

La parroquia arena de disputa entre religiosidad popular y religión oficial, el pueblo y el crecimiento urbano. El caso de San Francisco Tesistán

The parish arena of dispute between popular religiosity and official religion, the town and urban growth. The case of San Francisco Tesistán

Samuel Hernández Vázquez¹

Resumen: En el territorio parroquial se puede observar una gama diversa de adscripciones y dependencias, unas a veces contradictorias, por grupos pastorales injertos a lo largo de la historia, como nuevos grupos que auspicia y cultiva el párroco. Los modelos de pastoral materializados y diseminados por sacerdotes y laicos son implantados como territorio de acción. Éstos, aunque no explícitos, entrañan tensiones y rupturas. Este trabajo se desarrolla a partir de una investigación amplia sobre la fiesta patronal en Tesistán, tomando los hallazgos sobre las diferentes relaciones de poder que se encuentra en el territorio parroquial de los grupos y agentes involucrados.

Abstract: In the parochial territory a diverse range of ascriptions and dependencies can be observed, sometimes contradictory, by graft pastoral groups throughout history, as new groups that the parish priest sponsors and cultivates. The models of pastoral materialized and disseminated by priests and laity are implanted as territory of action. These, although not explicit, involve tensions and ruptures. This work is developed from a broad investigation about the patronal feast in Tesistán, taking the findings about the different power relations found in the parish territory of the groups and agents involved.

Palabras clave: parroquia; religiosidad popular; catolicismo; urbanismo

Introducción

Este trabajo se desarrolla a partir de una investigación amplia, realizada con el proyecto de Maestría en Comunicación sobre la fiesta patronal en Tesistán, tomando los hallazgos sobre las diferentes relaciones de poder que se hallan en el territorio parroquial por los grupos y agentes involucrados en su organización. El pueblo de Tesistán se encuentra en una intersección causada por el crecimiento urbano, por un lado, la trayectoria histórica, cultural e identitaria de los

¹ Licenciado en sociología y Maestro en Comunicación social por la Universidad de Guadalajara, CUCSH. Sociología de la religión. muelhvz@gmail.com.

pobladores que viven ahí y seguirán viviendo, y por el otro, los nuevos pobladores que compraron y siguen comprando su casa de interés social en las inmediaciones del poblado. Estos cambios territoriales transforman las relaciones y crean roces entre unos y otros.

Las causas del conflicto y tensión a nivel parroquial son generadas por los siguientes factores: la diversidad religiosa endógena y exógena; el catolicismo estratégico que permite a los sujetos tener una postura frente al catolicismo desde la elección; la religiosidad popular, que tiene una posición entre la autonomía y la dependencia dentro del territorio parroquial. Las tensiones parroquiales se encuentran entre los grupos del templo y entre las personas de Tesistán que organizan la fiesta y el párroco. El objetivo de la presente ponencia se desarrolla a partir de la explicación y descripción de las tensiones, conflictos y negociaciones que se dan en el torno parroquial como centro de operaciones, de integración y de identidad de un poblado alcanzado por la ciudad. Para lograr esto desarrollo tres puntos: el primero es la tradición y la modernidad, pendularidad cultural; el segundo, la parroquia, diversidad religiosa endógena y exógena y tercero, la religiosidad popular y religión legítima.

Tradición y modernidad: pendularidad cultural

Nuevas tesis indican que la misma modernidad tiene su propia manera de producir el significado sobre lo sagrado. No se trata de un acercamiento a la sobrevivencia de la religión en contextos modernos (modernidades múltiples, o modernidades en desarrollo, o contextos periféricos a la modernidad), y de fenómenos de pre-modernidad, sino de la particular “conciencia religiosa del mundo moderno”, que no es causada por la crisis o la sensación de riesgo en la modernidad (Beck, 1998), sino por la producción del universo religioso causada en y por la modernidad misma (Hervieu-Léger, 1991: 95).

