

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**



**CULTO MARIANO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO:  
LA VIRGEN DE LA DEFENSA EN LA SIERRA  
DE TAPALPA**

**Tesis que para obtener el grado de  
Doctor en Antropología  
Presenta**

**María de los Ángeles Gallegos Ramírez**

**Comité Tutorial**  
**Dra. María Ana Portal Ariosa**  
**Dra. Rosa Herminia Yáñez Rosales**  
**Dr. Andrés Medina Hernández**



**Ciudad Universitaria, enero de 2006**

**JUN 10 2002**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**DIVISION DE**  
**ESTUDIOS DE POSGRADO**  
No. 1



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***Para Poli y Fernanda***

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
ARCHIVOS CONSULTADOS	7
INTRODUCCIÓN	8
<b>CAPÍTULO I. Contexto histórico y socio-espacial del culto a la Virgen de la Defensa</b>	24
1. Introducción	24
2. Características generales de la región de influencia de la Virgen de la Defensa	26
3. Noticias históricas del culto a la Virgen de la Defensa	37
A. Antecedentes: la Sierra de Tapalpa en la Provincia de Ávalos	37
B. El surgimiento del culto a la Virgen de la Defensa	47
I. Su llegada a la sierra de Tapalpa y el inicio del culto: mito e historia	47
II. Contexto social en el que se organiza el culto	55
III. La construcción de la “patria chica”: identidad y región en el culto a la Virgen de la Defensa	63
4. La Virgen de la Defensa como símbolo clave	69
5. Notas finales	76
<b>CAPÍTULO II. El culto a la Virgen de la Defensa en la actualidad: las fiestas en Tapalpa y Ferrería de Tula (Primera Parte)</b>	87
1. Introducción	87
2. Las fiestas de la Virgen de la Defensa	94
3. La fiesta en Tapalpa	102
4. “El recibimiento” y la fiesta de los “hijos ausentes” en Ferrería de Tula	114
5. Notas finales	131
<b>CAPÍTULO III. El culto a la Virgen de la Defensa en la actualidad: las fiestas en Atemajac de Brizuela y Juanacatlán (Segunda Parte)</b>	136
1. Introducción	136
2. La fiesta en Atemajac de Brizuela	137





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A. El inicio de la fiesta: "El enrose"	144
B. La entrega de la Virgen en "Agua Prieta": "los retos" y la romería hasta Atemajac de Brizuela	157
C. "La Entrada"	166
D. La celebración de los "hijos ausentes" y el cambio de mayordomía	169
3. El recibimiento en Juanacatlán: "La Entradita"	172
4. Notas finales	178

#### CAPITULO IV Formas de organización del culto a la Virgen

de la Defensa: la mayordomía, los "moros" y las danzas	195
1. Introducción	195
2. La mayordomía	197
3. Los "moros"	211
4. Las danzas y su organización	219
5. Notas finales	224

#### CAPÍTULO V. A manera de conclusión:

el culto a la Virgen de la Defensa ayer y hoy	228
1. Introducción	228
2. Cambios y permanencias	229
3. Los espacios y los tiempos	238
4. Propuesta final	241

Bibliografía	251
--------------	-----

## AGRADECIMIENTOS

Muchas son las personas e instituciones que de forma directa e indirecta contribuyeron en la realización del presente trabajo. Tengo una deuda enorme con la Dra. María Ana Portal Ariosa, por su estímulo constante y su generosa dirección; con la Dra. Rosa H. Yáñez Rosales y el Dr. Andrés Medina Hernández, por sus agudas críticas y porque sus orientaciones fueron centrales para concretizar mis inquietudes. Sin su solidaridad hubiera sido imposible cerrar esta etapa. Mi gratitud al Dr. Hernán Salas Quintanal, a la Dra. Ana Bella Pérez Castro, a la Dra. Patricia Fortuny Loret de Mola y al Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini porque sus comentarios y sugerencias lo enriquecieron de forma sustancial. Invaluable fue el apoyo, la dirección y la cercanía de la Dra. Noemí Quezada Ramírez (q.e.p.d.), a quien por desgracia no podré restituírle todo lo que hizo por mí.

El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología me otorgó los privilegios de disfrutar de una beca que fue de gran utilidad para llevar al cabo mi trabajo de campo, y la Universidad de Guadalajara, a través del Departamento de Estudios de la Cultura Regional, del que formo parte, me brindó el espacio necesario para realizar mis estudios y los recursos para elaborar el documento final; de manera particular, mi gratitud al Dr. Fernando Zaragoza Vargas, jefe del Laboratorio de Cartografía, quien me respaldó con la elaboración de los mapas. Durante el tiempo que estuve inscrita en el programa de Doctorado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México, recibí apoyo permanente de la Lic. Luz María Téllez y de Teresa García.

Mi agradecimiento especial a la familia Santiago por su hospitalidad y por su ayuda durante los distintos periodos de trabajo en la sierra de Tapalpa. Muy importantes fueron también las orientaciones del profesor Jesús Martínez, de Guadalupe Arredondo Ochoa y de la familia Díaz de la Cruz. Asimismo debo destacar la magnificencia del Mtro. Martín González, quien me facilitó su estudio sobre la Virgen de la Defensa y estableció conmigo una comunicación fluida y muy enriquecedora.

Muchas de las ideas que expongo en este trabajo fueron sometidas a discusión con mis compañeros y amigos Patricia Bravo, Mercedes Palencia, Eric Cach, Agustín Henández y Federico de la Torre, por lo que les agradezco sus comentarios.

