

# La religiosidad popular en la construcción identitaria: lucha, legitimación y poder de grupos marginados

Samuel Hernández Vázquez\*

## Resumen

Las manifestaciones de la religiosidad popular de los pueblos en México oscilan entre la autonomía y la subordinación del proyecto modernizador de tipo capitalista, urbano y global. La religiosidad popular se materializa en la cosmovisión de los grupos sociales determinados por las condiciones socioculturales de los sujetos que la realizan; formaciones culturales geolocalizadas en los grupos marginados y vulnerables del país. Desde esta perspectiva, propongo abordar la religiosidad popular como un eje articulador comunitario más allá de la ortodoxia católica, que genera agencia en los sujetos para gestionar sus propias prácticas religiosas. Tomo como caso de estudio el poblado de San Francisco Tesistán, Jal., que expresa la religiosidad popular en un sinfín de tradiciones y prácticas devocionales. Expondré dos de sus prácticas religiosas para mostrar que la religiosidad popular sigue teniendo una función locativa, selectiva e integradora de la identidad.

---

\* Licenciado en Sociología y maestro en Comunicación por la Universidad de Guadalajara, doctorante en el programa de Doctorado en Ciencias Sociales en CIESAS-Occidente. Contacto: muelhvz@gmail.com.

**Palabras clave:** religiosidad popular, catolicismo popular, identidad, estrategias de resistencia cultural.

## Introducción

La religiosidad popular es un elemento relevante para las personas de amplios sectores de población que espacialmente están atrapados entre lo rural y lo urbano; zonas segregadas y subordinadas a la lógica de crecimiento local-global; y, determinadas por bajos índices de desarrollo y calidad de vida. Quienes han estudiado esta dinámica lo han hecho en la Ciudad de México (Lomnitz, 1975; Durand, 1983; Portal, 1997; Gomezcézar, 2011), como un fenómeno adelantado, pero otras ciudades de México comienzan a experimentar estos procesos, como la Área Metropolitana de Guadalajara (AMG) que será mi caso de estudio.

El pueblo de Tesistán es una localidad de Zapopan con una trayectoria histórica que lo proyecta con cierta identidad y pertenencia. El crecimiento urbano trajo una acelerada construcción de fraccionamientos junto a un conjunto de cambios sociales, culturales y territoriales. Al tener el pueblo una cosmovisión compartida, el territorio mismo hace referencia a ciertas tradiciones y prácticas: la fiesta patronal consagra y pone límites a un territorio que diferencia a los otros, sus vecinos. El crecimiento urbano rasga la trayectoria de crecimiento normal que tiene el pueblo: tradiciones e instituciones, una historia e identidad.

La identidad funciona según Gilberto Giménez (1995: 19), como una especie de super-ego idealizado, los actores pueden invocar, para definirla, rasgos culturales objetivamente inexistentes y hasta tradiciones inventadas. Señala tres funciones básicas: locativa, selectiva e integradora, con un carácter relacional de distinción e identificación

con los otros. La religiosidad popular tiene una relación muy estrecha con la identidad, con las condiciones socioculturales y territoriales de la comunidad de Tesistán. Pero también, la identidad vista como una dimensión cultural, como escenario de “la conflictiva negociación del significado en los escenarios de la vida cotidiana, en cuanto éstos incluyen símbolos que expresan tanto interdependencia y subordinación como autonomía y resistencia con respecto a escenarios supralocales y supranacionales” (De la Peña: 2013).

En este trabajo me propongo presentar la religiosidad popular como un eje articulador comunitario que va más allá de la ortodoxia católica, y que genera agencia en los sujetos para gestionar sus propias prácticas religiosas. Respondiendo a la siguiente pregunta: ¿cómo se fueron contrayendo mediaciones religiosas a lo largo de la historia para resguardar aspectos identitarios de las comunidades indígenas y campesinas? ¿De qué forma la religiosidad popular agencia a los sujetos para defender y gestionar sus propias prácticas religiosas dentro del catolicismo? ¿En qué sentido se refuerza la identidad colectiva a través de las fiestas religiosas? Para contestar tales preguntas, desarrollo tres puntos: primero, describo las estrategias de resistencias de los pueblos indígenas y campesinos presentes en la historia de México, y que ejemplifiquen mi caso de estudio; segundo, discuto cómo la religiosidad popular es una estrategia cultural indígena y campesina para resistir los embates de diferentes intereses regionales y nacionales, que funciona como nicho para resguardar la identidad; y, tercero, abordo dos prácticas devocionales del pueblo de Tesistán: la fiesta patronal y la representación del Viacrucis, devociones en las que se muestra las tensiones a las que los pobladores se enfrentan para defender sus costumbres y resistir los embates cotidianos de la ortodoxia parroquial.

