

Volverse al sol: en busca de los *ralámuli* en la Revolución mexicana

Ana Paula Pintado Cortina*

ISSN: 2007-6851

p. 175 - p. 194

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2020

Fecha de aceptación: octubre de 2020

Título del artículo en inglés: *Turn to the sun: seeking of the ralámuli in the mexican Revolution.*

Resumen

En general, en la historia oficial no existen muchas referencias sobre cómo los indígenas, en este caso los *ralámuli* de la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua, estuvieron involucrados en la Revolución mexicana. Sin embargo, a partir de nuestra experiencia de campo en esta región, y en específico cuando se realizó el peritaje para el aeropuerto de Creel, nos percatamos de que entre los *ralámuli* de algunas regiones de la sierra, es un tema que no sólo ha quedado en la memoria histórica de las comunidades, si no que se encuentra presente como una experiencia propia. Al respecto, argumentamos que si la historia nacional no los incluye, se debe a la colonialidad del poder que actúa invisibilizando al indígena: en la Revolución mexicana no se le hizo justicia al *ralámuli* quien, al no estar registrado como parte la revolución, su presencia se ha olvidado.

Palabras clave: tarahumaras, *ralámuli*, historia de la Revolución mexicana, antropología, pensamiento indígena.

Abstract

In our mexican official history there is not many information about how indigenous people, in this case, the ralámuli of the Sierra Tarahumara of the state of Chihuahua, participated in the Mexican Revolution. However, based on our field work in this region, and specifically when we did the anthropological expertise about the Creel International Airport that was illegally constructed in ralámuli territory, we realized that among the ralámuli of some regions of the Sierra, Mexican Revolution, it is an issue that has not only remained in their historical memory, but it is present as an individual experience. In this regard, we argue that, if national history has not included them, it is due to the coloniality of power that acts making indigenous people invisible. In Mexican Revolution, ralámuli did not obtained justice and their presence was forgotten.

Keywords: tarahumaras, *ralámuli*, History of the Mexican Revolution, anthropology, Indigenous thought.

* Investigadora independiente (anapaulapintadoc@gmail.com).



Imagen 1. Vista de la ranchería de Coyachique. Fotografía © Ana Paula Pintado, 2000.

Introducción

En 2015 realicé un peritaje antropológico sobre los daños espirituales y materiales que la construcción del Aeropuerto Internacional de Creel había provocado entre los *ralámuli* de la comunidad de Repechike, municipio de Bocoyna en la Alta Tarahumara. Desde que se tumbó el primer árbol, los pobladores de Repechike buscaron a distintas instancias gubernamentales para reclamar los hechos, pero fue hasta después de un año, ya cuando el 90% del aeropuerto estaba construido, que finalmente una ONG los acompañó en el litigio junto con una abogada, quien realizó la demanda a la cual el juez pidió un peritaje antropológico.

La comunidad quejosa acusó al gobierno de Chihuahua de robar sus tierras para construir dicho aeropuerto (Pintado, 2015). El gobierno declaró que las había comprado en siete millones de pesos a los dueños legales quienes, por otro lado, no eran los *ralámuli*. A partir de la Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos (1894), el gobierno vendió las tierras de los *ralámuli* de Repechike a rancheros del lugar. El Estado actuó con alevosía y ventaja pues sabiendo que los *ralámuli* vivían allí, vendió sus tierras, una acción que no solamente va más allá de abuso e injusticia, también es una metáfora de lo que significaban para el Estado los pueblos indígenas: nada. La invisibilización del indígena es una estrategia de dominación en la cual “[...] la

estructura social condiciona a que las comunidades indígenas sean ignoradas, no sólo como individuos y como colectividades, sino como sujetos políticos y jurídicos” (Almanza, 2013: 5-7), al ignorarlos les quitan de tajo todos sus derechos.

Años después, en 2015, dada la situación apremiante de la construcción del Aeropuerto Internacional de Creel, los *ralámuli* buscaron la protección del Estado declarando que eran los dueños originales de esas tierras, tierras ancestrales, llenas historia. A partir del Porfiriato, sobre todo, en esta región de la sierra llamada la Alta Tarahumara, muchos *ralámuli* comenzaron a vivir una situación de abuso constante pues permanecían en ese territorio con el “permiso” de los dueños legales, gente no indígena que en su cultura y tradición consideran a los indígenas como sujetos a los que se les puede dañar, pues son “nadie”. La relación entre estos y los *ralámuli* nos remonta a la época de la Colonia, pues los han extorsionado y violentado física y verbalmente para conseguir de los tarahumaras alguna retribución por el uso de lo que ellos llaman sus tierras. Actúan como si fuera su derecho vejarlos y no hay nadie que se les interponga, ya que el mismo gobierno los apoya. Imposible hacerles ver que, si bien esas tierras fueron compradas por sus bisabuelos, había gente viviendo allí antes, pero desde su perspectiva, esa “gente” en realidad no es gente.

Cuando los *ralámuli* buscaron al Estado para que se les respetaran sus derechos, éste no los apoyó y, por el contrario, los atacó. No hay manera de sensibilizar a los dueños legales si el gobierno no acepta que existe una situación histórica que debe de ser reparada. El peritaje realizado para la comunidad de Repechike en cuanto al Aeropuerto Internacional de Creel, ayudó para que se ganara la sentencia. Sin embargo, ésta sólo estaba enfocada en la reparación de daños y aún falta que las tierras sean devueltas oficialmente a los *ralámuli*.

La defensa y protección del territorio indígena debe de estar respaldada por el gobierno mexicano. La iniciativa de regionalizar los territorios indígenas siempre ha estado ligada a un asunto de despojo de tierras y a imponer otras para el desarrollo capitalista, o bien para buscar el desarrollo de los pueblos indígenas pero sin el respeto a sus tradiciones. Todas estas iniciativas están basadas en la invisibilización del indígena, que parte de la premisa de que son nadie y nada necesitan, así que cualquier migaja es buena. Es una inercia que nos ha acompañado desde la Colonia y que hoy sigue vigente, es decir, aún existe una colonialidad del poder, un capitalismo colonial-moderno y eurocentrado, regido por un patrón de poder mundial.

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico (Quijano, 2019: 260).



Imagen 2. Camino hacia el templo de Potrero. Fotografía © Ana Paula Pintado, 1999.

Una larga cadena de historias irresueltas o resueltas a medias que comienzan en la época de la Colonia, continúan en la Independencia, siguen en la Revolución mexicana y así hasta la actualidad. Todas ellas tienen que ver con el problema de despojo de tierras que no debe de ser visto de manera aislada; despojo de tierras significa despojo de su derecho elemental del “buen vivir”. Sin tierras, no hay nada, sobre todo en culturas campesinas como la *ralámuli*.

