

Religión, un concepto insuficiente para el caso rarámuri en el Alto Río Conchos

Abel Rodríguez*

Introducción

Inscrito en un proyecto más amplio, el presente ensayo pretende poner las bases para una crítica al concepto de “religión” empleado hasta ahora en la literatura etnológica e histórica que ha realizado análisis sobre la perspectiva religiosa de los rarámuri o tarahumaras.¹ El intento de la deconstrucción del concepto implica, en este caso, la propuesta de uno distinto: el concepto “praxis religiosa”, que a mi modo de ver resulta más apropiado para referirnos en adelante a la perspectiva religiosa de los rarámuri del Alto Río Conchos.

Advertencia

Advierto que el intento de deconstruir el concepto religión no sólo apela a una cuestión semántica y menos a una necesidad que tenga su origen en el capricho de una antropología posmoderna. El camino de la superación de los conceptos es una consecuencia del juego dialéctico existente entre la crítica teórica y la revisión de la realidad empírica. No se puede negar la insuficiencia del lenguaje ni que la ciencia ha requerido de este importante paso en sus avances. Sobre la insuficiencia de ciertas categorías y la necesidad de revisión de sus contenidos, Turner (2007: 124-141), por ejemplo, ha advertido que los términos como brujo y hechicero forman hoy parte del caos conceptual al que los especialistas no han dado una respuesta. Por su parte, Kirk (2006: 25) afirma que “casi todo el mundo cree que sabe lo que dice con la palabra mito”, mientras que Geertz (2005: 115) ha señalado que al hablar de “‘animismo’, ‘totemismo’, ‘chamanismo’, ‘culto a los antepasados’ y otras insípidas categorías [...] los etnógrafos de la religión desvitalizan sus datos”. Un gran teórico como Marcel Mauss (1971: 151) advirtió en su momento que términos como “magia y religión, oración y encantamiento, sacrificio y ofrenda, mito y leyenda, dios y espíritu, etc.”, eran y son empleados en forma indistinta, los unos por los otros. En nuestro caso, es muy posible que el empleo del concepto tradicional de religión nos haya mostrado el punto de vista de ciertos estudiosos más que el de los propios actores.

* Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH.

¹ Los rarámuri o tarahumaras, a quienes me refiero aquí, habitan la zona sur del municipio de Carichí, Chihuahua, en la región conocida como Alto Río Conchos, conformada por los ejidos de Naráachi, Tewaterichi, Wawachérare, Chinéachi y Bakiáchi. Rarámuri es el endoetnónimo de los habitantes de esta región. Según cifras del INEGI (2010), en el estado de Chihuahua viven en la actualidad 85 mil 316 personas de tres años y más que son hablantes de la lengua rarámuri.

Una pregunta no planteada

En nuestro acercamiento a la perspectiva religiosa de los rarámuri hay una pregunta importante que no nos hemos planteado los tarahumaristas. Se trata de la que Vernant (1999: 5) se hace al intentar bosquejar lo que él llama la "religión griega"; este autor se pregunta si tenemos derecho a hablar de religión en el sentido que la entendemos cuando nos acercamos al análisis de una visión religiosa distinta a la conocida en nuestro entorno. Vernant piensa que el historiador de la religión griega debe navegar entre dos escollos (*idem*). Por un lado, "debe cuidarse de 'cristianizar' la religión que estudia, interpretando el pensamiento, las conductas y los sentimientos del griego que se entrega a sus prácticas piadosas en el marco de una religión cívica, superponiéndolos al modelo del creyente de hoy, que asegura su salvación personal, en esta vida y en la otra, en el seno de una Iglesia única, con potestad para dispensarle los sacramentos que hacen de él un fiel" (*ibidem*: 6).