## Estrategias de resistencias y permanencia de los pueblos indígenas en la historia de México

El poblado de San Francisco Tesistán se encuentra al norponiente de la AMG. El Programa de Ordenamiento Ecológico y Territorial de Zapopan (POETZ) 2011, lo identifica dentro del complejo paisajístico denominado “Llanura de Tesistán”, describiendo sus características urbanas y territoriales como:

los Llanos de Tesistán presentan como característica más destacada la impronta urbana de la segunda aglomeración del país. Esto le otorga su carácter de identidad, le confiere al mismo tiempo procesos complejos, rápidos y casi siempre conflictivos. Conviven en este conjunto procesos rurales residuales con vigorosas dinámicas de promoción urbana especulativa, tímidos residuos de vegetación natural de tiempos pasados, reductos puntuales decimonónicos de haciendas rescatadas y localidades tradicionales cada vez menos ligadas a sus actividades agrícolas pero con evidencias de cultura ancestral.

Es una comunidad que se identifica con un pasado indígena, pues cuenta con referentes físicos e imaginados, como el territorio, el ejido y las tradiciones de los pobladores que aún resguardan, como hilos de memoria, historia e identidad. A pesar de que en el Occidente y en el Norte del país, lo indígena permanece desdibujado, quedan comunidades que resisten y persisten al embate homogeneizante del estereotipo identitario nacional y del proyecto de modernización.

La resistencia, reapropiación e hibridación identitaria de los grupos sociales y pueblos de México, mediadas en las expresiones religiosas, se deben a distintas estrategias contrahegemónicas, como lo explica Jesús Martín-Barbero: “burlas e ironías, disimulos

y parodias que desordenan las secuencias de la historia oficial de los dominadores y desencajan los mecanismos de continuidad que hacían funcionar el centramiento estructural sobre una autoridad autoritaria” (2017: 44). A lo largo de la historia de México encontramos un desajuste con la historia oficial, desde el punto de vista regional y desde una homogeneidad de la identidad nacional fracturada y permeada por las estrategias e intereses de los grupos sociales excluidos y subordinados. Por consiguiente, de acuerdo con Bonfil Batalla, las expresiones populares de la cultura indígena son otras maneras de entender el mundo y organizar la vida que, desde la conquista y hasta nuestros días, han sido destruidas, negadas, subordinadas y condenadas a lo impropio y al estigma (1989: 22).

Una de las primeras estrategias a las que recurrieron los pueblos indígenas en el periodo de la conquista, fue la alianza que hicieron con los españoles algunos de los señoríos (*tlahtocayoltl*: el ejercicio del mando), ciudad-estado o comunidad reino, que se definían como “principados porque tenían una cabeza visible, linajes gobernantes y términos jurisdiccionales o territoriales más o menos delimitados” (García, 2000: 239). De los señoríos es sabido que algunos se aliaron a los conquistadores y otros resistieron hasta la muerte. Pero Bernardo García afirma que

Casi todos los señoríos subsistieron como cuerpos políticos y unidades corporativas durante la época colonial, y gran porcentaje de los *tlahtoque* y los nombres permanecieron en sus posiciones de privilegios, recibiendo gran parte de los tributos y servicios que les respondían (y que se contaban aparte de los pagados a los dominadores) durante el siglo XVI y aún después (2000: 241).

Con estas afirmaciones podemos decir que los pueblos indígenas subsistieron en la Colonia gracias a una serie de estrategias políticas

que, a pesar de pagar tributo, les permitieron sobrevivir, no obstante los abusos durante el periodo colonial.

Otro ejemplo de las estrategias utilizadas por los pueblos indígenas y campesinos lo retomo de la época de la República Restaurada, del trabajo que hace Romana G. Falcón (2011), titulado *Historias desde los márgenes: senderos hacia el pasado de la sociedad mexicana*. En él reflexiona sobre las principales vías (simulacros, resistencias, tradiciones y guerra de valores) a través de las cuales los indígenas y campesinos lucharon por defender sus intereses amenazados por las nuevas formas de gobierno entre los liberales y conservadores. Falcón describe las tácticas que los pueblos indígenas utilizaron durante la conformación del México independiente:

campesinos e indígenas utilizaron la ductilidad que caracteriza el punto de unión entre costumbre y ley para defender algunas de sus tradiciones.

[...]

Los pueblos campesinos de México defendieron su autonomía política, identidad y recursos naturales mediante prácticas y tradiciones que no estaban condensadas en un "pasado ideal" sino que se iban adaptando a las nuevas realidades y recibiendo gustosamente todo aquello que les era de utilidad.

[...]

La querrela por los símbolos fue un esfuerzo para resistir a la marginalización e insistir en que sus valores fuesen tomados en cuenta, aunque fuese mínimamente (2011: 59-65).

