

La religiosidad popular

*en los marcos políticos contemporáneos:
una aproximación crítica*

*Popular religiosity in contemporary political frameworks:
a critical approach*

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Recibido: 11 de abril de 2023

Aprobado: 7 de julio de 2023

Samuel Hernández Vázquez
Universidad Autónoma de Aguascalientes, México

Resumen

Este artículo se enfoca en las prácticas y expresiones religiosas contemporáneas de los grupos sociales influenciados por la iglesia católica en el occidente de México. Se expone la fiesta patronal en San Francisco Tesistán, bajo un estudio etnográfico, para describir su estructura, organización y función. La categoría de religiosidad popular se presenta como un modelo analítico para abordar las explicaciones manifestadas en la estructura social por el vínculo patrón-cliente, dotando de sentido al orden político, económico y simbólico. Reforzando la categoría de religiosidad popular, el análisis de la producción popular apunta a grupos subculturales dentro de sociedades más grandes. Dentro de este modelo, busca contribuir a la comprensión de lo “popular” en las prácticas religiosas de un fragmento de la población determinada por la división del trabajo, en un espacio de invención, interpretación y representación. El poder simbólico preserva memorias, determina un origen común y cristaliza la cosmovisión holística en el orden social.

Palabras clave: Religiosidad popular, Catolicismo tradicional, Fiesta patronal, Producción cultural

Abstract

This paper focuses on contemporary religious practices and expressions of social groups influenced by the Catholic church in Western Mexico. The patronal festival in San Francisco Tesistán is exposed, under an ethnographic study, to describe its structure, organization and function. The category of popular religiosity is presented as an analytical model to address the explanations manifested in the social structure by the patron-client bond, providing meaning to the political, economic, and symbolic order. Reinforcing the category of popular religiosity, the analysis of the popular production points to subcultural groups within larger societies. Within this model, it seeks to contribute to the understanding of the “popular” in religious practices of a fragment of the population determined by the division of labor, in a space of invention, interpretation and representation. The symbolic power preserves memories, determines a common origin and crystallizes the holistic worldview in the social order.

Key Words: Popular religiosity, Traditional catholicism, Patronal festival, Cultural production

Samuel Hernández Vázquez. Mexicano. Doctor en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social, por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Técnico de investigación, en el Centro de Ciencias del Diseño y de la Construcción, de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Línea de investigación: Perspectivas del manejo territorial y las interacciones de actores claves para el cambio social regional. ORCID: [0000-0001-7758-5922](https://orcid.org/0000-0001-7758-5922) Título de la publicación más reciente: Hernández-Vázquez, S. y Ríos-Llamas, C. (2023). La ciudad se hace en la fiesta: transformaciones periurbanas en las celebraciones patronales de Guadalajara. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 75, 103-121. <https://doi.org/10.17141/iconos.75.2023.5418>.

Introducción

En el momento en que la modernidad mantuvo como proyecto la emancipación social, la democracia, el desarrollo, la exaltación del individuo, y el desencantamiento del mundo mágico-religioso, se desarrollaron teorías sobre la secularización que vaticinaban el fin de la religión. Sin embargo, ni la modernidad, ni las teorías de la secularización atinaron a sus predicciones. La dimensión religiosa sigue teniendo presencia y auge en países y sociedades caracterizadas por el “subdesarrollo”, “en desarrollo”, “tercermundistas” o “países periféricos”, donde la modernidad tiene un papel colateral y de antítesis. Bajo la categoría de postmodernidad, el reenchantamiento se volvió en contra de la modernidad y la racionalidad como proyecto eurocéntrico, colonialista y capitalista. Los nombres con los que se atribuye a la época actual muestran tal desajuste: sociedad postindustrial, era de la información, radicalización de la modernidad, posmodernidad, hipermodernidad (Giddens, 2008; Lyotard, 1989).

Los estudios sobre religión tienen cabida en dos puntos neurálgicos que resalto, primero, como tesis fallida de los clásicos en ciencias sociales (Marx, Durkheim, Weber) que auguraron su paulatina desaparición en sociedades modernas; y segundo, por la crisis contemporánea de sentido y la incapacidad de medir y prever riesgos sociales (Beck, 1998), basada en la constatación de que, en las sociedades actuales, la acumulación de capital va acompañada por una creciente producción social del riesgo, donde la religión, con nuevos sentidos y expresiones toma el papel de paliativo, con la que se ha cobijado la humanidad.

La pervivencia de la religión en sociedades modernas obliga a la filosofía a repensar la teoría clásica de la secularización y su ecuación fundamental: racionalización = modernización = secularización = ocaso de la religión. El advenimiento de una sociedad postsecular obliga al diálogo y mutuo entendimiento entre secularismo y religión en la esfera pública, pero más allá de proclamaciones triunfalistas de una mentalidad u otra. Secularismo y religión se enfrentan al mismo dilema fundamentalista (Bermejo, 2014, p. 341).

Diferentes perspectivas y disciplinas abordan el fenómeno religioso para medir su desaparición o persistencia de la esfera pública (secularización de lo sagrado); para rastrear su origen y proceso histórico desde sociedades aisladas (antropología); para reconocer desde sus expresiones la función social que cumple (sociología). Si se afirma que las manifestaciones

religiosas son productos mágicos y enajenantes de los grupos que las realizan, la estrategia de sentido común será combatirla bajo la bandera de la razón. Sin embargo, las manifestaciones religiosas de pueblos y localidades campesinas permanecen en la actualidad por múltiples causas, una de ellas es la racionalidad de sus prácticas y quehaceres en el contexto religioso relacionados con la identidad del territorio: étnica o del poblado; como referente cultural, del pasado y político; implicado a una actividad regional económica y turística.

La religión como objeto interdisciplinario manifiesta, como palimpsesto, significados y sentidos que se entrecruzan sincrónica y diacrónicamente; “no sólo comunican mensajes con lo sobrenatural, sino también con lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, la identidad cultural y todo el sistema cultural” (Rodríguez-Becerra, 2003, p. 9). La permanencia de las manifestaciones populares de carácter religioso en nuestras sociedades está muy lejos de desaparecer, por su relevancia en la vida de las personas y sus condiciones socioeconómicas como individuos y como grupos sociales que las condensan, producen, actualizan y reelaboran.