En la historia oficial de la Revolución mexicana sucede también este acto de invisibilización. Resulta sorprendente y a la vez inquietante que los indígenas no se encuentran como actores en este importante momento histórico. Sin embargo, cuando realicé mi trabajo de campo para el peritaje, algunos miembros de la comunidad de Repechike lo mencionaron en varias ocasiones al ser entrevistados sobre sus afectaciones por la construcción del aeropuerto; referían a Francisco Villa y cómo los *ralámuli* se habían unido a la lucha. Extrañados, se preguntaban: ¿por qué si lucharon con Francisco Villa, la Revolución no les hizo justicia? Observamos entonces que no sólo en acciones se ha invisibilizado al indígena sino también en la historia, como es el caso de la historia oficial de la Revolución mexicana en la cual no existieron, fueron nadie.

Si bien aún queda mucho trabajo por hacer respecto a demostrar el involucramiento de los tarahumaras en la Revolución mexicana, nos conviene tenerlo presente como una prueba de que hay una consciencia colectiva y que ésta se relaciona con el despojo de tierras. Al no ser

mencionados en la “historia oficial de la Revolución”, se borra el derecho de los *ralámuli* de la región a recuperar sus tierras.

Breve repaso histórico

En Chihuahua, la dinámica demográfica en la región serrana se caracterizó por varios procesos que se dieron en la Cuenca del Papigochi desde finales del siglo XVII y hasta mediados del XIX.

Hacia el siglo XVII, en época de las misiones, la vida de los tarahumaras cambió de forma radical pues debieron relacionarse con culturas que nunca habían visto ni imaginado. Esta relación provocó serios conflictos cuando los misioneros causaron fuertes enfrentamientos al tratar de alcanzar sus objetivos. Tal es el caso de las cuatro grandes rebeliones en que tomaron parte los tarahumaras entre 1648 y 1697 (Gerhard, 1996: 207, 222). También fue un siglo de fuertes migraciones por parte de los indígenas, quienes se refugiaron en zonas alejadas del conflicto y de difícil acceso, como lo era la región del suroeste de la sierra, zona de las barrancas. En esta época hubo un gran descenso de la población indígena: muchos murieron por epidemias o víctimas de la violencia de los conquistadores, y los sobrevivientes se unieron a otros pueblos indios o se asimilaron a la población mestiza emergente (Pintado, 2012: 42). Asimismo, una cantidad considerable de mestizos ocupó tierras de rico potencial agrícola, formando una sociedad de rancharos propietarios de tierras que eran trabajadas por las familias con el auxilio de los tarahumaras, pimas y conchos asentados alrededor de los pueblos de misión. Esto implicó el desplazamiento hacia las montañas de las familias indígenas que se negaron a permanecer entre los rancharos, siendo los principales centros de concentración india las zonas de Sisoguichi y los barrancos del oeste (CDI-CONTEC, 2005).

En 1767, el rey Carlos III de España expulsó a los jesuitas de todos los territorios del Imperio español. Para entonces, habían establecido 50 pueblos y contaban con 19 misioneros trabajando en la región tarahumara (Dunne, 1958 [1948]: II, 220). Fueron los frailes franciscanos y algunos sacerdotes del obispado de Durango —clero secular— quienes se ocuparon de algunas de estas misiones. Los primeros asumieron la responsabilidad de las tierras más alejadas de la Tarahumara Alta y las de Chínipas; enviaron a 15 frailes que tomaron a su cargo 15 misiones y 52 pueblos. A los segundos, los del clero secular, les correspondieron, mayoritariamente, las misiones de la Tarahumara Alta que se encontraban en los valles y llanos del centro y oeste de Chihuahua, además de los partidos de Carichí, Sisoguichi y Satevó. De las once misiones que les correspondían sólo tres tenían curas; una de ellas era Santo Ángel Custodio de Satevó con sus visitas en Guapalaina, Yoquibo y Guadalupe (Revillagigedo, 1966: 43). Tanto los franciscanos como los del clero secular hallaron las misiones en malas condiciones, pues el gobierno virreinal les confiscó el ganado, el maíz, el trigo y otras pertenencias. Se habla de alrededor de 130 años de un relativo aislamiento durante el cual la comunidad indígena siguió usando los templos y celebra-

do las prácticas religiosas aprendidas, pero integrándolos de manera libre a sus propias formas de ser y pensar (Spicer, 1962: 37).

En 1823 se fundó el estado de Chihuahua y, a partir de la Ley de Colonización de 1825, se permitió que los rancheros mestizos compraran las tierras de los antiguos pueblos de misión, tanto en la Alta como en la Baja Tarahumara. Los indígenas optaron por desplazarse, una vez más, hacia otros lugares de la sierra para asegurar su autonomía (Spicer, 1962: 40). Durante el Porfiriato, entre 1876 y 1911, se explotaron todas las minas de la sierra. La de Batopilas fue adquirida por el estadounidense Alexander Shepherd quien, hacia 1885, la transformó en una explotación minera moderna. Incluso, fue la segunda población con luz eléctrica en Latinoamérica. A principios del siglo xx, el gobierno federal comenzó su labor indigenista: en 1899 Enrique Creel, gobernador de Chihuahua, fundó un internado indígena, en 1906 promulgó la Ley sobre Civilización y Mejoramiento de la Raza Tarahumara, proyecto que la Revolución mexicana truncó. En 1912, Pancho Villa formó un regimiento auxiliar en Satevó. Al año siguiente, luchó en Ciudad Guerrero contra los huertistas y a mediados del mismo año Venustiano Carranza llegó a Guadalupe y Calvo. En 1916, el general Luis Herrera peleó contra los villistas en Tasajero, Creel y Guachochi. En octubre de ese año, Villa pasó con sus tropas por la Sierra Tarahumara rumbo a Sonora; luego salió de ahí y regresó a la Tarahumara, donde fusiló a 17 misioneros estadounidenses en Cusihuiráchi (González Rodríguez, 1982: 59).

