

La religiosidad popular, práctica política, cultural y religiosa. Perspectiva conceptual y heurística para su análisis

Samuel Hernández Vázquez¹

RESUMEN

En la academia, nuevas perspectivas se están posicionando en el análisis de las manifestaciones religiosas de la sociedad contemporánea, una de ellas es la “religión vivida”, un enfoque que desarrolla la experiencia de las personas, sus horizontes y vivencias cotidianas. Sin embargo, este trabajo no centra su atención en la subjetividad de los individuos, sino en las prácticas y manifestaciones religiosas de grupos y pueblos bajo la influencia de la religión católica. Se ciñe a la categoría de religiosidad popular para analizar la producción y distribución de las prácticas religiosas de grupos étnicos, regionales y otros subculturales dentro de sociedades amplias. La categoría de religiosidad popular se presenta como modelo de análisis para las explicaciones que dan fundamento y sentido a las prácticas religiosas: rituales y festividades que representan su identidad, cultura y territorio. La religiosidad popular como categoría de análisis debe situarse en un marco teórico, analítico y en el contextos sociodemográfico y geográfico de expresiones religiosas concretas.

Palabras clave: Religiosidad popular, catolicismo tradicional, fiesta patronal, producción cultural.

Popular religiosity, political, cultural and religious practice. Conceptual and heuristic perspective for its analysis

ABSTRACT

In recent years, new perspectives are emerging in academic spaces, focused in the analysis of religious manifestations in contemporary society. One of them is “lived religion”, an anthropological and psychological approach working with the experience of people, their horizons and daily experiences. However, this study does not focus on the subjectivity of individuals, but on the religious practices and rituals of groups and peoples under the influence of the Catholic Church. It stakes to the category of “popular religiosity” to analyze the production and distribution of religious practices of ethnic, regional and other subcultural groups within broad societies. The category of popular religiosity is presented as a model of analysis that explores the explanations that give meaning to the practices, rituals and festivities reproducing their identity, culture and territory. The concept is ambiguous, but works as a category of analysis which must be placed in a theoretical and analytical framework, and situated in concrete religious expressions.

Keywords: Popular religiosity, traditional catholicism, patron saint festival, cultural production.

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Occidente

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. En este sentido se desarrollaron teorías sobre la secularización que vaticinaban el fin de la religión o su desencantamiento. 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 o de antítesis. Bajo la categoría de postmodernidad, el reencantamiento 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 el hombre.

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). Sí nos atenemos a que las manifestaciones religiosas son productos mágicos y enajenantes en los grupos que las realizan la estrategia 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” (Pérez Martínez, 1996; Rodríguez Becerra, 2003). 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 doble dinámica de la ruptura del monopolio católico y de la pluralización del campo religioso. Se trata de combinaciones originales de creencia e increencia 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 y de lo creíble. (Mallimaci & Giménez, 2007: 48).

No se puede seguir sosteniendo que las diversas manifestaciones de la religión subsisten como un producto segregado de procesos de la pre-modernidad o que la religión depende de la reproducción de clase que la manifiesta. Si la religión toma de la tradición su fuente es porque es un elemento de distinción que necesitan los grupos sociales para poder identificarse y diferenciarse entre sí. La globalización no homogeniza culturalmente lo local, al globalizarse diversifica las lógicas modernas de “contaminación” o diferenciación en 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: 71).

En la academia nuevas perspectivas se posicionan en el análisis, uno de ellos 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 se reapropian de propuestas de diversas tradiciones religiosas para dar sentido a lo que está sucediendo con sus vidas en sociedades complejas (Costa et al., 2019; Morello, 2017). Es un enfoque teórico-

metodológico que centrado en el sujeto creyente. Sin embargo, este trabajo no centra su atención en la subjetividad de los individuos sino en las prácticas y manifestaciones religiosas de grupos y pueblos bajo el influjo de la religión católica. Se ciñe a la categoría de religiosidad popular para analizar la producción y distribución de las prácticas religiosas de grupos étnicos, regionales y otros grupos subculturales dentro de sociedades amplias. Se presenta la categoría de 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 se debe situar y contextualizar en un marco teórico y analítico aplicado a un objeto de estudio en particular.

