



## Prácticas religiosas y construcción de territorios en la ciudad de San Luis Potosí, México<sup>1</sup>

Daniel Solís Domínguez  
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México  
danielisolisdominguez@gmail.com

Consuelo Patricia Martínez Lozano  
Universidad de San Luis Potosí, México  
martinez.lozano30@gmail.com

### Resumen

Este Artículo de investigación analiza las prácticas religiosas de católicos pertenecientes a estratos socioeconómicos distintos, y su repercusión en la construcción de territorios identitarios en la ciudad de San Luis Potosí, México. Suponemos que el territorio es un recurso material y simbólico disputado por diferentes grupos para apropiárselo y controlarlo; para mostrarlo, se describen etnográficamente dos rituales ambulantes (danzas de concheros y la procesión del viacrucis), hasta concluir en que estas prácticas religiosas se interconectan y superponen con las prácticas territoriales. El territorio en la ciudad, además de ser un recurso material y simbólico, es también un *bien de salvación*.

**Palabras clave:** prácticas religiosas, territorio, *bien de salvación*, campo religioso.

---

<sup>1</sup> Este Artículo de investigación es parte de los resultados del proyecto *Territorio, identidad y diversidad religiosa en estratos socioeconómicos medios de la ciudad de San Luis Potosí* (abril 2013-enero 2014), financiado por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, a través del Fondo de Apoyo a la Investigación C13-FAI-03-42-42, y cuyo responsable fue el Dr. Daniel Solís Domínguez. Asimismo, forma parte de la línea de investigación *Procesos religiosos*, que ambos autores desarrollan individualmente desde hace diez años en la ciudad de San Luis Potosí. A su vez, la sección “Danzas tradicionales del Saucito”, es una modificación de la ponencia *Danzas, reciprocidad y religiosidad urbana. El Santuario del Saucito y la construcción del territorio identitario urbano en la ciudad de San Luis Potosí*, presentada en el coloquio *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el Norte de México*, celebrado el 21 y 22 de noviembre de 2013 en el Colegio de San Luis A.C.

## **Religious practices and territory construction in the city of San Luis Potosí, Mexico**

### **Abstract**

This Research Article analyze religious practices of catholic people from different socioeconomic status, and their repercussion to construction of identity territories in the city of San Luis Potosí, Mexico. We consider territory as a material and symbolic resource, disputed by different groups to appropriate and control it; to show it, two travelling rituals are ethnographically described (conchero's dances and the viacrucis procession), to conclude that religious practices are interconnected and overlapped with territorial practices. Territory, in the city, besides being a symbolic and material resource, it's also a *good of salvation*.

**Keywords:** Religious practices, Territory, *Good of salvation*, Religious field.

### **Introducción**

El objetivo de este Artículo de investigación es presentar un análisis de la relación entre prácticas religiosas que implementan feligreses católicos pertenecientes a estratos socioeconómicos medios y populares, y los procesos de diferenciación religiosa que se expresan territorialmente en la ciudad de San Luis Potosí, México. Suponemos que las prácticas religiosas, de acuerdo a situaciones sociales específicas, construyen diferencial y jerárquicamente territorios de sentido en la ciudad.

De acuerdo con ello, presentamos lo siguiente: 1) un breve marco teórico y metodológico para identificar e interpretar las prácticas religiosas católicas y su relación con la construcción de territorios diferenciados; 2) una descripción etnográfica de dos tipos de prácticas religiosas, mediante las cuales los estratos socioeconómicos medios y populares en la ciudad de San Luis Potosí construyen un territorio de identidad. Para ello nos centramos en dos rituales, cuya característica fundamental es que son ambulantes (danzas tradicionales y la procesión del viacrucis); 3) un análisis comparativo, de acuerdo a los puntos 1 y 2, sobre las formas de construir territorios identitarios culturalmente diferenciados en la ciudad de San Luis Potosí.

## **Breve ruta teórica y metodológica para el análisis de las prácticas religiosas y territoriales**

Teóricamente nos orientan dos enfoques articulados: la teoría de los campos, particularmente los criterios en torno al campo religioso (Bourdieu, 2009) y a la construcción del territorio (Giménez, 1994, 1999, 2001; Solís, 2010; Haesbaret, 2011; Solís y Martínez, 2012). De acuerdo con Bourdieu (2009), el campo religioso es constituido y a la vez constituyente por y del espacio social general, sin embargo, mantiene una autonomía relativa, hecho que hace posible diferenciarlo y relacionarlo con otros campos. El campo religioso articula a diferentes agentes –instituciones y grupos– y se estructura a partir de organizar las prácticas, debido a que los agentes –personas e instituciones– participantes en él, operan un conjunto de reglas específicas que han incorporado a través de entrar en relación con otros agentes y transitar, de acuerdo a su posición, dentro del campo.

Las reglas cobran sentido, se producen y reproducen en virtud de un *habitus*, es decir, una serie de disposiciones incorporadas que conforman pensamientos, acciones y percepciones, que generalmente operan como prácticas cotidianas actualizadas en el aquí y ahora, conscientes e inconscientes, ajustadas a la operatoria lógica del campo. Tal lógica práctica permite que diferentes agentes se relacionen mientras pretenden apropiarse del capital simbólico del campo religioso, es decir, de los *bienes de salvación*.

Pierre Bourdieu (2009) recupera el término *bienes de salvación* de Max Weber, quien lo propone como un conjunto de valores –simbólicos y materiales–, reglas y preceptos que permiten a los feligreses orientar sus acciones para obtener cierto fin: la salvación; de esta forma, los *bienes de salvación* potencian formas de actuar y de pensar. En palabras de Weber, “tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias prácticas para la conducta en la vida” (1987: 419).

Cada agente religioso –una persona, institución o grupo–, al entrar en relación con otro, intenta apropiarse de los *bienes de salvación* desde su posición jerarquizada, que es el resultado de su trayectoria –histórica–, condición de clase y posesión de capital dentro del campo. Esta topología social asimétrica de posiciones relacionales en movimiento llevadas a cabo por y entre los agentes del campo, permite identificar, describir y analizar prácticas de los diferentes agentes religiosos, populares o de estrato socioeconómico medio, de tal forma que ofrece

un marco teórico amplio para entender los procesos de cambio, diferenciación, diversificación y jerarquización religiosa.

