

La fiesta patronal en San Francisco Tesistán, religiosidad popular, cultura e identidad.

Samuel Hernández Vázquez

Universidad de Guadalajara

Resumen:

La fiesta patronal en honor a San Francisco de Asís en Tesistán es para sus habitantes un eje de organización comunitaria más allá de la urbanización, dado que funciona como un espacio que forja la identidad y la cohesión entre las personas que forman la comunidad. El proceso de identificación y configuración cultural, junto con los elementos rituales y su sistema de símbolos que se ponen en escena en la fiesta patronal en Tesistán son abordados de manera teórica y explicativa desde la antropología y la sociología con la que se ilustra este caso de estudio.

Abstract:

The festival in honor of St. Francisco in Tesistán is conceived by the population as an opportunity to build a communitarian structure beyond their urban constraints. This festival activates cohesion and identity between the members of the community. In this case study, the identitarian processes and cultural setting are addressed in a theoretical and explanatory way from anthropology and sociology. The same approach is displayed for the ritual elements and the system of symbols staged in the festival.

Palabras clave: fiesta patronal, Religiosidad popular, identidad y cultura.

Key words: The festival in honor of the local patron saint, popular religiosity, identity and culture.

Introducción

La fiesta patronal es una expresión religiosa de las personas de la comunidad de Tesistán, manifestada, de manera específica, en sus creencias, prácticas y ritos dedicadas a San Francisco de Asís. La religiosidad popular está determinada por la forma en que los miembros de la comunidad viven, realizan, se apropian e incorporan la fiesta patronal en una cosmovisión particular y compartida por los miembros del grupo.

La comunicación se encuentra presente en los procesos de interacción y socialización, devenida en cultura como producción, transmisión y recepción de significados, la cual media todas las dimensiones del ser humano. En un primer momento como identificación en todos

los niveles: individual, grupal, nacional, etcétera; y luego, en la dimensión particular de la religión como aparato maquínico o atropotécnica de socialización, la cual, de manera general toman parte los procesos de configuración e identificación cultural.

En esta ponencia desarrollo la forma de aproximarme teóricamente a la fiesta patronal de San Francisco Tesistán. Comienzo describiendo el proceso de configuración cultural, le sigue el proceso de identificación cultural. En un tercer apartado desarrollo la religión y religiosidad popular como reproducción, trasmisión y recepción cultural. En un cuarto momento presento al rito como performance. Y por último, expongo algunos datos sobre San Francisco Tesistan y la fiesta patronal.

El proceso de configuración cultural

La cultura es una dimensión de la vida del ser humano que media gran parte de la vida social; es un concepto de larga data, que en el devenir histórico ha variado su significación; se puede prestar a la polisemia y a la deconstrucción, pero en las ciencias sociales tiene un alcance restringido cuando hablamos de la organización, producción, trasmisión y recepción de significados socialmente compartidos. Para el caso que nos ocupa, el concepto de cultura nos ayuda a describir los procesos de configuración e identificación religiosa de los grupos sociales populares, donde por consecuencia la religiosidad produce formas simbólicas dentro de un particular contexto histórico-social. Para un análisis del concepto de cultura, traigo a discusión a J. B. Thompson (2002), Clifford Geertz (1997) y Gilberto Giménez (2007) quienes, para tal efecto, puntualizan la dimensión y los elementos del concepto de cultura.

La concepción simbólica de cultura se desarrolla a partir de la propuesta de Clifford Geertz, en *La interpretación de las culturas* (1997), parte de que la cultura es un “entramado

de significados” (p. 20); “estructuras de significación socialmente establecidas” (p. 26); y “un sistema en interacción de signos interpretables” (p. 27). Desde la perspectiva de Geertz la cultura es un patrón de significados incorporados en formas simbólicas establecidas socialmente y que pueden ser leídas o interpretadas.