El concepto de ductilidad que utiliza la autora se refiere a las estrategias que emplearon los pueblos indígenas para defender sus intereses, sobre todo su identidad y los recursos naturales de los cuales poco a poco (en paralelo con el capitalismo naciente en México), se les fue despojando. En el inicio de la nueva Patria, los intereses y

derecho de los pueblos indígenas fueron excluidos; ni la Revolución Mexicana respondió con soluciones sólidas a las peticiones, manifestaciones y resistencias indígenas, muchas de las veces aplacadas con la violencia. Si duda alguna, Bonfil Batalla describe a este sector de la población como el “México Profundo” en el que

resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido, no es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se revelan, según una estrategia refinada por siglos de resistencia (2011: 11).

El planteamiento de Bonfil Batalla ha sido un referente en los estudios antropológicos sobre el indigenismo en México. Como afirma, “los caminos de la resistencia forman una intrincada red de estrategias que ocupan un amplio espacio en la cultura y en la vida cotidiana de los pueblos indios” (2011: 191). Esto se manifiesta en las fiestas anuales o fiestas patronales, rituales colectivos y danzas; a pesar de que estas tradiciones pueden tener referentes ancestrales, con el planteamiento de Falcón, los grupos indígenas toman los elementos y planteamientos propios de su cultura y su agencia para resignificar ante los cambios hegemónicos, posturas políticas e identitarias con fines muy particulares de resistencia.

El ejido fue fruto de la lucha en la Revolución Mexicana en favor de los intereses de los pueblos indígenas y de los campesinos. Fue una de las estrategias en conjunto con el Estado mexicano para defender su derecho a la tierra. Se constituyó en una corporación

política donde las comunidades se convierten en sujetos de derechos. La repartición ejidal expropió haciendas e instituyó la tierra comunal. El ejido es referencia y punto central, pues es una forma de tenencia de la tierra que permitió proteger las tradiciones y la memoria de los pueblos de México. Surge a partir de la redistribución gubernamental de la tierra, con la reforma a la Ley Agraria en la Constitución de 1917.

La expropiación de los pueblos y comunidades indígenas persiste hasta la actualidad. Su cultura ha sido negada. Martín-Barbero se pregunta “¿cómo penetrar en las oscilaciones y en las alquimias de las identidades sin auscultar la mezcla de imaginarios desde los cuales los pueblos vencidos plasmaron sus memorias y reinventaron una historia propia?” A lo que responde: “los indígenas supieron aprovechar la experiencia de la simulación que contenía la imagen milagrosa para insertarla en un relato otro hecho de combinaciones y usos que desvían, desde dentro, la lectura que imponía el relato de la iglesia” (2017: 47).

Así, la religiosidad popular en México ha sido una estrategia de resistencia ante los embates de la conquista, dominio y aculturación. Funciona como mediación de estrategias de lucha y de resistencias territoriales e identitarias. Tales tácticas mantienen la memoria de los indígenas, sin duda relegada, negada o estigmatizada por el proceso de homogenización y modernizador, mostrando nuevas expresiones en un contexto capitalista y global, como el actual.

En el siguiente apartado, analizó el concepto de religiosidad popular como una estrategia que los pueblos con raigambre indígena toman para la resistencia ante el proceso de crecimiento urbano de las ciudades. El caso que me ocupa, como señalé ya, es el poblado de San Francisco Tesistán.



## La religiosidad popular, estrategia cultural y de resguardo de la identidad comunitaria

El concepto de religiosidad popular sigue la trayectoria de los primeros estudios sobre el fenómeno en México, uno de los pioneros en utilizarlo en los estudios sociológicos es Gilberto Giménez en 1970. Los abordajes actuales presentan diversos enfoques y construcciones conceptuales para acercarse a los estudios de la religiosidad popular. Al parecer, los acercamientos teóricos sobre el fenómeno se han hecho desde la antropología indigenista y con un enfoque marxista, pero desde 1990 los enfoques cambiaron y se diversificaron, por ejemplo, Semán (2001) y Hervieu-Léger (2005) presentan un nuevo paradigma para entender los fenómenos religiosos que produce la alta modernidad y modernidades fragmentadas, aplicadas al contexto Latinoamericano. Además, el concepto puede abarcar un abanico amplio de prácticas y devociones desinstitucionalizadas que remite a otros elementos conceptuales para explicar el ámbito religioso que tienen que ver con elementos de otras matrices de sentido, como la medicinas alternativas o religiones orientales.