El trabajo 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 contrayendo categoría conceptual y erística; 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 de la Área Metropolitana de Guadalajara.

Abordaje conceptual y epistemológico de la religiosidad popular como objeto de estudio

Un exhaustivo estado de la cuestión sobre la religiosidad popular expresado en las peregrinaciones religiosas, lo hace Robert Shadow y María Rodríguez Shadow (1994) en su trabajo “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, 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 tiene las prácticas religiosas sobre el grupo social.

La primera característica de la peregrinación es la regulación de la internación social en sus dos dimensiones: la política y la económica (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 19). La segunda característica es 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 & Rodríguez Shadow, 1994: 20). Tercera característica, toma la peregrinación como el lugar de creación de un espíritu comunitario basado en la fraternidad y el desplazamiento temporal de las barreras y distinciones sociales que separan a la gente en la vida cotidiana (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 23).

La cuarta característica que destacan es la relación, que entre el romero y el santo representada en una sacralización del lazo patrón-cliente que caracteriza la estructura social terrenal. Al reproducir el en plano sobrenatural estas relaciones, la peregrinación refuerza los lazos verticales y asimétricos que vinculan a los subordinados con los estratos superiores, y opera como apoyo ideológico para el orden social, legitimando la dependencia y la desigualdad (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 23). 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 & Rodríguez Shadow, 1994: 25). La corriente funcionalista ve en la peregrinación una visión homeostática, integradora y de cohesión de la vida social, marcada como el opio del pueblo por mantener el ocultamiento de la injusticia.

En este sentido, la coerción de la religión sobre la estructura social, Thomas 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: 371).

En segundo lugar, de la obra de Víctor Turner y Edith Turner (1988), *El Proceso Ritual, Estructura y Antiestructura* rescatan tres conceptos clave para el estudio de la peregrinación, *liminalidad*, *communitas* y *antiestructura*. Los Turner definen 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 & Rodríguez Shadow, 1994: 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 & Rodríguez Shadow, 1994: 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 & Rodríguez Shadow, 1994: 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: 32). Las manifestaciones religiosas desde el proceso ritual liminal revela el juego de las estructuras de poder frente a la antiestructura festiva, puesto que, una vez atravesado el umbral o terminada la fiesta o el ritual, la estructura se reafirma, legítima y condesa.

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 & Rodríguez Shadow, 1994: 35). 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: 35), metodológicamente emplea dos perspectivas: la semiótica orientada al descubrimiento y la reflexión sobre los significados de la práctica religiosa popular; y la sociológica, en que las representaciones sociales deben considerarse como instituciones simbólicas determinadas o condicionadas por la situación social global y la posición del grupo practicante dentro de esta estructura. La religión popular es “alienación y conciencia de sí, aspiración de libertad y sujeción a los poderes míticos” (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 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 y 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: 71). 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, toma un nuevo auge y acercamientos en lo epistemológico, conceptual y metodológico.

Pierre Bourdieu dio un vuelco metodológico y epistemológico en el acercamiento del 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, N. Raúl & Vidales, 2011: 44). Es un espacio donde se estructura y se reproduce la vida con ciertas reglas y objetos de juego. El campo religioso son 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 and Vidales 2011: 45).

Hugo José 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: 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: i. La ambigüedad de ser católico; ii. Reinterpretación de contenidos; y iii. Desinstitucionalización e individuación (Suárez, 2013: 41). Entre la ortodoxa y la heterodoxa (nuevos movimientos religiosos de corte New Age, neo-indigenismos, ecologismos y naturismos, holismos, etcétera) se encuentran los estudios de la religiosidad popular, los cuales presentan retos y acercamientos para comprender la actitud ante lo sagrado, constante del hombre, siempre en movimiento homeostático. Enmarcar el uso de lo popular de las prácticas religiosas nos lleva a líneas de investigación teóricas y metodológicas para abordar un campo vasto de manifestaciones del catolicismo tradicional en Latinoamérica.