En América Latina la dimensión religiosa está marcada por la fractura del monopolio católico y la visibilidad y presencia en la esfera pública de diversas denominaciones religiosas que complejizan y reconfiguran el campo religioso. Es una recomposición en la esfera del creer a partir de la fragmentación del monopolio de la iglesia católica, dado que “históricamente marcó los límites de lo creíble, organizando los marcos de las creencias, ha perdido este lugar central para dar paso a un paisaje en el que otros actores religiosos reclaman sus espacios de poder y de definición de lo legítimo” (Mallimaci y Giménez, 2007, p. 48).

No se puede seguir sosteniendo que las diversas manifestaciones de la religión subsisten como un producto segregado de procesos de la premodernidad o que la religión depende de la reproducción de clase. Si la religión toma de la tradición su fuente es porque es un elemento de distinción y poder que necesitan los grupos sociales para identificarse y diferenciarse. Lo global no homogeniza lo local, por el lado contrario, lo local al globalizarse diversifica las lógicas modernas de “contaminación” y diferenciación de un mundo en crisis que reclama una búsqueda incansable de sentido. “La vivencia religiosa hoy cobra nuevos bríos, y resurge con un vigor inusitado en contextos culturales posmodernos, [...]. Una crisis que trastoca profundamente los cimientos y postulados básicos sobre los cuales erigiríamos —como occidentales— nuestro “mundo” (Gómez-Arzapalo, 2019, p. 71).

En la academia nuevas perspectivas se posicionan en el análisis, una de ellas es la “religión vivida”, un enfoque que desarrolla la experiencia de las personas, sus perspectivas y vivencias cotidianas en las que diariamente seleccionan y adaptan, reinterpretan y reapropian de diversas matrices de sentido en sociedades complejas (Da Costa *et al.*, 2019; Morello, 2017). Es un enfoque teórico-metodológico centrado en el sujeto creyente. Sin embargo, este trabajo no centra su atención en la subjetividad de los individuos sino en las prácticas religiosas comunes de pueblos bajo el influjo de la religión católica. Con la categoría de religiosidad popular se analiza la producción popular religiosa de grupos subculturales dentro de sociedades amplias. Se presenta la religiosidad popular como un modelo de análisis que explora las explicaciones que dan fundamento y sentido a las prácticas de individuos y grupos. El concepto es vasto y amplio, pero como categoría de análisis debe situarse y contextualizarse en un marco teórico y analítico de un objeto de estudio particular.

El artículo desarrolla tres puntos. El primero, sitúa la categoría de religiosidad popular como objeto de estudio en las ciencias sociales desde distintas perspectivas epistemológicas; el segundo, construye el concepto de religiosidad popular acotado a las manifestaciones del catolicismo tradicional entresacando la categoría conceptual y heurística; el tercero, expone y describe el caso de la fiesta patronal de San Francisco de Asís en Tesistán, localidad del municipio de Zapopan, al norponiente del Área Metropolitana de Guadalajara, —ahí mismo se resume el instrumental metodológico de esta investigación—.

La religiosidad popular como objeto de estudio

Un exhaustivo estado de la cuestión sobre la religiosidad popular expresado en las peregrinaciones religiosas se encuentra en el trabajo de Robert Shadow y María Rodríguez (1994): “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”. Los autores hacen un recuento del acercamiento conceptual y epistemológico sobre la peregrinación. Ponen en la discusión la perspectiva funcionalista, como uno de los primeros acercamientos de las ciencias sociales al estudio de la religiosidad popular tomando casos de México y Latinoamérica.

En primer lugar, el texto señala las funciones características de la peregrinación, ya que los grupos afirman su realidad y mantienen su identidad gracias a una serie de símbolos y ceremonias. La finalidad de la corriente funcionalista es explicar cómo las sociedades se idealizan y se expresan

en los símbolos sagrados, característica que responde a la organización, sobrevivencia y relevancia que tienen las prácticas religiosas sobre el grupo social.

Según Shadow y Rodríguez (1994) la peregrinación se caracteriza por la regulación de la interacción social en dos dimensiones: la política y la económica. Bajo la categoría de poder revestido de un entramado simbólico, con el argumento comunicativo.

El poder o más bien los distintos poderes, que se buscan o se cuestionan mediante un código simbólico extremadamente rico, complejo y polifacético que expresa un conjunto de mensajes no unitarios sino ambiguos y paradójicos, en donde se puede ver fusionados en un solo ritual elementos impugnadores e integradores (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 20).

La peregrinación se destaca por “la relación establecida entre el romero y el santo representada en una sacralización del lazo patrón-cliente que caracteriza la estructura social terrenal” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 23). La estructura social se refuerza en los lazos verticales y asimétricos al consagrarla y reproducirla en el plano sobrenatural. Opera desde una dimensión ideológica legitimando el orden social, estratificado, subordinado y marginado, incluso reflejado en el territorio. Estas relaciones asimétricas vistas como un drama ritual que “no solo expresa la jerarquía de clases sino que mediatiza las grandes brechas sociales que separan los distintos estratos y clases” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 25). La corriente funcionalista ve en la peregrinación una visión homeostática e integradora de la vida social, marcada como el opio del pueblo para mantener el ocultamiento de la injusticia.

En este sentido, de la coerción de la religión sobre la estructura social, siguiendo a Piketty (2019) en *Capital e ideología* argumenta que la desigualdad de riqueza, la desigualdad de renta y la desigualdad en el acceso a bienes esenciales como la educación y la sanidad se determinan por estructuras ideológicas que justifican la concentración de la riqueza. Las explicaciones para justificar las prácticas religiosas van encaminadas a justificar el orden y evitar el caos.

