Mexico for Insurance in the United States? The Role of Distance", en *Social Science & Medicine*, núm. 67, 2036-2042.
- BRUCE-NOVOA, Juan (1987), "Testimonio, como México, se escribe mejor con X", en RAMÍREZ, Axel, comp., *Encuentro Chicano México 1987, Memorias*. México: CIALC-UNAM.
- CARVALHO-NETO, Paulo (1973), *El folklore de las luchas sociales: un ensayo de folklore y marxismo*. México: Siglo XXI Editores.
- DOMÍNGUEZ, Miguel (1981), "Un panorama del folklore en el Este de Los Ángeles", en *Foro Interamericano: la cultura popular y la educación superior*. Colima: Universidad de Colima, 33.
- DORSON, Richard (1978), *Historia legendaria de Estados Unidos. El folklore americano desde el período colonial hasta el momento presente*. Barcelona: Editorial Aura.
- DUNDES, Alan (1965), *The Study of Folklore*. New Jersey: Prentice-Hall.
- DURAND, Jorge y MASSEY, Douglas S. (2001), *Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*, México: El Colegio de San Luis-CIESAS.
- ELIADE, Mircea (1968), *El Chamanismo*. México: FCE.
- FERNÁNDEZ, Ricardo (1980), "La educación bilingüe: Ideología, Legislación y Litigio", en *Los chicanos: experiencias socioculturales y educativas de una minoría en los Estados Unidos*. México: UNAM, 24-86.
- FERRÉ, Rosario (1988), *Maldito amor*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- FRANK, Jerome (1977), *Salud y persuasión*. Buenos Aires: Troquel.
- FRAZER, James (1969), *La rama dorada*. México: FCE.
- FOUCAULT, Michel (1986), *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE.
- GONZÁLEZ, Rodolfo (1972), *I am Joaquín/Yo soy Joaquín*. New York: Bantam Books, Pathfinder, 1.
- GUITERAS HOLMES, Calixta (1965), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE.
- (1952), *Sayula*. México: Sociedad de Geografía y Estadística.
- HARNER, Michael (1993), *La senda del chamán*. México: Planeta.
- HAYES-BAUTISTA, David E; SCHINK, Werner O. y CHAPA, Jorge (1988), *The Burden of Support: Young Latinos in an Aging Society*. Stanford: Stanford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964), *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- MADSEN, C. (1965), *A study of change in Mexican Folk Medicine*. New Orleans Louisiana: Middle American Research Institute.
- MADSEN, William (1960), *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*. New York: Greenwood Press.

- MAIR, Lucy (1969), *La brujería en los pueblos primitivos actuales*. Madrid: Guadarrama.
- MAHLER, Sarah (1995), *American Dreaming: Immigrant Life on the margins*. Princeton: Princeton University Press.
- NANDA, Serena (1980), *Antropología cultural. Adaptaciones socioculturales*. México: Wadsworth International /Iberoamericana.
- NEIRA, Fernando y RAMÍREZ, Axel, coords. (2011), *Migración, cultura y memoria en América Latina*. México: CIALC-UNAM. Colección Política, Economía y Sociedad en América Latina y el Caribe, núm.10.
- NORIEGA, Chon ed. (1992), *Chicanos and Films. Representations and Resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- RAMÍREZ, Axel (1978), *Bibliografía comentada de la medicina tradicional mexicana (1900-1978)*. México: Instituto Mexicano para el Estudio de Plantas Medicinales. Monografías Científicas III.
- RYESKY, Diana (1976), *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano: un análisis antropológico*. México: Secretaría de Educación.
- SPRADLEY, James P. y MCCURDY, David W. (1974), *Conformity and Conflict. Readings in Cultural Anthropology*. Boston: Little, Brown and Co.
- y RYENKIEWICH, Michael A. (1975), *The Nacirema. Readings on American Culture*. Boston: Little, Brown and Co.
- VILLANUEVA, Tino (1980), *Antología histórica y literaria*, México: FCE, Col. Tierra Firme.
- comp. (1980), *Chicanos: Antología histórica y literaria*. México: FCE, Col. Tierra Firme.
- VOGT, Evon Z. (1979), *Ofrendas para los dioses*. México: FCE.