Este enfoque, al centrarse en la lógica práctica –el *habitus*–, estructurada y estructurante, ofrece una explicación e interpretación, por ejemplo, de las formas en que las personas se posicionan y se relacionan dentro de un campo caracterizado por la multiculturalidad religiosa; asimismo, habilita identificar las maneras concretas en las que habitantes de sectores socioeconómicos populares y medios de la ciudad implementan prácticas que los distinguen, diferencian y jerarquizan entre sí. De este modo, podemos aludir a una religiosidad insertada en la operatoria del campo religioso en la ciudad, cuyos agentes e instituciones, como en los casos que nos ocupan (los danzantes, los participantes en el viacrucis y las autoridades eclesiales parroquiales), se posicionan como fuerzas relacionadas, ya sea de forma contradictoria, solidaria, conflictiva o jerarquizada, esto es, relaciones vertebradas por el poder.

Por otra parte, el territorio no es igual al espacio físico o geográfico, sino que es el resultado de un proceso mediante el cual un entorno físico es transformado en una dimensión social; a su vez, está estrechamente relacionado con las prácticas de las personas y en él se integran diferentes dimensiones de la sociedad y escalas espaciales. Consideramos al territorio y a los procesos de territorialización “como fruto de la interacción entre las relaciones sociales y el control del o por el espacio, el cual implica relaciones de poder en sentido amplio, al mismo tiempo de manera más concreta (dominación) y más simbólica (un tipo de apropiación)”<sup>2</sup> (Haesbaret, 2011: 194).

Si bien hay procesos de control por el espacio, debemos advertir que son relativos, ya que los territorios o el proceso de territorializar dependen de las condiciones sociales, económicas y culturales actuales de quienes implementan las interacciones, así como de las disposiciones y posiciones de los agentes que se mueven en el territorio. El territorio –o territorialización–, siempre se construye por el movimiento de personas, desplegado en redes que enlazan las relaciones de los habitantes, constituyendo una lógica de las prácticas territorializadas (Giménez, 1994, 1999; Haesbaret, 2011).

---

<sup>2</sup> Paréntesis en la cita original.

Las prácticas religiosas heterogéneas de perfil católico, como se verá más adelante, generan una apropiación y control del espacio o, mejor dicho, de construcción del territorio que hace posible evidenciar espacialmente una diferenciación territorial en el amplio espacio social urbano. Tenemos, pues, que el campo religioso está imbricado con los procesos de construcción del territorio.

Las prácticas y creencias religiosas configuran cotidianamente procesos de consagración del territorio, lo cual significa que las prácticas religiosas, populares o las de estratos socioeconómicos medios, están condicionadas por situaciones históricas, sociales y culturales particulares; por ende, la religiosidad está territorializada. Los rituales, como las danzas y el viacrucis, son experiencias profundas de convivencia mediante las cuales se construye el territorio identitario, produciendo fuertes lazos de identificación y comunicación entre sus participantes.

En nuestro análisis no nos enfocamos en el proceso interno simbólico estructural del proceso ritual, sino en su presencia concreta. Los entendemos como expresiones dramáticas de la sociedad, que nos dicen algo acerca de las condiciones sociales; son dramas sociales que hablan sobre la realidad (DaMatta, 2002: 52-53). En estos itinerarios rituales se percibe y consagra el territorio identitario que “Serían a la vez espacios de sociabilidad casi comunitaria y refugios frecuentes a las agresiones externas de todo tipo” (Giménez, 1999: 31).

Metodológicamente, el vínculo entre territorio, identidad y religión es complejo, dado que no hay una relación preestablecida. Además, ni el territorio, la identidad o la religiosidad están claramente delimitadas, fijadas o inmóviles; más bien, entablan una relación mediada por diferentes agentes, procesos, relaciones y contextos. Por ello, el análisis e interpretación del territorio, identidad y religiosidad, requiere metodológicamente identificar los procesos, relaciones e interacciones que intervienen en el movimiento. En este Artículo de investigación, hemos seleccionado dos procesos: danzas en un sector de población popular, y la procesión del viacrucis en la población de un estrato socioeconómico medio.

El enfoque etnográfico permitió un acercamiento a las formas diversas en que se configura objetiva y subjetivamente la vida cotidiana en los territorios locales, es decir, ayudó a aproximarse, desde la perspectiva de los actores en su situación actual, a las maneras en que las personas constituyen la heterogeneidad cultural, la distinción y la jerarquización en la vida cotidiana local (Long, 1989).

La etnografía nos posibilitó entender de una manera más adecuada el territorio, a partir de la perspectiva de las personas, articuladas a dominios culturales religiosos, reconociéndoles la capacidad de pensarse a sí mismos, de conocer su mundo social y, en función de eso, hacer, reproducir, generar y cambiar sus prácticas. De esta forma, en tanto que los actores conocen su territorio, son capaces de *hacerlo* y *rehacerlo*, reproducirlo o cambiarlo, lo cual significa la probabilidad de transformar sus prácticas territoriales y, con ello, también su mundo social local.

Metodológicamente, si bien acotamos el contexto local, lo hacemos dentro de un espacio más amplio: la ciudad; y simultáneamente, lo entendemos constituido por espacios menores como calles, hogares, comercios, etcétera. Esto nos conduce a identificar al territorio de manera multi-escalar, en donde hay espacios superpuestos; y también de forma articulada, es decir, considerarlo socioculturalmente multidimensional, capaz de articular condiciones materiales y económicas, así como históricas, políticas y simbólicas. Proponemos las siguientes escalas territoriales: la ciudad, la local –o barrial– y micro-local, las cuales se van articulando e imbricando de múltiples maneras y, metodológicamente, permiten analizar la generación de territorios de identidad. No obstante, en este Artículo de investigación, lo barrial, pero específicamente lo micro-local, fue la escala que se privilegió.

Las Parroquias son parte fundamental de la escala local o barrial. Dicha escala es una expresión, entre muchas otras formas culturales, del campo religioso católico en la ciudad; las Parroquias y el espacio administrativo bajo su responsabilidad, son constituyentes del territorio barrial. Las Parroquias, a su vez, se dividen, en el caso de la Iglesia católica que opera en la ciudad de San Luis Potosí, en secciones (un conjunto amplio de hogares contiguos) y capillas (extensiones devocionales de las Parroquias, que generalmente son pequeñas edificaciones en donde semanalmente o varias veces a la semana, el párroco o vicario –incluso laicos– ofrecen un servicio religioso). Esta forma administrativa burocrática del territorio de una Parroquia también es una forma simbólica de administrar los *bienes de salvación*.

Por su parte, lo micro-local se refiere a prácticas particulares, como los altares levantados en algunos hogares dedicados a una Santa o Santo, así como a eventos religiosos que forman parte, aunque periódicamente, de la vida cotidiana de la convivencia local, tales como las procesiones o danzas celebradas a cierto Santo Patrón. Esta escala es un recorte micro-social del territorio urbano en general y

parroquial en particular, y se construye por las experiencias concretas de los habitantes (feligreses); en una delimitación temporal y territorial particular de este tipo, lo más factible es observar la manera en que los integrantes de las instituciones religiosas se articulan a ellas mismas y, a la vez, interpretan la representación que construyen.

