

El padre maíz y las vertientes de la transformación cultural. Los mixtecos migrantes de Cahuatache

Juan José Atilano Flores*

Cambio cultural, etnicidad y proletarización

La movilidad laboral, ya sea de carácter temporal o definitiva, constituye un rasgo distintivo de las comunidades mixtecas, tlapanecas, nahuas y amuzgas de la Montaña de Guerrero. Desde mediados del siglo xx, la migración con patrones pendular, golondrino o definitivo hacia el noroeste de México, Morelos o Estados Unidos es un elemento intrínseco a la cultura de los llamados pueblos montañosos, en tanto su incorporación a los mercados de trabajo rural o urbano ha sido un mecanismo estructural de su integración a la vida económica nacional.

Un caso paradigmático de esta forma de articulación es el de los mixtecos o *ñu savi* (“gente de la lluvia”), quienes cuentan con una prolongada experiencia migratoria hacia distintos destinos laborales, entre los que destacan la zafra cañera en Veracruz durante la década de 1920 y la pizca de hortalizas y frutales en Cuautla, Morelos, cuya emergencia se ubica a principios de 1970; posteriormente se enlazaría mediante el enganche a los mercados del noroeste de México en Sinaloa y Baja California, donde los mixtecos se han incorporado masivamente como jornaleros estacionales en el corte de tomate desde 1980. Sin abandonar estos nichos de mercado laboral, también han trascendido las fronteras nacionales, con nuevos destinos como Nueva York, en Estados Unidos.

Desde 1920 los estudios sobre la migración en México han ocupado un lugar en la agenda de la antropología. Sin duda un estudio pionero en este campo de investigación fue el realizado en 1927 por Manuel Gamio sobre los trabajadores migrantes mexicanos en Estados Unidos. No obstante el carácter germinal del trabajo de Gamio, su impacto en la antropología mexicana fue menor, debido –según Kemper– al predominio de una etnología más preocupada por el registro de rasgos culturales autóctonos (lengua y cultura material) que por el análisis de procesos sociales amplios, como la articulación económica internacional entre México y Estados Unidos que supone el trabajo de los braceros.

En un artículo también de enfoque paradigmático, Kemper realizó una importante revisión de las tres corrientes que dominaron los estudios de migración en México hasta finales del siglo pasado. En ese trabajo el autor destacó el interés de algunos “culturalistas”, como Robert Redfield (1971) y Oscar Lewis (1986), en comprender el impacto de la migración en la cultura local, o bien el problema de la adaptación a nuevos entornos urbanos por parte de la corriente de “adaptación y marginalidad” inaugurada por Douglas Butterworth (1962) con su trabajo sobre los mixtecos

* Investigador, Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, equipo Montaña de Guerrero, INAH (atilanojji@yahoo.com.mx).

migrantes de Tilantongo hacia la ciudad de México. A este enfoque lo siguieron los trabajos “estructurales históricos” de Paul Singer (1971), quien dio un giro marxista al estudio de la migración. Su enfoque de clase en la migración daría origen en México a los estudios sobre el “campesinado”, los cuales postulaban un proceso de proletarianización del campesino que migraba hacia la ciudad (Kemper, 1987: 482).

El presente artículo sobre la migración en Cahuatche centra su atención en el viejo problema de la proletarianización y la descaracterización étnica –trabajado desde finales de la década de 1960 por autores como Rodolfo Stavenhagen (1969), Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas (1971) y Roger Bartra (1974), citados por Lara Flores (1991)–. En esencia, estos autores proponían que la condición de clase es el resultado de la relación con los medios de producción: tierra, trabajo y capital. El rompimiento de la relación con la tierra y su aproximación a la venta de fuerza de trabajo constituían las variables de un proceso de proletarianización en el que predominaron los factores económicos y se descuidaron los factores culturales. Aquí proponemos que los migrantes mixtecos en Cahuatche han mantenido el vínculo de producción con la tierra, a la que consideran persona (*ñu'un*), y por otra parte se incorporan de manera estacional al trabajo asalariado en los mercados laborales rurales de Sinaloa y Cuautla, Morelos, así como a la migración definitiva hacia Estados Unidos.