El concepto religiosidad popular es problemático fenomenológicamente, ya que se construye de manera dialógica en prácticas concretas que son cauce y cruce de matrices de sentido en perspectiva histórica, territorial, cultural y religiosa. Construyo una definición de religiosidad popular a partir de diferentes autores que han estudiado el fenómeno, entendiéndolo como

una práctica social que constituye a un segmento de población determinado por la división del trabajo y la producción económica (Giménez: 2013), que crea 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), compartida y pendular entre la tradición y la modernidad, la permanencia y el cambio, lo rural y lo urbano, lo propio y lo ajeno (Hernández, 2016: 28).

El poblado de San Francisco Tesistán expresa la religiosidad popular en un sinfín de tradiciones y prácticas devocionales. Tradiciones sacralizadas, practicadas y expresadas como formas de identidad de los pobladores. Se trata de una creencia o práctica, que involucra la dimensión sagrada de un grupo de personas con un referente a la religión oficial y otro, reinterpretado y resignificado por el grupo que practica dicha creencia. Desde la Conquista, la Colonia y en el devenir de la construcción del Estado Nación mexicano, la Iglesia católica ha jugado un papel preponderante para la construcción de la identidad de los pueblos.

La religiosidad popular guarda en sí misma un carácter conflictivo, pues articula de manera creativa una expresión sincrética de elementos simbólicos polivalentes y contradictorios en tensión con la religión oficial o hegemónica y en continua negociación en su constante hacer. De esta manera Salles y Valenzuela afirman que la religiosidad popular “se desarrolla en el seno de una cultura viva, en proceso de construcción y de cambio, guardando una relación no exenta de tensiones entre sus núcleos, contenido y prácticas constitutivas” (1997: 70). Las prácticas realizadas por las personas son vertidas de un orden sagrado, generando en los sujetos que las realizan y promueven, cierta agencia dentro de la comunidad. Es la parroquia la que ordena en un primer momento las prácticas de la comunidad, pero es la comunidad la que organiza las prácticas religiosas convertidas en tradiciones.

J. Luis García (2003: 10) sostiene que lo popular hace referencia a lo oficial y no existe lo uno sin lo otro, dado que “la religiosidad popular no se constituye en los restos de una ignorancia secular del pueblo, sino en el proceso secular de asentamiento de la religión oficial. Allí donde no existe una religión oficial, no cabe hablar de una religiosidad popular en el sentido habitual del concepto” (pág. 29). En este sentido, el tipo de prácticas religiosas que tomaré están ligadas propiamente al catolicísimo popular, puesto que ha fraguado la vida, las costumbres, la identidad y las prácticas religiosas a nivel nacional, regional y local.

La heterodoxa y ortodoxa de las practicas devocionales parroquiales dependen en gran medida del poder de legitimación y aprobación por la autoridad del párroco y del grupo sacerdotal que acompaña al párroco (jerarquía). Por prácticas devocionales heterodoxas se entiende a “el conjunto de creencias y prácticas religiosa de las poblaciones que no están directamente dominadas ni se ajustan estrictamente a las normas dictadas por las instituciones religiosas oficiales” (Zamora, 2003: 530). Mientras las ortodoxas expresan lo contrario, ya que es la jerarquía la que tiene la capacidad de decidir, dictaminar y cuidar su rectitud.

La tensión entre la jerarquía y los fieles practicantes gira en torno a una escala de acciones de menor a mayor grado de fomento y de prohibición de la práctica o devoción religiosa, manifiesta en “actitudes que van de la provocación al fomento, consideración secundaria, prohibición, excomunión, persecución, indiferencia, ignorancia, no aprobación y aprobación implícita” (Roma, 2003: 518). La tensión de la ortodoxa y heterodoxa está presente no solo en los fieles (lo que llama Hugo José Suarez “Catolicismo Estratégico” –2011), sino también en la jerarquía, que se puede adscribir a un tipo de pastoral estratégica o de afiliación pastoral política (ideológica), que albergan en su interior los grupos de la Iglesia católica. Son diferentes modelos

de pastoral, materializados y diseminados por sacerdotes y laicos que los implantan en la parroquia como territorio de acción. Dentro del contexto parroquial los modelos de pastoral, aunque no explícitos, entrañan tensiones y rupturas. Renée de la Torre estudia el catolicismo desde la perspectiva de los laicos en algunas parroquias de Guadalajara, y describe el conflicto entre las diversas pastorales implantadas y promovidas por la jerarquía y los laicos. Como la figura del párroco es movable, al entrar otro en su lugar puede cambiar, prohibir o implementar la dirección y las prácticas en curso (2009, p. 150).

En tal dirección, las manifestaciones religiosas parroquiales pueden ser de carácter corporativo y comunitario, o de carácter individual, ya que, "constituyen una relación pública pero individualizada del hombre con los seres divinos que suelen estar representados en el lugar en que les rinden culto" (Zamora, 2003: 31). Además, se realizan por una serie de prescripciones no oficiales en las que se normaliza y regula la práctica devocional por la costumbre de los devotos.