En el caso de los rarámuri, evidentemente no se trata de una religión cívica, pero sí de un sistema de prácticas religiosas y creencias con claras diferencias, con ideas como salvación personal o colectiva en esta vida o en la otra. No se trata de una Iglesia única que legitima a sus fieles con o sin sus sacramentos. No se trata de una religión uniforme ni de carácter dogmático de ésta, ni hay una casta sacerdotal. Tampoco existe en ella un libro en el que se fijen sus verdades de una vez por todas, y menos implica un credo fijo. Asimismo, Jean-Pierre Vernant señala que tal historiador "también debe guardarse de [...] que las oposiciones entre los politeísmos de las ciudades griegas y los monoteísmos de las grandes religiones del libro lo induzcan a descalificar a los primeros, a retirarlos del plano religioso para relegarlos a otro ámbito, incorporándolos, como han llegado a hacerlo los grandes partidarios de la escuela antropológica inglesa, siguiendo a J. G. Frazer y J. E. Harrison, a un fondo de 'creencias primitivas' y de prácticas 'mágico-religiosas'" (*idem*). Una tendencia similar han seguido en no pocos casos tanto la etnología como la historia tarahumara.

Según Vernant, las religiones antiguas no son menos ricas ni menos complejas y organizadas intelectualmente que las actuales. Son distintas (*ibidem*: 7). Y ser distinta a otras formas y contenidos religiosos es el caso de la perspectiva religiosa de los rarámuri en el Alto Río Conchos que, a mi modo de ver, no se limita a una reelaboración del cristianismo en general ni del catolicismo en particular, porque el cristianismo católico no se reduce al bautismo o al uso del

crucifijo, y la perspectiva religiosa de los rarámuri tampoco se reduce a una autonomía de la institución formal ni a la relativa aceptación de agentes externos como los misioneros. Por otra parte, Vernant advierte que los fenómenos religiosos tienen múltiples formas y orientaciones (*idem*); por lo tanto, la tarea del historiador es exponer lo que la religiosidad de los griegos (en nuestro caso la de los rarámuri) puede tener de específico, en sus contrastes y analogías con los otros sistemas, politeístas o monoteístas, que regulan las relaciones de los hombres con el más allá (*idem*). Sin perder de vista que el pensamiento y las prácticas religiosas griegas antiguas y rarámuri actuales evidentemente son distintas, lo planteado por Vernant hasta aquí para las primeras es válido también para las segundas.

Religión, un concepto insuficiente

El concepto religión concebido como una relectura de las prácticas y el pensamiento religioso, propios de la religión católica, nos remite a un origen muy determinado y guarda una serie de relaciones externas que muestran, más aún, su insuficiencia a la hora de emplearse para abordar la mentalidad indígena. Desde distintas perspectivas teóricas, pero con un referente de religión similar, se han impuesto parcialmente las observaciones al sistema religioso rarámuri, con referencia a un punto de vista externo, al modo en que Pike plantea la dimensión *etic* en el acercamiento a otra cultura, y sin atender al modo en que Vernant lo hace cuando se pregunta si en el estudio de las creencias y prácticas religiosas griegas es posible hablar de religión como la entendemos.

El concepto religión que surgió en las religiones mundiales fue también el que inspiró el impuesto en las ciencias sociales de los siglos XIX y XX. Frazer (2006: 76) afirmó que la visión que se tiene de la relación entre magia y religión "estará necesariamente teñida por la idea que nos hemos formado de la religión misma", y pone el ejemplo. Con base en la tradicional figura preferida de los colonizadores ibéricos del siglo XVI, es decir, Santiago, el punto de partida de la concepción de religión de Frazer (*ibidem*: 76-77) es lo dicho por este apóstol en la epístola que aparece en el Nuevo Testamento. En su definición de religión, Durkheim (1995: 42), el padre de la sociología, pone el énfasis en la noción de "Iglesia", porque precisamente es la que más nos remite a la manera jerárquica en que se estructuran las iglesias históricas. Marcel Mauss (1971: 52), por su parte, distinguió la religión de la magia tomando como referente