La producción, gestión y difusión de las maneras de creer se legitiman por la referencia a una tradición que produce la modernidad. De esta manera Hervieu-Léger firma que

El espacio de las producciones religiosas de la modernidad se constituye en los lugares donde la influencia imaginaria a la tradición se cruza con las expresiones modernas de la necesidad de creer, vinculada a la incertidumbre estructural de una sociedad en cambio permanente. (161)

La tradición es definida como “el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (2005: 145). Las tradiciones en el mundo moderno no corresponden únicamente a fenómenos residuales de persistencia cultural. Demuestran que la religión puede conservar o recuperar un potencial socialmente creativo, desde el momento en que funciona como memoria recobrada o inventada de grupos sociales concretos (154). Además, afirma que “en sociedades muy complejas, en las que ya nada está fijado y seguro, la producción de sentido colectivo y la confirmación social de significados individuales se convierte en un asunto de comunidades voluntarias” (159).

La diferenciación moderna de las instituciones y los campos sociales, cada uno de los cuales funciona según una regla de juego que le es propia, produce también la diferenciación de las modalidades del creer propia de cada uno de los campos, y en particular la modalidad según la cual se articula, en el seno de este creer, el vínculo imaginario con el pasado y la proyección en el futuro (167). En este sentido se puede plantear que, la revitalización de fenómenos y tradiciones religiosos que se recupera del pasado y de la memoria de los sujetos son para autopresentarse en la modernidad capitalista, fragmentada y plural. La revitalización es “un amplio abanico de cambios ocurridos en los últimos años que implican tanto la recuperación de rituales languidecentes, como invención de nuevas celebraciones, y que conllevan cambios en los significados, en los sujetos y en las mediaciones culturales” (Ariño, 1996: 9). La fiesta patronal es una de las figuras e instituciones de este universo pluralizado del creer, una figura que se caracteriza por la exclusividad legitimadora de la referencia a la tradición, a la memoria y a un origen común, revitalizada en nuevos contextos sociales y culturales.

La clave para entender los procesos culturales, identitarios y religiosos entre la tradición y la modernidad, en el cambio, en la mixtura y entre el movimiento en la permanencia, recuro a un concepto que contenga estos elementos. *Pendularidad* es el concepto que describe no solo procesos, sino sujetos en movilidad identitaria entre la tradición y la modernidad y sus transformaciones ante el impacto de la globalización. Por *pendularidad* se entiende “un movimiento de vaivén o itinerancia entre distintas formaciones sociales históricamente copresentes y que permite a un porcentaje creciente de individuos seleccionar y disfrutar las condiciones preferidas de cada una de ellas” (Ariño, 1997: 9). A partir de esto, los sujetos

pendulares “participan de forma destacada como organizadores de fiestas tradicionales recuperadas y encuentran en ellas orientación y confianza para vivir en un universo cambiante e inseguro” (Idem).

Pendularidad como comprensión de la itinerancia y vaivén entre la tradición y las condiciones modernas y urbanas que llegan al pueblo de Tesistán; entre la institucionalidad de la religión católica y su reelaboración popular o uso común. Agencia y poder de seleccionar, resignificar y disfrutar tradiciones en contextos de constante cambio, de darle continuidad y reinventar la tradición, revitalización y actualización de las representaciones de la comunidad. Pendularidad en las decisiones y opciones de los agentes para determinar el performance anual y las distintas prácticas y devociones dentro y fuera de la parroquia legitimadas o no por la autoridad del párroco.

La parroquia, diversidad religiosa endógena y exógena

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua española define el concepto de parroquia como: “Iglesia en que se administran los sacramentos y se atiende espiritualmente a los fieles de una feligresía”. Lo que territorialmente es el templo, lugar administrativo y centro de encuentro y de organización social para el pueblo de Tesistán. La función de la parroquia

ha sido la célula primordial de la organización territorial del catolicismo. No sólo se refiere a un templo, sino que es el centro operativo desde el cual se gestiona un territorio eclesial, coincidente a su vez con un territorio residencial: el barrio o el pueblo. El sistema parroquial fue diseñado para organizar la vida cotidiana de un territorio habitado por población religiosamente homogénea (católicos en su totalidad), en torno a las actividades religiosas de la vida parroquial, que contemplaban casi el total de las actividades sociales y culturales del barrio. Sin una total homogeneidad religiosa de la comunidad, el sistema parroquial no funciona. (De la Torre y Gutiérrez, 2015: 43)

