

Las fiestas ralámuli, lugar donde los opuestos se juntan¹

Arturo Mario Herrera Bautista²
María de Guadalupe Fernández Ramos³

Pintado, A. (2012) *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la Barranca*. México, INAH.

Los rarámuri o tarahumaras son un grupo indígena que habita en la porción sur de la parte de la Sierra Madre Occidental que cruza por el estado de Chihuahua. Este grupo ha sido estudiado por numerosos etnógrafos desde fines del siglo XIX y este texto aborda, de forma original, aspectos muy relevantes de la ritualidad y la cultura en íntima relación con las características de su territorio, abonando aspectos muy relevantes con una propuesta de interpretación etnográfica original y en buena medida polémica.

Este libro es producto de la investigación de doctorado de la autora y consiste principalmente en un profundo análisis de las llamadas fiestas de patio que los rarámuri (ralámuli como los denomina la autora)⁴ realizan, en la localidad de Potrero, municipio de Urique ubicado en la llamada Baja Tarahumara, en su vertiente del océano Pacífico. Tuvo la suerte de ser apoyado para su publicación por el Proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio” desarrollado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) a través de su Coordinación Nacional de Antropología, proyecto en el que la autora colaboraba, pues era política del proyecto procurar la publicación de las tesis de maestría o doctorado que se produjeran derivadas del mismo.

En el texto, Pintado muestra su interés por los temas relacionados con la cosmovisión propia de los ralámuli, desde un enfoque centrado en la recuperación lingüística formal de palabras ralámuli. La forma de adentrarse en estos temas parte de un modelo clasificatorio que propone la autora a partir de lo que llama *el mundo original* y *el mundo terrenal*. A su vez, esta clasificación se establece de acuerdo con las manifestaciones de las deidades *Onorúame*, *Riosi*, *Riablo*, *Anayáwari*, que son intermediarios entre los dos mundos, mismos que se encuentran conectados y traducidos en la vida cotidiana de los ralámuli a través de lo que la autora llama fiestas de patio,⁵ cuya trascendencia en la vida ralámuli será el objeto principal de su investigación.

El interés de Pintado se orienta a destacar el importante papel de estas fiestas de patio frente a las mucho más estudiadas “fiestas de la iglesia o del templo”, descritas y analizadas por algunos etnógrafos tales como Lumholtz (1986 [1902]), Bennett y Zingg (1986 [1935]), Passin (1942), Pastron (1977) y Levi (1993). La autora percibe que algunos autores como John G. Kennedy (1963 y 1970) describen las fiestas de patio con cierta displicencia o que no le dan la importancia que en realidad tiene en la vida cotidiana de los ralámuli, por ejemplo, al denominarlas “tesgüinadas”, con lo cual se ha destacado con excesiva frecuencia un solo aspecto de las fiestas, el consumo

¹ Reseña del Equipo Regional Tepimano, coordinado por Margarita Hope y Andrés Oseguera, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² Profesor investigador de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Correo de contacto: arturoherr@gmail.com

³ Profesora de tiempo completo de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Correo de contacto: magufer@gmail.com

⁴ Es importante aclarar desde ahora que el empleo de la grafía ralámuli y no de rarámuri como es más común de encontrar en otros autores, lo explica la autora desde las primeras líneas del libro y se debe a que, en la lengua de este grupo indígena, el sonido de la *r* intervocálica tiene un sonido entre *r* y *l*, por lo que hay que hacerlo notar con esa grafía propuesta por el lingüista

LeopoldoValiñas (1991) que adquiere el nombre de “líquida retrofleja”. De modo que en muchas publicaciones, algunos autores optan por escribir ralámuli en vez del más convencional rarámuri, pues esta última está escrita según las reglas del castellano y no de la propuesta mencionada para escribir el rarámuri.

⁵ Las fiestas de patio son reuniones, las cuales consisten de diferentes elementos rituales culturalmente pautados, entre los que no puede faltar la presencia de un especialista ritual, el sacrificio de un animal, una o varias cruces, una mesa con comida y otras ofrendas, la bebida tradicional de maíz fermentado llamada tesgüino, así como música, danza y, desde luego, el patio o *awílachi*. Existen dos tipos de fiestas de patio: las pequeñas o familiares que convocan a parientes, amigos y miembros de la comunidad en el exterior de las casas de los anfitriones, y las llamadas *Walú Omáwala*, o fiestas grandes, realizadas en un patio comunitario que puede establecerse en cualquier parte de la localidad, frecuentemente a un lado del templo.

de tesguino y el estado de embriaguez, con lo que se tiende a envilecer el valor cultural de dichas fiestas.