En la dimensión local se seleccionaron dos Parroquias: la Parroquia del Señor del Saucito y la Parroquia Tres Ave María. La primera se caracteriza por operar en un contexto popular, mientras que la segunda se singulariza porque su población corresponde a un estrato socioeconómico medio. Por otro lado, como ya se dijo, el territorio micro-local es el que se privilegia porque es un espacio denso y complejo de relaciones intrincadas y profundas a las cuales se puede acceder mediante la etnografía; en esta escala se observaron eventos de carácter ritual ambulatorio: danzas tradicionales en el contexto popular y el viacrucis en el estrato socioeconómico medio.

### **Los contextos urbanos: hacia una lógica de la diversidad religiosa en la ciudad**

Las Iglesias son instituciones generadoras de esquemas de pensamiento y conocimiento, de acción y percepción que, asumidos y sustentados consciente e inconscientemente por los sujetos adheridos a ellas, orientan las relaciones sociales. El sistema de prácticas y creencias de las Iglesias contribuye a configurar en sus congregantes formas de percibirse a sí mismos y a los otros.

Simultáneamente, las Iglesias católicas están intrínsecamente vinculadas al territorio en el que operan, ya que sus actividades se desarrollan dentro de su entorno inmediato (Solís, 2010). Si bien en las instituciones religiosas existen procesos de construcción de identidad, estos se llevan a cabo a partir de los condicionamientos del contexto cultural concreto, es decir, dentro de las particularidades de un territorio (Giménez, 1999: 29; Solís, 2010) o barrio (De Certeau, 2000: 121), el cual, a su vez, es construido por las prácticas cotidianas de los habitantes. De tal manera que las prácticas cotidianas se interconectan con las prácticas emanadas de los esquemas religiosos implementados por los sujetos.

El territorio, entendido como espacio apropiado y controlado, simbolizado y de sentido, es el resultado de las interacciones de sus habitantes y se construye, en parte, por las prácticas religiosas. Situación que, como más adelante se verá, es palpable en los estratos populares, pero también en estratos socioeconómicos medios.

En México, durante las últimas décadas, el campo religioso se ha caracterizado cada vez más por su multiculturalidad, aunque el catolicismo, numérica y simbólicamente, siga dominando. De tal suerte que, en general, no hay un descenso significativo en las prácticas religiosas y, en particular, dentro del subcampo católico.

La Iglesia católica siempre ha sido una institución plural en su constitución y dinámica interior: las múltiples órdenes religiosas mixtas y las expresiones de religiosidad popular, por ejemplo, son manifestaciones de esta diversidad. La religiosidad popular católica y la que practican los estratos socioeconómicos medios, son dos formas en las que el catolicismo se reproduce de manera diferenciada y se hace patente mediante la construcción territorial religiosa.

Hacia el noreste de la ciudad de San Luis Potosí, se sitúa la Parroquia del Señor del Saucito, en cuya área parroquial se asientan colonias populares; entre sus prácticas religiosas sobresalen las danzas locales tradicionales vinculadas a los festejos de Santos del calendario litúrgico católico. Por otro lado, hacia el sur de la ciudad, se localiza la Parroquia de las Tres Ave María; los residentes dentro de las inmediaciones de esta Parroquia, quienes pertenecen a estratos socioeconómicos medios, llevan a cabo el viacrucis.

### **El viacrucis en la Parroquia Tres Ave María**

Previo a la Semana Santa –abril del 2015–, el Comité de la Parroquia prepara los pormenores del viacrucis. El comité eclesial está integrado por aproximadamente 20 personas, hombres y mujeres, habitantes de las inmediaciones de la Parroquia y asistentes asiduos al Templo, quienes sienten un gran compromiso con los quehaceres de catequesis de su Iglesia y contribuyen a realizarlos, llevando a cabo reuniones en las instalaciones del Templo. Todos los integrantes del comité eclesial tienen actividades pastorales: de evangelización, social, de jóvenes, etcétera<sup>3</sup>.

Entre estas labores es relevante la que realiza el comité del viacrucis, el cual, como cada año durante más de dos décadas, organiza, prepara y vigila la procesión del viacrucis. El viacrucis es una práctica religiosa del cristianismo católico y, a

---

<sup>3</sup> Cabe decir que quien preside el comité eclesial es el párroco. Si bien en las reuniones los integrantes pueden hacer señalamientos críticos a las formas en que el párroco está dirigiendo los asuntos eclesiales –horarios de los servicios religiosos: misas, bautizos, bodas, confesiones, por ejemplo–, tales comentarios en realidad se orientan a que él cumpla, o corrija, las reglas eclesiales, es decir, que implemente y administre, como especialista, los *bienes de salvación*.



pesar de que se realiza en diferentes partes del mundo, adquiere características singulares en cada situación particular. En general, esta práctica religiosa es un modelo procesional, es decir, personas que van caminando en conjunto, sobre una ruta previamente trazada, motivados por la devoción religiosa. Durante este recorrido, el espacio que van caminando se construye como territorio sagrado, cuyo lugar de inicio y de llegada también son *santos* –el Templo, la capilla o un santuario, por ejemplo–. El mismo conglomerado de personas caminando, desplazándose, adquiere este sentido sacralizado; en otras palabras, el viacrucis se entiende como una práctica territorial sacralizada y que sacraliza el espacio por donde va transitando: en el momento en el que se camina, se reconstruye y construye un territorio sagrado.

Las procesiones llevadas a cabo en las ciudades, como en el caso de la ciudad de San Luis Potosí, configuran territorios sagrados; conforman una lógica territorial urbana que traza líneas fronterizas que, en lugar de aislar, articulan el espacio de la ciudad. Las procesiones contribuyen a configurar la dimensión territorial religiosa de la ciudad, de tal manera que los espacios *santos* no sólo se circunscriben a los Templos -edificaciones fijas-, sino que mediante las procesiones y la movilidad que implica, lo *santo* se desplaza más allá de los recintos inamovibles.

Como hemos anotado, la Iglesia católica administra territorios: nacionales, Diócesis, Decanatos, Parroquias, secciones, e incluso capillas. Todo ello alude a una organización geográfica, espacial, que va adquiriendo sentido y orientación para quienes las prácticas religiosas son significativas, pero incluso para aquellos para quienes no lo son, pues al no participar en los significados de lo religioso, también delimitan y dan otro sentido al territorio; es así que el espacio se vuelve un territorio identitario.