para la primera lo acontecido en ciertos ritos judíos e hindús. Hace algunos años, debido a su intento universalista, el concepto de religión de Geertz (2005: 89, 112) fue criticado por Talal Asad (1993: 27-52) quien, por el contrario, sugiere desarrollar “conceptos comprensivos” a partir de los elementos específicos que se estudian. No obstante, según McCutcheon (1995: 289) esta posición es una propuesta complicada, puesto que la categoría de “religión” resulta un concepto demasiado amplio para ser científico, y al emplearse sólo como instrumento conceptual es demasiado estrecho para ser tomado en serio (*ibidem*: 287). El origen del concepto que nos interesa criticar se enmarca, pues, en la tradición judeocristiana, la cual permea al pensamiento clásico en que la mayoría de nosotros hemos sido formados y la cual ha sido mínimamente objeto de estudios antropológicos (Cannell, 2006). El concepto “religión” empleado hasta ahora para abordar la actividad y el pensamiento religioso de los rarámuri actuales y del pasado muestra una insuficiencia en la medida que se profundiza en las relaciones que connota tal concepto.

¿Cuáles son estas relaciones?

Relaciones del concepto “religión”

El concepto religión remite a una tradición cristalizada. Connota una jerarquía piramidal religiosa, esto es, a los sacerdotes. Se trata de los especialistas de la fe sistematizada en el ámbito racional, es decir, en la teología. El concepto se relaciona, por lo tanto, con una liturgia en cuya base están el libro (o Escrituras) que rige la calendarización ritual y ceremonial. Connota, además, la referencia a lugares sagrados donde se practica el culto, es decir, los templos. Por último, el concepto asimismo connota una ética, esto es, el comportamiento del hombre desplegado en una búsqueda de la “plena vida eterna” en contraposición con el sufrimiento eterno presente en la idea del infierno.

En el pensamiento y las prácticas religiosas de los rarámuri es sumamente difícil encontrar, por ejemplo, las ideas de infierno,² salvación eterna o pecado original³ como existen en el núcleo de la tradición católica. Merrill (1992: 140) ha probado que la cosmovisión rarámuri no incluye el concepto cristiano de la Trinidad: “Los rarámuris de Basíhuare no tienen el concepto del Espíritu Santo y han transformado radicalmente la figura bíblica de Jesucristo”. Lo mismo sucede entre los rarámuri de nuestra región de estudio, el Alto Río Conchos, al sur del municipio de Carichí. La perspectiva religiosa de ellos se presenta a nuestros sentidos como una constelación de notas que parecen edificar una amplia construcción simbólica y coherente, no fácil de comprender *a priori*. En ésta, pensamiento y sentimiento parecen ser dos caras de una misma moneda; sus ritos, ceremonias y mitos parecen cumplir funciones específicas vitales para el ordenamiento del cosmos. Su expresión económica, dancística, deportiva, civil y ritual o ceremonial se nos presenta como tejida por una trama que forma la concepción de un mundo dual, no dicotómico, en el que las relaciones sociales se extienden más allá de lo puramente humano.

No obstante, y porque las manifestaciones religiosas de este pueblo indígena expresan aspectos comunes al catolicismo y a su ética, se ha dado por sentado que podemos entender este complejo ritual y ceremonial al concebir la religión como una relectura. Quizá esto no sea falso del todo, pero sí insuficiente. No representaría problema alguno de no ser porque a esta dimensión abarcadora de la vida social, que entraña la identidad de los rarámuri *pagótua-me*, se le sigue viendo como una “religión” que contiene

² Merrill (1992: 172) señala que “en el sistema de ideas rarámuri no hay condenación ni sufrimiento eterno”, de modo que la idea de infierno no ha sido integrada a esta cosmovisión, lo que sin duda también podemos señalar para la mayoría de los rarámuri de la región del Alto Río Conchos.

³ Probado también por Merrill (1992: 177).

magia y hechicería (Pastron, 1977; Velasco Rivero, 2006). Estos últimos conceptos que emanaron, evidentemente, de las representaciones del “otro” en América desde el siglo xvi, son propios de una concepción religiosa y antropológica de carácter eurocentrista. El concepto magia, por ejemplo, que algunos consideran como la práctica ritual aislada del colectivo y que “rara vez es parte de la actividad social” (Evans-Pritchard, 1997 [1937]: 392, 400), tiene en las prácticas rituales y ceremoniales rarámuri un verdadero obstáculo para ser vigente en el acercamiento a este grupo.