Cada uno ocupa el lugar que le es asignado, con la finalidad de garantizar la armonía social, como diferentes partes de un mismo cuerpo, sabiendo que cualquiera podría ocupar sin ningún problema otro lugar en una segunda existencia. Se trata de garantizar la armonía terrestre y de evitar el caos, apoyándose al mismo tiempo en los conocimientos adquiridos y la transmisión familiar de saberes y competencias. Este proceso puede

requerir esfuerzos personales y de disciplina, y en ocasiones comporta promociones individuales, pero no debe terminar en una competición social exacerbada, en cuyo caso la estabilidad del conjunto se vería amenazada. En realidad, la idea según la cual la asignación de posiciones sociales y funciones políticas permite evitar que la hipertrofia de los egos y el orgullo de los hombres tomen el control de la sociedad se encuentra en todas las civilizaciones, a menudo para defender las lógicas hereditarias y, en particular, la lógica monárquica y dinástica (Piketty, 2019, p. 371).

En segundo lugar, de la obra de Víctor Turner (1988), *El Proceso Ritual, Estructura y Antiestructura*, rescata tres conceptos clave para el estudio de la peregrinación: *liminalidad*, *communitas* y *antiestructura*. Turner define la peregrinación como una “experiencia social de movimiento y de transición –liminal– en que los individuos voluntariamente abandonan las estructuras y patrones de la vida social normal y emprenden un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 28).

El término antiestructura explica el proceso liminal del espacio-tiempo de la peregrinación, donde “la heterogénea, compleja y desigual organización de la vida cotidiana fueron remplazados por una relación humana más homogénea y en consecuencia radicalmente distinta de la que predomina en la estructura social normal” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 28). La antiestructura se relaciona con el concepto de *communitas*, definida como una “relación liberadora de comunalidad”, “universalismo y fraternidad”, cuyos “lazos” son igualitarios, no-diferenciados, directos, no-relacionales y existenciales” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 28). Las diferencias de clase y los antagonismos sociales se vuelven un “mecanismo de mantenimiento”, una especie de válvula de escape que opera para reducir las tensiones sociales acumuladas (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 32). Las manifestaciones religiosas, desde el proceso liminal del ritual, revelan el juego de las estructuras de poder frente a la antiestructura festiva, puesto que, una vez atravesado el umbral, terminada la fiesta patronal, la estructura se reafirma, legitima y condensa.

En tercer lugar, los autores presentan la importancia de la obra de Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* [(2013) 1978], destacando un análisis sociológico completo y objetivo sobre el fenómeno de las peregrinaciones en México (Shadow y Rodríguez, 1994). Gilberto Giménez analiza la peregrinación desde la óptica de los dos polos del peregrino: el santuario y el pueblo que peregrina. Define la religiosidad popular, “como prácticas culturales-religiosas propias de los grupos

rurales y subalternos” (2013, p. 35). Emplea dos perspectivas metodológicas: la semiótica, orientada al descubrimiento y reflexión sobre los significados de la práctica religiosa popular; y la sociológica, considerando a las representaciones sociales como instituciones simbólicas determinadas por la situación social y la posición del grupo practicante dentro de su estructura. La religiosidad popular desde un marco marxista es “alienación y conciencia de sí, aspiración de libertad y sujeción a los poderes míticos” (Shadow y Rodríguez, 1994, p. 35).

El paradigma funcionalista fue remplazado por el marxismo, y esto trajo una disminución en los estudios sobre religión, ya que consideraba lo ideológico como un epifenómeno, sin valor en sí mismo para ser estudiado. La mirada marxista, impregnada más de ideología que de categorías teórico-metodológicas, no valoraba el estudio cultural de las expresiones religiosas populares, ni el estudio de las costumbres y de la vida cotidiana de los creyentes (De la Torre, 2014). En la segunda mitad de la década de 1980 aparecen nuevos paradigmas en la interpretación de la religiosidad popular. El desarrollo de corrientes críticas de análisis de las culturas subalternas, los estudios sobre religión influidos por Pierre Bourdieu, Peter L. Berger, Eric P. Thompson, entre otros, toman un nuevo auge y se originan acercamientos en lo epistemológico, conceptual y metodológico.

Pierre Bourdieu dio un vuelco metodológico y epistemológico para abordar el fenómeno religioso. Conceptos como *campo*, *habitus*, *capital simbólico* y *capital cultural* son herramientas para entender las relaciones de poder y la pertinencia del fenómeno religioso. El concepto *campo* es “un ‘espacio’ sociocultural de posiciones objetivas donde los agentes luchan por la apropiación del capital común” (Fuentes y Vidales, 2011, p. 44). Es un espacio donde se estructura y se reproduce la vida con ciertas reglas y objetos de juego. El campo religioso está marcado por fuerzas que aseguran la reproducción del poder, de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan para conservar o transformar la estructura. El *habitus* “es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido” (Fuentes y Vidales, 2011, p. 45).

José Hugo Suárez hace una síntesis sobre la diversidad religiosa explicando que en “el comportamiento religioso en México se debe señalar al menos tres grandes desplazamientos teóricos: de la “disidencia” a la

“mutación”, de la “mutación” a la “diversidad”, de la “diversidad” a la “pluralidad en la diversidad” (2013, p. 34). La diversidad religiosa tiene una aproximación desde sus connotaciones interculturales, fenómenos interconectados con las migraciones a nivel nacional e internacional.

En una realidad globalizada, lo que menos se nos presenta es una religión en estado puro. Nos encontramos en un campo religioso mexicano heterodoxo, caracterizado por la pluralidad y en ese contexto se puede decir que el catolicismo está marcado, según Hugo José Suárez, por tres orientaciones generales: a) La ambigüedad de ser católico, b) Reinterpretación de contenidos, y c) Desinstitucionalización e individuación (2013).

Entre la ortodoxa y la heterodoxa (nuevos movimientos religiosos de corte New Age, neoindigenismos, ecologismos y naturismos, holismos, etcétera) se sitúan los estudios de la religiosidad popular, los cuales presentan retos específicos para una aproximación crítica de la religiosidad popular sobre la actitud frente a lo sagrado, comunicación con lo trascendente y el mantenimiento del orden social. Enmarcar el uso de lo popular de las prácticas religiosas lleva a crear líneas de investigación teóricas y metodológicas que aborden el fenómeno del catolicismo tradicional en Latinoamérica.