El caso que vamos a referir está circunscrito al área administrada por la Parroquia denominada Tres Ave María, cuya jurisdicción espacial incluye colonias que se identifican con una población de estrato socioeconómico medio. El viacrucis registrado durante abril de 2015 se llevó a cabo de la siguiente manera:

Es una actividad que se viene realizando desde que se fundó la Parroquia, más o menos 20 años atrás. Se realiza cada Semana Santa y siempre inicia en un jardín ubicado aproximadamente en el centro del espacio geográfico y administrativo de la Parroquia. Este año, el Viernes Santo fue el 18 de abril. En el jardín, a las 13:30 horas llegó una camioneta de redilas con bocinas en el capote y que transportaba,

en la parte trasera, una cruz de madera que medía aproximadamente 2.5 metros de alto y 2 metros de ancho. Además, transportaba la imagen de la Virgen de los Dolores, que medía cerca de 90 centímetros de altura. Ambas imágenes y objetos sagrados han estado guardados dentro del templo. Pero esta mañana han sido movidos y trasladados hasta este jardín. Previamente, al jardín fueron llegando personas: hombres, mujeres, niños y niñas, familias, jóvenes. Al parecer se conocían, y los saludos afectuosos eran frecuentes entre quienes ya estaban y quienes iban llegando. Algunos hombres bajaron la cruz de la camioneta y la colocaron en el césped del jardín, también bajaron la imagen de la Virgen de los Dolores, o como comúnmente se la conoce en toda la ciudad de San Luis Potosí: “La Dolorosa”. A La Dolorosa la colocaron sobre el pasillo del jardín. También poco a poco, casi al mismo tiempo, fueron llegando el Párroco vestido de civil, pero a los pocos minutos se invistió con una sotana blanca; el Vicario, vestido con sotana negra; el monaguillo y los Ministros (los laicos que colaboran en ciertas administraciones litúrgicas). De pronto, al jardín llegaron también algunas monjas. El párroco hizo uso del micrófono y dio la bienvenida: “Bienvenidos a acompañar a Jesús”, dijo. Mientras el Párroco pronunció con gestos y ademanes e investido con sotana, unas breves palabras a manera de sacralizar el Viacrucis y el lugar, un hombre levantó la cruz del césped y junto con todas y todos los/as ahí presentes se congregaron frente al Párroco. Los ministros –hombres y mujeres– también se apresuraron a preparar unos cirios de metal. Después de que el Párroco terminó de pronunciar una oración, el Vicario tomó la palabra y dio breves indicaciones de cómo iba a suceder el Viacrucis. Solicitó que alguien cargara la Cruz. Dos mujeres, una de edad más o menos avanzada y otra joven, fueron quienes levantaron la cruz. La mujer de edad avanzada levantó la cruz y la sostuvo en su hombro derecho, mientras que la mujer joven le ayudó levantando la parte más larga de la cruz. Aproximadamente a las 13:30 y bajo intensos rayos de sol, empezó el Viacrucis. Se colocaron de la siguiente manera: al frente, en medio de dos ministros, una mujer y un hombre quienes sostenían cirios, también estaba el párroco quien, a su vez, sostenía con sus dos manos y hacia el pecho un báculo de metal que tenía forma de cruz. En seguida, las mujeres que llevaban la cruz; después, un niño llevaba en sus manos un cojín rojo en donde estaba una corona; atrás, la imagen de La Dolorosa llevada en andas por cuatro mujeres de edad avanzada y, por último, el resto de las y los congregantes. Primero caminaron alrededor del jardín y, mientras lo hacían, alguien, desde la cabina de la camioneta, un hombre, entonaba un canto religioso y después todos y todas quienes caminaban atrás lo repetían a coro. Era un grupo de aproximadamente 70 personas. Dieron una vuelta al jardín y, casi al terminar de dar la vuelta, hicieron una primera lectura correspondiente a la primera estación del Viacrucis. El Vicario leyó un pasaje de la biblia y posteriormente dio la palabra a un hombre quien hizo la primera lectura. Al terminar la lectura, el orden de la formación cambió porque la camioneta de redilas, a muy lenta velocidad, tomó la delantera y un automóvil quedó en la parte postrera de la fila de feligreses que participaban en el Viacrucis (Nota de trabajo de campo, 18 de abril de 2015).

En términos generales, el viacrucis sigue el mismo patrón inicial, es decir, se avanza y se hacen paradas conforme a las estaciones que lo componen, hasta finalizar en el Templo tras recorrer calles por más de dos horas. El viacrucis, en su recorrido, intenta hacerse presente sobre todo el espacio que administra la Parroquia; en cada una de sus *estaciones*, 14 en total, se narran los hechos *del calvario*, como dicen los cristianos, que hizo Jesús antes de ser crucificado. La ruta es previamente trazada, es decir, el comité eclesial, junto con el párroco y el vicario la han acordado: a lo largo de la ruta, los integrantes del dicho comité ayudaban a que hubiera orden y a controlar el tránsito vehicular. Los cantos, en general, aludían a que Dios los perdonara, por ejemplo, un fragmento que se repetía, decía: *perdón por nuestros pecados*. La reiteración y su entonación permitían construir un estado de reflexión, o al menos de silencio e introspección, entre los congregantes que avanzaban a paso lento.

Las *estaciones* se realizaban en casas, en cuyas paredes o entradas estaban pegados anuncios con el número de *estación* y un letrero que aludía a la situación en la cual se encontraba Jesús (por ejemplo: *Jesús en el monte Sinaí*). En el transcurso del viacrucis se fueron agregando personas, quizás haciendo un grupo de más de cien congregantes, mientras algunas mujeres llevaban imágenes de Cristo entre sus brazos o cuadros con la imagen de la Virgen de los Dolores, también llamada La Dolorosa. La participación de los feligreses en el viacrucis es frecuente cargando la cruz, siempre en pares, pero también leyendo los pasajes bíblicos, franqueando al párroco, o llevando los cirios; además, la imagen de La Dolorosa también era llevada en andas por al menos cuatro personas. Hay una participación mayor de las mujeres, generalmente de edad mediana y avanzada –sesenta, setenta años quizás–, aunque también había adolescentes que caminaban demostrando una seria devoción religiosa.

El viacrucis, mediante los cantos, los letreros de las *estaciones* y las lecturas de la Biblia, es una narrativa territorial sacralizada cuyo contenido simbólico es profundo, pues actualiza un medio y *bien de salvación* en tanto recrea y reinventa un territorio religioso que, en un primer momento, alude a un sitio históricamente remoto y abstracto, pero actualizado mediante el aquí y ahora de la vida religiosa de la ciudad y de los congregantes. Son las prácticas religiosas territorializadas y localizadas que configuran una simbólica urbana de fuertes procesos de diferenciación, como veremos más adelante.