Esos autores, considera Pintado, “las describen con cierto prejuicio analítico que aminora su valor y cuyo discurso ha influido en investigaciones contemporáneas” (Pintado, 2012: 18). Asimismo, el discurso católico “ha predisposto una interpretación imprecisa y occidentalizante... [pues] se hacen descripciones sobre su cultura a partir de una posición etnocéntrica” (*Idem*).

Esto la lleva a plantearse la siguiente hipótesis principal, no exenta de un sesgo relativamente funcionalista:

De que en la subregión de Barrancas de la Sierra Tarahumara las fiestas de patio cumplen una función simbólica y social igual o más importante que las correspondientes a las del templo. Las *Walú Omáwala* no sólo presentan una gran complejidad simbólica, sino que, cada vez que se efectúa alguna, se refuerza el sentido de comunidad, se propician las lluvias y la fertilidad y en el individuo se recrea la sensación de unidad, de fortaleza y de salud (*Ibid*: 25).

De modo que su interés se centra en reivindicar la que tienen estas fiestas y en proponer interpretaciones no occidentalizantes: “Se intenta mostrar su complejidad y su belleza además de su importancia simbólica, mediante la descripción etnográfica que reproduzca el ambiente y las sensaciones vividas en esas fiestas” (*Ibid*: 19), tanto de las *Walú Omáwala* o fiestas grandes, como de las fiestas familiares, que son en cierta medida, versiones simplificadas de las primeras. Como veremos más adelante, el estilo etnográfico de Pintado parte de la reflexividad, pues la autora se posiciona constantemente en el texto, promoviendo una imagen del yo testifical que asegura ante el lector una presencia autoral y un despliegue en el terreno, a la manera de un personaje más de sus descripciones, personaje que observa, toma nota y comparte las situaciones y escenificaciones de la vida cotidiana y ritual de la comunidad de Potrero.



Reunión de trabajo de los integrantes del PNERIM. Museo del Convento de Santo Domingo, Oaxaca, 2018. Autora Margarita Hope.

Estructura de la obra

El libro está organizado en ocho capítulos, una introducción donde la autora plantea su marco teórico, su propuesta metodológica y su hipótesis, así como un apartado para sus conclusiones, todo esto acompañado de un prefacio, notas sobre la lengua *ralámuli*, glosario y bibliografía. Los dos primeros capítulos tienen la intención de introducir al lector al mundo *ralámuli* de las barrancas. En el capítulo I la autora hace un rápido recorrido por la historia de la región y los procesos socioculturales generados con la llegada de diferentes actores, tales como los misioneros jesuitas y posteriormente franciscanos, quienes promovieron la fe en Cristo y prácticas rituales, así como la instalación de los sistemas misionales. También aborda las dificultades para someter y evangelizar a los indios de la región, sumamente resistentes a las imposiciones misionales para su sedentarización, pacificación y evangelización que los llevó incluso a rebeliones armadas. Con la retirada de los jesuitas de 1767 a 1900 los *ralámuli* realizaron una serie de transformaciones culturales que durante ese periodo consistieron en la combinación inédita entre sus costumbres y rituales que de algún modo se cristianizaron parcialmente y, al mismo tiempo, que lo que quedó del cristianismo de los misioneros se “*ralamulizara*”, provocando una nueva religión y con ella nuevos esquemas rituales, que con el tiempo han heredado hasta la actualidad, tanto los *ralámuli* pagotame o bautizados, como los mucho más resistentes *ralámuli* simaloni o gentiles, quienes nunca aceptaron el bautismo católico (*Ibid*: 51-56).

En los capítulos II y III la autora realiza una descripción de la íntima relación que existe entre la distribución espacial, la organización social y el parentesco, todo ello interconectado con la disponibilidad de recursos naturales, como el agua, tierras para el cultivo, afectadas por la variabilidad estacional, que pauta y regula sus estrategias de movilidad en el territorio y, desde luego, sus prácticas productivas y de recolección, así como su ritualidad.