J. B. Thompson define el concepto de cultura desde una concepción estructural, la cual es una propuesta propia del autor después de hacer un recorrido histórico y genealógico del concepto, en donde distingue cuatro definiciones de cultura: la concepción clásica, descriptiva, simbólica y estructural. Aunque no deja de realzar la concepción simbólica propuesta por Geertz, le hace varias críticas a su propuesta, una de ellas es su poco interés por los problemas del poder y del conflicto social. Cito parte de su argumento:

Los fenómenos culturales son vistos ante todo como constructos significativos, como formas simbólicas, y el análisis de la cultura, se entiende como la interpretación de los patrones de significado incorporados en éstas. Sin embargo, los fenómenos culturales también están insertos en relaciones de poder y de conflicto. Los enunciados y las acciones cotidianas, así como fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales o las obras de arte, son producidos o actuados siempre en circunstancias sociohistóricas particulares, por individuos específicos que aprovechan ciertos recursos y que poseen distintos niveles de poder y autoridad; una vez que se producen y representan estos fenómenos significativos, son difundidos, recibidos, percibidos e interpretados por otros individuos situados en circunstancias sociohistóricas particulares, que aprovechan ciertos recursos a fin de dar sentido a los fenómenos en cuestión. Vistos de esta manera, los fenómenos culturales pueden considerarse como si expresaran relaciones de poder, como si sirvieran en circunstancias específicas para mantenerlas o interrumpirlas, y como si estuvieran sujetos a múltiples interpretaciones divergentes y conflictivas por parte de los individuos que reciben y perciben dichos fenómenos en el curso de sus vidas diarias (Thompson, 2002: 201-202).

Thompson pone énfasis en las relaciones de poder por las cuales las formas simbólicas se construyen en contextos específicos y con sujetos específicos, por lo que le lleva a concebir la cultura de manera estructural enfatizando el carácter estructural y contextual de los fenómenos culturales. Para esto presenta una definición del análisis cultural expresándolo como

el estudio de las formas simbólicas –es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativos de diversos tipos- en relación con los contextos y procesos históricamente

específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben formas simbólicas (Thompson, 2002: 203).

Son los contextos y las instituciones sociales, por los que se produce, transmiten y reciben las formas simbólicas, los que nos darán una lectura o interpretación del entramado simbólico; estas, declara Thompson, “pueden caracterizarse, por ejemplo, por ser relaciones asimétricas de poder, por un acceso diferencial a los recursos y oportunidades, y por mecanismos institucionalizados” (2002: 203). Puedo inferir de Thompson que las “formas simbólicas” se producen en contextos específicos, dentro de procesos de institucionalización, socialización e interacción, puesto que sus características son de forma intencional, convencional, estructural, referencial y contextual.

Con base en los autores anteriormente mencionados, Gilberto Giménez (2007) define a la cultura, como “la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (p. 16). La cultura se crea a partir de un proceso interno, de socialización y de apropiación social, que también se expresa de manera objetiva en prácticas y ritmos de vida, en rituales expresados en una cosmovisión sintetizadora y en instituciones que regulan la acción social. La cultura se encuentra como parte de una dimensión simbólica entre el espacio/tiempo y la sociedad “verbalizada en el discurso; cristalizada en el mito, en el rito y el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos a la postura corporal” (Giménez, 2007: 34). Por lo que la cultura tiene un carácter abierto, dinámico y dialógico, siempre índica procesos de producción, recepción y transición al interior de grupos y del individuo, como al exterior.

La cultura no es entendida como síntesis y conjunto total, agregado histórico o acumulación de la experiencia vivida de la sociedad, sino como producción, actualización y

transformación de las formas y modelos institucionalizados en el devenir de las prácticas individuales y colectivas, que abarca el mundo concreto y delimitado de saberes, valores, creencias y prácticas, por los que una cultura particular se contrapone a otra (Giménez, 2007: 39).

El proceso de identificación cultural

La identidad tanto individual como grupal no es estática, ni se conforma de una sola vez, es un proceso que se construye en el entorno espacial, social, político y cultural; alude a procesos de configuración e identificación cultural. Hay autores (Gimenez, 2007; Legorreta, 2006; Grimson, 2011), que afirman que la identidad está relacionada con la cultura, puesto que, el proceso de identificación se enmarca en la producción, recepción y transmisión de significados; es una producción cultural tanto individual como grupal.