En el siglo xix se integraron las tierras de las comunidades indígenas a la economía nacional (Chacón, 2012). Posteriormente, en el reparto agrario, los indígenas se vieron perjudicados por no tener la documentación que comprobara su posesión ancestral. “La institución del ejido y sus formas jurídicas derivadas de la Ley Agraria se adaptan mal a la costumbre indígena de apropiación de la tierra y de la movilidad territorial” (Sariego, 2002: 159). El agrarismo llegó a la sierra en el transcurso de los años veinte en forma de repartos de tierras y dotación de ejidos. Las primeras dotaciones fueron para los rancheros mestizos en la región de los valles del municipio de Guerrero. Posteriormente se hizo el reparto en poblados de los municipios de la llamada Alta Tarahumara como Balleza, Bocoyna, Carichí, Guachochi, en menor medida, la Baja Tarahumara, en los municipios de Guadalupe y Calvo, Ocampo, Temósachi, Urique y Uruachi. En conjunto se entregaron cerca de 600 000 hectáreas a un total de casi 5 400 ejidatarios y comuneros. Según Sariego:

[...]una pequeña parte de las dotaciones benefició a los ejidos tarahumaras ubicados en los valles orientales de la sierra, en la región de Carichí y Bocoyna (Sisiguichi, San José Baqueachi y Naráachi) con terrenos propicios para la ganadería [...] Otra menor porción se les entregó a los pueblos de Cuiteco, Churo y Jicamórachi en la Baja Tarahumara. Pero donde los repartos fueron más cuantiosos fue en el área forestal del actual municipio de Guachochi –en esa época Batopilas–, donde se concentró más de la mitad de la superficie dotada, en particular, en los ejidos forestales tarahumaras de Basihuare, Cusárare, Norogachi, Papajichi, Tetahuichi, Samachique y también en los de San Ignacio de Arareco



Imagen 3. Niños ralmuli. Ranchería de Coyachique. Fotografía © Paulina Ortega Riquelme, 2005.

(municipio de Bocoyna) y Chinatú (en Guadalupe y Calvo) [...] Fuera de las áreas boscosas, en la región de barrancos, los repartos agrarios en beneficio de la población indígena fueron prácticamente nulos. En este sentido llama la atención que durante el período de 1920 a 1933 ninguna dotación fuera hecha en el territorio de los tepehuanes, pimas y warijós, ni en los actuales municipios de Batopilas, Chínipas, Morelos, Guazapares, Maguarichi y Moris (Sariego, 2002: 134).

El reparto de las tierras acrecentó la presencia de población mestiza que al tener mejor conocimiento del sistema de trámites, encabezó las solicitudes de las tierras de los pueblos indígenas (Sariego, 2002: 134).

Entre 1922 y 1950, el gobierno federal emprendió la tarea de buscar la total y plena incorporación del indio a la cultura nacional, su “mexicanización”. Sariego reconoce esta época por el auge de las acciones educativas, en referencia a las misiones culturales que sí funcionaron en el corto periodo comprendido entre 1923 y 1932, pero que respondían, más bien, a necesidades de los mestizos. En 1938 se fundó la Escuela Normal para Maestros Indígenas en Guachochi (Sariego, 2002: 139, 143).

Ya para entonces, los principales problemas de la sierra, los que aún vemos hoy en día, estaban identificados: el clima, la topografía agreste, la ausencia de tierras aptas para la agricultura, los bajos niveles de desarrollo tecnológico, el aislamiento, y la más grave, según Plancarte, la lastimosa relación de los pueblos indígenas con los *chabochi* o rancheros:

[...] gente extraña que vino a meterse en su territorio y que les acarrea molestias y perjuicios incontables; ladrones que les han arrebatado sus mejores tierras, que abusan de sus mujeres, que les roban su ganado y que, en el mejor de los casos, realizan con ellos tratos y transacciones comerciales en que mañosamente siempre quitan lo más para darles lo menos... (Plancarte, 1954: 35).

Encontramos lo que hoy en día también vemos.

Los tarahumaras son legalmente ciudadanos mexicanos, con todos los derechos que les conceden y las obligaciones que les imponen las leyes. Sin embargo, en lo general, desconocen su situación legal. Para ellos, sólo los miembros de su grupo son su gente, los suyos [...] Aislados por la ausencia de medios y vías de comunicación, analfabetos por falta de escuelas y programas educativos [...] (Plancarte, 1954: 60).

El pueblo de Guachochi fue considerado por el Instituto Nacional Indigenista (INI) como el lugar estratégico para “[...] hacer realidad su proyecto de recuperación y defensa del territorio indígena...” (Plancarte, 1954: 94). Era el lugar apropiado para acabar con la dispersión de la población indígena, que para los maestros era provocada por la presión de los mestizos (Plancarte, 1954). La idea era crear una “capital indígena” (con inspiración soviética) donde habría cooperativas, almacenes y talleres de maquinaria, y todo aquello que cubrieran las necesidades básicas de los indígenas. En 1963, Guachochi fue erigida como cabecera municipal indígena. Desagraciadamente, lejos de convertirse en una metrópoli indígena se volvió un centro de actividad económica y política donde los mestizos llevan el mando hasta hoy en día. La presencia del INI, ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), contribuyó a acrecentar la conflictiva relación entre *ralámuli* y *chabochi*, a pesar de que el principal objetivo de Plancarte, el primer director del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT), era la defensa de la tenencia de la tierra y los bosques en manos de las comunidades indígenas (Plancarte, 1954: 174). A partir de los repartos ejidales y la llegada de las empresas madereras, los conflictos entre indígenas y *chabochi* se acrecentaron por el monopolio de estos últimos. Una premisa fundamental de aquellos años era que, dada la pobreza de los suelos y las condiciones climáticas de la sierra, ni la agricultura ni la ganadería podían representar una alternativa viable y sostenida de desarrollo para las comunidades indígenas (Sariego, 2002: 149-182).

Lo único que se ha encontrado sobre los tarahumaras en la Revolución es el libro de Ivor Thord-Gray,¹ quien fuera mercenario de Francisco Villa entre 1913 y 1914. Este militar y etnólogo de padre sueco y madre británica, nacido en Suecia en 1878, a lo largo de sus memorias menciona a sus amigos indígenas quienes formaban parte de la tropa de Villa: “Eran indios pura sangre, viviendo arriba en la parte Occidental de la Sierra Madre de Chihuahua, tenían la reputación de corredores de muy largas distancias [...] Uno de ellos era shamán –un doctor llamado Pedro” (Thord-Gray, 1960: 22 y 24).² Explicaba cómo Pedro se ocupaba de ser uno de los exploradores de Villa, labor trascendental para poder desplazar a su ejército dentro de la Sierra Tarahumara. También habla de Tekwe, un indígena mayo, y de unos tepehuanos que trabajaban para los federales (Thord-Gray, 1985: 127).