Hacia una concepción de la religiosidad popular

Hay dos formas comunes de definir la cultura popular, puesto que es una categoría que puede llenarse de una amplia variedad de formas a menudo contradictorias dependiendo del contexto de uso (Mattson, 2006). Al definir la cultura popular yuxtapuesto a una supuesta alta cultura o de élite resulta bastante problemático, por lo que se debe contextualizar las referencias del uso de lo popular. Una forma de definir la cultura popular es como cultura de masas, que incluye la producción cultural de masas. Como resultado, “es 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: 333).

Otra forma de definir cultura popular es 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: 333–334). Hay similitudes entre cultura y religiosidad popular, en cuanto que

implica la vida cotidiana y con ésta, el significado, la identidad, la comunidad, la memoria, la tradición y el poder mediante el uso de diversos elementos culturales.

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 población que no ocupa los estratos altos de la estructura social, ni controla los mecanismos de poder y de coerción social macroinstitucionalizados (Salles & Valenzuela, 1997). 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 & Valenzuela, 1997:60).

El análisis de la religiosidad popular la componen los siguientes elementos expuestos por Shadow y Rodríguez: la regulación de un orden político y económico, el poder simbólico, la creación de comunidad y la estructura social mediante el lazo patrón-cliente. Dentro de las prácticas de catolicismo popular destaca la organización social que gira en torno de 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). Puede 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.

En lo que sigue desarrollo la construcción del concepto que acerque a las manifestaciones yuxtapuestas y enmarcadas en el catolicismo popular en el occidente de México. La primera concepción de la religiosidad popular la explica como una práctica social religiosa, que representa al campesinado como parte de un segmento social que se determina por el modo de producción campesino, 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 sólo 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 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 and Droogers 1995: 82). Los elementos propios de la religiosidad popular, según estos autores son: lo “popular”, el “sincretismo” y el “poder”, poniendo énfasis en el poder, puesto que las manifestaciones religiosas populares tienden a crear su propio espacio de representación y crear 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 (De la Torre, 2016: 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: 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: 265).

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: 46). Pablo Semán 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 inmanencia 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: 47).

De acuerdo con estos autores y sus definiciones se enmarca una definición de religiosidad popular entendida 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 and 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: 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 sólo se expresan 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 1986). El ritual como sistema de símbolos justifica por sí mismo la acción del grupo hecha 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 y territorial.

La fiesta patronal en el marco de la religiosidad popular y producción cultural en los pueblos del occidente de México

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: 149).

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 los que están cercanos al Valle de Tesistán, anexos a la mancha metropolitana de Guadalajara. En Tesistán a pesar de ser un poblado indígena no conservó una danza específica, sino que se apropiaron de danzas de otras regiones.

El estudio de la fiesta patronal en Tesistán (Hernández 2016) es un proyecto de investigación para el trabajo de maestría en Comunicación por la Universidad de Guadalajara, de la cual se extrae una síntesis con el objeto de presentar los elementos de análisis a partir de la religiosidad popular. Los pobladores de Tesistán es una comunidad que se caracteriza por tener

autonomía y agencia en la construcción de los elementos y referentes de su identidad. En 1909, por medio del vicario local, solicitan al arzobispo en turno se decrete el patrocinio del pueblo a San Francisco de Asís. Justificando que San Francisco “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.

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). Definición 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 se celebra en 4 de octubre en toda la iglesia, 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, comidas entre los organizadores. A las cinco de la mañana comienza una procesión en el que se lleva en andas la imagen del santo rezando el rosario hasta llegar al templo y cantarle las mañanitas, la procesión 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 de fiesta o en alguna casa particular.

Por la tarde en el mismo punto de reunión se concentra el conjunto de danzas con distintos ritmos: apacheras, tlahualies 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 al templo, 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 ponen 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 cuanto 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 eclesiásticos. 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.

Son once grupos que se encargan de un día de fiesta en el que 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.