## **Las Danzas Tradicionales del Saucito**

En las inmediaciones espaciales de la Parroquia del Saucito habitan grupos de danza tradicional; en general, podemos dividirlos en danza chichimeca<sup>4</sup> y danza de concheros. En este último tipo de danza integramos también a los grupos mexicas o aztecas<sup>5</sup>.

En este Artículo de investigación, por razones de espacio, sólo nos referimos a la danza de concheros. En el contexto local en donde se realizó trabajo de campo, encontramos grupos de danza que se autodenominaban mexica o azteca. Aunque los grupos que lo componen comparten características y por ello los hemos integrado en una sola categoría, la de concheros, conviene anotar breves diferencias. La diferencia entre los grupos de danza conchera con los grupos mexica o azteca radica en el enfoque de sus creencias; ambos manejan el discurso de deidades prehispánicas, pero en el caso de los grupos concheros, es claro su sincretismo con el panteón católico. En cambio, el grupo de danza mexica o azteca, al menos así lo ha manifestado su capitán, maneja un discurso que destaca creencias referentes al panteón prehispánico, en específico mexica: es común que se refieran a deidades como Huitzilopochtli y durante las ejecuciones dancísticas mencionen brevísimos discursos orales en náhuatl. Otra diferencia importante es que los integrantes del grupo de danza mexica o azteca usan pintura para hacerse dibujos con referencias prehispánicas aztecas, en parte o casi todo el cuerpo<sup>6</sup>; también se distinguen por los dibujos en su vestuario: calaveras, algunos dibujos prehispánicos y penachos en los cuales incrustan aves disecadas –lechuzas o halcones– u ornamentas de venado.

Los integrantes de estos grupos de danzantes (concheros, mexicas o aztecas), además de la terminología militar para dirigirse entre ellos, implementan criterios de respeto y, a la vez, de solidaridad<sup>7</sup>. Para dirigirse a un varón se usa el término

<sup>4</sup> La Danza Chichimeca es diferente de la Danza Mexica, Azteca o de Concheros por la manera en que se ejecuta, por la música que produce, el atuendo que portan y también por la región en donde predomina. Su nombre alude a las culturas establecidas en lo que comúnmente se conoce como Aridoamérica, es decir, fuera del área cultural de Mesoamérica. San Luis Potosí es un punto intersticial fronterizo entre ambas áreas. Entre los instrumentos musicales que llevan y ejecutan cada uno de los danzantes chichimecas, resalta un arco que es golpeado con una madera y produce un sonido rítmico, apresurado y repetitivo; también puede llevarse sonajas. A esto se le aúna un tambor y un violín que, junto al sonido generado por pies que calzan huaraches de suela de vaqueta, completan los instrumentos para hacer música. Su atuendo se compone de faldilla, camisa ataviada de colores llamativos y un penacho de borlas de colores.

<sup>5</sup> Cabe decir que parte de los integrantes de los grupos sostienen relaciones parentales, comúnmente son padres, hijos, hermanos o primos.

<sup>6</sup> Usan mayormente los colores negro y rojo.

<sup>7</sup> Relaciones que De la Torre (2012) también ha señalado para el caso de los danzantes concheros en la Romería de la Virgen de Zapopan.

*compadre*, mientras que para dirigirse a una mujer se usa el de *comadre*. Al nombrarse compadres o comadres se genera un sentimiento de respeto y, al mismo tiempo, de colectividad, pues es una manera de sentirse semejantes y experimentar sentimientos de pertenencia.

Los roles en cada grupo de danzantes de concheros son los siguientes: el capitán (quien se encarga de convocar a las conquistas o de formalizar los contratos y de mantener la cohesión del grupo); los tamboreros (quienes ejecutan el tambor); el conchero o el de la concha (quien ejecuta la viola con caja de caparazón de armadillo, de donde se toma el término *concheros*); y la malinche o sahumadora (quien en todos los grupos es una mujer danzante, que con el incensario purifica a cada participante antes de iniciar la danza, o va abriendo camino cuando el grupo va en marcha durante una procesión local; y además purifica el altar).

Durante la danza también se otorgan *las palabras*, las cuales delegan ciertas responsabilidades para dar orden y organización a la participación de los grupos de danza durante la celebración; quien otorga estas *palabras* es el anfitrión de la celebración en cuestión, quien ha invitado a los danzantes. El anfitrión otorga cada *palabra*—cinco— a danzantes destacados y con experiencia, que han adquirido respeto entre el resto de los danzantes; a través de ello, les traspasa responsabilidades para que, durante la participación del grupo, haya orden y respeto, hecho que también genera identidad grupal. A quienes se les ha otorgado *la palabra* se les da un distintivo para identificarlos.

Los capitanes son quienes, por razones de experiencia (al ser fundadores de los grupos) y de mayor conocimiento sobre la danza, poseen una autoridad moral sobre los integrantes y, en consecuencia, deben ser respetados y obedecidos respecto a lo que debe hacerse en el grupo. Sin embargo, tanto entre los grupos de concheros como en los de danza azteca hay una jerarquía aún más amplia que, siguiendo la terminología militar, implica a los generales. Los generales son los que, también por su conocimiento y experiencia, han sido reconocidos por diferentes grupos de danzantes, y son quienes *pueden levantar*, como dicen ellos, *una mesa*; es decir, un altar dedicado a alguna imagen a la cual, año tras año, se le debe hacer su fiesta.

Los altares o *mesas se levantan* en distintos hogares, no sólo en la ciudad de San Luis Potosí, sino en otras partes del país. Así, las *mesas* corresponden a Santos o Vírgenes que son objeto de devoción de una familia, pero en la que alguno de sus

integrantes es danzante y suele ser el capitán. *Levantar una mesa* a un Santo o Virgen significa que el general la consagra, hecho que implica inaugurar un espacio sagrado en donde se debe danzar cuando, de acuerdo al calendario litúrgico católico, sea la fecha de celebración de ese Santo o Virgen; es decir, *levantar una mesa* implica un proceso de relaciones de reciprocidad que se expresan en el plano territorial. Se realiza el *levantamiento de la mesa* en tanto que previamente su dueño, quien es un danzante, ha demostrado compromiso con otros danzantes que, a su vez, tienen una *mesa*, es decir, un Santo o Virgen de la familia en otro hogar, que puede ser dentro del Saucito, de la ciudad, del Estado e incluso fuera de San Luis Potosí.

En el territorio local del Saucito, los grupos de danzantes siguen esta lógica de reciprocidad a partir de sus condiciones sociales específicas, por ejemplo, hay altares a donde acuden los grupos de danza sin que previamente hayan sido consagrados; de tal manera que esta lógica de reciprocidad también ocurre, no única o necesariamente a expensas de un *levantamiento de mesa* por un general de danzantes, sino por el simple hecho de que alguno de los danzantes de algún grupo quiera hacer un altar, o tener en su casa la imagen de una Virgen o Santo al cual se le rinda devoción. En este sentido es que empieza a operar una lógica de reciprocidad local que se expresa en el territorio.