Además de su esposa Winnifred, es a sus camaradas indígenas a quienes les dedica su obra: “También a la memoria de mis compañeros, el general Miguel M. Acosta y los exploradores Pedro, Tekwe, Jesús López, Francisco: guerreros todos” (Thord-Gray, 1960: s.f.). En este libro, Thord-Gray habla siempre sorprendido del conocimiento que tiene Pedro en cuanto a la mitología y a la curandería: a lo largo de sus memorias, hay muchos comentarios alrededor de su admiración y respeto por él.³ Que Pedro fuera curandero nos recuerda las guerras de las misiones, cuando eran los líderes de esta lucha. Tuvieron una fuerte influencia en las guerras; por ejemplo, predecían el futuro. Eran los consejeros, los que incitaban a la comunidad a luchar por lo que les pertenecía. Es decir, toda guerra tenía una causa comunitaria y ésta era conducida por un curandero. Así, el hecho de que Pedro lo fuese, quizá era porque luchaba en la revolución representando a su comunidad (Neumann y González, 1991: 65-67):

[...] fueron descubiertos brujos y hechiceros que tenían familiaridad con los espíritus malignos y habían dado muerte a no pocos por medio de sus maleficios. Por medio de sus hechicerías cobraban autoridad entre algunos e infundían miedo en los demás que no obedecían su palabra. Destacaba entre ellos un viejo que era temido por todos casi como pontífice. Lo veneraban, doblaban ante él la rodilla y le besaban los pies. Éste a su vez les consentía que tuvieran varias esposas, que repudiaran a las que no les agradaban y que tomaran otra. Era capaz de desatar las tempestades y había indios que afirmaban que lo habían visto con otros danzantes por los aires. Este indio como verdadero oráculo era capaz de hacer que los indios hicieran cuanto a él se le antojaba.

1. Ivor Thord-Gray (1985). *Gringo rebelde: historias de un aventurero en la Revolución Mexicana (1913-1914)*, México: Ediciones Era.

2. “They were full-blooded indians from the large Tarahumara tribe, living high in the Sierra Madre in the western part of the State of Chihuahua, who enjoyed a great reputation of being long distance runners [...] one of them a shaman –doctor named Pedro” (Thord-Gray, 1960: 33).

3. Quizá esa sensibilidad etnográfica que tenía Thord-Gray hace que incluya en sus memorias a aquellos indígenas que fueron compañeros de lucha. Esta sensibilidad, esta empatía por los indígenas se refleja en una obra anterior a sus memorias, la de un diccionario de lengua *rarámuli*. No se sabe en qué momento logró hacer esta obra, suponemos que regresó posteriormente a la Sierra Tarahumara para trabajar con su amigo Pedro en este diccionario o quizá Pedro lo visitó en la Universidad de Miami donde trabajaba como profesor-investigador. Es importante decir que este diccionario no sólo es una de las referencias más completas de esta lengua, también contiene información etnográfica de primera mano. A mí y a mis colegas, nos resulta increíble que de la Revolución haya nacido una referencia tan trascendental para quienes estudiamos la cultura *rarámuli*.

Más adelante dice:

Entre los prisioneros estaban dos hechiceros gentiles, a quienes sus espíritus familiares les habían advertido de la llegada de numerosos soldados, por lo que deberían apresurarse a escapar, pues de otra suerte los castigarán a todos [...] Envió por delante a un capitán a Norogachi para que apresurara a cierto hechicero muy pernicioso, que escandalizaba al pueblo pues había tratado de prevenir con sus hechicerías a los pobladores y los incitaba a la rebelión. En esta época, juntaban ejércitos hasta de dos mil hombres indígenas⁴ (Neumann y González, 1991: 70, 130).

Los curanderos, además de curar el cuerpo, curan las enfermedades psicosomáticas. Por ello, se trata de una especie de psicólogo tradicional que trata de contactar con las *alewá*, o fuerzas vitales que salen del cuerpo cuando la persona tiene miedo, *majawá*. Sabe cómo hablar bonito con ellas y pedirles que regresen, calmarlas y decirles que todo va a estar bien, pero también sabe cómo ahuyentarlas del cuerpo.

En la presentación del libro en español de *Gringo rebelde...*, Aguilar Mora explica que quizá la única aportación sería de Thord-Gray a la historia de la Revolución mexicana es la de visibilizar a los indígenas:

Queda entonces, finalmente, la actuación de los indios, sobre la cual pocos se han pronunciado: a la cual otros han ridiculizado; otros más han ignorado y la mayoría sólo la han caracterizado de una manera general: 'la participación indígena y campesina en la Revolución'; sin explicarnos muy bien cómo se pueden combinar categorías sociológicas y raciales tan ligeramente. ¿Los campesinos no eran indios? ¿Y los indios qué eran? ¿Comerciantes? ¿Industriales? No cabe duda [de] que Thord-Gray, quizás sin saberlo, al vivir y al escribir sus aventuras con Pedro y Tekwe, tocaba uno de los puntos sensibles y fundamentales de la Revolución mexicana: de su acción de su interpretación y su consecución (Thord-Gray, 1985: 28-29).

Después de la Revolución mexicana y dado que el reparto agrario no les benefició a los indígenas, se conocen dos levantamientos indígenas, ocurridos en los años de 1918 y 1927, que terminaron siendo muy dramáticos: Sariego menciona una rebelión indígena suscitada en abril de 1918 cerca del Mineral Barranqueño de Morelos, en la Baja Tarahumara.

En el mes de abril del año de 1918 en un lugar denominado Santa Inés del municipio de Morelos, se rebelaron los tarahumaras contra los mestizos de aquella región. Con días de anticipación los indí-

4. Por ejemplo, en 1601 cuando Pedro Méndez entra por primera vez al territorio de la Sierra Tarahumara, junto con soldados, desde la costa de Sinaloa a Chínipas buscando las minas, llegaron a un lugar, donde los tarahumaras los recibieron con buen modo, llevándoles comida y regalos, pero sin dejarlos pasar al caserío. Sin embargo, cuando encontraron la veta para hacer la mina, aparecieron en el cerro más de dos mil hombres de guerra con sus arcos amenazando a los españoles con la muerte (CDI-CONTEC, 2005: 13).

genas celebraron juntas en un arroyo y una gran tescüinada y, según versiones posteriores, atendiendo al llamado de Dios que les hablaba en su dialecto y que les decía que deberían acabar con los blancos y mestizos, ya que sólo los indígenas eran los dueños de las tierras, de los montes, el mismo Dios les aconsejaba que tuvieran valor y fuerzas y que los que murieran en la empresa iban a resucitar el día de San Juan, o sea el 24 de junio de aquel mismo año.

Los tarahumaras tomaron por asalto una pequeña ranchería habitada por cinco familias de mestizos, a las que asesinaron brutalmente, no respetando ni a los niños de pecho, usando en el asalto tal crueldad y saña que con mazo de madera de encino y palos con puntas de hierro, destrozaron los cuerpos de sus víctimas, a los niños los estrellaron contra las rocas descuartizándolos y hay quien dice que hasta bebían su sangre.