La curación que realiza el *owirúame* (especialista ritual), aunque sea en privado, se hace siempre con referencia a un colectivo social reunido alrededor de la casa del enfermo, ya que primero la enfermedad es tratada por el especialista como aquello que repercute o puede repercutir en la colectividad y en el cosmos rarámuri entero, y en segundo lugar en la mentalidad rarámuri una curación necesita de la colectividad, pues ésta, las medicinas y el especialista ritual, así como la confianza de los enfermos en que sanarán, comunican la *iwérima* (fuerza) necesaria para que la salud (el alma o las almas) regrese a quienes padecen su ausencia.

Es difícil encontrar un ejemplo en el que el especialista rarámuri se coloque por “encima” de las deidades para influir en ellas (o en las fuerzas de la naturaleza, como señaló Frazer para los magos, (2006: 82, 85, 90, 94, 107, 110, 117) y lograr sus objetivos. Entre los rarámuri, lo común es que el especialista sea un “sumiso” intermediario entre las deidades y los humanos, como lo demuestran también sus discursos mediante los cuales solicitan el auspicio de aquellas. De hecho, el *owirúame* es una transposición de quien cura, es decir, del *onorúame* (al que llaman Padre), porque es él quien hace el encargo de curar, esto es, de ser representado y no suplantado.

Religión como religación

Entender por religión la “relectura” nos exige hablar de conversión al catolicismo por parte de los rarámuri; de nueva religión o de reelaboración del cristianismo católico entre los rarámuri antiguos y actuales. Comprender la religión como “religación” es algo distinto. Es este último sentido al que deseo referirme. Siguiendo de cerca al filósofo vasco Xavier Zubiri (1898-1983), entiendo que la “religión” es el resultado de una particular interpretación cultural, social e histórica de la religación, lo que evita, en principio, entender la religión como un hecho universal. Pero ¿qué es la religación? Desde el punto de vista epistemológico, el hom-

bre es un animal que se enfrenta a las cosas como reales no como a simples estímulos al modo del animal no humano. El hombre es un animal (aprehensor) de realidades, en el que sentir e inteligir no conforman una dicotomía (Zubiri, 1984: 75). Desde este punto de vista, lo más radical de la inteligencia humana no es concebir, conceptuar, desvelar o razonar (Husserl, Heidegger), sino la actividad sentiente (Zubiri, 1986: 35). En tanto que la inteligencia comienza en el sentir, el *logos* y la razón no son sino reactualizaciones de lo primariamente actualizado en los sentidos (Zubiri, 1984, 1995). Este hecho nos ubica en los niveles prelógicos y pre-conceptuales de la inteligencia, pero no niega que las cosas sean también representaciones; es decir, que las cosas estén en el nivel del concepto o del “ser”. Se trata del primer nivel de la realidad que los perspectivistas han criticado a otros haber pasado por alto.

Esta manera de entender la inteligencia nos permite atender, en primera instancia, las relaciones que constituyen a las entidades que forman nuestro universo, y las cuales, de acuerdo con Descola (2001: 120), sólo tienen significado e identidad a través de dichas relaciones, puesto que son anteriores a los objetos que conectan.⁴ Para Zubiri, por su capacidad de inteligir, el ser humano se encuentra envuelto, pero al mismo tiempo posibilitado por la realidad que lo rodea. Es en la realidad y sólo en ella donde encuentra las posibilidades de realización personal y colectiva. En el transcurso de su vida, el ser humano está “dominado” por su realidad circundante; es lo que contiene la expresión, de modo que “la realidad se impone” y en este sentido se encuentra radicalmente religado con la realidad (Zubiri, 2003: 93).