A continuación, describimos someramente este tipo de sistema de reciprocidad, centrado en la idea de *conquista*. En el sistema de reciprocidad local, los integrantes de los grupos de danza ofrecen, reciben y devuelven *dones*. Estos *dones* son bienes materiales, pero adquieren un sentido en el acto de danzar para una Virgen o Santo; tal y como lo decía Marcel Mauss (2009), se vuelve un generador de un sistema de intercambio y reciprocidad.

Doña Reyna, capitana de un grupo de danza de concheros la define así:

La conquista es ganar almas para el santo. La conquista es ir a las fiestas [es decir, a las *mesas*]<sup>8</sup> de otros grupos de danza para que ese grupo se sienta comprometido a devolver la asistencia a mi fiesta. Entre más se asista a celebraciones de otros grupos de danzantes, hay mayor conquista o mayor número de danzantes en el día de mi fiesta.

Así, las *conquistas* establecen relaciones de reciprocidad e intercambio; instauran un sistema mediado por un compromiso moral de dar, recibir y devolver entre los grupos de danza y los danzantes; esta *conquista* genera obligaciones y derechos

<sup>8</sup> Los corchetes en el testimonio son agregados por los autores de este Artículo de investigación.

morales. La capitana Doña Reyna dice que “entre más almas se conquisten, significa que el grupo ha trabajado mucho durante el año” en las celebraciones del calendario santoral, es decir, en las fiestas de los otros grupos de danzantes, lo cual significa mayor prestigio del grupo en general y del capitán del grupo en particular<sup>9</sup>. Tales relaciones de intercambio y reciprocidad se concretan en la producción de un territorio a través de la movilidad de los grupos de danza, de un tránsito de danzantes de un altar a otro que produce y reproduce un territorio sagrado.

El sistema opera porque forma parte del campo religioso local-popular; es decir, está instituido previamente, pero cobra actualidad y sentido en el momento de las prácticas. Se compone de un eje temporal –el calendario santoral católico– y un eje territorial integrado por los múltiples lugares sagrados locales: capillas en las calles o altares en los hogares. El sistema de intercambio y reciprocidad opera, en un determinado momento, de la siguiente manera: 1) un danzante –o capitán–, que resulta ser el anfitrión, celebra a un Santo o Virgen de su devoción particular; 2) invita a otros capitanes de danzantes. Si asisten, implica que han ofrecido un *don* –la danza– al anfitrión y más exactamente, de manera simbólica, a la deidad celebrada; 3) al recibir él la danza, el danzante que celebra la fiesta –el anfitrión–, adquiere el compromiso moral de devolver el *don* en la fecha en la que el invitado celebre su fiesta –dedicada al Santo o Virgen de su devoción–; 4) se devuelve la danza al asistir a la fiesta de los invitados.

Esta reciprocidad e intercambio va marcando un territorio y una temporalidad. La danza obedece a un circuito territorial-temporal preestablecido y, sin embargo, constantemente actualizado –aquí y ahora–, poblado de Santos y Vírgenes situados en el plano local-barrial urbano. Es un circuito abierto, en permanente movilidad territorial y temporal, en él circulan todo el año los danzantes. Mediante las prácticas religiosas urbanas de carácter popular, se construye un territorio y un tiempo social específico.

La *conquista* es en ocasiones numerosa: acuden decenas de danzantes, lo cual significa, como decíamos, que el anfitrión ha trabajado mucho durante el año acudiendo a *conquistar* grupos de danzantes y ofreciendo *dones* –danza–. La *conquista* y el momento de devolver la danza, se llevan a cabo mediante una serie de pautas rituales: *dones* que se traducen en gratitud, devoción y sacrificio ante el Santo.

<sup>9</sup> Testimonios tomados de la entrevista con Doña Reyna, capitana de un grupo de danzantes concheros del Saucito, durante el trabajo de campo en enero de 2015.

En síntesis, los danzantes operan de tres formas: 1) la de *conquista*, 2) en la fiesta patronal del Santo, y 3) por pago monetario; sin embargo, en este Artículo de investigación no se han tratado las últimas dos, sin embargo, cabe mencionar que operan bajo la misma lógica de reciprocidad y se expresan territorialmente. Ahora bien, en las tres situaciones puede aparecer la figura del párroco –o vicarios–, quienes, por solicitud de los capitanes de los grupos de danza, acuden a los altares a bendecir las imágenes y a veces a officiar una misa. Ciertamente, y esto es importante, si las autoridades eclesiales no acuden, lo cual es lo más común, no es causa para dejar de danzar.

De esta manera, la Iglesia puede legitimar religiosamente las prácticas de los danzantes, aunque no es necesario, porque los especialistas no oficiales locales, como los capitanes o la sahumadora, por ejemplo, legitiman sus propias prácticas mediante la danza, esto es, a través del sacrificio de danzar para un Santo o Virgen. Además, la legitimación expresa relaciones de tensión entre los agentes eclesiales oficiales de la parroquia y los danzantes.

### **Análisis y conclusiones**

En la ciudad de San Luis Potosí, los distintos marcos de significado con que dota la religión católica a los feligreses operan como prácticas para construir, controlar y apropiarse diferencial y jerárquicamente del territorio. Compartir prácticas religiosas genera integración entre personas que se sienten semejantes y, a la vez, diferentes a otros agregados de personas y, en virtud de esto, constituyen identidades heterogéneas, diferenciadas y territorializadas, pero también desiguales y jerárquicas por el componente económico. Aquí, heterogeneidad, tal y como se ha descrito, refieren a la diversidad o distinción entre grupos, que comparten prácticas y sistemas de creencias. Sin embargo, es preciso decir –aunque no se profundiza en este Artículo de investigación, pues no es el objetivo– que también los grupos que comparten atributos culturales son heterogéneos en su composición interna. Es decir, las identidades convocan a la diversidad y no a la homogeneidad debido a que cada persona significa, de acuerdo a sus experiencias particulares, lo que se comparte.

La religiosidad popular y la de los estratos socioeconómicos medios implican prácticas, ideas y percepciones diferenciadas entre sí, cada una con cierta lógica específica, relativamente autónoma e independiente y, sin embargo, también relacionadas y articuladas al y por el campo religioso. Estas prácticas, creencias



y percepciones se relacionan jerárquicamente a través de apropiarse y controlar el espacio local, situación que se objetiva en la elaboración diferenciada de territorios de identidad, en los cuales los rituales como el viacrucis y las danzas tradicionales antes mencionados son relevantes.