Desde el punto de la socialización, Berger y Luckmann (1969), afirman que la identidad se construye mediante este proceso, vista como una relación dialéctica entre el individuo y el mundo social. Se trata de un proceso de construcción social en diferentes momentos: externalización, objetivación e internalización (p. 162). Por consiguiente, el individuo construye su identidad en la internalización del mundo objetivado; y la colectividad objetiva y exterioriza reproduciendo y transmitiendo su identidad. De esta manera explican tal proceso:

El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión o interpretación mediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí (1969: 162-163).

Legorreta (2006) afirma que: “esta ‘construcción’ implica una tensión dinámica e interactuante entre la autocompresión y la heteroidentificación, la autoafirmación de la diferencia y su heteroidentificación” (2006, p. 16). Es un proceso de identificación, de conformación, legitimación como de reconocimiento del “yo” como de lo “otro que yo”. En el proceso de identificación hay una constante tensión debido a que no está determinada y acabada, es un continuo hacerse, en cambio y evolución relacionados con los grupos sociales que interactúan entre sí, la interacción intersubjetiva crea un “tú” en relación a un “yo”, y la interacción colectiva crea un “nosotros” en relación a un “otros”.

La identidad colectiva está ligada a un grupo, y sus rasgos característicos son compartidos por los miembros de determinado grupo social. La identidad de un grupo social vista de esta manera, funciona como mecanismo de distinción y reconocimiento entre los individuos, los grupos o gremios, así como entre otras comunidades o grupos, cercanos y lejanos.

La identidad como categoría de análisis es ambigua y polisémica, ya que dentro de los estudios culturales ha sido de-construida. Desde esta perspectiva, “funciona ‘bajo borradura’ en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Hall, 2011: 14). Tanto los productos culturales como identitarios tienen la función de un palimpsesto, puesto que se crean en constantes vaivenes, superpuestos y a veces contradictorios.

Stuart Hall la define como proceso de identificación, que no está determinado “en el sentido de que siempre es posible ‘ganarlo’ o ‘perderlo’, sostenerlo o abandonarlo” (2011: 15). Es un proceso sociohistórico que va formando representaciones identitarias y

comunitarias como una base común de reconocimiento, en constante movimiento por la interacción de los sujetos y de los grupos sociales. Además, argumenta que

La identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento. [...] La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay ‘demasiada’ o ‘demasiada poca’: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad (Hall, 2011: 15).

Otra de las características de la identidad es su propiedad discursiva, se construye y

se enmarca en el discurso institucionalizado en formaciones simbólicas que general división y espacios de conformación específicos; de esta manera Hall argumenta que:

Las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una “identidad” en su significado original (Hall: 2011: 18).

Los sistemas simbólicos ordenados históricamente en instituciones ubican a todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro. Por lo que la religión es una dimensión que configura la identidad y el cosmos de los grupos como de los individuos. En específico la fiesta patronal como institución, transmite significados basados en el reconocimiento y legitimación social de los grupos que la practican o la creen.

La fiesta patronal a modo de manifestación identitaria de un grupo social está ligada a los procesos de producción cultural, puesto que evoca un origen común, que con la participación en el festejo se renueva el sentido de pertenencia a un territorio y se accede al espacio comunitario compartido. También genera exclusión y connota una diferencia en quienes la portan o expresan. La fiesta patronal es un fenómeno cultural y religioso; cultural en cuanto que tiene la función de mediar significados particulares comunitarios e individuales. Incorporada a un sistema religioso, la fiesta patronal, media y estructura el

cosmos, el ethos, los mitos y las creencias particularizadas en prácticas y rituales (De la Torre, 1996: 9).

Religión y religiosidad popular como reproducción, trasmisión y recepción cultural.