El hecho se manifiesta en el “poder” que la realidad ejerce sobre el ser humano (*ibidem*: 96-98), es decir, en las posibilidades que ésta le dona y por las posibilidades que éste es capaz de abrir en ella. En medio de su sistema de posibilidades, los recursos que ofrece la realidad, el ser humano se ve forzado a proyectar, y en ello a elegir y a optar en forma constante; a constituirse y, al mismo tiempo, a construir un modo particular de comprender su relación con lo real (con lo “otro” y con los “otros”). En cualquiera de sus actos, consciente o inconscientemente, se apoya en la realidad, y a decir de Zubiri, “sólo en y por este apoyo puede la persona vivir y ser: es el fenómeno de la religación. La

⁴ A pesar de cierta concordancia de pensamientos, Descola considera el suyo como una fenomenología estructuralista. Zubiri, en cambio, aunque en forma estricta en el terreno filosófico, al darle valor a las estructuras noérgicas de la intelección (sentir activo) y al ir contra la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad, podría considerarse como la base de una antropología posfenomenológica.

persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real, el cual constituye *eo ipso* la fundamentalidad misma de la vida personal" (*ibidem*: 128).⁵

La realización del hombre, pues, se encuentra posibilitada e impelida en última instancia por la realidad histórica y social. En este sentido la realidad es "fundamento" de la realización humana (*ibidem*: 107). La plasmación, o la interpretación y lectura (no relectura) que históricamente las distintas sociedades han hecho de este fundamento de la realidad, se ha traducido, por ejemplo, en los distintos tipos de arte, de ciencia o en la diversidad de perspectivas religiosas, como productos de procesos históricos y sociales. A pesar de la interrelación de las distintas sociedades, esta plasmación e interpretación, incluso si absorbe elementos externos, conserva siempre una "personalidad social" que se manifiesta en una praxis. Por lo tanto, la religación deriva en la adopción de una praxis social, es decir, en una forma de enfrentar, entender y habérselas con la realidad circundante desde el mundo físico hasta las estructuras de significación socialmente establecidas (Geertz, 2005: 20, 26), incubadoras de la identidad.

Una praxis (religiosa)

Esta interpretación histórica y social, en definitiva mediada por el lenguaje (Reinhold, 2000: 314), es lo que desde nuestro punto de vista aceptaríamos como religión, entendida ésta como un subsistema de la cosmovisión (López Austin, 1994: 103-165; 1996: 471-507) en la que se enmarca la cultura que nos interesa. Para el caso de los rarámuri, esta praxis religiosa no es precisamente un *schemata de praxis*, como ha llamado Descola (1996, 2001) a distintos modos de identificación (animismo, totemismo y naturalismo), que a su vez pueden incluir modos de relación (reciprocidad, rapacidad y protección) y de clasificación (analogía, metáfora y metonimia). Sin embargo, sí se trata de un *schemata* en tanto que la praxis, creencias y prácticas particulares enraizadas en la religación nos descubre un particular modo de concebir el fenómeno religioso de manera distinta a lo expresado en el concepto usual que remite a la "religión" como un hecho universal y relectura.

⁵ Por razones de espacio no me es posible explicar aquí por qué empleo los planteamientos de un filósofo formado en Europa para criticar categorías "occidentales". Sólo adelanto aquí que, como especialista en lenguas semíticas, Zubiri es conocedor de elementos del pensamiento de culturas más afines con el pensamiento indoamericano, y esto lo aplica en la construcción de sus planteamientos, con lo que se aleja de la epistemología eurocéntrica.

Con el concepto zubiriano de praxis queremos referirnos tanto a la actividad como a la realización humana que emergen de la íntima imbricación hombre/realidad. Si el hombre es una realidad abierta, entonces al hablar de praxis debemos reconocer el vínculo entre conocimiento y práctica, así como el dinamismo de ambos polos de la acción humana (no hay cultura acabada). De acuerdo con Dávalos (1998: 90-94), en síntesis, praxis es "hacerse cargo de la realidad" (*ibidem*: 59-60, 90, 95, 98, 122, 129). Al ser humano le corresponde hacerse cargo de su realidad. La praxis es actividad, pero también realización y transformación (*ibidem*: 130, 133, 163). El hombre es autor de su vida; no sólo ejecuta acciones. En el nivel antropológico, esto se traduce en la construcción de la propia persona como sujetos y como sociedad y cultura. Pero en la construcción social, ¿todo acto es praxis? Si la praxis humana es "hacerse cargo de su realidad", entonces el hombre se compromete en su realización y transformación como sujeto personal y social. Esto significa que, en sentido lato, todo acto es praxis, pues todo acto configura al animal humano de tal o cual manera, pero en sentido estricto sólo aquellos actos que implican e inciden directamente en la realización y transformación humana son praxis.