Religiosidad popular: una aproximación crítica

La cultura popular es una categoría que puede agrupar una amplia variedad de formas a menudo contradictorias dependiendo del contexto de uso (Mattson, 2006). Contraponer la cultura popular a una supuesta alta cultura o de élite, resulta bastante problemático, por lo que debe caracterizarse las referencias al uso de lo “popular”. Principalmente se aborda como la producción cultural de masas, definido como “el producto histórico del capitalismo industrial y de consumo, la urbanización y el desarrollo de tecnologías de medios de comunicación de masas como las imprentas, la radio, la televisión e Internet” (Mattson, 2006, p. 333).

Por otro lado, la cultura popular se mide a partir de la escala y los “artefactos, materiales y objetos no producidos en masa, sino creados y distribuidos a pequeña escala y compartidos por grupos étnicos, regionales y otros grupos subculturales dentro de la sociedad más grande” (Mattson, 2006, pp. 333-334). Lo popular deviene de una cultura legítima que se impone a todos como tal, por lo que se le asigna al pueblo una posición inferior (Eribon, 2017). Lo popular se aplica a ese sector difuso de la po-

blación que no irrumpe los estratos altos de la estructura social, ni controla los mecanismos de poder y de coerción social macroinstitucionalizados (Salles y Valenzuela, 1997).

La religiosidad es un producto cultural determinado a partir de los grupos étnicos y las relaciones sociales, en cuanto a que implica la vida cotidiana y con esta, el significado, la identidad, la comunidad, la memoria, la tradición y el poder mediante el uso de diversos elementos culturales. Es un producto a pequeña escala con la función de identificar y diferenciar el territorio, la economía y la estructura social de la región.

El término religiosidad se relaciona con el carácter religioso de alguien o de alguna práctica o creencia que guarda un vínculo imprescindible con la religión. “El marco de la religiosidad popular en nuestro contexto mexicano deriva directamente de la religión católica, aunque simbólicamente se introduzcan elementos que no emanan del catolicismo” (Salles y Valenzuela, 1997, p. 60).

La religiosidad popular se compone por los siguientes elementos, de acuerdo con Shadow y Rodríguez (1994): 1) la regulación de un orden político y económico; 2) el poder simbólico; 3) la creación de comunidad; 4) la estructura social mediante el lazo patrón-cliente.

El catolicismo tradicional sigue permeando la cosmovisión de la mayor parte de la población en México. Dentro de sus prácticas se destaca la organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personaje sobrenatural, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa de manera radical de la concepción cristiana católica oficial (Gómez-Arzapalo, 2019). Pueden o no estar legitimadas por las instituciones oficiales como la iglesia o el Estado, la autonomía sobre la conformación de sus prácticas depende del sentido de comunidad que no es homogéneo, sino asimétrico y diverso.

Ilustración 1.

1. Familia que dona la vestimenta a la Virgen de la Purísima Concepción en el poblado de Tlajomulco de Zúñiga. 2. Procesión con los Reyes Magos en el poblado de Cajititlán. 3. Procesión con la imagen de San Francisco de Asís en Tesistán. 4. La representación de Santo Santiago en combate con los tastuanes, en la localidad de Nextipac, en el municipio de Zapopan



Fuente: ilustración 1 y 2, muro de Facebook: *Periodismo libre de Tlajomulco*. 3 y 4, archivo personal.

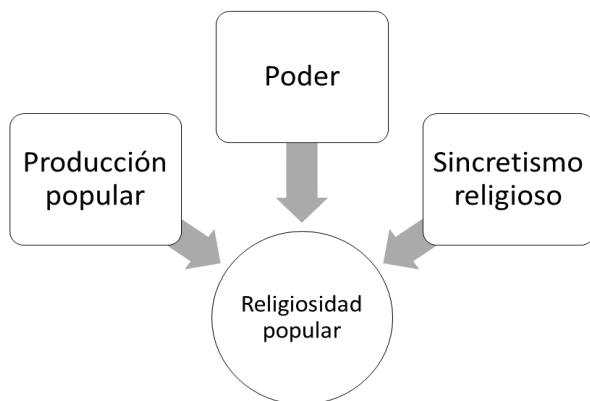
La concepción de la religiosidad popular se explica, primero, como una práctica social religiosa, que representa al campesinado como parte de un segmento social que se determina por el modo propio de producción, con una cultura propia compartida. Este proceso de configuración social se describe de la siguiente manera:

Todo sistema de representaciones (y, por lo tanto, también la religión) se inserta en una formación social según una doble dialéctica: una vertical, que tiene que ver con la problemática de los condicionamientos sociales, y la otra horizontal, que se relaciona con el proceso histórico de diferenciación social de clase (Giménez, 2013, p. 58).

Giménez afirma que la religiosidad popular se forma a partir de los condicionamientos sociales y del proceso histórico de diferenciación social de clase, por lo que no solo se trata de condensar la religiosidad, sino también las prácticas culturales e identitarias de los grupos sociales a los cuales hace referencia la práctica religiosa.

Susanna Rostas y André Droogers (1995) exploran la manera en que la religión popular es reformulada por sus usuarios, en el proceso de invención o reinterpretación permanente. Para los autores “el uso popular de una religión popular” representa un proceso de bricolaje, ya que en la actualidad existen mezclas “no solo de religiones indígenas con el catolicismo, sino también con cultos africanos de posesión, religiones que han venido de Europa, misiones evangélicas de los Estados Unidos, cultos espirituales producidos localmente y diferentes variantes de la gran corriente protestante” (Rostas y Droogers, 1995, p. 82). Los elementos propios de la religiosidad popular se muestran en la siguiente figura.

Figura 1. Elementos de la Religiosidad popular



Fuente: Elaborado a partir de Rostas y Droogers, 1995

Los autores ponen énfasis en el poder, puesto que las manifestaciones religiosas populares tienden a crear su propio espacio de representación, y junto con ellos, significados propios entre lo oficial/institucional y lo popular/uso común. El poder se palpa en la autonomía o dependencia que tienen los agentes para hacer uso de los espacios y elementos simbólicos de la religión oficial y para reformular, interpretar y crear nuevas prácticas y creencias. Renée de la Torre define la religiosidad popular como,

Un juego vivo, un performance lúdico-solemne donde constantemente se negocian y redefinen papeles entre diversos actores culturales locales, se preservan memorias y tradiciones, a la vez que se instauran y reinventan linajes y pasados míticos que orientan nuevos horizontes utópicos; se

mantiene una negociación permanente entre valores y sistemas aparentemente opuestos que conforman nuestra cotidianeidad: la cultura con raigambre indígena y la colonial católica; la tradición y la modernidad, la pertenencia y la movilidad, lo propio y lo ajeno, etcétera (2016, p. 263).