Legitimación, control y prohibición de las prácticas parroquiales son acciones institucionales que corresponden al cuerpo especializado, sacerdotal; pero en este juego de estira y afloja, de dependencia y autonomía de los grupos al interior de la parroquia y de ciertos agentes, pueden legitimar o reprobar las prácticas del cuerpo sacerdotal. El párroco puede desacreditar las acciones de los fieles, pero también los fieles pueden desacreditar las acciones y el discurso del párroco. Puesto que la experiencia religiosa, dentro de lo oficial (parroquial administrativo), sigue los dictados de un cuerpo sacerdotal encargado de regular la creencia y la práctica religiosa de sus fieles (acciones pastorales), éstos al incorporar una interpretación individual de otras matrices de sentido, entran en el juego de la acreditación, aprobación e incorporación de un catolicismo individual o colectivo.

Para ejemplificar la agencia que tienen los sujetos en la reinterpretación de sus devociones populares, y el uso de la religiosidad

como una mediación institucional, uno de los hallazgos de mi trabajo es que los pobladores de Tesistán hacen uso de esta agencia para innovar, tradicionalizar y reinventar su pasado, su tradición y sus elementos identitarios, puestos en escena dentro de la fiesta patronal en un contexto de transición de las lógicas campesinas-agrarias a las lógicas urbanas-modernas (Hernández, 2016: 126), como paso a discutir en seguida.

### Estrategias y agencia en las devociones religiosas de la comunidad de San Francisco Tesistán

Tesistán tiene una religiosidad *sui generis* que se relaciona mucho con las tradiciones, costumbres e identidad del pueblo; religiosidad que es característica también de Nextipac y de San Juan de Ocotán, localidades del mismo municipio de Zapopan. Al adentrarme a explorar las prácticas religiosas de los pobladores, observo varias tensiones entre las personas que tiene a su cargo la organización de alguna celebración tradicional del pueblo y el párroco. Desde una perspectiva modernista, podemos ver que las practicas devocionales siguen cierta inercia, Salles y Valenzuela afirman esta postura, argumentando que “para quienes la modernización no ha cambiado la dinámica central de su cotidianidad, la preservación de lo tradicional no constituye un retorno, sino una ‘inercia’ de vida, por lo cual lo tradicional permanece a pesar de sus cambios y recreaciones” (1997: 77). A esta crítica también se suma la Iglesia católica. El peso de la tradición es más fuerte que el deber ser de los lineamientos pastorales y teológicos, pues ésta forma parte de la socialización que cohesiona y crea identidad de grupo, comunidad y poblado.

La religiosidad se ordena en una cosmovisión que explica un todo, manifiesta en símbolos que ordena los ritmos del espacio y del tiempo. En esta jerarquía juegan un papel importante las imágenes religiosas impuestas por el catolicismo tradicional, por ejemplo: la Virgen de Zapopan, la Virgen de Talpa, Santo Santiago, San Francisco, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Medalla Milagrosa, la Semana Santa, la Navidad. Dentro de todas esas celebraciones y costumbres, en primer lugar, tenemos las organizadas y fomentadas por la Iglesia (en este caso el párroco funge como institución que regula el culto), tales como la catequesis y las devociones litúrgicas dentro del templo; en segundo, prácticas religiosas que son propias de los pobladores aprobadas por la Iglesia, como la fiesta patronal; en tercero, están las prácticas que se encuentran entre la consideración secundaria y la aprobación implícita de la jerarquía eclesiástica, pues con el cambio de párroco, el nuevo no aprueba, pero sí el que salió o el de otra parroquia con cierta autoridad en la región, por ejemplo: el Viacrucis viviente, la devoción a la Virgen de la Medalla Milagrosa y la Visita de Santo Santiago Apóstol de la parroquia vecina de Nextipac; otras quedan fuera del dominio de la parroquia, aunque a veces si hay cierta aceptación y apoyo, como la peregrinación a la Virgen de Talpa, en Talpa de Allende, Jalisco. No porque sean fuera de la parroquia, sino porque no depende del dominio del párroco o del cuerpo sacerdotal el que la gente realice esa práctica religiosa.

A continuación presento dos casos de religiosidad popular que están enmarcados por la tensión y la resistencia entre la autoridad parroquial y la autonomía de los fieles en la parroquia del pueblo de Tesistán. Cada caso mantiene un tipo de tensión y negociación para resistir incluso ante los embates de su desaprobación parroquial.