La manera de ser católico dentro de la iglesia es diversa, pues hay diferentes formas de practicar y serlo, ya que los individuos se posicionan según sus intereses y experiencias con lo sagrado. Si bien, hay un catolicismo tradicional donde la religión se hereda en contextos

familiares o comunitarios, la modernidad ha llevado las formas del creer a una dimensión subjetiva e individual, donde el sujeto construye su propia trama de creencias y significados. Hugo José Suárez describe este proceso como “catolicismo estratégico” y este reposa sobre el individuo, dado que es

quien determina tanto el orden moral, como el espiritual, la pertinencia y el tipo de prácticas, los tiempos, etc. El individuo se nutre de la experiencia puntual que se caracteriza por su intensidad, emotividad, irregularidad y comprensión de que en lo que se cree es lo verdadero. (2011: 288)

Las causas para poder definir un modelo de ser católico versan sobre dos fuentes empíricas que Suárez pone en la discusión. Una de ellas es la desregulación del territorio parroquial, modelo típico del catolicismo marcado por la extrema centralidad del poder clerical y por la fuerte territorialización de las pertenencias comunitarias; en segundo lugar, por las múltiples maneras de ser católico, como lo muestran los estudios de Patricia Fortuny, et al (1999) y *Ecclesia Nostra* de Renée de la Torre (2006). (Suarez, 2011: 273)

Las dimensiones por la que se construye el concepto de catolicismo estratégico se centra en cinco puntos: primero, se debe a la pluralización religiosa cada vez más presente en nuestras sociedades; segundo, a un “ser católico, pero no tanto” describiendo una postura donde se “muestra flexibilidad en cuanto a la regularidad sacramental y las exigencias dogmáticas evocando sobre todo valores morales positivos generales” (Suárez, 2011: 280), distinguiéndolo y contraponiéndolo de un “devoto ejemplar” entendido como una “herencia del catolicismo tradicional que evoca fundamentalmente a la participación parroquial sacramental y apego a la doctrina” (p. 279). Tercero, la diversificación de prácticas y sus soportes; cuarto, a la individualización y desinstitucionalización donde la creencia se expresa de forma individualizada, subjetiva y dispersa y la fuente de certeza con respecto a la creencia reposa sobre el propio individuo (Suárez, 2011, p. 282-283). Por último, la experiencia religiosa, de cómo el individuo se relaciona y tiene contacto con lo sagrado.

En este sentido, en el territorio parroquial hay diversidad de creencias y formaciones sobre el ser católico, ya que depende de la trayectoria de los individuos, de su cercanía a los

servicios que ofrece la parroquia, así como de la tradición que los envuelve, y se trasmite ya sea por la familia o la comunidad, y por la experiencia personal o grupal con lo sagrado.

Dentro de la iglesia católica se observan diferentes modelos de pastoral, materializados y diseminados por sacerdotes y laicos que los implantan en la parroquia como territorio de acción. “La diversidad y la diferencia de modelos de pastoral y orientaciones teológicas al interior de la unidad parroquial muchas veces provocan conflictos y rupturas al interior de la comunidad eclesial” (De la Torre, 2009, p. 150). Estos modelos pastorales son la teología de la liberación, materializada en las comunidades eclesiales de base, renovación carismática, la promoción de las devociones a las imágenes por el franciscanismo, entre otros. Dentro del contexto parroquial los modelos de pastoral, aunque no explícitos, entrañan tensiones, y rupturas. Esto a partir de un análisis hecho a la fiesta patronal de tipo tradicional y devocional, que se mostró en conflicto con el trasfondo ideológico de la renovación carismática marcada por e impuesta como una devoción personal del párroco. Cosa muy distinta en la administración de la pastoral en templos y parroquias vecinas. En una entrevista a los sacerdotes del templo de Nuestra Señora de Guadalupe en la colonia las Agujas, al párroco de Santa Lucía y al párroco de San Francisco mostraron de manera discursiva argumentos muy distintos sobre la administración de las prácticas y devociones contenidas por los fieles. Los tres señores curas expresaban diferentes estrategias y modelos de pastoral, y en los tres territorios, por ejemplo, hay distintos modos de hacer y de organizar la fiesta patronal.