¿Cuáles son las características de esta doble relación en el caso mixteco que tratamos? ¿De qué manera se articula la relación con la tierra y el trabajo asalariado para que se mantenga un bagaje cultural y étnico? Las respuestas a estas dos cuestiones parecen encontrarse en el estatus de persona que los mixtecos otorgan a la lluvia y al maíz, elementos centrales en su cosmovisión. En las siguientes líneas describimos las características de la migración jornalera en Cahuatche, al tiempo que analizamos el proceso por el cual la relación de los mixtecos con la tierra, el maíz y la lluvia comienza a transformarse o a perder fuerza en el pensamiento mixteco.

Propongo que el carácter étnico y campesino de los mixtecos, tradicionalmente abordado desde su vertiente organizacional –participación comunitaria y estructura de cargos– depende también de la vigencia que mantienen las categorías de pensamiento a partir de las cuales los mixtecos ordenan el mundo y lo que existe en él. Si bien las estrategias de participación comunitaria –un aspecto que he abordado en un trabajo anterior– son fundamentales para la reproducción de la

identidad étnica entre los mixtecos de San Martín Peras, Oaxaca (Atilano, 2000: 35),¹ aquí me interesa explorar la pérdida de centralidad del maíz en la cosmovisión de los migrantes mixtecos de Cahuatche en la Montaña de Guerrero. Sostengo así que a la transformación o cuestionamiento de las categorías que regulan la relación con el entorno ecológico de los campesinos sobreviene el cambio en la condición de clase de los migrantes, un cambio sin duda generacional y ligado con los patrones migratorios de las familias mixtecas.

De acuerdo con esta idea, la transformación de clase o proletarianización generada por la migración parece transitar no sólo por variación en la relación de producción con la tierra; además, en esta relación subyace la concepción de la tierra y el maíz como sujetos. El rompimiento con esta percepción es el que acompaña una nueva condición de clase en los migrantes mixtecos.

Tata savi ni: el padre maíz

En la cosmovisión de los *ñu savi* de Cahuatche el maíz ha ocupado un lugar central en tanto que es concebido como persona. En los mitos locales Savi sí'i y Savi chée, la lluvia fuerte masculina y la lluvia suave femenina conforman una pareja primordial asociada con el origen de la milpa: la lluvia comprendida como persona es a un tiempo la mazorca de maíz. Contaban los abuelos que Savi chée –personificado en una caña de tres mazorcas– era esposo de Savi sí'i, hija del Xixi ticaño (gobernador del fogón) y Nana ño (madre tierra). El fogón dio a su hija las semillas de maíz, frijol y calabaza, así como el tlacolol para sembrar, a fin de que los mixtecos tuvieran su alimento. Este don fue entregado a condición de mantener una relación de reciprocidad permanente con el fuego, la tierra y la lluvia, mediada por el sacrificio de animales domésticos (pollos, guajolotes y chivos) ofrecidos como alimento a Savi kanoo, la gran lluvia.

En el mito de origen del maíz encontramos el establecimiento de un pacto entre los seres humanos y los existentes o potencias de la naturaleza. Este pacto consiste en el establecimiento de una relación de intercambio de alimento, objetivada en la ritualidad agrícola, específicamente en los depósitos rituales de finales de abril destinados a la petición de lluvias a san Marcos, advocación católica comprendida como una entidad superior a Savi chée, dueño de los temporales.

¹ Para el caso mixteco, otro trabajo sobre el tema es el de Laura Velasco Ortiz (1995), y para el de los nahuas de la Montaña de Guerrero, los de Adriana Saldaña (2009 y 2013).