### *1. La fiesta patronal*

La fiesta patronal en honor a San Francisco de Asís se celebra el día 4 de octubre por el santoral católico, la parroquia de Tesistán, además, le celebra un novenario la última semana del mes. La forma en que los pobladores se organizan para hacer la celebración es por medio de grupos de afinidad de tipo familiar, laboral, sindical, ejidal y por experiencia migratoria. Dichos sectores que componen el poblado de Tesistán se reúnen con el objeto de organizar y hacerse cargo de los gastos de un día de fiesta: de los adornos del templo, de la música, de los cohetes y del castillo.

Hay algunos grupos que están presentes en la organización de la fiesta patronal desde los inicios, como el "Ejido de Tesistán", otros comenzaron a incorporarse desde 1970, como los "Trabajadores de Bimbo, Marínela y amigos", "grupo San Isidro", "San Francisco" y "grupo Tesistán". También se encuentran grupos de reciente presencia como: "Amigos unidos de Tesistán", "Asís de Tesistán", "Grupo Guadalupano", "Cristo Rey", "Seguidores de San Francisco y grupo Demente", "San Juan Pablo II" e "Hijos Ausentes" (Hernández, 2016).



Imagen 1. Grupo Bimbo y Marinela cargando el santo en la procesión por las calles de Tesistán hacia la parroquia. Día primero del novenario, Tesistán 2015. Archivo personal.

Los grupos mantienen cierta continuidad con lo tradicional, retomando el pasado como una forma de resguardar su identidad, tal es el caso del “Ejido de Tesistán”, que aún forma parte de un segmento amplio de la población del pueblo y desde los inicios de la fiesta ha apoyado esta tradición con sus propios recursos. En esta misma línea, hay algunos cuyos integrantes son agricultores, otros formados por los comerciantes con renombre del lugar y el conformado por los ladrilleros de la localidad. Hay también aquellos que mediante su incorporación en la fiesta, han tradicionalizado lo nuevo, como es el de los “Trabajadores de la Bimbo y Marínela”, que tiene presencia y apoyo de su sindicato en la fiesta, y el grupo de trabajadores de la Cervecería Modelo. Por último



están los que hacen una nueva invención de lo tradicional, como el grupo Guadalupano que su día de fiesta es de los más esperados por el espectáculo que montan en la plaza.



Imagen 2. Entrada del templo en la procesión del primer domingo, segundo día del novenario. Tesis 2015. Archivo personal

En la organización y la puesta en escena de la fiesta patronal se da un conjunto de negociaciones entre diferentes lógicas que son abordadas por distintos actores; situación que genera tensiones y conflictos. Si bien la fiesta patronal sigue ciertas normas que a lo largo de los años se han arraigado, en la actualidad aparecen transformaciones y retos para hacer y mantener la fiesta, a pesar de los distintos intereses de los agentes que intervienen en su organización. Las reuniones que con motivo de la celebración tienen los representantes de los grupos, el párroco y otras autoridades, son el entorno por excelencia donde

los agentes ponen a discusión la necesidad de continuar con los elementos tradicionales o de cambiar y renovar elementos que les son importantes.

La figura del párroco, según manifiestan los representantes de los grupos, es necesaria tanto en la organización como en su realización, pues él legitima los acuerdos, fruto de las reuniones que se tienen previamente. El párroco es una figura institucional que administra lo concerniente a la parroquia, aunque no tenga definido el tiempo que pasará en la comunidad: puede durar varios años o sólo algunos meses, según lo dispuesto por el obispo. Cada párroco tiene una personalidad particular y promueve su propia línea de pastoral; en algunos casos existe continuidad entre el párroco saliente y el entrante, pero en otros puede ser no sólo diferente, sino incluso, opuesta. La parroquia es su centro de actividades.

El actual párroco tiene cuatro años al cargo de la parroquia de Tesistán. De acuerdo a las observaciones, su actuación en la fiesta de 2014 fue neutra, en el sentido de que mostró simpatía a la tradición del pueblo. Pero en la de 2015 cambió por completo su postura, dificultando las negociaciones y el diálogo para su organización, lo que provocó incertidumbre en los organizadores y en los grupos. La fiesta patronal de San Francisco Tesistán es una tradición que depende de la organización parroquial, pues surge y se adscribe a ésta con ciertos matices y elementos propios que le han incorporado las personas de Tesistán. Por su parte, la figura del párroco, para los grupos organizadores tiene un papel central, él es quién convoca a las reuniones, quién aprueba los cambios y el contenido de las actividades que realizarán los grupos durante la celebración. Aunque puede estar sumamente regulada, a veces castigada por los acuerdos no cumplidos y por los recursos que se pueden poner en el *performance*.