Inmediatamente se reunieron las fuerzas que en aquella época constituían las Guardias Municipales, yendo los contingentes de los Minerales de Morelos y Batopilas a sofocar a los sublevados, a los que encontraron en un número aproximado de 400 sumidos en una gran orgía en un lugar del arroyo de Santa Inés, y fue tanto lo que los habían debilitado las frecuentes borracheras, que en el primero encuentro con los “guardias”, aun cuando mostraron mucho valor y ningún miedo a la muerte (por la creencia quizá de resucitar a los dos meses), fueron totalmente aniquilados, muriendo casi todos, y el resto (casi todas mujeres y niños que sobrevivieron) fueron aprehendidos y tratados como esclavos, que se repartieron como tales entre las familias acomodadas de Morelos y Batopilas y aun de Chihuahua la capital. Fue tanta la crueldad, la incultura y la bestialidad de algunos de los guardias, que haciendo ostentación de la fuerza, tiraban a los niños indígenas al viento y los atravesaban con sus cuchillos y machetes, esto, en venganza de lo que días antes habían hecho los indígenas con los mestizos. De entonces a la fecha, no se ha registrado ningún brote de rebeldía (Sariego, 2002: 131).

Sariego explica que quien escribió este testimonio fue un maestro rural en el poblado de Potrero de Bojórquez, en el municipio de Morelos en el año de 1924. Posteriormente, en 1995, Sariego entrevista a un habitante de Morelos quien le narró los siguiente:

Es el último levantamiento de este municipio en 1918. Hubo una masacre. Se juntaron 40 o 50 rifles de las comunidades aquí cercanas [...]. Estamos hablando de puras personas mestizas o blancas armadas con carabinas “treinta-treinta” [...]. Los indígenas se levantaron en armas, como aproximadamente 300 indígenas. Esto es muy importante que lo comente con mis abuelos [...] porque ellos me lo han comentado de manera verbal y son datos que se van a perder porque se van falleciendo las personas que saben. Y sí, mataron a todos los indígenas, todos los hombres. Y quedaron los niños y las mujeres. Comenta mi abuelo y mi abuela que los trajeron como si fueran animales y los juntaron aquí donde está ahora la Unidad Médica Rural. Entonces llegaron las familias y “yo me llevo éste y yo me llevo éste o éste”, y por eso volvió a cundir aquí en [la cabecera del municipio] la raza tarahumara por-

que eran tarahumares ellos. Cada familia se llevaba uno o dos y los criaban como siervos, o más bien como esclavos, en las casas de los mestizos. Los criaban para tener fuerza de trabajo gratis. Mataron a todos los hombres grandes y dejaron no más mujeres y niños. A las mujeres se las llevaron para que les ayudaran en las labores de las casas y a los niños para cuidar cabras, ganado. Todo esto fue sonado. En el año de 1918 (Sariego, 2002: 157).

Mayra Meza (1998) relata que en octubre de 1927 varios pueblos se levantaron en armas, amenazando con correr a los mestizos de sus tierras originarias. Los gobernadores indígenas de los pueblos de Sisoguichi, Panalachi, Norogachi, San Ignacio de Arareco, Baqueachi, Guaguaché-rare y Carichí reclamaban la apropiación de la tierra por parte de los mestizos y, también, la explotación de éstos sobre los indígenas (tal y como sigue sucediendo). En octubre de 1927 fueron invitados a negociar con el gobierno federal en un hotel de Creel. El principal dirigente del movimiento se llamaba José Jaris, gobernador de Siquirichi y antiguo líder de Norogachi. Con lágrimas en los ojos exclamó:

Queremos las leyes de Benito Juárez, éste es el único que nos ha dado garantías y que nos señaló lo que nos pertenecía. Nosotros no podemos pelear con ustedes, no tenemos armas y en cambio ustedes tienen muchos cartuchos y muchas carabinas, pero díganme: ¿es justo que los blancos se cojan lo nuestro, nuestras casas, nuestros animales, nuestras tierras y nos obliguen a trabajar sin pagarnos, nos golpeen y aún abusen de nuestras familias? (ápuđ Meza, 1998: 127).⁵

Resulta paradójico que si la lucha principal de la Revolución mexicana era el problema de las tierras, no se sepa nada del papel que jugó el indígena en la Revolución mexicana (León-Portilla, 2010b: 25-26).⁶ En cambio, sobre la Colonia tenemos una muy basta bibliografía.⁷ Asimismo, sobre el levantamiento en Tomóchic en 1891 y 1892,⁸ cabe decir que para los historiadores

[...] la última década del siglo XIX se caracterizó por tener la mayor cantidad de conflictos violentos, o que amenazaban por convertirse en tales, por parte de la población tarahumara o [y] tepehuana al cual se sumó el descontento manifestado en Tomóchic (González y León, 2000: 98).

5. La cita proviene de un documento del Archivo Agrario del Cuerpo Consultivo Agrario de Chihuahua descubierto por Mayra Meza.

6. Se sabe que tanto Carranza como Villa estuvieron en la Sierra Tarahumara. Por ejemplo, después de la derrota de Villa en Agua Prieta por el ejército carrancista, Pancho Villa se refugió en la Sierra Tarahumara. En 1912, formó un regimiento auxiliar en Satevó. Al año siguiente, luchó en Ciudad Guerrero contra los huertistas y a mediados del mismo año Venustiano Carranza llegó hasta Guadalupe y Calvo. En 1916, el general Luis Herrera peleó contra los villistas en Tasajero, Creel y Guachochi. En octubre de ese año, Villa pasó con sus tropas por la Sierra Tarahumara rumbo a Sonora; luego salió de ahí y regresó a la Tarahumara, donde se tiene el dato que fusiló a 17 misioneros estadounidenses en Cusihuiríachi (González Rodríguez, 1982: 59).

7. Véanse Alegre, 1956; Decorme, 1941; Dunne, 1944, 1958; González Rodríguez, 1982, 1987, 1993; Hilerkuss, 1992; Neuman y Rodríguez, 1991; Ocampo, 1966; Revillagigedo, 1966; Spicer, 1962; Tamarón y Romeral, 1937; Porras Muñoz, 1980; Velázquez, 1979; entre otros. También sobre el ataque contra los apaches en México (Almada, 1939; González y León 2000; Cramausse, 1992, 1995; Escudero, 1831, 1838; Griffen, 1988a, 1988b; Jacquín, 1990; Jordán, 1975; Santa Cruz, 1992; Schroeder, 1974; Schwatka, 1977; Smith, 1965a, 1965b; Tlapalpa, 1992; Velázquez, 1991), entre otros.