Este mito permite comprender que en el pensamiento de los mixtecos de Cahuatache el maíz establece relaciones sociales de filiación y de alianza con los humanos a partir del intercambio de alimentos: maíz para los hombres y sangre de los animales domésticos para la lluvia. Al igual que los humanos, la lluvia y el maíz –comprendidos como personas en tanto tienen *nima'a* (“corazón”)– conforman una familia extensa que tiene su casa en el monte. De la misma forma, las personificaciones del maíz –Savi chée y Savi sí'i– estructuran un grupo doméstico análogo al de los humanos. Un ejemplo de esta relación se hace patente en el testimonio de Cliserio Candía, un campesino que acostumbra hablar con Savi chée y Savi sí'i después de levantar su cosecha en el mes de noviembre:

Pedimos a Savi san Marcos, el ídolo que está allá en el cerro; lo llamamos con el olor de las flores, con velas, que levante la mano, que abra la puerta para que venga lo que tiene allá, que venga Savi sí'i y Savi chée, que salga, que se levante más la mazorca, que se levante su calabaza, sus frijoles, su mazorca de todos los colores: morado, amarilla, roja, blanca, para tener qué comer. Incluso el maíz que está podrido no lo podemos tirar. Decía mi abuelito: “El maíz es el corazón de nosotros. ¿Por qué lo tiran? ¿Por qué no lo levantas y lo acomodas en su lugar? Si lo pisamos se ponen tristes Savi sí'i Savi Chée [el maíz], están llorando. ¿Por qué se pudrió la mazorca? porque ellos son mayores, son los viejos; entonces no hay que tirarlos y dice [el maíz]: ‘Ya como soy viejito no me quieren levantar’”. Por eso hay que levantarlo, llevarlo a la casa, que tenga su aroma de copal para que esté contento. Y si lo dejamos en el campo ya no va a venir, ya no va a dar, porque no respetamos a Savi sí'i y a Savi chée (entrevista con Cliserio Candía, Barrio del Centro, 24 de noviembre de 2013).

La concepción acerca del maíz, la lluvia, el viento, el fuego y la tierra como personas constituye el estatus ontológico que históricamente ha regulado las relaciones de la sociedad agrícola mixteca con su entorno. A pesar de la continuidad manifiesta de este orden, la incorporación de los mixtecos al trabajo asalariado y a la migración trastocan los fundamentos de esta concepción, cuestionando la práctica ritual agrícola. Estos cuestionamientos provienen, en lo fundamental, de migrantes que han roto su vínculo cultural con el maíz, en tanto que su residencia se encuentra en la ciudad de Nueva York.

Sin duda los migrantes son el punto de toque de la reproducción cultural de la comunidad, cuya posi-

ción juega a favor del mantenimiento de la vida ritual-festiva, ya que ellos financian las fiestas patronales a la Virgen de Santa Rosa de Lima. Sin embargo, también son el sector de la comunidad que ha perdido el vínculo con la milpa y cuestiona las prácticas rituales asociadas con la actividad agrícola. Esta posición se encuentra directamente relacionada con el destino y patrón migratorio que se sigue, así como con la variable generacional de los migrantes.

¡Salimos a buscar la vida!

La historia de la migración asalariada en Cahuatache se remonta a la década de 1970, cuando sus habitantes comenzaron a salir del pueblo para contratarse como jornaleros estacionales en la zafra azucarera y más tarde en el corte de tomate en Cuautla, Morelos. Sin embargo, las causas de la migración son tanto coyunturales como de carácter estructural y se remontan más allá de esa década. Las primeras noticias de migraciones masivas las encontramos en 1920, cuando la sequía generó hambre en el pueblo y obligó a un importante número de familias a migrar hacia la costa. El profesor Adolfo Camilo refiere que su abuelo cargaba un grano de maíz colgado al cuello y, cada que sentía hambre, se llevaba el grano a la boca para chuparlo: “Fue una época muy difícil; no había qué comer y mucha gente se fue del pueblo a buscar la vida en la costa, por el rumbo de San Luis Acatlán. Muchos murieron en el camino y los que pudieron llegar fundaron una cuadrilla que hoy se llama Colotlán” (entrevista con el profesor Adolfo Camilo, Tlapa de Comonfort, 9 de septiembre de 2014).