La religiosidad popular desde este punto de vista es un palimpsesto, texto en el que se puede descifrar “un enclave que permite dotar de continuidad a nuevos elementos y procesos que ponen en riesgo la fragmentación cultural” (De la Torre, 2016, p. 265); así como el trasfondo político-económico que surge en el análisis de los símbolos que se ponen en juego. La fiesta religiosa revitaliza el sentido de pertenencia y de comunidad a pesar de sus altos costos para financiarla, porque ofrece grandes beneficios sociales: regenera la confianza, teje socialidades, establece intercambios, religa con el territorio y la comunidad, y construye solidaridades (Arias, 2011; Ariño, 1996; De la Torre, 2016).

Pablo Semán tiene una visión de conjunto sobre la religiosidad popular, pues argumenta que es cosmológica, holista y relacional. El autor plantea que hay diferentes lógicas culturales que atraviesan la experiencia religiosa, y estas lógicas imponen tonalidades en las prácticas más que la pertenencia denominacional que se queda en una dimensión abstracta (2001). Define la religiosidad popular como,

Una lógica cultural, una corriente de prácticas y representaciones que atraviesan denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser cosmológicas (en tanto presuponen la immanencia y la superordinación de lo sagrado), holistas y relacionales (en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos, la preminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad) (Semán, 2001, p. 47).

De acuerdo con estos autores y sus definiciones, la religiosidad popular se puede definir como una práctica social que constituye a un segmento de población determinado por la división del trabajo y la producción económica (Giménez, 2013), en un espacio de representación y significación, en constante invención e interpretación (Rostas y Droogers, 1995); espacio de negociación para preservar memorias, instaurar y reinventar linajes, determinar un origen común (De la Torre, 2016), y cristalizar una cosmovisión holista y relacional (Semán, 2001).

La religiosidad popular es una cosmovisión que explica de manera holista la relación del individuo con el cosmos, la comunidad, su condición y reproducción de clase social, que se sistematiza en creencias y rituales,

donde representan su condición y su lugar en la estructura social y la consagran a Dios o al Santo protector del orden social, de la salud y del trabajo.

Así pues, “la identificación de la ‘visión del mundo’ que los individuos o grupos llevan en sí y utilizan para actuar o tomar posición es reconocida como indispensable para entender la dinámica de las interacciones sociales y aclarar las determinantes de las prácticas sociales” (Abric, 2001, p. 11). Las explicaciones de las creencias y las prácticas religiosas de las personas son explicaciones racionales emanadas de un cúmulo de significados, matrices de sentido o lógicas culturales de uso común o popular.

Las explicaciones no solo se cristalizan en el lenguaje de las personas al justificar sus creencias o sus prácticas, se expresan y se justifican principalmente en el ritual teatralizado, puesto en escena y a la vista de todos (Turner, 1988). El ritual como sistema de símbolos justifica por sí mismo la acción del grupo devenida en *performance*, donde el ritual se actualiza en el pacto con la divinidad y con la comunidad, traspasando las fronteras de un “nosotros” a los “otros”, de lo local a lo regional.

Descripción de la fiesta patronal en Tesistán y la producción cultural en los pueblos del occidente de México

El estudio de la fiesta patronal en Tesistán (Hernández, 2016) fue un proyecto de investigación para el trabajo de la maestría en Comunicación por la Universidad de Guadalajara, de la cual se extrae una síntesis con la finalidad de presentar los elementos de análisis a partir de la religiosidad popular. El diseño metodológico fue etnográfico para acceder al sentido que los sujetos y grupos le confieren a sus prácticas y creencias de los actores que tienen relación directa con la organización de la fiesta patronal, ya que cuentan con un conocimiento especializado sobre este tiempo/espacio/festivo. Según Geertz (2003) se trata de desenredar las tramas de sentido del sistema ritual.

Para el caso de la fiesta patronal en San Francisco Tesistán, se realizaron entrevistas semiestructuradas a los dirigentes de los once grupos organizadores, junto con el párroco de la localidad, sacerdotes y algunas autoridades civiles. Se entrevistaron también a los encargados de las danzas “Tres espigas de Tesistán” y “Tlatachines Guadalupanos”, la encargada de las “Charras de Tesistán” o “Guardia de honor de la Virgen de Zapopan”.

Se aplicó la observación participante en las fiestas patronales de 2014 y 2015, utilizando el diario de campo para las anotaciones más relevantes en la organización de la fiesta, la manera en que los grupos se reúnen para acordar los elementos de la celebración; y la fiesta patronal realizada por los mismos sujetos. Se construyó un archivo fotográfico de las festividades de 2014, 2015 y 2016.

La fiesta patronal es una tradición que conjunta dos matrices de sentido: la cosmovisión indígena y la religión católica. En el proceso histórico de Conquista los misioneros utilizaron elementos culturales de los indígenas y los apropiaron a la religión católica. Hay muchas semejanzas entre los dioses prehispánicos y el santoral católico de España. Dado que, “desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual entraña un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación” (Gómez-Arzapalo, 2019, p. 149).

Los pobladores de Tesistán forman una comunidad que se caracteriza por tener autonomía y agencia en la construcción de los elementos y referentes de su identidad. San Francisco de Asís “desde tiempo inmemorial” ha tenido un lugar importante en el festejo de la comunidad de manera interrumpida en el mes de octubre. Las fechas de los festejos están relacionadas con procesos económicos, y en específico, con el ciclo agrícola.

Las tierras del occidente de México fueron evangelizadas por los franciscanos que inculcaron devociones que se conservan hasta nuestros días, como la danza teatralizada de los tastuanes que se celebra en Nextipac, San Juan de Ocotán, Jocotán y Santa María el Pueblito, por nombrar tan solo algunos de los sitios cercanos al Valle de Tesistán, anexos a la mancha metropolitana de Guadalajara. Tesistán, a pesar de ser un poblado indígena, no conservó una danza teatral específica, sino que la población se apropió de danzas de otras regiones como las apacheras.