Los cinco capítulos siguientes, del IV al VIII, son donde Pintado desglosa su descripción de las fiestas y propone sus interpretaciones, quizá con la excepción del capítulo V, donde Pintado se desvía un tanto de su objetivo de analizar las Fiestas Grandes o *Walú Omáwala* para describir detalladamente la *Noliwáchi*, o fiestas de Semana Santa.

Fiestas Grandes o *Walú Omáwala*

Para la autora las *Walú Omáwala* concentran un contenido simbólico que resume en su totalidad la vida, los estados de ánimo, los deseos y las emociones de los integrantes de la comunidad. Al mismo tiempo condensa contenidos míticos del ritual mediante el cual se suplica y/o agradece a los dioses; se trata de influir en los elementos y factores climatológicos con la danza del *rutuguli* que baila el *owilúame* (curandero o médico) convertido

en *wikaláme* (cantor y guía de la fiesta), iniciando el canal de contacto con los seres superiores; la danza de los matachines que se relaciona con las lluvias suaves; el *baskoli* o *pascola* que danzan para evitar o ahuyentar los chubascos y enfermedades; el sacrificio del chivo, que viene a sustituir al venado; el ofrecimiento de su sangre y carnes, y la elaboración de los tres platillos rituales que combinan la sangre, carne, frijoles, maíz, agua, alimentos fundamentales para la sobrevivencia *ralámuli*. Por último, se danza el *yúmali* para clausurar la fiesta y festejar la salud, las cosechas y las lluvias (*Ibid:* 143-148).

Toda una reconstrucción del mundo, una manera de reestablecer y refrendar la relación con *Onolúame*, comúnmente traducido como “El que es Padre”,⁶ los *anayáwali* o antepasados y el *Riablo* o diablo. Las fiestas son el espacio-tiempo donde los opuestos se juntan, luchan y son armonizados por la acción ritual de los *ralámuli*; el pasado mítico y el presente ritual y el futuro deprecatorio se funden en una totalidad que reconstruye el orden natural, las lluvias se moderan, las enfermedades se ahuyentan, los chubascos son retirados del territorio, los vivos y muertos conviven, *Riosi* y *Riablo* dirimen sus diferencias y finalmente los *ralámuli* se embriagan, danzan, trabajan juntos, contentos y felices; hombres y mujeres según las tareas que les corresponde a cada género se hacen bromas, comen y beben colectivamente hasta saciarse, bailan según el orden preestablecido por la tradición.

Para llegar a estas conclusiones, Pintado plantea un marco teórico en el que recoge propuestas sumamente diferentes y retoma entre otros autores, por una parte, las propuestas de Marshall Sahlins respecto a que los contenidos simbólicos tienen que ser comprendidos desde su dimensión diacrónica, así como las propuestas de Comaroff y de Kelly y Kaplan sobre la necesidad de considerar a los rituales como eventos simultáneamente históricos y contemporáneos. De Lévi-Strauss adopta el principio metodológico de que todas las sociedades, occidentales y no occidentales, comparten los mismos mecanismos de pensamientos, donde los mitos constituyen la explicación de lo percibido; de Cassirer la idea de que el hombre no tiene un lugar destacado dentro de la naturaleza, sino forma parte de ella sin atributos que lo hagan superior; de Descola el principio categórico y ontológico que caracteriza a las sociedades tradicionales, que concibe a la naturaleza y a la cultura como una unidad. Finalmente, de Rossi rescata la consideración de que “el pensamiento mítico interactúa no solo con los rituales, sino también con las acciones cotidianas y ambos se transforman en significantes del análisis simbólico” (*Ibid:* 21).

En el terreno metodológico la autora incorpora los planteamientos de Geertz y Rosaldo sobre la necesidad de destacar el aspecto emocional como una función social, las fiestas son una especie de educación sentimental y que pretenden captar el sentido de lo absoluto, el cual de acuerdo a la autora coincide con el significado del vocablo *omáwala*, por lo que con las fiestas *Walú Omáwala* se busca “el ideal del absoluto o del todo, la sensación de que la vida sigue su cauce de manera favorable [...] y el *awílachi*, representa de forma temporal el cosmos en su totalidad” (*Ibid:* 24). Igualmente emplea la estrategia metodológica de establecer oposiciones binarias de elementos simbólicos para tratar de comprender las interrelaciones de los diferentes elementos del ritual.