A los factores coyunturales hay que agregar la incorporación masiva de mixtecos al trabajo asalariado, cuya emergencia se dio en la década de 1980, cuando el gobierno neoliberal de Salinas de Gortari incentivó la incorporación de la población indígena y campesina a los mercados de alta productividad del noroeste mexicano.

Omobono Aguilar, pionero en la migración hacia Nueva York y comerciante residente en Cahuatache, refiere que en 1980 llegaron a la comunidad los primeros enganchadores para llevar a gente contratada a Sinaloa. En aquel tiempo los contratistas les ofrecían hasta 140 pesos diarios, de modo que si toda la familia trabajaba, una unidad doméstica típica podía integrar ingresos hasta por siete mil pesos a la semana. Después la gente se comenzó a ir a Nueva York: “Fue en 1992 que salimos las primeras dos personas a Estados

Unidos. Ahí trabajamos como lavaplatos y hoy son alrededor de 300 paisanos los que radican en las ciudades de Nueva York, Maryland y Baltimore” (entrevista con Omobono Aguilar, 29 de noviembre de 2013).

En la actualidad, la migración estacional o pendular hacia Sinaloa y la definitiva a las ciudades de Estados Unidos forman parte de la dinámica económica local y su articulación a los mercados de trabajo rural en el noroeste de México y los servicios en el sector restaurantero de Estados Unidos. Samuel Villela (2010) documenta en un estudio la presencia de migrantes indígenas mixtecos, tlapanecos y nahuas de la Montaña de Guerrero en ciudades del vecino país del norte. En ese trabajo rastrea a los migrantes a partir de los recibos telefónicos de las familias, un método con el que logra trazar el mapa de destinos migratorios en ese país. Su información coincide con la que yo registré recientemente en Cahuatache, en cuanto a que los principales destinos de los migrantes de este pueblo en Estados Unidos son Nueva York, Maryland y Baltimore.

Las tendencias migratorias en Cahuatache apuntan al mantenimiento del patrón pendular hacia Sinaloa durante la temporada de noviembre a marzo, con incorporaciones al mercado rural de Cuautla, Morelos. Por otra parte, se observa una constante entre los jóvenes de entre 11 y 17 años a tener como expectativa terminar la educación secundaria para salir a trabajar hacia Nueva York. Un elemento que alienta tal intención es la existencia de una buena red de migración con parientes residentes en Estados Unidos que facilita la inserción en el mercado de trabajo.

Tanto el patrón migratorio pendular a Sinaloa como el de carácter definitivo a distintas ciudades de Estados Unidos plantean formas distintas de articulación a la comunidad de origen y generan influencias culturales diferenciadas que revisaremos en el siguiente apartado.

Formas de articulación con la comunidad

En 1998, cuando trabajé con mixtecos jornaleros agrícolas de San Martín Peras, Oaxaca, identifiqué que la migración con un patrón pendular hacia Sinaloa permitía una articulación más o menos armónica de los migrantes con la vida comunitaria. Esto era posible a partir de un proceso de flexibilización de las normas comunitarias y por la definición de estrategias, como la delegación de funciones en parientes o el endeudamiento para cumplir con los cargos comunitarios (Atilano, 2000: 86-87). En el mismo terreno temático, Saldaña documentó

para el caso nahua de Tula del Río, en la región del Alto Balsas, que existe un sistema de “alquiler” o pago para cumplir con el sistema de cargos (Saldaña, 2013: 1).

Si en San Martín y en Tula mixtecos y nahuas han articulado su actividad migratoria con las exigencias de la vida comunitaria mediante su participación en el sistema de cargos vigente, la situación de los mixtecos de Cahuatache dibuja un panorama opuesto en esencia, en tanto que el sistema de mayordomía se encuentra prácticamente desestructurado.