## *2. La representación del viacrucis en Semana Santa*

El viacrucis escenificado por las calles del pueblo es una tradición católica que se replica en varias partes del mundo. Es una especie de catequesis evangélica para recordar los acontecimientos por los cuales Jesús de Nazaret es condenado y muerto para la salvación de los hombres. Recordemos que esta puesta en escena fue una de las estrategias de evangelización de los primeros misioneros en América, y desde entonces forma parte del catolicismo popular de México. El viernes de Semana Santa es reproducido de muchas maneras. Las imágenes y los símbolos sagrados juegan un papel central en el catolicismo y, sin lugar a dudas, en la religiosidad de las personas de Tesistán. Las celebraciones de Semana Santa dependen en gran medida del cuerpo sacerdotal de la parroquia, pues son ellos quienes elaboran el programa de actividades para esos días.

La señora Gloria es una mujer devota que vive a un lado del complejo parroquial. Nació en Tesistán y es conocida en el pueblo por el servicio que presta en diferentes actividades parroquiales desde antes de que llegara el nuevo párroco. En una entrevista realizada a ella, cuenta que se encargaba de cocinar los alimentos y de asear los espacios de la casa donde viven los sacerdotes. Además, se ocupa desde hace treinta y cuatro años de organizar la representación del Viacrucis en el lugar. A lo largo del tiempo compró los objetos que se necesitan para la representación, como las cruces, la imagen de la Virgen Dolorosa, además de coordinar la construcción en el templo de un escenario anexo al atrio, central para realizar las puestas en escena. El viacrucis lo organizaba junto con otras actividades parroquiales de Semana Santa, ya que tenía buena relación con los párrocos en turno. Sacerdotes que veían con buenos ojos la representación a la que todas las personas del pueblo ya estaban acostumbradas. Pero el nuevo párroco, quien llegó en el 2011, desde el 2012 desaprobó la

celebración del viacrucis organizada por ésta. “No le gustó la forma en que las personas participan en el viacrucis –comenta Gloria–, iban personas tomando y no se realizó con devoción”. La forma en lo que desaprobó fue tajante: “ya no se hace”. Gloria buscó la mejor manera de arreglar la situación, pero el párroco se ha negado hasta la fecha. En varias ocasiones en misa, cuanta que el párroco prohibió a los feligreses participar en el viacrucis, entre ellos se decían: “en cuál vas a participar en el de los buenos o el de los malos”. También exploró la posibilidad y la aprobación de continuar organizando el viacrucis, a pesar de que el párroco no lo aprobara. Así, sigue organizando el viacrucis con los habitantes del pueblo. Gloria dice que son gente pecadora que busca por medio de la representación acercarse a Dios; de hecho, muchos jóvenes drogadictos han participado en la representación. De esta manera, el viacrucis se ha vuelto una tradición y por ejemplo, ser el Cristo causa una especie de competencia y de preparación durante un año, y se sortea según la cantidad de solicitantes para el papel.



Imagen 3. Representación del viacrucis en la plaza de Tesistán, 2018. Archivo personal.

El viacrucis se realiza en un ambiente familiar, en el que niños y adultos comen esperando que comience la representación. Gloria señala que ha pedido apoyo para seguir realizándolo al municipio de Zapopan. Se oferta como una especie de entretenimiento donde la gente participa a voluntad, tiene un sentido religioso, pero no está coaccionado o normado por la autoridad parroquial.

Por su parte, el viacrucis que organizó el párroco, a pesar de que había poca gente, tenía insignias oficiales, como los acólitos al frete con la cruz alta y ciriales. Se realizó dentro de un ritual en el que la presencia del párroco le daba otro sentido, como si fuera el legítimo. La gente no comía, si acaso llevaban botellas de agua en la mano. Las representaciones similares, los mismos símbolos religiosos y las mismas dramatizaciones, pero una diferencia: "el de los buenos o el de los malos". Para Gloria es doloroso el hecho de que el párroco la haya desaprobado en público, no sólo en torno a esta festividad, sino que también se haya marcado moralmente como fuera de lo bueno, lo establecido, pues Gloria ve en los sacerdotes como parte de lo sagrado y el hecho de no hacer lo que el párroco le ordenó, lo siente incluso, como si estuviera en pecado.

Esta descripción muestra cómo una devoción es acogida por la comunidad y se enmarca en una tradición que no necesariamente está legitimada por las autoridades parroquiales, sino por las mismas personas de la comunidad. La agencia que tiene la señora Gloria de persistir en ella, de reapropiar nuevos elementos y de mostrar que es una forma de socializar con la comunidad misma, es un elemento que sirve además de cohesionador, le da sentido con el acercamiento a lo sagrado, elaborado desde la experiencia personal, como el caso de los actores en la representación.