Así, por ejemplo, en el capítulo VI Pintado realiza un análisis de los elementos simbólicos, actores y acciones que intervienen en las danzas realizadas durante las *Warú Omáwala*, y establece entre ellas dos pares de oposiciones, la que se entabla entre matachines y *pascola* y la que se da entre las danzas de *rutuguli* y *yúmali*. En la primera oposición distingue una serie de elementos que oponen a ambas danzas como son: los matachines bailan erguidos, sus pasos son suaves y silenciosos, dibujan truenos y remolinos, bailan del lado noreste que equivale al arriba, bailan muy cubiertos de prendas y sin tomar *tesgüino*, mientras que los *baskoli* bailan agachados, sus pasos son fuertes y ruidosos, dibujan serpientes, bailan en el sureste del patio que simboliza el abajo, andan descubiertos y consumen *tesgüino* (*Ibid:* 170-176).

Alewá y náтали

Pintado profundiza su análisis del ethos *ralámuli* desarrollando sus interpretaciones de otros dos pares de elementos: por una parte la distinción entre las *alewá* (traducidas por Merrill [1992] y otros autores como almas, pero Pintado prefiere entenderlas como fuerza vital)⁷ y el *náтали* (pensamiento o buen comportamiento; en ese sentido, podríamos sugerir que se refiere a la forma correcta de enactuar la sabiduría transmitida por los antepasados) y, por la otra, el papel, las potencialidades y funciones de las entidades que denomina como *Riosi* y *Riablo*, de acuerdo con la oralidad de sus interlocutores locales. Ambos pares de elementos de la cosmovisión *ralámuli* tienen

⁶ Aunque para Pintado “comprende un absoluto religioso. Es decir, se refiere al complejo mundo de deidades *ralámuli* y, más que un solo personaje, constituye un conjunto de valores expresados en múltiples elementos” (Pintado 2012: 256).

⁷ Pintado coincide con todos los autores que han abordado el tema al señalar que los hombres tienen tres *alewá* y las mujeres cuatro. Asimismo coincide en que la tristeza o la enfermedad en los *rarámuri* se interpreta como la pérdida temporal de una de sus almas, por lo que la ritualidad y los ideales del *ethos* de los *ralámuli* consiste en estar contentos y eso es posible siguiendo los preceptos éticos que los *siliame* y los *owilúame* recuerdan y reafirman con sus

un papel fundamental en la configuración del ser *ralámuli* y del sentido de totalidad.

Riosi y Riablo

El capítulo VIII está dedicado al que consideramos más original y polémico aporte del trabajo de la autora, en el que discute el significado y trascendencia que tienen *Riosi* y *Riablo* en la vida de los *ralámuli*, significado que afirma procede de lo que ella aprendió al escuchar y observar a los *ralámuli* de Potrero. Estas entidades, “concepciones trascendentes” o “fuerzas de la naturaleza” (*Ibid*: 214) son consideradas por Ana Paula Pintado como subdivisiones de *Onolúame* que se encuentran en constante negociación:

tanto uno como otro comprenden a una especie de conjunto de personajes relacionados con lo luminoso o lo de arriba: *ripá*, en el caso de *Riosi*, y con lo oscuro o lo de abajo: *tuna*, en el caso del *Riablo*. Los de *Riosi* son deidades, los de *Riablo* son antepasados [...] ninguna es superior ni inferior, absolutamente bueno o malo (*Idem*).

Pintado afirma que, en general, *Riosi* pone el *alewá* en los *ralámuli* y con ello proporciona vida, salud y fuerza. Por su parte *Riablo* quita las *alewá* ocasionando tristeza, enfermedad y muerte y está relacionado con los *Anayáwali*, es decir los antepasados. De modo que *Onolúame*, es un principio ambivalente que opera mediante la cesión o la enajenación de la fuerza vital de los *ralámuli* de Potrero, otorga *alewá* mediante elementos naturales que equivalen a deidades como el sol, la luna, las estrellas, el venado o el *owilúame* y las quita mediante elementos naturales como las serpientes, el arcoíris (que también es serpiente), los seres que viven en el agua entre otros significantes y especialmente los antepasados muertos o *Anayáwali*, quienes siguen en la tierra, sólo que en el mundo original, que es paralelo al mundo terrenal de los *ralámuli* (*Ibid*: 215-216).