Una vez enmarcada la cultura, queda claro que la religión es parte de ella, como una institución social, que en el ámbito moral y religioso regula la conducta de las personas, tanto que configura un cosmos y un sistema de creencias con las que se ciñe el individuo o grupo. Así pues, en un sentido amplio y de corte sociológico, entiendo a la religión como la combinación de creencias y prácticas reguladas de manera institucional, que tratan de dar sentido y coherencia a la experiencia humana.

El concepto de religiosidad Daniele Hervieu-Léger lo define como “la dimensión del fenómeno humano, que atraviesa, de manera activa o latente, explícita o implícita, todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica según modalidades propias de cada una de las civilizaciones, en el seno de las cuales se esfuerza por identificar su presencia” (2005: 17-18). La religiosidad es una dimensión humana transversal donde el individuo experimenta su condición trascendente y social, expresada en un sinnúmero de prácticas que le dotan de sentido, con las que explica su posición en el cosmos, en su mundo.

Entiendo por religiosidad popular como una explicación racional en el orden sagrado, holista y relacional, por la que el individuo se ciñe al cosmos, a la comunidad, a su condición y reproducción de clase social. La religiosidad se actualiza, representada y materializada en sistemas de creencias y rituales, donde ponen en escena su condición y su lugar en la estructura comunitaria y la consagran a Dios o al santo protector del orden social, de la salud, del trabajo. La religiosidad popular se despliega en explicaciones racionales (teodiceas) de la creencia que practican las personas. Peter Berger, en su obra *El dosel de lo sagrado*, define

la teodicea como “una explicación de esos fenómenos en términos de legitimaciones religiosas, sea cual fuere su grado de complejidad teórica” (1969: 71).

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 o matrices de sentido de uso común o popular. Eso que llamamos religiosidad popular es una cosmovisión holista, compartida donde las personas justifican y dan sentido a su existencia y a su posición social, de esta manera Berger argumenta que:

La teodicea brinda al pobre un significado de pobreza, pero también provee al rico un significado de riqueza. En ambos casos el resultado es el mantenimiento del mundo, y muy concretamente el mantenimiento del orden institucional particular. [...] puede haber dos teodiceas discretas establecidas en la sociedad: una teodicea del sufrimiento para un grupo, y una teodicea para la felicidad para el otro (1969: 78).

Las explicaciones no solo 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. El ritual como sistema de símbolos justifica por sí mismo la acción del grupo hecha performance, donde el acto 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.

El rito como performance: la fiesta patronal.

La fiesta patronal aparece como un performance, ritual puesto en escena en el que se accede por el sistema de símbolos puesto en juego. El performance es un acto de dramatización en el que sus participantes no sólo representan lo preestablecido en un ritual, sino que consiste

en una actualización, una transformación y un desplazamiento en el que se reelabora, recrea e interpreta lo ritualizado. Para fundamentar este concepto cito a Víctor Turner en su obra *The Anthropology of Performance* (1986):

Mi tesis es que esta relación no es unidireccional ni “positiva”, en el sentido de que el género performativo se redujera a “reflejar” o “expresar” el sistema social o la configuración cultural, o algún grado de esta relación fundamental, sino que más bien es recíproca y reflexiva, en el sentido en que el performance es por lo general una crítica, directa o encubierta, de la vida social que se desarrolla fuera de él, [y también] una evaluación, con múltiples formas de rechazo, de las maneras de cómo la sociedad manipula la historia (p. 22).

El performance constituye un acto de introspección creativo durante el cual los eventos y parte de la experiencia vivida es resignificada. Es una puesta en escena autoreflexiva en la que el grupo social no solo se expresa, sino que además reafirma su identidad de los elementos tradicionales del pasado que quieren que perduren, como elementos actuales que quieren representar y resignificar.

La reflexividad performativa es la condición en que un grupo sociocultural o sus miembros más perceptivos, actuando de forma representativa, se orientan, se inclinan o se autoreflejan con base en relaciones, acciones, símbolos, significados, códigos, roles, estatus, estructuras sociales, reglas éticas y legales, u otros componentes socioculturales que constituyen el “sí mismo” público. Además, la reflexividad performativa no es un simple reflejo o una respuesta inmediata, automática o habitual a un estímulo [más bien] es bastante constreñida, artificial, de cultura innatural, una obra de arte deliberada y voluntaria (Turner, 1986: 24).