8. Almada, 1938; Chávez, 1979; Illiades, 1993; Jordán, 1975; Osorio, 1991; Vargas, 1994, entre otros.

Posterior a Tomóchic, tuvieron lugar los movimientos indígenas de Temósachi, Santo Tomás, Chinatú y Agua amarilla (González y León, 2000: 100). Y más tarde llegó la Revolución mexicana (1910-1917) donde extrañamente los indígenas desaparecen. Más adelante, como ya se mencionó, en 1918 y 1927 se encuentran referencias sobre revueltas indígenas (Sariego, 2002; Meza, 1998).

Dice Luis Aboites que “Chihuahua es uno de los estados con mayor beligerancia revolucionaria. De muy pocas zonas del país se puede decir lo mismo” (Aboites, 1997: 116). ¿Cómo explicarnos entonces que hay tan poca información alrededor del papel que jugaron los indígenas en la Revolución mexicana? Evidentemente, como lo menciona Deeds, se trata de una tendencia a blanquear la memoria histórica (Deeds, 2001: 62). Quizá se trata de lo que explica Granados: líderes de cualquier revolución no actúan solos, son empujados por el proyecto de los campesinos y los indígenas. Sin embargo, han sido una presencia incómoda en la historia: “No puede decirse que ‘el pueblo’, o más bien este conjunto de colectividades sociales, haya podido hacer la independencia” (Granados, 2016: 35-36). ¿Cómo es que siendo los indígenas de Chihuahua etiquetados en la historia (de manera discriminatoria) como “rebeldes”, “bárbaros”, “salvajes” por su espíritu de lucha, en la Revolución no hayan sido partícipes? Pareciera que estos “rebeldes sin causa” no tuvieran la capacidad de ejecutar una revuelta con convicciones válidas en términos políticos, sociales y económicos.

Sariego menciona que en 1918, cuando los contingentes de Minerales de Morelos atacaron a los ralámuli, éstos se encontraban en una “orgía” y gracias a que se encontraban debilitados por “sus frecuentes borracheras”, no les fue difícil exterminarlos. Esto también es una referencia que nos ayuda a entender por qué en la historia se han invisibilizado a los indígenas: al tener una perspectiva tan denigrada de ellos, resulta imposible pensar que aquellos indígenas “orgiásticos” y “borrachos” son capaces de formar parte en unos de los movimientos más trascendentales de la historia de México. Fue conveniente borrarlos de su participación en la Revolución mexicana porque así también borraron sus derechos en la repartición de tierras. Esto ha servido como coartada perfecta para naturalizar el despojo que han sufrido los pueblos indígenas. De igual manera lo menciona José del Val:

[...] la “Historia Nacional” que el Estado mexicano ha impuesto persistentemente a través del sistema educativo a toda la población que alcanza la escuela. Destaco el desdén investigativo cuya consecuencia ha sido el ocultamiento del papel y el lugar que los pueblos indios han tenido y tienen en el devenir histórico nacional. Esa falta de “interés colectivo y opción intelectual” en la construcción de la imagen seria y profunda que los mexicanos deberíamos tener de nuestra sociedad y nuestra historia, supone no solamente un descuido científico, sino que constituye una manipulación intelectual e ideológica, implícita o premeditada, y que basada en una supuesta objetividad científica, o en una

ligera y perezosa afirmación de falta de datos, opera como la justificación suficiente del descomunal e inmoral despojo sobre los significados, bienes y posesiones de los pueblos originarios de México, que se les ha impuesto desde el momento mismo de la invasión y conquista, mantenido de formas diversas y elocuentemente trágicas hasta el presente [...] Ese proceso de elusión y ocultamiento del papel y lugar de los pueblos indígenas en las historias nacionales ha servido, hasta ahora, como coartada perfecta para naturalizar el despojo abusivo y sistemático de los pueblos originarios de México y del continente americano (Del Val, 2010: 133-134).

Sin duda, como argumenta León-Portilla:

Consideramos que es un enorme compromiso con el país enriquecer las discusiones acerca del pasado de México, fijando la atención en la composición social de algunos grupos. Ignorar su presencia es negar una realidad que es parte de nuestra esencia como mexicanos, no sólo desde el punto de vista biológico, si no desde el cultural, económico y político (León-Portilla, 2010a: 7).

Evidentemente, la historia es un reflejo de nuestra realidad como mexicanos, y al no ver reflejados a los indígenas como ejecutores, como gente autónoma y pensante, en la historia nacional, en la Revolución mexicana en este caso, se denota que aún tenemos un racismo sistemático muy profundo y tan integrado a nuestra realidad que inclusive en la academia lo ejercemos sin darnos cuenta, obviando una inercia que debe de ser frenada.

Conclusiones

Al desaparecer al indígena de la historia, se desaparece también la añeja problemática de discriminación, de marginación hacia éste. Se vuelve uno cómplice del Estado y se desvanecen los argumentos de legitimidad hacia los derechos de los indígenas. Como ya se mencionó, a esta manera de proceder del gobierno los especialistas le llaman “colonialidad del poder”, pues institucionaliza estas estrategias y trabaja en beneficio de los que se encuentran en mejores posiciones dentro de la estructura social y política (Almanza, 2013: 12). Se trata de una estrategia de dominación estructural, procesos que se intensifican cuando tienen que ver con comunidades indígenas discriminadas históricamente a través de la valoración de ciertos atributos como superiores (Young, 2000).

A través de la historia, los indígenas se han visto como un objeto inferior al cual el uso de su imagen es fetichizada y exotizada. El indio bárbaro, sanguinario, salvaje, orgiástico y borracho que se levanta en armas simplemente porque es un rebelde. Esta noción marxista, la de fetichización, es una forma útil para analizar las relaciones de poder que subyacen en la promoción del deseo de consumir mundos extraños (Watson y Koachevsky, 1994, *ápu*d. Salazar, 2006: 105-106). Es decir,

hay una despolitización de los problemas tal y como lo menciona Ferguson (1994). Históricamente, para los gobernantes el darles voz e incluirlos como actores dentro de la Revolución es deberles algo, pero para nosotros los que estamos del otro lado, los investigadores y la sociedad civil, es mostrar la cara oculta del indígena que lucha por una causa real, que existe, que es fidedigna y no imaginaria. Como menciona Aguilar Mora:

Quizás sea a partir de ese corte racial que podemos recuperar íntegramente no sólo la Revolución sino todos los intentos civilizadores políticos, sociales, culturales en México posteriores a ella. Cuando se haga, se tendrá que recurrir a Thord-Gray, como se tendrá que acudir a D. H. Lawrence y a otros visionarios, como Artaud, que buscaron en los márgenes de la historia, no otra historia, sino la fuerza de la historia, la frontera de nuestra historia mestiza (Aguilar, 1985: 28-29).