El párroco Eliezer Amezcua, de Santa Lucía, manifiesta tener absoluto control dentro de la fiesta patronal, pues argumenta que la religiosidad popular converge y la apropia el catolicismo “oficial” expresándolo como parte de sí. El sacerdote Luis Ignacio Sandoval encargado del templo de Nuestra Señora de Guadalupe, comenta que la gente es parte importante en la participación y colaboración pastoral, puesto que “sí uno no está con la gente, nos dan puro birote”. Una perspectiva diferente la tiene el párroco Santiago Navarro, quien ha sido asesor diocesano del movimiento de renovación carismática. Desde su llegada a Tesistán ha fomentado el cambio, moviendo o “renovando” las tradiciones y devociones de los pobladores, así como las prácticas manifiestas en la fiesta patronal, con el argumento de que “los grupos que utilizan esta parte [tradicional] se quedan en lo exterior y no hay ningún compromiso social, ni religioso. No participan en los sacramentos, incluso el día que les toca participar, algunos se ven en misa, otros

ni se ven”¹.

A partir del catolicismo estratégico y de las diversas formas de pastoral que promueven los agentes eclesíasticos, se pueden establecer las practicas religiosas endógenas y exógenas. Las endógenas las podemos clasificar por medio de la adscripción a la parroquia quien las legitima y muchas de las veces las propicia y las mantiene, puede haber practicas también no legítimas por la parroquia o el párroco que se mantienen por lo fieles que las practicas. Las prácticas religiosas endógenas son las que se dan en el territorio parroquial pero que se adscriben a otras denominaciones religiosas. La parroquia de San Francisco Tesistán no está exenta de dicha diversidad al interior como al exterior por otras religiones y creencias.

La fiesta patronal es una actividad pastoral litúrgica de la parroquia que ha tomado un curso propio, ya que muestra la identidad y la memoria de los pobladores. Es una tradición que en San Francisco Tesistán se encuentra entre la legitimación y deslegitimación o desautorización por la autoridad eclesíastica. La manera de organizarla en el contexto actual ha tenido cambios en los modos de organizarse. Hay grupos que se han introducido en la organización con características diferentes a los grupos que la organizan. Por el ejemplo el grupo Guadalupano, el grupo San Francisco, seguidores de San Francisco y grupo Demente e Hijos ausentes. Su organización es por afinidad, amistad o compadrazgo, donde los rasgos de unidad son muchas veces afectivos y festivos. Son el espectáculo, “el cotorreo” y el reconocimiento social los que los constituye como los favoritos de la fiesta.



Grupo San Francisco, recorrido por el pueblo con el santo en andas, escoltadas por las Charras de la Virgen de Zapopan. Archivo personal, 2015.

Religiosidad popular

En mi tesis de maestría defino la religiosidad popular como

una práctica social que constituye a un segmento de población determinado por la división del trabajo y la producción económica (Giménez, 2013), 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)

La dimensión religiosa del poblado de Tesistán emerge de la religiosidad popular: las prácticas y creencias explicadas en un corpus coherente y racional, en distinta medida, como teodicea y cosmovisión, interpretada y reelaborada por el devenir histórico. Dentro de las manifestaciones concretas de la religiosidad popular, aparece la fiesta patronal que en su estructura y en su hacer, pone en juego elementos identitarios de la comunidad y del catolicismo (institución, Iglesia católica) del cual depende. Si bien la fiesta patronal forma parte y surge del catolicismo tradicional, pende por otro lado de la autonomía y elaboración propia del pueblo o comunidad; es dialógica en este sentido: abreva de lo institucional y al mismo tiempo de la práctica de los individuos que incorporan sus creencias desde su trayectoria personal.

La comunidad de Tesistán se pone en escena en la fiesta patronal, performance ritual que se renueva en el tiempo espacio/festivo, imaginada e idealizada en una *comunitas*: estructura liminal que, como rito de paso, propiciatorio y compensatorio se renueva el pacto con el santo protector y con la comunidad misma. Ritual que contiene y expresa la tradición y lo moderno, los problemas sociales de clase y la lógica urbana, cada vez más cerca por el crecimiento de la ciudad-metrópolis. Y desde este punto de vista, antropológico y funcional la fiesta en Tesistán tiene completa autonomía en su realización pues los pobladores han mostrado estrategias de resistencia y de permanencia ante el párroco que trae una forma diferente a las costumbres y tradiciones de la gente del poblado. La religiosidad popular tiene su propio modo de acceder a los bienes de salvación. El pacto con los santos es uno de ellos, se llega a tener comunicación con los