El grupo más añejo son los ejidatarios, quienes impregnó de su estructura la organización de la fiesta y costea el día de fiesta con el usufructo de las actividades económicas y rentas que tiene 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 depende de 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, es 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 es un grupo que se está desvaneciendo en la actualidad no tienen 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.

Otro gremio representa a los obreros de la cervecera Grupo Modelo. Los carniceros es un grupo nutrido de integrantes y el que más sobresale por el espectáculo que llegan al montar en el escenario 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 se accede a los beneficios que se tienen en día de fiesta.

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 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 reconstruyen 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 danzaba, y desde los 7 años para acá empecé a danzar, y hasta que me muera”.

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 de la comunidad 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 Tesistán los pobladores negocian la fiesta como un espectáculo para mostrar a los nuevos pobladores quién es Tesistán, tiene un costo con la finalidad de obtener reconocimiento y legitimación social en la zona. 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.

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 & Valenzuela, 1997: 70).

Este trabajo no sólo 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, enfrenta, reproducen y mantienen su memoria, identidad y territorio. El análisis 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. *Migracion y Desarrollo*, 9(16), 147–180.

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.

DA COSTA, N. , ARENA, V. P., & BRUSONI, C. (2019). Individuos e Instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Religión y Sociedad*, XXIX(51), 61–92.

DE LA TORRE, R. (2016). Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa. In E. Florescano (Ed.), *La fiesta mexicana*. CONACULTA, 243–275.

_____ (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.

ERIBON, D. (2017). *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*. El cuenco de plata.

FUENTES, N. R., & VIDALES, C. E. (2011). *Fundaciones y fundamentos del estudio de la comunicación*. CAEIP.

GIDDENS, A. (2008). *Consecuencias de la Modernidad*. Alianza.

Giménez, G. (2013). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecueménicos.

GÓMEZ-ARZAPALO, R. A. (2019). *Problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea*. In R. A. Gómez-Arzapalo Dorantes & R.

GARCÍA RIVAS, M. (Eds.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, Universidad Intercontinental, pp. 67–88.

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 Tesistán, Zapopan. Universidad de Guadalajara.

LYOTARD, J. F. (1989). *La condición posmoderna*. Cátedra.

MADRIGAL, D. (2016). *El espacio de la fiesta y los lugares de la tradición*. ColSan.

MALLIMACI, F., & 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. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26950904>

MATTSON, C. E. (2006). Popular Culture. In D. A. Stout (Ed.), *Encyclopedia of religion, communication, and media*. Routledge, 415–418.

MORÁN QUIROZ, L. R. (2009). Fiestas del hijo ausente y devociones transnacionales. In M. Buenrostro Alba & A. Higuera Bonfil (Eds.), *Temas y contextos*. Universidad de Quintana Roo; Plaza y Valdés. 43–60.

MORELLO, G. (2017). Modernidad y religiosidad en América Latina. *Razón y Fe*, 276 (1429), 327–338.

PÉREZ MARTÍNEZ, H. (1996). La fiesta en la cultura mexicana. In H. Pérez Martínez (Ed.), *México en fiesta*. ColMich. 11–63.

PIKETTY, T. (2019). *Capital e ideología*. Grano de sal.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2003). Introducción. In C. Álvarez Santaló, M. J. . Buxo Rey, & S. Rodríguez Becerra (Eds.), *La religiosidad popular I*. Anthropos. 7–12.

ROSTAS, S., & DROGERS, A. (1995). El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción. *Alteridades*, 9, 81–91.

SALLES, V., & VALENZUELA, J. M. (1997). *En muchos lugares y todos*

los días Vírgenes, santos y niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco. COLMEX.

SEMÁN, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, 3, 45–74.

SHADOW, R., & RODRÍGUEZ SHADOW, M. (1994). La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas. In C. Garma Navarro & R. Shadow (Eds.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-I, 15–38.

SUÁREZ, H. J. (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.
blogspot.com/2018/04/costa-rica-una-revolucion-de-las.html.