La fiesta patronal se define como el tiempo-espacio extraordinario, dialéctico en relación con la vida cotidiana que transgrede el orden social y su racionalidad productiva, la cual expresa y reafirma la identidad, la creación de un origen común y la memoria colectiva, pues condensa la historia y la cultura del pueblo; mantiene y fomenta posiciones y relaciones sociales asimétricas en juego, en tensión y constante negociación normadas en una proliferación simbólica del ritual (De la Torre, 2016; Giménez, 2013; Morán-Quiroz, 2009; Rodríguez-Becerra, 2003). Defini-

ción que sintetiza un análisis de la tradición anual del pueblo para exponer su adaptación y respuesta a las nuevas condiciones urbanas (Hernández-Ceja, 2007; Madrigal, 2016).

El primer elemento es la estructura de la fiesta en cuanto a qué hacen en el ritual. La fiesta es una celebración anual cíclica, según el calendario del santoral católico, a San Francisco de Asís, y se celebra el 4 de octubre, día en el que inicia la festividad; pero también se compone de nueve días de fiesta en que se celebra de manera intensa el patrocinio. La fiesta tiene lugar en la parroquia, el espacio de la iglesia en la que toma centralidad el festejo en el orden religioso; en el orden civil, la plaza representa el espacio público en que la feria, el comercio y la serenata toman presencia. Doce días de fiesta intercalados entre el día del patrón, el novenario y la visita de la Virgen de Zapopan.

Cada día se estructura con un horario de actividades en espacios concretos del poblado. Procesiones por las principales calles, el templo, la plaza y actividades propias dentro de las casas de los pobladores, así como comidas realizadas por los organizadores. A las cinco de la mañana comienza una procesión en la que se lleva en andas la imagen del santo rezando el rosario hasta llegar al templo y cantarle las mañanitas; esta es acompañada por una banda musical con cantos religiosos y por el regular trueno de cohetes disparados al cielo. Cuando llegan al templo en procesión, se truenan cohetes y fuegos artificiales, se celebra una misa y después los organizadores ofrecen a todos los asistentes café con pan dulce. Una de las características del grupo Bimbo y Marinela es que regalan el pan que produce la empresa. Terminado los rituales en el templo, los organizadores llevan la banda a la plaza y continúan con la fiesta. Algunos grupos se reúnen a comer juntos en algún salón preparado o en alguna casa particular.

Por la tarde en el mismo punto de reunión se concentra el conjunto de danzas con distintos ritmos: apacheras, tlahualiles y de conquista azteca, el sacerdote con sus acólitos, los organizadores con el santo en andas, la banda de música y el cohetero. El orden es el mismo para toda procesión de los días festivos. Al llegar al templo las danzas hacen una valla para que entre el sacerdote, el grupo y la banda; se tocan todas las campanas y un estruendo de cohetes anuncia su llegada. En el templo se celebra una misa solemne en favor de los organizadores.

En la noche, finalizada la misa, comienza en la plaza un espectáculo musical. Montan un escenario, luces multicolores y bocinas con niveles de sonido para envolver la plaza y las calles circundantes. Cada grupo, conforme a sus posibilidades económicas, contrata una banda para que amenice “la serenata” como le llaman los pobladores. La banda de moda y con mayor audiencia ganará el reconocimiento y visibilidad de la comunidad y de la localidad. Los jóvenes y las parejas se ponen a bailar en los espacios amplios y anexos al escenario. En los alrededores de la plaza se colocan vendimias de comida, juegos mecánicos y juegos de puntería; se trata de poner la suerte a prueba. Entre las diez y once de la noche se quema el castillo (artesanía de fuegos artificiales con los emblemas del grupo organizador). Todo mundo contempla el punto álgido y final del festejo, junto con fuegos artificiales, estruendos de las campanas y cohetes en el cielo.

El segundo elemento es la organización en cuanto a quiénes hacen qué del ritual. Los grupos que organizan la fiesta tienen una estructura gremial en lo que refiere a sus actividades económicas. Estas estructuras son herederas de las cofradías, organizaciones de adscripción religiosa con la que se era miembro activo y socio para acceder a los servicios eclesiales. La cofradía queda diluida, pero se conforma en México la categoría de “cargos” en la que se responsabiliza al encargado de una actividad propia en la iglesia. Sin los cargos no funciona la fiesta patronal, pues estos son voluntarios y compete a motivaciones que atañen a la tradición, al terruño y el sentido comunitario. El cargo es un lazo con la comunidad, el territorio y la identidad, para quienes lo realizan genera reconocimiento y pertenencia:

Uno coopera y lo hace con toda voluntad. Hay personas que tienen la intención de cooperar; pero a veces no pueden con mucho. Todo lo hacemos en honor a San Francisco. Yo he notado que, si doy un peso a uno le va mejor. En ese sentido, cuando se hacen las cosas con fe no solo se ve en la propia situación económica, también se siente uno bien, pues está uno bien con Dios. El objetivo de la fiesta no es para la gente sino para el Santo. Por muchos motivos hacemos una parte en el templo y otra parte fuera del templo (Comunicación personal, 9 de agosto de 2015).

Lo veo como algo muy solemne y respetable, como una persona grande, celebrarlo agradecerle porque nos ha dado todo el año, trabajo que no nos ha faltado, la comida etc., que nos siga dando más, te motiva lo que

te da. Para mí representa mucho, es todo, a mi modo yo le debo muchos favores. Yo he pasado por muchas cosas, muchas, que hasta ahorita bendito Dios, yo me he agarrado de él y hemos salido, por eso él es todo (Comunicación personal, 3 de agosto 2015).

Son once los grupos que se encargan de un día de fiesta; se responsabilizan de los gastos del templo y de las actividades de la plaza. Un pago al párroco por los servicios prestados, los cohetes, la música, las danzas, el café y el pan en la mañana, más los antojitos y excentricidades de cada grupo. El costo de un día de fiesta ronda entre los cien mil y medio millón de pesos.

Ilustración 2. Procesión con danzas en la fiesta patronal en Tesistán



Fuente: archivo personal.