Entre los rarámuri, las actividades curativas, por ejemplo, en las que se ven implicados diversos actores como los especialistas rituales, los enfermos o sus familiares, así como el uso de elementos rituales como el fuego y el agua, son praxis porque estas actividades implican en forma directa la realización colectiva, es decir, la construcción del grupo como tal y de las personas como rarámuri, así como la continuidad de la costumbre y la tradición. Y eso es realización.

El bautismo es praxis porque implica también el ingreso al grupo de los *pagótuame*; la danza también lo es porque esta actividad implica el estatus del grupo como uno de los pilares del universo (Lévi, 1993). Si se deja de danzar, "el mundo se caería", dicen ellos. La comunicación hacia dentro del grupo, en la propia lengua rarámuri, es praxis porque este hecho apela a la construcción de la identidad y, por tanto, a la realización de la persona y del grupo como rarámuri. La actividad que realiza es praxis y la praxis es realización como actividad transformadora. Praxis religiosa es un concepto libre de connotaciones que alejan nuestra comprensión de una perspectiva religiosa distinta como es la rarámuri en el Alto Río Conchos. Praxis religiosa es, pues, un concepto que nos acerca a la particularidad de la interpretación indígena de la realidad histórica y social, sin menoscabo de la identificación de

los elementos externos en el interior de ésta. Probar estos planteamientos será cuestión de un trabajo etnográfico y un análisis aún pendientes.

Bibliografía

- Asad, Talal, "The Construction of Religion as an Anthropological Category", en *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 27-53.
- Cannell, Fanella, "The Anthropology of Christianity (Introduction)", en *The Anthropology of Christianity*, Durham, Duke University Press, 2006, pp. 1-50.
- Dávalos Sánchez, Jorge M., "Inteligencia sentiente y praxis, una elaboración del concepto de praxis religiosa desde la filosofía de Xavier Zubiri", tesis de doctorado en filosofía, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- Descola, Philippe, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya Yala, 1996 [1987].
- _____, "Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social", en P. Descola y Gissli Pálisson (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 101-123.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán, 1995 [1912].
- Evans-Pritchard, Edward, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1997 [1937].
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 2006 [1890].
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005 [1973].
- Harris, Marvin, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos. Censo General de Población y Vivienda 2010*, en línea [<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>], consultado el 19 de agosto de 2011.
- Kirk, G. S., *Mito, sus significados y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 2006 [1970].
- Lévi Jerome, Meyer, "Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity Among the Rearamuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico", tesis de doctorado antropología cultural, Cambridge, Universidad de Harvard, 1993.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- _____, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH-DGP-Conaculta, 1996, pp. 471-507.
- Mauss, Marcel, "Definición de la magia", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, cap. III, pp. 50-152.
- McCutcheon, Russell T., "The Category 'Religion' in Recent Publications, a Critical Survey", en *Numen*, vol. 42, núm. 3, octubre de 1995, pp. 284-309.
- Merrill, William L., "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris", en Ysla Campbell (ed.), *El contacto entre los españoles y los indígenas del norte de la Nueva España*, vol. 4 de la *Colección conmemorativa. Quinto centenario del encuentro de dos mundos*, Ciudad Juárez, UACJ, 1992, pp. 133-170.
- Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion, an Introductory Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Pastron, Allen Gerald, "Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico", tesis de doctorado en antropología cultural, Berkeley, Universidad de California, 1977.
- Reinhold, Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao, Desclée de Brower, 2000.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI, 2007.
- Velasco Rivero, Pedro J. de, *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Guadalajara, ITESO/UIA/CACSTAC, 2006 [1983].
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y religión en la cultura griega*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.
- _____, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza/ Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.
- _____, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1995.
- _____, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2003 [1984].