Para Durkheim los ritual “son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse un hombre en presencia de los objetos sagrados” (1980: 41). Los ritos son formas institucionalizadas referentes a lo sagrado, donde la colectividad refleja la necesidad de reafirmar, en intervalos regulares de tiempo, el lazo que les une a los seres sagrados de quienes dependen.

En *Las formas elementales de la vida religiosa* (2008), Durkheim describe la naturaleza de la religión y la dependencia del hombre con dios y de como se ve representado este, en sus atributos, de esta manera afirma que:

Un dios es, ante todo, un ser en el que el hombre se representa, en algunos aspectos, como superior a él mismo, y del que cree depende, ya se trate de una personalidad consciente, como Zeus o Yahveh, o fuerzas abstractas, como las que interviene en el totemismo, el fiel se cree

obligado, en ambos casos, a determinadas formas de actuación que les son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el que se siente en comunicación. Ahora bien, la sociedad también mantiene la sensación de una perpetua dependencia (2008: 329).

Pero no solo es una potencia representada e idealizada del individuo y del grupo social, también “es una fuerza sobre la que se apoya nuestra fuerza. El hombre que obedece a su dios y que, por tanto, cree tenerlo de su parte, aborda el mundo con confianza y con la sensación de una energía renovada” (Durkheim, 2008: 333). En la condensación y concentración de la población en determinados lugares y por tiempos específicos, explica Durkheim, tiene lugar la corroboración: evento donde la pasión y la emotividad están fuera del control de su razón y voluntad. Cuando los individuos se han reunido, su proximidad genera una especie de electricidad que los conduce a un grado extraordinario de exaltación (2008: 41-43).

El ritual contiene en sí una eficacia social o colectiva, que como performance queda integrada y consagrada las relaciones sociales, los niveles de clase, los roles en sí, la estructura social que se pone en acto. De esta manera afirma Durkheim que:

las prácticas del culto, cuales quiera que sean, no son ni mucho menos movimientos sin sentido y gestos desprovisto de eficacia. Su función aparente es estrechar los lazos que unen al fiel con su dios, pero al mismo tiempo, estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de la que forma parte, pues el dios no es sino la expresión figurada (2008: 357).

La religión es un hecho sociológico, pues en ella los individuos se encuentran, se identifican y confieren sentido a su vida, según Durkheim, el fundamento de lo divino no radica en la misma divinidad, sino en la organización social, en la sociedad misma o en la concepción de comunidad o grupo social que se tenga.

San Francisco Tesistán y la fiesta patronal

Tesistán es una localidad del municipio de Zapopan. Cuenta con una población de 62,397 habitantes con un 5.02% de la densidad de la población del municipio según datos del INEGI

del censo de población y vivienda de 2010. Siguiendo con la misma fuente, en el municipio de Zapopan 90.39% de la población se dice católica; 4.84% de la población se dice de otras religiones; 2.31% de la población se dice sin religión y 2.44% no especificado. Tesistán de ser un poblado rural es hoy un pueblo urbano conectado a la lógica metropolitana de Guadalajara. En los últimos diez años han aumentado los fraccionamientos y el crecimiento poblacional. Desde 1992 con la nueva ley agraria las personas ejidales comienzan a vender sus tierras al mercado de la construcción.

La vida parroquial del pueblo de Tesistán en sus inicios perteneció a la parroquia de San Pedro Apóstol, municipio de Zapopan. En 1805 se establece como vicaria fija parroquial, teniendo independencia en cuanto a relaciones pastorales. El templo en este entonces estaba consagrado a San José. En 1909 se consagra el templo a San Francisco de Asís. Tesistán es nombrado parroquia desde 1922. La forma en que se organizan para hacer la fiesta patronal en San Francisco Tesistán es por medio de grupos: familiares, trabajo común, comerciantes, ejidatarios, migrantes. Son grupos con afinidades comunes (parentesco, amistad, compañeros de trabajo, vecinos), reunidos con el objeto de organizar y hacerse cargo de los gastos de un día de fiesta: de los adornos del templo, de la música, los cohetes y el castillo.