El grupo más añejo son los ejidatarios, quienes impregnaron de su estructura la organización, y costean el día de fiesta con el usufructo de las actividades económicas y rentas que tienen de los bienes de uso común. Una estructura democrática donde la mayoría decide sobre la organización e implementación de la fiesta anual. Los agricultores más pudientes han tomado un día de fiesta, de acuerdo con sus finanzas y de la voluntad de participar de forma familiar o grupal. El segundo grupo que tiene una permanencia son los trabajadores de la empresa Bimbo y Marinela, un gremio que ha obtenido recursos de la empresa para pagar parte de los gastos en el día que

organizan. El grupo de los ladrilleros —que se está desvaneciendo en la actualidad— no tiene un nombre como tal, pues han estado en los últimos años en conjunto con el grupo de los hijos ausentes, que más o menos desde el 2000 tiene presencia en la participación de la fiesta. La fabricación de ladrillo es una actividad que se ha limitado a la ribera del río Blanco desde la colonia de las Abujas hasta los linderos de Santa Lucía al poniente de la zona. En su mayoría habitan estas colonias deslindándose poco a poco de las actividades tradicionales del pueblo. Olga Reynoso (hija de señor José Guadalupe Reynoso) del grupo “Asís de Tesistán” dice:

Entre los grupos hay competencia... que, si les salió bonito a un grupo”, dicen: “a mí me sale mejor”. No es riña, que digas... ¡qué bárbaro! ¡Pero qué chiste, ellos tienen dinero! Las fiestas son las fiestas uno tiene que disfrutar y hacer todo tranquilo (Comunicación personal, 5 de agosto de 2015).

El líder de la danza “Tres Espigas” señala:

Sí el grupo fulanito trajo la banda equis, hay que darle en la madre trayendo un grupo mejor. Van subiendo de nivel las cosas. En muchas partes no, ponen su banda en al atrio, la gente anda bailando no emborrachándose (Comunicación personal, 13 de agosto de 2015).

Otro gremio representa a los obreros de la cervecera Grupo Modelo. Los carniceros son un grupo nutrido de integrantes y el que más sobresale por el espectáculo que montan en el escenario, pues procuran traer a la banda más popular del momento. Lo interesante de este grupo es que no solo congrega a los carniceros, sino que también invita a cualquier persona que pueda colaborar con los gastos del día de fiesta. Hay personas que están en uno o dos grupos con el compromiso de cooperar para los gastos, con ello acceden a los beneficios que se tienen por el día de fiesta. Como señala El señor Salvador encargado el día de la visita de la Virgen de Zapopan:

Somos alrededor de 70 personas. Hay una cuota establecida de 4000 pesos para los que tenemos el compromiso del día, somos 14 personas. De ahí en adelante la gente nos ayuda con lo que puede, desde 3000 a 50 pesos o todo lo que se pueda recabar, los vemos como si fueran parte del grupo (Comunicación personal, 9 de agosto de 2015).

Hay dos tipos de agrupaciones que rompen con este esquema, pero que refleja la estructura social del pueblo, las danzas y la organización del grupo de “charras”, señoritas que acompañan a la virgen de Zapopan y las procesiones en el novenario. Son agrupaciones de los sectores que no pueden con los gastos de la fiesta como lo hacen los grupos que la organizan. El afecto

es la motivación de pertenecer a una danza y es una práctica heredada de padres a hijos, pero también les recuerda y reconstruye su origen indígena. Así expresa su experiencia quien dirige la danza de los tatachines:

Mi papá me inculcó la danza, me cargaba en una canasta cuando danza-ba, y desde los 7 años para acá empecé a bailar, y hasta que me muera (Comunicación personal, 13 de agosto 2015).

El tercer elemento es el significado de los símbolos que aparecen en el ritual. Como se observa en la descripción, la fiesta patronal tiene una función comunitaria de propiciar cohesión, solidaridad y permanencia en cuanto a que consagra la estructura social reafirmada en la actualización festiva. Funciona también como referente de identidad en cuanto a los remanentes indígenas expresados en las danzas y la producción comunitaria. Ante la permanencia de la fiesta patronal en Tesislán los pobladores negocian ante los nuevos pobladores el espacio festivo como un espectáculo que visibiliza a los pobladores obteniendo reconocimiento y legitimación social. El encargado del grupo “Bimbo, Marinela y Amigos” expresa:

La gente de “Vistas” me dicen: “oiga qué chingados con las fiestas de octubre, pinches cuetes, mucho ruido”. Gente que no es de aquí se enoja. Vinieron a pedirle al delegado que no se hicieran las fiestas y fueron a juntar firmas. ¿Cuándo llegaron ustedes aquí, cuatro o cinco años? La fiesta se hace antes de que llegaran ustedes y se va a seguir haciendo.

Dice una señora: “no voy a creer que tiren tanto dinero en cuetes, pólvora, música, y las calles bien madreadas”. Las calles son del Ayuntamiento y la fiesta es de nosotros, cada quien que se haga bolas con lo suyo.

Lo que no nos gusta son los pleitos que se hacen, pues los que se pelean ni siquiera son de Tesislán. No es gente ni del pueblo, echan a perder nuestro esfuerzo porque acaban con la fiesta (Comunicación personal, 16 de agosto de 2015).

La tradición se convierte en un territorio de resistencia ante la transformación urbana del poblado, un acomodo a la fragmentación de la zona periurbana; un proyecto comunitario que forma parte del paisaje metropolitano de Guadalajara. Para la zona periurbana tiene una función emergente de ocio y de socialización consolidando espacios nodales o centrales en la periferia. La fiesta es intrínsecamente un elemento de resistencia, la religiosidad popular ha sido su “caballo de Troya” que en nombre de la tradición resisten los embates de la ciudad. Conuerdo con la afirmación

de Herón Pérez: “las fiestas han organizado no sólo la vida cotidiana, sino que, en su conjunto, ya diacrónica [o] sincrónicamente, constituyen pequeños sistemas hermenéuticos que responden, de una u otra manera a las cosmovisiones, expectativas, lenitivos y opios culturales” (Pérez, 1996, p. 19). Sin embargo, el sentido de las tradiciones se trasmuta al circuito del capital produciendo un espacio de ocio que demandan los nuevos habitantes de la zona periurbana y de la ciudad misma.