## Conclusiones

A manera de conclusión, puedo decir que la religiosidad popular sigue articulando la identidad comunitaria con la agencia que tienen los pobladores al gestionar sus propias devociones. Es un nicho identitario en el sentido en que media la función local, selectiva e integradora, que genera agencia sobre sus prácticas y creencias arraigadas desde sus antepasados. Por otro lado, como institución comunitaria, es el lugar en el que se resguarda la memoria. La agencia de la señora Gloria, como la de los grupos que organizan la fiesta patronal, se diluye entre el reconocimiento personal y el colectivo. Así pues, comunitariamente se respalda el viacrucis condenado por el párroco, integrándolo como una tradición local “que desde nuestros antepasados se ha hecho”. Pero también se seleccionan ciertas explicaciones que no necesariamente tienen una ortodoxia institucional. En cuanto a la ortodoxia y heterodoxia de las prácticas devocionales de parte de los pobladores y la de la parroquia, se observa una ruptura respecto del cuerpo de especialistas de lo sagrado que no acompaña y conoce los procesos de culturales y de identidad del pueblo; lo que genera barreras para una comunicación que mejore y acompañe las condiciones sociales de los pobladores. Y se deslegitima la acción institucional de los pobladores hacia los sacerdotes y de éstos hacia ellos.

Por otra parte, debo decir que los habitantes de los nuevos fraccionamientos se integran a las tradiciones del lugar como espectadores y quienes llegan a participar en ellas, lo hacen desde la institucionalidad de la parroquia, apropiándose de otras maneras el espacio compartido.

## Bibliografía

- BONFIL BATALLA, Guillermo (1989). *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo, CONACULTA.
- DE LA PEÑA, Guillermo (2013). "Articulación y desarticulación de las culturas". En David Sobrevilla (coord.), *Filosofía de la cultura*. Madrid: Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- DE LA TORRE, Renée (2006). *La Ecclesia Nostra: El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: El Caso de Guadalajara*. México: FCE/CIESAS.
- DURAND, Jorge (1983). *La ciudad invade al ejido*. México: Ediciones de La Casa Chata.
- FALCÓN, Romana G. (2011). *Historias desde los márgenes: senderos hacia el pasado de la sociedad mexicana*. México: El Colegio de México.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis (2003). "El contexto de la religiosidad popular". En Carlos Álvarez Santaló et al. (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*. España: Anthropos.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo (2000). "La creación de Nueva España". En *Historia General de México*. México: El Colegio de México.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1995). "Introducción. Cultura, identidad y discurso popular". En Andrew Roth Seneff y José Lameiras (coords.), *El verbo popular*. México: El Colegio de Michoacán, ITESO.
- GOMEZCÉSAR HERNÁNDEZ, Iván (2011). "Introducción. Los pueblos y la Ciudad de México". En Lucía Álvarez Enríquez (Coord.), *Pueblos urbanos identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*. México: UNAM, Maporrúa.
- HERNÁNDEZ VÁZQUEZ, Samuel (2016). *La fiesta patronal a San Francisco de Asís en la transición rural urbano de Tesistán, Zapopan*. (Tesis de Maestría). Guadalajara, Jal., Méx.: CUCSH, Universidad de Guadalajara.

- HERVIEU-LÈGER, Daniele (2005). *La religión como hilo de la memoria*. España: Herder.
- LOMNITZ, Larisa A. de (1975). *Como sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús y Sarah Corona Berkin (2017). *Ver con los otros. Comunicación intercultural*. México: FCE.
- MUNICIPIO DE ZAPOPAN (2011). El Programa de Ordenamiento Ecológico y Territorial de Zapopan (POETZ). Consultado el 10 de diciembre de 2018. Disponible en <http://portal.zapopan.gob.mx/GIC/OrganoEjecutivo/Sesiones/13Jun2018/SintesisEjecutiva.pdf>
- PORTAL ARIOSA, María Ana (1997). *Ciudadanos desde el pueblo*. México: UNAM.
- ROMA RIU, María Josefa (2003). "Centralidad-Marginalidad, Ortodoxia-Heterodoxia. Una aproximación a las apariciones urbanas". En Carlos Álvarez Santaló et al. (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*. España: Anthropos.
- ROSTAS, Sussana y André Drooger (1995). "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción". En revista *Alteridades*, Vol. 5, número 9. México: UAM-Iztapalapa.
- SALLES, Vania y José Manuel Valenzuela (1997). *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. México: El Colegio de México.
- SEMÁN, Pablo (2001). "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea". En *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 3, núm. 3.
- SUÁREZ, Hugo José (2011). "Un catolicismo estratégico". En A. Higuera Bonfil (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*. México: UAA, RIFREM.
- ZAMORA ACOSTA, Elías (2003). "Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla". En Carlos Álvarez Santaló et al. (coords.). *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*. España: Anthropos.