La construcción social de territorios de identidad mediados por las prácticas religiosas permite, de acuerdo a los casos que presentamos, analizar en la ciudad las disputas entre los diversos agentes del campo religioso católico. Los *bienes de salvación* de la religiosidad popular se componen de símbolos, prácticas y creencias que no reproducen –o al menos no es un fin o no lo hacen de manera directa– el *ethos* de los especialistas oficiales –párrocos y vicarios–, quienes dentro del campo católico son dominantes. En este sentido, la religiosidad popular conforma prácticas que contravienen, resisten y contradicen la dominación de los párrocos y vicarios en el contexto local. Resistencia, contravención y contradicción que se observa en la forma en cómo los grupos de danza tradicional se apropian y controlan el territorio local en el Saucito.

La presencia de los párrocos o autoridades eclesiales no es relevante ni necesaria, pues son sustituidos por otros especialistas: los capitanes de los grupos de danza y las mujeres quienes se convierten en especialistas, tal es el caso de la sahumadora o alguna mujer que funge como capitana de danza. Mientras, en el caso del viacrucis, el párroco y el vicario están presentes tanto en la organización como durante la ejecución del mismo, e inclusive ellos son quienes van al frente, dirigiendo y bendiciendo el camino por donde se desplaza el ritual; son estos especialistas de los *bienes de salvación* institucionales de la Iglesia católica quienes legitiman las prácticas de los feligreses. Las autoridades eclesiales, junto con los feligreses, controlan y se apropian del territorio.

El campo religioso católico está estructurado no sólo por la diferencia y la heterogeneidad sino por la jerarquía. Los *bienes de salvación* no sólo aparecen objetivamente en la palabra consagrada, erudita, de las autoridades eclesiales o en los rituales que sólo ellos, los párrocos o los vicarios, pueden administrar y llevar a cabo, sino también en otros especialistas que son conocedores de lo sagrado, tales como los capitanes de danza, los mismos danzantes o las sahumadoras, quienes manipulan conocimientos para purificar –“abriendo camino, quitando las malas vibras”, como dice la capitana Reyna– la ruta por donde se va danzando.

La apropiación y control del territorio mediante las prácticas religiosas tiene consecuencias, principalmente para el orden jerárquico que prevalece en el campo religioso y el orden desigual territorial urbano. Los *bienes de salvación* ya no se reducen a la palabra, al conocimiento y a la manipulación de objetos sagrados del especialista, sino que el mismo territorio en virtud de las prácticas religiosas se transforma en un *bien de salvación*. Los diversos agentes religiosos pugnan por apropiárselo y controlarlo. Esta lucha ocurre en diferentes dimensiones territoriales (la ciudad, lo local, o micro-local), y la forma en que se le apropia y controla es relativa. Es decir, en contextos populares, como el expuesto, debido a la operación práctica del sistema de intercambio y reciprocidad de los grupos de danza, la apropiación y control del territorio es de tensión y conflicto con las autoridades eclesiales parroquiales.

Los danzantes se apropian y controlan, elaborando un territorio de identidad, enfrentando, contraviniendo, por no decir transgrediendo, a la Iglesia católica local. Sin embargo, en términos generales del campo religioso católico y urbano, la apropiación del territorio genera una tensión permanente que se desenvuelve en conflicto entre distintos agentes religiosos; así, quien se apropie y controle el territorio y permanezca sustentándolo, es quien enarbola de manera predominante la autoridad y el ejercicio del poder a su favor.

La construcción del territorio identitario en cada una de las Parroquias aplica mecanismos mediados por la clase social (o estrato socioeconómico) a la que se pertenece. Podemos decir que la manera en que se controla y se apropia el territorio es relativo. Mientras que en el Saucito ocurre mediante la tensión con las autoridades eclesiales, en la Parroquia de las Tres Ave María se lleva a cabo en concordancia con ellas.

Por otra parte, como dato etnográfico cabe decir que, durante la estancia de trabajo de campo, se cuestionó a algunos danzantes por qué no iban a bailar a otras Parroquias, por ejemplo, a la Parroquia de las Tres Ave María cuando es su fiesta patronal, y ellos aducían que nunca los habían invitado ni contratado. De manera inversa, algunas feligresas de la Parroquia Tres Ave María, cuando se les preguntó por qué, cuando había alguna celebración, por ejemplo, el 12 de diciembre –día de la Virgen de Guadalupe– o precisamente durante la Semana Santa, cuando realizan el viacrucis, no había danzas, ellas argumentaron que “eso no se hace aquí”, que

“eso corresponde a las otras parroquias de barrios populares”<sup>10</sup>. De tal manera que existe un distanciamiento cultural, simbólico, que separa la práctica religiosa en términos sociales y que se expresa, como hemos dicho, en el territorio. Construir de esta forma el territorio, conforma una simbólica urbana (Castells, 1974: 256) que organiza el espacio de la ciudad.

El contexto urbano es culturalmente heterogéneo y las prácticas religiosas colaboran en dicha lógica de diferenciación, permitiendo entender la elaboración social de identidades que entran en relación dentro del gran espacio ciudadano. El componente territorial, es decir el lugar en donde la cultura –en nuestro caso la cultura católica– se objetiva, es clave para entender los procesos de pluralidad religiosa en la ciudad. Las personas quienes la habitan poseen una capacidad inagotable de innovar, inventar y re-imaginar lo cotidiano (De Certeau, 2000: LIV), pues resguardan, mantienen y renuevan permanentemente prácticas que permiten formas de convivencia caracterizadas por los procesos de solidaridad y tensión local. Las prácticas religiosas populares –los danzantes tradicionales del Saucito, por ejemplo–, pero también las que se llevan a cabo en los estratos socioeconómicos medios, se implementan con las características mencionadas, mismas que se despliegan de manera inmediata en el territorio local y coexisten relacionadas en el campo religioso general.

Entonces, las prácticas religiosas que ubicamos en estratos socioeconómicos medios y populares, permiten ir configurando un tejido de significaciones que están –como diría Thompson (2002: 203) acerca de la cultura– estructuralmente determinadas; y a la vez, condicionadas por la alta reflexividad que las personas confieren a esas prácticas. En este marco tanto estructural como reflexivo, tales prácticas obedecen a una situación específica, a un contexto particular dentro de un campo social más amplio: la ciudad de San Luis Potosí, y en particular el recorte espacial correspondiente a lo local, a las Parroquias del Señor del Saucito y la Tres Ave María.