santos por medio de ciertos rituales propiciatorios o compensatorios. Catolicismo estratégico que muestra la pendularidad de las personas para crear a su manera el acceso a lo sagrado, desde el marco de lo institucional o de la libre interpretación. Los grupos pagan la fiesta, incluso el servicio que ofrece el cuerpo sacerdotal. En este punto radica la tensión con el párroco de Tesistán, pues al no controlar esta libre comunicación con los santos por parte del cuerpo sacerdotal, tratan de controlar y normar la tradición que se ha tomado un rumbo autónomo. Lo que se encuentra en tensión, no sólo será lo económico (lo que se gasta en hacer la fiesta), también será la ideología personal del párroco (el modo de hacer la fiesta). Las personas llegan a acostumbrarse al modo de cada párroco en cuanto a la negociación de la fiesta; el cambio de éste genera conflicto y reacomodo en las relaciones. Problema al que se enfrentan los organizadores con el actual párroco, pues de manera directa confronta y desautoriza ciertas prácticas, que para ellos ya son costumbres. En los grupos, esto genera nuevas estrategias para la continuación de sus costumbres y gozar de los beneficios de la fiesta y del reconocimiento de la comunidad.



Danzas en el atrio principal el ultimo domingo, cierre del novenario a San Francisco de Asís. Archivo personal, 2015.

Desde este punto legitimador, tanto el cuerpo eclesial como los grupos parroquiales o los fieles con capacidad de agencia legitiman y deslegitiman las acciones reciprocas. 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 una institución encargada de reglamentar la creencia como la practica religiosa. Así pues, según María Josefa Roma, los dos grupos tienen estrategias de legitimarse, “actitudes que van de la aprobación y fomento, consideración secundaria, prohibición, excomunión, persecución, indiferencia, ignorancia, no aprobación y aprobación implícita” (2003: 518).



Entrada al atrio principal acompañados de los sacerdotes de la parroquia y de los grupos de pastoral. Archivo personal, 2015.

A manera de conclusión

La religiosidad popular tiende a crear su propio espacio de significación entre la tensión de lo católico-oficial-institucional y lo tradicional-popular-de-uso-común, que los actores confieren a sus prácticas. Como se puede observar las tensiones en la organización de la fiesta patronal de los grupos con el párroco, algunas se han sedimentado en otros tiempos, sin embargo, con el actual

párroco se puede observar una serie de tensiones y conflictos, emergentes donde se pone en juego el reconocimiento y la legitimación sobre los recursos que se manejan en la fiesta patronal. La presencia de los señores curas representan una línea pastoral, una visión personal que también puede estar sujeto a un sacerdocio estratégico como lo explica Hugo Josué Suarez, lo que genera tensiones en las relaciones del territorio parroquial. La parroquia es un lugar de encuentro y de disputa. No es lo mismo el catolicismo tradicional colmado de imágenes y de sentido mágico de reciprocidad, que el catolicismo promovido por los teólogos de la liberación, o los que apoyan la renovación carismática que están en contra de la devoción popular. Esto trae tensiones internas en la parroquia, pero también con los usos y costumbres del pueblo, habituados al anterior párroco.

En la organización de la fiesta patronal se puede percibir dos clases de tensiones, la primera de manera vertical: institución-laicos (sr. Cura y sacerdotes entre el grupo de personas que organizan la fiesta) y la segunda de manera horizontal: de los grupos entre sí (tensión entre clase social o condición económica). En la primera tensión el sr. cura (el párroco) como portavoz institucional declara el deber ser de la fiesta patronal, desde la recta doctrina, por lo que norma y organiza lo que le compete, esto es, lo que se realiza al interior del templo y las peregrinaciones, lo que tiene que ver con lo sagrado, por lo que los laicos no especialistas en temas sagrados, escuchan y tratan de normar sus costumbres, al deber ser que el párroco les procura. Los laicos hacen la fiesta desde la tradición, lo que siempre han hecho año con año, y esto se trasmite de padres a hijos. En efecto, la tensión se hace presente si el párroco no comparte el sentir, la creencia de los laicos y su modo de hacer la fiesta patronal, por lo que, tratará de modificar sus costumbres al deber ser que la institución marca o el cree verdadero. Si es una imposición abrupta sin dialogo, los laicos lo ven como una amenaza a sus costumbres por lo que tratan de mantenerlas vivas, aún a pesar de la insistencia de la autoridad eclesial, puesto que las tradiciones les son propias, y le da identidad de comunidad, de pueblo y de espacio-territorial.