En una pesquisa etnográfica reciente constaté que la dinámica comunitaria en Cahuatache transita por el cuestionamiento al papel financiador de la cofradía de Santa Rosa de Lima, la desaparición de las mayordomías de las fiestas de San Marcos, Santa Rosa y San Lucas, y el faccionalismo político que ha configurado distintos grupos rituales en el pueblo, según la filiación partidista (Atilano, 2014). Este escenario impide una articulación comunitaria a partir del sistema de cargos; sin embargo, el papel de financiamiento de los migrantes para el ejercicio de la vida festiva es por demás significativo, aunque resulta conveniente distinguir entre los rituales de los santos patronos y los asociados directamente con el maíz y la petición de lluvias.

En agosto de 2014 presencié la rendición de cuentas del grupo ritual de la delegación centro de Cahuatache. Este grupo, afiliado al Movimiento Regeneración Nacional (Morena), se reunió en la casa de don Miguel Aguilar, un principal del pueblo, para efectuar el protocolo de agradecimiento a la comunidad de migrantes en Estados Unidos por su contribución económica para la fiesta patronal a la Virgen de Santa Rosa de Lima. Mientras que los migrantes habían apoyado a este grupo, el sector de la comisaría municipal había recibido recursos del municipio en funciones de Xalpatláhuac para el pago de la comida y la cerveza consumida por las 28 bandas de música que habían visitado el pueblo durante la celebración. Al desaparecer la mayordomía, el mecanismo de organización del grupo de la delegación centro fue la integración de una comisión con presidente, secretario y tesorero; esta comisión cobra los giros postales que provienen de los migrantes en Nueva York, Maryland y Baltimore, que para esa ocasión sumó la cantidad de 2 785 dólares aportados por 42 radicados en ese país.

Con cámara en mano, los principales y la comisión colocaron listas en hojas de cartulina que consignaban las aportaciones de cada uno de los migrantes y la lista de gastos en que se usó su dinero: juegos pirotéc-

nicos, coronas de flores, manojos de gladiolas, cuetes, velas, cerveza, misas, aguardiente, gastos de teléfono, copal, cartulinas, destapadores, marcadores, cerillos, gastos de filmación tanto de la fiesta como del informe y el pago de una res y dos chivos para la comida. En su discurso, los principales agradecieron a la comunidad sus aportaciones y señalaron su importancia, en tanto que los mantiene como ciudadanos del pueblo de Cahuatache.

A diferencia de la fiesta patronal, la de san Marcos constituye una responsabilidad exclusiva del comisario municipal en funciones, quien, al desaparecer la mayordomía a este santo,² se encuentra obligado a cubrir los gastos de velas, flores, copal, aguardiente, cuetes y el costo del chivo sacrificado a Savi chéé y después ofrecido en tacos a los pasados. Aunque en abril del mismo año observé el ritual y constaté que el comisario recibió el apoyo financiero de su hijo –que también migró a Nueva York y ahora es comerciante de pizzas radicado en Tlapa–, es un hecho que tales rituales, asociados con la agricultura del maíz, constituyen un ejercicio de la autoridad del pueblo y de cada familia en particular. Esto resulta lógico al observar que la unidad familiar se replica de manera análoga al pueblo en su conjunto y que son los padres quienes están obligados a dar de comer a sus hijos.

Si bien la estacionalidad de la migración pendular permite una mayor forma de articulación con la comunidad, en tanto la mayoría de migrantes sigue vinculada con la agricultura de milpa y, por lo tanto, con los rituales de san Marcos, son las generaciones de migrantes residentes en Estados Unidos quienes cuestionan en sus padres la continuidad de estas prácticas.