El filósofo Walter Benjamin, con relación al materialismo histórico, manifiesta lo siguiente:

El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido por la historia [...] Igual que las flores que tornan al sol su corola, así se empeña lo que ha sido, por virtud de un secreto heliotropismo, en volverse hacia el sol que se levanta en el cielo de la historia. El materialista histórico tiene que entender de esta modificación⁹ (Benjamin, 2007 [1955]: 254-255).

Volverse al sol, o como dice Fustel de Coulanges, quitarse de la cabeza todo lo que sepa al decurso posterior de la historia, se trata de un procedimiento de empatía por quienes no se les ha tenido (Fustel de Coulanges en Benjamin, 2007 [1955]: 256). Buscar una experiencia única de la historia.

Se reconstruye una historia ignorada que tiene una relación estrecha con el presente y el futuro, pues lo que vemos hoy es reflejo de un pasado irresuelto. Es por ello, tal y como lo menciona Michel-Rolph Trouillot en su libro *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la historia* (2017), que se trata de una historia olvidada, una historia que se solapa con el presente, el pasado y el futuro. Una historia y su relación con el poder y el papel que juega éste en su escritura. Un espacio intermedio entre los hechos y la narración:

La producción de una narrativa histórica no puede ser estudiada, por tanto, mediante una mera cronología de sus silencios. Los momentos que identifico se solapan en el tiempo real. Como procedimientos heurísticos, evidencian aspectos de la producción histórica que sólo son sacados a la luz cuando y donde el poder entra en la historia.

9. Traducción propia.

Es decir, que:

[...] el poder procede de la propia narración, contribuye a su creación y a su interpretación. Así, sigue siendo relevante incluso si pudiésemos imaginar una Historia totalmente científica, incluso si relegásemos las preferencias y los intereses de los historiadores a una fase a parte y post-descriptiva. En la Historia, el poder comienza con la fuente (Trouillot, 2017: 24).

El poder comienza en la creación de hechos y fuentes. Es decir, no tenemos fuentes sobre los indígenas en la Revolución mexicana, no porque no existiera el hecho como tal, sino porque quienes crearon esas fuentes también invisibilizaron a los indígenas. Trouillot sugiere abandonar la “objetividad”, pues siempre perpetuarán los silencios, en cambio, apuesta a un historiador comprometido que asuma que es parte del proceso histórico y que aspire a “levantar el silencio del pasado” para construir un mundo diferente. Nosotros, como historiadores y/o antropólogos, derribamos barreras, pero para ello también tenemos que derribar las propias.

Bibliografía

- Aboites Aguilar, Luis (1997). "Resumen chihuahuense, breviario de indios, españoles, trabajadores, millonarios y cholos". En Braniff Cornejo, Beatriz (coord.). *Papeles norteños* (pp. 110-111). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Aguilar Mora, Jorge (1985). "Presentación". En Thord-Gray, Ivor, Manjarrez, Héctor y Aguilar Mora, Jorge. *Gringo rebelde: historias de un aventurero en la Revolución Mexicana (1913-1914)* (pp. 11-29). México: Ediciones Era.
- Alegre, Francisco Javier, S. J. (1956 [1767]). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Roma: Biblioteca Instituti Historici Societatis Iesu.
- Almada, Francisco R. (1938). *La rebelión de Tomochi*. Chihuahua: Gobierno del Estado.
- _____ (1939). "Los apaches". *Boletín de la Sociedad Chihuahuense de Estudios Históricos*, 2.
- Almanza Alcalde, Horacio (2013). "La invisibilización de las comunidades ralmuri como táctica para el despojo de tierras en el marco del desarrollo: un enfoque desde la perspectiva de la colonialidad". *1er Congreso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina, Siglos XIX-XXI. Avances, Perspectivas y Retos*. [Ponencia presentada]. Oaxaca.
- Benjamin, Walter (2007 [1955]). *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.
- Chacón, Alma (2012). "Comunidad Indigna Bosques de San Elías-Repechique". [Manuscrito sin publicar]. Chihuahua.
- Chávez, José Carlos (1979). *Peleano en Tomochic*. Chihuahua: Centro Librero de La Prenda.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Consultoría Técnica Comunitaria (2005). *Historia de los territorios indígenas de la Sierra Tarahumara. Taller de promotores agrarios [1ª Parte]*. Chihuahua: CDI / CONTEC.
- Cramaussel, Chantal (1992). "Los apaches en la época colonial". *Cuadernos del Norte*, 21, pp. 25-26.
- _____ (1995). "Ilegítimos y abandonados en la frontera norte de la Nueva España: Parral y San Bartolomé en el siglo XVII". *Colonial Latin American Historical Review*, 4, pp. 405-438.
- Creel, Enrique C. (1986 [1985]). *Agricultura y agrarismo*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.
- Decorme, Gerard, S.J. (1941). *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial [Tomo II]*. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- Deeds, Susan M. (1992). "Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya". En Campbel, Ysla (ed.). *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España* (pp. 9-40). Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- _____ (2001). "Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico culturales en la época colonial". En Molinari, Claudia y Porras, Eugeni (coord.). *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara* (pp. 55-69). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Del Val Blanco, José Manuel (2010). "Los pueblos indios en la historia nacional, 1910-2010". En León-Portilla, Miguel y Mayer, Alicia (coord.). *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana*. México: UNAM / INAH / Fideicomiso Teixidor.
- Dunne, Peter M. (1944). *Pioneer Jesuits in Northern Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- ____ (1958 [1948]). *Las antiguas misiones de la Tarahumara*. México: Jus.
- Escudero, Agustín de (1831). *Exposición hecha al supremo gobierno de la unión por los representantes de los estados de Chihuahua, Sonora, Durango y territorio de Nuevo México, con motivo de los desastres que sufren por la guerra de los bárbaros*. México: Imprenta de Galván.
- ____ (1838). *Observaciones sobre el estado actual del Departamento de Chihuahua y los medios de ponerle a cubierto de las incursiones de los bárbaros, por el licenciado José Agustín de Escudero, natural del mismo departamento*. México: Imprenta de Juan Ojeda.
- Ferguson, James (1994). *The Anti-Politics Machine. 'Development', Depoliticisation, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gerhard, Peter (1996). *La frontera norte de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Rodríguez, Luis (1982). *Tarahumara, la sierra y el hombre*. México: Secretaría de Educación Pública.
- ____ (1987). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: Secretaría de Educación Pública.
- ____ (1993). *Noroeste novohispano en la época colonial*. México: UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa.
- González H., Carlos y León G., Ricardo (2000). *Civilizar y exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua. Siglo XIX*. México: Centro de Estudios en Investigaciones Antropológicas / Instituto Nacional Indigenista.
- Granados, Luis Fernando (2016). *En el espejo haitiano; los indios del Bajío y el colapso del orden colonial en América Latina*. México: Ediciones Era.
- Griffen, William B. (1988a). *Utmost Good Faith: Patterns of Apache-Mexican Hostilities in Northern Chihuahua Border Warfare, 1821-1848*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- ____ (1988b). *Apaches at War and Peace*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hillerkuss, Thomas (1992). "Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial". En *Estudios de Historia Novohispana*, 12(012). DOI: <<https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1992.012.3364>>.
- Illiades Aguiar, Lilián (1993). *La rebelión de Tomóchic*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Jacquin, Philippe (1990). *El caso de las pieles rojas*. Madrid: Aguilar.
- Jordán, Fernando (1975). *Crónica de un país bárbaro*. Chihuahua: Centro Librero La Prensa.
- León-Portilla, Miguel (2010a). "Presentación". En León-Portilla, Miguel y Mayer, Alicia (coord.). *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana* (pp. 7-8). México: UNAM / INAH / Fideicomiso Teixidor.
- ____ (2010b). "Los pueblos originarios en la guerra de la Independencia y en la Revolución de 1910". En León-Portilla, Miguel y Mayer, Alicia (coord.). *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana* (pp. 11-35). México: UNAM / INAH / Fideicomiso Teixidor.