Nueve días de fiesta en el mismo orden: mañanitas, rosario de aurora, misa, después de ésta reparten café-canela y pan a las personas que asisten; procesión con danzas, banda y carros alegóricos, música en la plaza para amenizar la serenata. El sr. cura junto con los sacerdotes tiene un papel importante en la organización de la fiesta. La figura del sr. cura es movible, tiene temporalidad, lo cambian de manera constante y es relativa, no hay un número específico de años en el que permanezca al cargo de la parroquia. El sr. cura es quien convoca a reunión para la organización, quien aprueba los cambios en los contenidos propios de las actividades que realizarán los grupos en la fiesta; se encarga de la organización, de recopilar

las actividades y hacer el programa de la fiesta. Tiene capacidad de veto y voto de calidad en cuanto a las actividades que realizan y proponen los organizadores.

La mayoría de las personas que participan en la organización de la fiesta no se involucran en las actividades pastorales de la parroquia (esta afirmación se tiene con base en datos de las entrevistas, las personas involucradas en la organización de la fiesta, poco se meten en la participación pastoral del templo, ya que su participación en la fiesta es activa, y es como su aportación anual, sin dejar de ir todo el año a los servicios como misa, confesión etc.). Los grupos se encargan de organizar con su gente el día que les toca y de pagar los gastos que se requieren para la fiesta. Son 11 grupos que toman la responsabilidad de organizar un día de la fiesta, el 4 de octubre, del novenario y la venida de la virgen de Zapopan. Los grupos que ahora organizan la fiesta, les fue conferida la responsabilidad de otro grupo, porque el anterior ya no pudo, o murió el dirigente. Los primeros organizadores eran los señores ricos de Tesistán. Representan a los trabajadores de la Bimbo y Marínela, cervecería modelo, comerciantes, el ejido, los migrantes, los ladrilleros, y agricultores.

A manera de conclusión, 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, familiar y comunitaria.

La comunidad de Tesistán se pone en escena en la fiesta patronal, performance ritual que se renueva en el espacio/tiempo/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 en el que se pone en escena

dramatizando la estructura social y las condiciones de exacerbar la identidad comunitaria ante los procesos de urbanización de los que Tesisán está teniendo lugar.

Bibliografía:

Abric, Jean-Claude, 2001, prácticas sociales y representaciones, México, ediciones Coyoacán.

Berger, P. L., 1969, El dosel de lo sagrado, Argentina, Amorrortu.

Berger, P. y Luckmann T., 1968, La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Amorrortu.

De la Torre, Renée, 1994, “Comunicación como acto creador de la identidad religiosa. Estudio de caso en La Luz del Mundo”, México, Cuadernos. No 1. p. 9-31.

Durkheim, Emile, 1980, “Los fundamentos sociales de la religión”, En: Roland Robertson (comp.) Sociología de la religión, México, FCE, pp. 37-47.

Durkheim, Emile, 2008, Las formas elementales de la vida religiosa, España, Alianza.

Geertz, Clifford, 1997, La interpretación de las culturas, Gedisa, España.

Giménez, Gilberto, 2007, Estudios sobre la cultura y las identidades sociales, México, CONACULTA.

Giménez, Gilberto, 2013, Cultura popular y religión en el Anáhuac. México: Centro de Estudios Ecuménicos.

Grimson, A., 2012, Los límites de la cultura, Argentina, SXXI.

Hall, Stuart, 2011, “Introducción. ¿Quién necesita la “identidad”?” En: Hall, Stuart; Du Gay, Paul, Cuestiones de identidad cultural, Buenos Aires, Amorrortu.

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.

Sandoval Ávila, Antonio, 2013, Para leer la realidad. México, Universidad de Guadalajara.

Thompson, John B. 1998, Ideología y cultura moderna, Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas, México, UAM-Xochimilco.

Turner, Víctor W. 1988, *Antropology of performance*, New York, PAJ.