Es un hecho que la reproducción cultural de las comunidades transita por la participación comunitaria, la cual requiere de recursos para tal ejercicio. El mecanismo de articulación que sustituye la presencia de los migrantes en los cargos por la entrega de dinero resulta efectivo sólo parcialmente, pues convierte a las fiestas en actos fastuosos que giran en torno a los santos patronos, si bien en el otro extremo la lejanía de los migrantes con su antigua forma de subsistencia, que fue el cultivo de maíz, los aleja de su cosmovisión: insertos en el mercado laboral y en el salario, las relaciones con la planta de maíz desaparecen del horizonte.

² En diferentes estancias en campo los mixtecos hicieron alusión al antiguo cargo de mayordomo de san Marcos. Entre las obligaciones rituales del mayordomo se encontraban el ofrecimiento de un castillo (juego pirotécnico), el cual se quemaba en la Casa de Savi Cheé, además de la entrega de flores y velas para el santo y la invitación de una comida a los integrantes de la danza del tecuan.

A manera de conclusión

Si en la década de 1970 “campesinistas y descampesinistas” se ocuparon de comprender a los jornaleros agrícolas como parte o estrato del proletariado o subproletariado, los estudios de mercado de trabajo rural con enfoque cultural son los que, a finales de la década de 1990, pusieron atención en el rompimiento de los lazos culturales del campesino con la tierra. Como bien apuntó Sara Lara (1991: 53-54): “La proletarización no es un fenómeno que avanza al mismo tiempo y con los mismos efectos para todos los campesinos. El grado o ritmo de proletarización depende del ritmo de acumulación y reconcentración de los medios de producción, como de las posibilidades de resistencia [cultural] de las unidades de producción campesinas”.

Si bien la llamada proletarización muestra hoy en día signos semejantes en muchas comunidades indígenas del país –pérdida de la centralidad de la tierra como medio de subsistencia, migración, venta de la fuerza de trabajo, monetización de las economías campesinas, etcétera–, los casos aquí comparados nos indican la relevancia del factor cultural como estructurador de las relaciones entre los hombres y los medios de producción, fundamentalmente con la tierra. En el caso de los mixtecos de Cahuatache, la relación con el maíz rebasa las categorías económicas al colocar a la tierra, la lluvia y el maíz como entes sujetos con los cuales el hombre está obligado a relacionarse de manera recíproca.

Quizá los propios marxistas no supieron comprender la relación entre estructura y superestructura, o bien la articulación entre relaciones sociales de producción e ideología. Esto es así debido al sentido negativo que Marx dio al concepto de ideología, comprendida como falsa conciencia. No obstante, la antropología nos permite relativizar tal enfoque para recolocar a la ideología como un modo de pensamiento propio de las formas concretas que adoptan las relaciones de producción; con este concepto no sólo me refiero a las capitalistas, sino también al conjunto de relaciones que persisten entre distintos sectores de la población campesina en México.

Si bien son las condiciones materiales de producción las que configuran estructuras particulares de pensamiento, es necesario reconocer que el tránsito de la condición de clase campesina hacia el proletariado depende en mucho de las categorías que regulan la relación del campesino con su entorno ecológico, el cual no puede reducirse a un concepto de “condiciones materiales de producción”. El cuestionamiento y

ruptura de tales categorías –por ejemplo “el maíz que es persona”– muy probablemente conlleva una nueva adscripción social o de clase. Esta ruptura parece más generacional que política, como se observa en el siguiente testimonio: “Estas creencias [rezo a Savi chéé y Savi sí’i] vienen de nuestros abuelos, pero ahora mi hijo me pregunta que para qué rezo y por qué guardo el maíz podrido si no sirve para nada. ¡Déjalo en el terreno! ¿Para qué lo juntas? Yo le explico que así lo hacía mi abuelo y hay que hablarle a las mazorcas porque si no se ponen tristes y ya no crecen cuando siembre otra vez” (entrevista con Clicerio Candía, Barrio del Centro, 24 de noviembre de 2013).