- Meza, Mayra (1998). *San José Baqueachi: Historia de un ejido tarahumara que se resiste al despojo de sus tierras* (Tesis de Licenciatura en Antropología). Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Chihuahua.
- Neumann, Joseph, S. J. y González Rodríguez, Luis (eds.) (1991 [1730]). *Historia de las rebeliones de la Sierra Tarahumara (1626-1724)*. Chihuahua: Editorial Camino.
- Ocampo, Manuel, S.J. (1966 [1950]). *Historia de la misión tarahumara 1900-1950*. México: Jus.
- Osorio, Rubén, Cruz Chávez, (1992). *Los tomoches en armas*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez / Meridiano 107 / Gobierno del estado.
- Pintado Cortina, Ana Paula (2012). *Los hijos de Riosi y Riablo; fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. México: INAH / Conaculta.
- _____ (2015). *Peritaje sobre el impacto social, espiritual, cultural y sobre medio ambiente que la construcción del Aeropuerto Regional Barrancas del Cobre-Creel, produjo y producirá sobre la comunidad Bosques San Elías-Repechike, en el municipio de Bocoyna, Chihuahua*, [manuscrito sin publicar].
- Porras Muñoz, Guillermo (1980). *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya, 1562-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Plancarte, Francisco (1954). *El problema indígena tarahumara 5*. México: INI.
- Quijano, Aníbal (2019). "Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina". *Espacio Abierto*, 28(1), pp. 255-301.
- Revillagigedo, Conde de (1966). *Informe sobre las misiones (1793) e instrucción reservada al marqués de Branciforte (1794)*. México: Jus.
- Robles, Ricardo, S.J. (1986). "El reino del ralámuri pagótame". *Kwira*, 7, pp. 4-19.
- _____ (1994). "Los ralámuri pagótame". En Marzal, Manuel (ed.). *El rostro indio de dios* (pp. 23-88). México: Centro de Reflexión Teológica / Universidad Iberoamericana.
- Salazar, Noé (2006). "Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo". *Tabula Rasa*, 5, pp. 99-128.
- Santa Cruz, José de (1992). "De la naciones bárbaras que habitan las fronteras del estado de Chihuahua [ca. 1831]". En Orozco Orozco, Víctor (comp.). *Las guerras indias en la historia de Chihuahua*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez / Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis (2002). *El indigenismo en la tarahumara, identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: INI / Conaculta / INAH.
- Schroeder, Albert (1974). *A Study of the Apache Indians*. Nueva York y Londres: Garland.
- Schwatka, Frederick (1977). *In the Land of Cave and Cliff Dwellers. Travels Among the Tarahumara Indians of Chihuahua, 1888-1889*. Nuevo México: The Rio Grande Press.
- Servín, Enrique (coord.) (2018). *Echi jarisi: kapituli we kawárame ralámuli aníala*. Chihuahua: Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua.
- Shepherd, Grant (1978 [1938]). *Magnate de plata*. Chihuahua: Centro Librero La Prensa.

- Smith, Ralph (1965a). "Apache Plunder Trails Southward, 1831-1840". *New Mexico Historical Review*, 37(2), pp. 20-42.
- ____ (1965b). "The Scalp Hunt in Chihuahua, 1859". *New Mexico Historical Review*, 40(2), pp. 116-140.
- Spicer, Edward H. (1962). *Cycles of Conquest, The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest 1533-1960*. Tucson: University of Arizona Press.
- Stefani, Paola y Urteaga, Augusto (1994). "Geografía y población de la Sierra Tarahumara". En González, Luis et al. *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara* (s.p.). Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Tamarón y Romeral, Pedro (1937 [1765]). *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya (1765): Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- Thord-Gray, Ivor (1955). *Tarahumara-English, English-Tarahumara. Dictionary*. Miami: The University of Miami Press.
- ____ (1960). *Gringo Rebel: My life in the Mexican Revolution 1913-1914*. Miami: University of Miami Press.
- ____ (1985). *Gringo rebelde: historias de un aventurero en la Revolución Mexicana (1913-1914)*. México: Ediciones Era.
- Tlapal, Silverio, (1992). "Las contratas de sangre en Chihuahua, 1848-1859". *Cuadernos del Norte*, (19), pp. 33-34.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- ____ (2017). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Granada: Editorial Comares.
- Vargas Valdés, Jesús (comp.) (1994). *Tomóchic: la revolución adelantada*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Velázquez, María del Carmen (1979). *Tres estudios sobre las Provincias Internas de Nueva España*. México: El Colegio de México.
- ____ (1991). "Los apaches y su leyenda". En Hernández Chávez, Alicia y Miño Grijalva, Manuel (coords.). *Los pueblos indios y las comunidades*. México: El Colegio de México.
- Young, Iris Marion (2000). "Self -Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism". En Shapiro, Ian y Macedo, Stephen (coords.). *Designing Democratic Institutions*. Nueva York y Londres: New York University Press.