Conclusión

Las ciencias sociales están marcadas por teorías y categorías determinadas por sus contextos socioculturales, políticos y económicos. Más que desdeñar teorías y metodologías, se busca sistematizar los elementos que caracterizan las regiones que modelan desde su trayectoria histórica cosmovisiones, que a su vez se plasman en prácticas económicas y sociales imbricadas con la dimensión religiosa. El capitalismo, y con ello los procesos de desarrollo, ha transformado las prácticas religiosas llevándolas al plano individual y subjetivo, sin embargo, esta tendencia tiene manifestaciones asimétricas y contextuales lejos de ser un proceso homogeneizante. El sentido de pertenencia a un grupo o comunidad sigue siendo un elemento importante en sociedades tan diversas de Latinoamérica, llegando a movilizar problemas sociales en la esfera pública.

La importancia del análisis de la religiosidad popular, a partir de sus elementos interrelacionados, lleva a reconocer la agencia de los grupos sociales ante el peso que tiene la iglesia católica en la vida de millones de personas, como en el caso de México. La permanencia y resistencia de las manifestaciones religiosas de los pueblos tan diversos geográficamente puede redireccionar la crisis de legitimidad que enfrenta. La religiosidad popular se “desarrolla en el seno de una cultura viva, en proceso de construcción y de cambio, [...] capaz no sólo de reproducir ritos y signos religiosos, sino también de instrumentar acciones creativas, producir ámbitos sacros apropiados y de responder a inéditas condiciones socioculturales” (Salles y Valenzuela, 1997, p. 70).

Este artículo no solo visibiliza numerosas prácticas de religiosidad popular en el occidente de México que se celebran “en muchos lugares y todos los días”, dado que, el reto es no desposeer de su cultura y de la forman en como perciben su existencia sino de reconocer la diversidad con las que muchos de los pueblos se organizan, enfrentan, reproducen y mantienen su memoria, identidad y territorio. El análisis de las formas

culturales en las que los pueblos resisten los embates de la modernidad expone la creación de sentido, las formas creativas de estar juntos, así como identificación y diferenciación frente a los “otros”, dominantes e institucionalizados modos homogéneos de la modernidad impuestos desde muchos frentes.

Referencias

- Abric, J. C. (2001). *Prácticas y representaciones sociales*. Coyoacán.
- Arias, P. (2011). La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones migratorias. *Migración y desarrollo*, 9(16), 147-180. <https://doi.org/10.35533/myd.0916.pa>
- Ariño, A. (1996). La utopía de Dionisos, las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada. *Antropología*, 11, 5-19.
- Beck, U. (1998). *World Risk Society*. Polity Press.
- Bermejo, D. (2014). Repensar la secularización. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 70(263), 341-368. <https://doi.org/10.14422/pen.v70.i263.y2014.006>
- Da Costa, N., Arena, V. P. y Brusoni, C. (2019). Individuos e Instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Sociedad y Religión*, XXIX(51), 61-92.
- De la Torre, R. (2014). El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo de poder. *Sociedad y Religión*, XXIV(42), 67-91.
- De la Torre, R. (2016). Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa. En E. Florescano (Ed.), *La fiesta mexicana* (pp. 243-275). CONACULTA.
- Eribon, D. (2017). *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*. El cuenco de plata.
- Fuentes, R. y Vidales, C. (2011). *Fundaciones y fundamentos del estudio de la comunicación*. Gobierno del Estado de Nuevo León/CAEIP.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giddens, A. (2008). *Consecuencias de la Modernidad*. Alianza.
- Giménez, G. (2013). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos.
- Gómez-Arzapalo, R. A. (2019). Problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea. En R. A. Gómez-Arzapalo Dorantes y R. M. García Rivas (Eds.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad* (pp. 67-88). Universidad Intercontinental.
- Hernández-Ceja, A. (2007). *Caminos de esperanza. Historia y organización de la fiesta en Ocotlán, Jalisco*. Universidad de Guadalajara.
- Hernández-Vázquez, S. (2016). *La fiesta patronal a San Francisco de Asís en la transición rural urbano de Tesislán, Zapopan* [Tesis de maestría, Universidad de Guadalajara]. <https://www.riudg.udg.mx/handle/20.500.12104/82139>
- Liotard, J. F. (1989). *La condición posmoderna*. Cátedra.
- Madrigal, D. (2016). *El espacio de la fiesta y los lugares de la tradición*. COLSAN.

- Mallimaci, F. y Giménez, V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 44-63.
- Mattson, C. E. (2006). Popular Culture. In D. A. Stout (Ed.), *Encyclopedia of religion, communication, and media* (pp. 415-418). Routledge.
- Morán-Quiroz, L. R. (2009). Fiestas del hijo ausente y devociones transnacionales. En M. Buenrostro Alba y A. Higuera Bonfil (Eds.), *Temas y contextos* (pp. 43-60). Universidad de Quintana Roo / Plaza y Valdés.
- Morello, G. (2017). Modernidad y religiosidad en América Latina. *Razón y fe*, 276(1429), 327-338.
- Pérez-Martínez, H. (1996). La fiesta en México. En Herón Pérez (Ed.), *México en fiesta*. (pp. 11-93). El Colegio de Michoacán.
- Piketty, T. (2019). *Capital e ideología*. Grano de sal. <https://doi.org/10.4159/9780674245075>
- Rodríguez-Becerra, S. (2003). Introducción. En C. Álvarez Santaló, M. J. Buxo Rey, y S. Rodríguez Becerra (Eds.), *La religiosidad popular I* (pp. 7-12). Anthropos.
- Rostas, S. y Droogers, A. (1995). El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción. *Alteridades*, 9, 81-91.
- Salles, V. y Valenzuela, J. M. (1997). *En muchos lugares y todos los días Vírgenes, santos y niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. COL-MEX. <https://doi.org/10.2307/j.ctv6jmxsl>
- Semán, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, 3, 45-74. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2169>
- Shadow, R. y Rodríguez Shadow, M. (1994). La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas. En C. Garma Navarro y R. Shadow (Eds.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (pp. 15-38). UAM-I.
- Suárez, J. H. (2013). *Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*. IIS-UNAM.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.