Los antropólogos deberíamos reconsiderar el problema del cambio cultural colocando el tema no como un proceso de descaracterización étnica, sino como un problema de cambio ideológico u ontológico. Esto resulta claro en el ejercicio etnográfico, pues mientras que el campesino ve continuidad en la identidad del maíz y el hombre, su hijo migrante sólo ve granos podridos. En Cahuatlicheco el cambio cultural es complejo y multifactorial, ya que transita por aspectos de carácter estructural en la economía regional y pone en evidencia variables políticas de la vida interna comunitaria y procesos de transformación ideológica de carácter generacional, en particular dejar de ver y tratar al maíz como persona.

Este planteamiento podría ser explorado en una amplia gama de pueblos indígenas que participan en la migración. El eje articulador de la comparación debe ser, sin duda, las transformaciones en las relaciones humano-maíz. No hace mucho escuché a la doctora Kim Sánchez señalar que los tlapanecos y nahuas que trabajan como jornaleros agrícolas en el valle de Cuautla se han proletarizado porque han perdido todo vínculo con la agricultura de la milpa (Sánchez, 2015). En otros casos los migrantes integran huertos de traspatio o incluso en macetas, como lo ha documentado Morayta (comunicación personal); sin embargo, habría que indagar si tales transformaciones incidieron en los principios de pensamiento que regulaban la relación de los hombres con el maíz o en general con la tierra.

Si la antropología mexicana ha destacado la centralidad del maíz en las culturas de tradición mesoamericana, ¿por qué los antropólogos que estudiamos la migración hemos descuidado las transformaciones en esta relación? Quizá porque los estudios pioneros en el tema sobre el cambio cultural y la adaptación comprendían la cultura de manera sumamente acotada y redu-

cían su campo a un conjunto de variables materiales. De manera muy posterior a ellos, los estudios de Alfredo López Austin y otros colegas nos hicieron ver la importancia de esta planta en las cosmovisiones indígenas del área de Mesoamérica.

Bibliografía

- Atilano Flores, Juan José, *Entre lo propio y lo ajeno. La identidad étnico-local de los jornaleros mixtecos*, México, INI/PNUD/ Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México (Migración), 2000.
- , “¡Estamos divididos! Democracia partidista y afinidad política entre grupos rituales en un pueblo *ñu savi* de la Montaña de Guerrero”, ponencia presentada en la VI Mesa Redonda El Conocimiento Antropológico e Histórico sobre Guerrero, Taxco, agosto de 2014.
- Lara Flores, Sara María, “Las obreras agrícolas, un sujeto en movimiento”, en *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 39, junio de 1991, pp. 101-120.
- Lewis, Oscar, *Ensayos antropológicos*, México, Grijalbo, 1986.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, 2012.
- Kemper, Robert V., “Desarrollo de los estudios antropológicos sobre la migración”, en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada en torno a Ángel Palerm*, México, FCE, 1987, pp. 478-510.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom. A maya Village*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1971 [1934].
- Saldaña, Adriana, “La participación de los ausentes en la vida comunitaria de un pueblo nahua de Guerrero”, en *El Tlacuache*, suplemento cultural de *La Jornada de Morelos*, núm. 364, 17 de mayo de 2009.
- , “Cumplir con su pueblo aun siendo migrante en una comunidad nahua de Guerrero”, en *El Tlacuache*, suplemento cultural de *La Jornada de Morelos*, núm. 581, 4 de agosto de 2013.
- Sánchez, Kim, “Migrantes indígenas en el valle de Cuautla, Morelos”, conferencia presentada en el Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, marzo de 2015.
- Velazco Ortiz, Laura, “Entre el jornal y el terruño: los migrantes mixtecos en la frontera norte de México”, en *Nueva Antropología*, vol. XIV, núm. 47, marzo de 1995, pp. 113-125.
- Villela Flores, Samuel, “De la Montaña a Manhattan. Procesos migratorios en la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero”, en Miguel Ángel Rubio y Margarita Nolasco (coords.), *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Ensayos), vol. I, 2010.