De manera general, podemos decir, como cierre temporal, que el territorio no sólo existe en tanto contiene un sustrato espacial, ni se identifica exclusivamente mediante la instauración política del Estado o por las fuerzas económicas locales y globales. Existe en virtud de que hay personas que significan el territorio. Lo que tenemos son

---

<sup>10</sup> Testimonio tomado de la entrevista con la señora Luisa, integrante del Comité Eclesial de la Parroquia Tres Ave María, durante el trabajo de campo en marzo de 2015.

territorios estructuralmente multidimensionales que combinan elementos simbólicos y materiales. Los territorios se van haciendo debido a que articulan mecanismos y elementos económicos, de poder, de control, de apropiación, y culturales.

En este caso hemos destacado la dimensión simbólica a través de las prácticas religiosas. La lógica de las prácticas religiosas contribuye a elaborar procesos de apropiación, control y diferenciación territorial que, a su vez, permite entender y explicar parte de una lógica de integración, diferenciación y exclusión en la ciudad y, por ello, de relaciones de poder y control de recursos materiales y simbólicos expresados territorialmente. Las prácticas religiosas son una clave para identificar, interpretar y entender los procesos que conforman territorios urbanos heterogéneos de identidad y, a la vez, analizar la apropiación y disputa espacial.

La sociedad urbana potosina está caracterizada por una fuerte presencia de formas de religiosidad, en su gran mayoría de perfil católico. Las actividades de la Iglesia católica condicionan de manera diversa la vida cotidiana de sus habitantes, sin embargo, también las condiciones contextuales del territorio local supeditan y caracterizan las formas de actuar de cada institución religiosa; así, la condición social, cultural, histórica y económica particular local –y de las personas– en la ciudad, permite cierto desenvolvimiento territorial específico. Las instituciones religiosas son generadoras de identidad expresada localmente, sin embargo, la identidad adquiere su especificidad en función de la dinámica cultural según los condicionamientos locales.

Hemos visto cómo en la ciudad la religiosidad católica es una dimensión que genera prácticas heterogéneas y éstas, a su vez, producen un territorio diferenciado, jerárquico y desigual. La diferencia cultural imbricada a la diferencia territorial religiosa católica se vertebra, entonces, por relaciones de alteridad que implican o incluyen relaciones de poder, es decir, de exclusión y concentración, o de dominación y subordinación que constituyen el espacio urbano. Argumentamos que la danza tradicional conchera y el viacrucis contribuyen a construir territorios identitarios en la ciudad, demarcan y a la vez articulan espacios no sólo físicos sino sociales (Solís, 2010). La danza y el viacrucis perfilan, mediante su itinerario, los límites, las fronteras territoriales y simbólicas, es decir, intersticios fronterizos que vinculan la diferencia cultural.

En resumen, podemos asentar las siguientes situaciones respecto al campo religioso en la ciudad de San Luis Potosí y más específicamente del subcampo católico: 1) Es heterogéneo, diverso, integrado por diferentes agentes individuales y colectivos; además, el territorio se convierte en un *bien de salvación*, por el cual se entra en lucha para obtenerlo y controlarlo. 2) Se expresa territorialmente porque cada agente colectivo, en este caso popular y de estrato socioeconómico medio, construye un territorio con el cual se identifica, es decir, construye un territorio identitario. 3) El campo religioso católico se construye por las prácticas de los agentes religiosos. Dichas prácticas, como se vio, se despliegan en el espacio, haciendo que el espacio adquiera significado y permitiendo que la cultura católica quede enraizada en el lugar, en el territorio. 4) El campo religioso católico se imbrica con el capital económico y la clase social, de tal manera que se elabora a partir de diferentes dimensiones: la económica, la del poder y la territorial, hecho significativo para entender la construcción del territorio urbano en términos de jerarquía, dominación y desigualdad.



## **Bibliografía**

Bourdieu, Pierre (2009), “Génesis y estructura del campo religioso”, en Pierre Bourdieu, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 43-89.

Castells, Manuel (1974), *La cuestión urbana*, Ciudad de México: Siglo XXI.

DaMatta, Roberto (2002), *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

De Certeau, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana León (UIA)-Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO).

De la Torre, René (2012), “Las danzas aztecas en la nueva era. Estudio de caso en Guadalajara”, en *Cuicuilco*, vol. 19, núm. 55, 145-169.

Giménez, Gilberto (1994), “Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. 6, núm. 18, 165-173.

(1999), “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. 5, núm. 9, 25-57.

(2001), “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, vol. 11, núm.22, 5-14.

Haesbaert, Rogério (2011), *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*, Ciudad de México: Siglo XXI.

Long, Norman (1989), “Conclusion: Theoretical Reflections On Actor, Structure And Interface”, en Norman Long (editor), *Encounters At The Interface. A Perspective On Social Discontinuities In Rural Development*, Netherlands: Wageningen University, 221-244.

Mauss, Marcel (2009), *Ensayo sobre el Don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires: Editorial Katz.

Solís Domínguez, Daniel (2010), “Religión y construcción simbólica de territorios identitarios urbanos en la ciudad de Guadalajara: El Bethel y Santa Cecilia”, en *Cuiculco*, vol. 17, núm. 49, 261-282.

Solís Domínguez, Daniel y Consuelo Patricia Martínez Lozano (2012), “Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas”, en *Estudios Fronterizos*, vol. 13, núm.25, 9-30.

Thompson, John B. (2002), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de comunicación de masas*, Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).

Weber, Max (1987) [1922], *Economía y sociedad*, Ciudad de México: FCE.

**Daniel Solís Domínguez.** Doctor en ciencias sociales por el Centro de Investigación y Estudios Avanzados en Antropología Social (CIESAS). Profesor Investigador de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Líneas de investigación: procesos religiosos, procesos educativos, diversidad cultural y de género, sexualidad y cuerpo. Publicaciones recientes: *Procesos educativos en contextos de desigualdad, discriminación, exclusión y violencia. Perspectivas y prácticas desde los y las estudiantes* (2017); coordinador de *Perspectivas socioculturales sobre exclusión y violencia en la educación* (2016); “Santuario, danzas, reciprocidad y territorio en la ciudad de San Luis Potosí”, en *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el Norte de México* (2016).

**Consuelo Patricia Martínez Lozano.** Doctora en ciencias sociales por el Centro de Investigación y Estudios Avanzados en Antropología Social (CIESAS-Occidente). Profesora Investigadora de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Líneas de investigación: estudios de género, violencia, juventud, procesos religiosos y educativos, sentido del humor y escritura. Publicaciones recientes: *Las instituciones de investigación superior y la violencia de género* (2017); “Género, juventud y violencia simbólica: miradas cualitativas desde la diversidad juvenil en San Luis Potosí, México”, en *Revista Collectivus* (2017); “Santuario, danzas, reciprocidad y territorio en la ciudad de San Luis Potosí”, en *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el Norte de México* (2016).

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2018.

Fecha de aceptación: 26 de marzo de 2018.