Decimos que la interpretación de Pintado es polémica puesto que se distingue radicalmente de lo expresado por antropólogos y religiosos que han abordado la cosmovisión y la naturaleza del mundo simbólico de los *ralámuli*. Entre otros autores que sostienen interpretaciones diferentes se encuen-

tran Merrill (1983), Kennedy (1990), Velasco (1987), Bennett y Zingg (1986), Herrera (2007), Rodríguez (2010) y Robles (1994), que en su conjunto conciben a *Onolúame* u *Onorúame* —como se suele escribir en la literatura— como una deidad asociada al sol concebida como “El que es Padre”, mismo que en ocasiones incluye una contraparte denominada *Eyerúame* o *Iyerúame*, su parte femenina, “La que es Madre”, asociada mayoritariamente a la luna.

En su texto, Ana Paula Pintado no entabla un debate a fondo con estas otras interpretaciones, simplemente las menciona y sugiere que para el caso de Potrero no aplican o los *ralámuli* de esa localidad no lo conciben en los términos que los etnógrafos anteriores lo han señalado. Insiste en que no se puede reducir *Onolúame* a una figura de Dios Padre similar al dios cristiano y que, de hecho, en Potrero, esta deidad tiene un sexo que es ambivalente. Tampoco se asocia siempre con el sol, pues algunos informantes mencionan que el sol es femenino y la luna es masculino. Asimismo, niega que la asociación del *Riablo* con el Diabolo sea válida para los habitantes de Potrero, puesto que *Riablo* es un conjunto de entidades y significantes, que ni siquiera es siempre “malo”, pues algunas de sus manifestaciones como los seres del agua también cuidan de la tierra y del vital líquido. Asimismo, *Riablo* es un ser abstracto, una totalidad que también es la Tierra, donde viven los *ralámuli*.

Todo ello orientado por el *walú natali* pensar bien, actuar bien, que equivale a ser *ralámuli*. Hacer fiestas equivale al trabajo porque tiene el mismo objetivo que labrar la tierra: mantener el *kawí* o mundo; hacer tortillas equivale a danzar *pascal* porque ambos apisonan o amasan elementos vitales. La individualidad se reafirma en lo colectivo, las almas y los pensamientos se reflejan y armonizan en el *walú natali* del ser un buen *ralámuli*, todo ello vinculado a las enseñanzas de los *anayáwali* reflejados en el mantenimiento de la salud de cuerpo y mente en un sentido amplio, a través del *nátali* y las *alewá*. La interpretación que construye esa totalidad “...radica en sentirse parte del todo y, a la vez, ser el todo en sí mismo” (*Ibid*: 242).

Las estrategias de la escritura etnográfica de Ana Paula Pintado

El reiterado posicionamiento de la autora en el texto tiene el efecto de dejar de lado la voz de los propios *ralámuli* y de no profundizar en las diferencias de las opiniones de diferentes interlocutores, pareciera que existe un acuerdo entre los diferentes actores ya sean especialistas rituales, integrantes del gobierno indígena y personas sin cargos que permanecen como mudos testigos comunitarios.

Podemos decir de acuerdo con la clasificación de modelos etnográficos que James Clifford describe en su ensayo “On ethnographic allegory” (1986), que el estilo etnográfico de Ana Paula Pintado va del modelo experiencial de tipo yo testifical malinowskiano al hermenéutico simbólico de tipo geertziano, en el que recurre a dos alegorías principales. Por una parte,

constantes *nawésali* o discursos, relatos sobre el origen de los *ralámuli*, sus *alewá* y *nátali*, el papel de sus deidades y antepasados en su conformación y transmisión, así como sobre las formas de comportarse, de compartir, ser solidarios y recíprocos.