Las configuraciones de poder dentro del territorio parroquial en Tesislán se explican en términos de la idea de los diversos proyectos que constituye a los agentes y las relaciones sociales que albergan valores y nociones de autoridad, ya que se sostiene a través de estrategias de negociación entre la distribución de los recursos. La pendularidad del poder y de la agencia de los sujetos festivos se centra entre los polos de la inclusión y exclusión, el centro y los límites (fronteras), y la autorización o desautorización entre los agentes involucrados en la organización

y celebración de la fiesta patronal, su permanencia y continuidad en contextos de cambio y movilidad social causada por la urbanización del pueblo. Pero también en las diferentes devociones que manifiestan los pobladores desde un catolicismo estratégico dejando de lado los discursos normativos y regulatorios de la religión oficial para incorporar, desde su experiencia con lo sargado, sus prácticas, creencias.

Bibliografía

- Abric, J. C. (2001). *Prácticas y representaciones sociales*. México: Coyoacán.
- Ariño, Antonio. (1996). La utopía de Dionisos, las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada” *Anthropos*, No. 11, España, pag. 5-19.
- Beck, Ulrich (1998) *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- De La Torre, Renée. (2006). *La Ecclesia Nostra: El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: El Caso de Guadalajara*, México: FCE, CIESAS.
- De la Torre, Renée. (2016). “Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa”. pp. 243-275. En: Florescano, E. (Coord.) *La fiesta mexicana*. México: CONACULTA.
- De la Torre, Renée. y Gutiérrez, Cristina. (2015). “Crear, habitar y practicar el territorio: tipos ideales de identidad y residencia en los cristianos no católicos de Guadalajara, Jalisco”. *Espacialidades*, No. 02, Julio-diciembre 2015, México. p. 38-76.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia. (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México: Conaculta, INAH, CIESAS.
- Gallegos Ramírez, M. Á. (2015). "Reflexiones para el estudio de la religiosidad popular". En Josefina Callicó (coord.) *Estudios de cultura y sociedad: un enfoque multidisciplinario. Colección de ensayos en honor al Dr. Manuel Rodríguez Lapuente*. México: Universidad de Guadalajara CUCSH.
- García García, J. L. (2003). “El contexto de la religiosidad popular”, pag. 19-29. En: Álvarez Santaló, C; Buxo Rey, M. J., et al. *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*, *Anthropos*, España.
- Giménez, Gilberto. (2013). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Gutiérrez Zúñiga, C., et al (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses*. Cartografía

- religiosa de Guadalajara, México: Col. Jal., CIESAS,
- Hernández Ceja, A. (2007). *Caminos de esperanza. Historia y organización de la fiesta en Ocotlán, Jalisco, México*: Universidad de Guadalajara,
- Hernández Vázquez, Samuel. (2016). *La fiesta patronal a San Francisco de Asís en la transición rural urbano de Tesistán, Zapopan. Tesis para obtener el grado de Maestro en Comunicación*. UdeG, Guadalajara, México.
- Hervieu-Lèger, Daniele. (2005). *La religión como hilo de la memoria*, España: Herder.
- Legorreta Zepeda, J. J. (2006). *Identidades eclesiales en disputa, Aproximación “socioteológica” a los católicos de la ciudad de México*, México: Universidad Iberoamericana.
- Roma Riu, María Josefa. (2003). “CENTRALIDAD-MARGINALIDAD, ORTODOXIA-HETERODOXIA. Una aproximación al fenómeno de las apariciones”. Pag. 517-544. En Álvarez Santaló, C.; Buxo Rey, M.; Rodríguez Becerra (coords.) *Religiosidad popular I*, España: Anthropos.
- Rostas, S. y Droogers, A. (1995). “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”, *Alteridades*, México: UAM-Iztapalapa, p. 15-38.
- Semán, Pablo. (2001). “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”. en *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 45-74.
- Suárez, Hugo José. (2011). “Un catolicismo estratégico”, pp. 273-291. En Higuera Bonfil, A. (Coord.) *Religión y culturas contemporáneas*, México: UAA, RIFREM.

Notas _____

¹ Entrevista al presbítero Santiago Navarro, 2016.