Pueblo de la sierra. Yepachi, Chihuahua, 2014. Autor de la foto: Andrés Oseguera.

plantea que la cosmovisión de los *ralámuli* de Potrero tiende a valerse de la figura de la totalidad para comprender tanto a sus figuras deificadas como a la ritualidad y los conceptos de *alewá* y *nátali*, como el universo mítico-simbólico y cosmológico, a medio camino entre el mundo real y natural por un lado, y el mundo mítico u original por otro. La otra alegoría se remite a la convivencia inocua con la ambigüedad, la polivalencia y la multiplicidad de sentidos que tiene la presencia de *Riosi* y *Riablo*, *Onorúame* y los *Anayáwali*, pues la autora insiste en que no pueden tener significados unívocos, ni constituyen personajes claramente definibles como las deidades de otras religiones.

Por otra parte, la autora deja entrever que las creencias de los *ralámuli* de Potrero son tan disímiles al resto de los *ralámuli* que difícilmente los estudiosos de dicha cultura pueden comprender o buscar patrones que permitan dialogar con los grupos indígenas del llamado norte de México. Paradójicamente, en otros pasajes del texto pareciera por la forma en que son expuestos, que las particularidades culturales y temáticas del sitio estudiado son aplicables universalmente para la cultura *ralámuli* en términos generales.

En numerosos pasajes, las afirmaciones de Pintado acentúan de manera insistente las diferencias y las distancias culturales e identitarias de los *ralámuli* respecto de las influencias de la cultura mestiza o *chabochi*, que no dejan de irrumpir a través de elementos tales como la música nortea, la religión católica, las formas de propiedad de la tierra y control de los territorios. Esos elementos *chabochi* disruptivos son en gran medida neutralizados, de acuerdo con la autora, por las formas de convivencia comunitaria, de reproducción y resistencia cultural, de modo que la interpretación de Pintado se acerca mucho a las llamadas interpretaciones primordialistas de las culturas indígenas, que las conciben completas y funcionalmente estructuradas, indemnes ante las influencias externas. Ese planteamiento de la autora estimula la realización futura de investigaciones que se orienten a indagar qué es lo que

pasa cuando cualquiera de esos componentes tan íntimamente coordinados es desafiado por elementos actuales exógenos al sistema, pero sumamente violentos como son el narcotráfico, el despojo de sus recursos o la imposición de macroproyectos. Asimismo, contribuye a desarrollar mecanismos para entablar diálogos y actualizar la etnografía sobre este pueblo indígena y pensar en construir un pensamiento antropológico desde el norte del país.

Referencias bibliográficas

- Bennett, W. y R. Zingg, (1986 [1935]) *Los tarahumaras: una tribu del norte de México*. México, INI.
- Clifford, J., (1986) "On Ethnographic allegory" en Clifford, J. y M. Y. G. E. Marcus (Ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Pp. 98-120. Berkeley, University of California Press.
- Herrera, A., (2007) *Yúmáre, un ritual rarámuri en Nakásorachi, municipio de Guachochi*, Chihuahua. Tesis de licenciatura en antropología. Chihuahua, ENAH-Chihuahua.
- Kennedy, J., (1963) *Tesguino complex: the role of beer in Tarahumara culture* en *American Anthropologist*, Vol. 65, pp. 620-640.
- _____ (1970) *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Lumholtz, C., (1986 [1902]) *El México desconocido*, Tomo I. México, INI.
- Malinowski, B., (1984 [1944]) *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona, Editorial Sarpe.
- Merrill, W., (1992) *Almas tarahumaras*. México, CONACULTA/INI.
- Passin, H., (1942) "Sorcery as a Phase of Tarahumara Economic Relations" en *Man*, Vol. 42, pp. 11-15.
- Pastron, A., (1977) "Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico", tesis de doctorado. Berkeley, Universidad de California.
- Pintado, A. (2012) *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la Barranca*. México, INAH.
- Robles, R., (1994) "Los rarámuri pagógame" en Marzal, M., (Ed.) *El rostro indio de Dios*. México, Centro de Reflexión Teológica, Universidad Iberoamericana. pp. 23-88
- Rodríguez, A., (2010) *Praxis religiosa, simbolismo e historia. Los rarámuri del "círculo interior" en el Alto Río Conchos*. Tesis de doctorado en estudios mesoamericanos. México, UNAM.
- Valiñas, L., (1991) *Fundamentación lingüística para la estandarización de la lengua tarahumara escrita*. Chihuahua, Coordinación Estatal de la Tarahumara/Programa de Reforma a la Educación Indígena.