Igualmente mi gratitud a mi cuñada Ernestina Partida Castillo y a mi sobrinos Sara, Oscar y José Oswaldo por auxiliarme cariñosamente con las cuestiones técnicas para la formulación de este texto.

A mi entrañable amiga Luz María Malagón por su ayuda en la transcripción de parte de las entrevistas, pero sobre todo por su incansable amistad.

El soporte de mi familia fue clave para hacer más vivible el proceso de investigación. Mi reconocimiento a mis padres, Chava y Gela, por su entusiasmo y su sabiduría; a mis hermanos Eduardo, Elena y Mónica, quienes no sólo me apuntalaron, sino que revisaron una versión anterior de mi trabajo e hicieron críticas y correcciones muy importantes; a mis hermanas Flora y Mara, por sus

continuas palabras de aliento y su locura; a mis queridos sobrinos Giovanni, Mónica, Stefana, Salvatore, María José, Luis Eduardo, Uriel y Amaury, por su frescura y porque la fecundidad de su presencia me reubica constantemente; a mis cuñados Juan, Raúl y Ana Rosa, por su solidaridad y cariño. Este trabajo está dedicado a Poli y a nuestra amada Fernanda, por su calidez, su amor y su paciencia a lo largo de estos años y de mis prolongadas ausencias dentro y fuera de casa.

## **ARCHIVOS CONSULTADOS**

Archivo del Arzobispado de Guadalajara (AAG)

Archivo Histórico del Estado de Jalisco (AHEJ)

Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco (AIPEJ)

Archivo Parroquial de Amacueca, Jalisco (APA)

Archivo Parroquial de Zacoalco de Torres, Jalisco (APZT)

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se enmarca en un conjunto de investigaciones sobre la religiosidad popular,<sup>1</sup> desarrolladas desde hace varios años en distintas regiones de México, y es resultado de un esfuerzo de interpretación y sistematización a partir de mi acercamiento a un fenómeno por demás complejo: el del culto a la Virgen de la Defensa en la sierra de Tapalpa, al sur del estado de Jalisco. Estoy consciente de las dificultades de captar en su rigor, la fuerza y la riqueza de las vivencias de los creyentes en la Virgen y de cómo ellas se traducen en formas de acción y explicación de la realidad compartidas y sancionadas socialmente; sin embargo, confío en que mis resultados abran una brecha por la que transiten muchos otros investigadores para que corrijan sus limitaciones y amplíen el conocimiento en torno a las devociones marianas y lo que representan para las sociedades que las sustentan.

Desde diferentes perspectivas socio-antropológicas<sup>2</sup> se caracteriza a la religiosidad popular por las condiciones socioculturales de los participantes, asumiendo que es la forma de expresión religiosa de los grupos más marginados de la sociedad, tanto económica como políticamente; es decir, que se relaciona con situaciones de pobreza y opresión. También se afirma que la sostienen comunidades campesinas precapitalistas, regidas por la lógica de valor de uso, lo que supondría que al articularse el campesinado al sistema capitalista privado dominante ella declinaría. Por último, algunos investigadores la han visto como el producto del cruce entre tradiciones religiosas distintas, y sostienen que en la religiosidad popular se manifiestan los restos de creencias y prácticas pertenecientes a sistemas religiosos diferentes al de la religión dominante. A lo

---

<sup>1</sup> El término "popular" es bastante ambiguo; sin embargo, aún no existiendo consenso, sabemos que la "religión popular" expresada en la religiosidad plantea un tipo de problemas y temáticas más o menos reconocibles.

<sup>2</sup> Para ahondar en las diferentes posturas, ver Giménez (1978), Christian (1978), Llompart (1982), Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez B. (1989), Dow (1990), Garma Navarro y Shadow (1994), entre otros citados en la bibliografía general.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

largo de este trabajo demostraré que ninguna de tales concepciones abarca su complejidad.

Dos premisas fundamentales determinaron la realización de mi investigación:

- El denominado Occidente de México<sup>3</sup> se caracteriza, entre otros aspectos, por ser uno de los bastiones del catolicismo tradicional del país. La Iglesia Católica ejerce sobre la población de la región una importante influencia ideológica, política, social y, en menor grado, económica. Acontecimientos históricos como la Cristiada, el Movimiento Sinarquista y la aparición de diversos grupos laicos; el arraigamiento y la persistencia de prácticas religiosas tradicionales, como las peregrinaciones; así como la permanente "aparición" en diferentes poblaciones de vírgenes milagrosas, son un buen ejemplo de ello. Además del hecho, nada desdeñable, de que en la actualidad la Iglesia regional está a cargo de uno de los sectores más ortodoxos y conservadores, representado por el Arzobispo Juan Sandoval Iñiguez.<sup>4</sup>
- De manera paralela, se reconoce el impacto que diversos procesos sociales tienen en la sociedad actual y cómo ellos ponen en tela de juicio el poder y la influencia de la institución católica; procesos relacionados con la tendencia predominante hacia la globalización económica y la homogeneización cultural. En general, se asume como inevitable la pérdida de relevancia pública de la religión; es decir, que los fenómenos religiosos dejan de ser entidades manifiestamente socializadas conforme las sociedades se articulan al mercado mundial y reciben la influencia de los grandes flujos de comunicación e información, del arraigamiento de otras

---

<sup>3</sup> Algunos estudiosos han enfatizado sobre la peculiaridad histórica y geográfica, y del desarrollo económico, político y cultural de la región, para tratar de delimitarla y diferenciarla de otras. Innumerables trabajos se han centrado en estos aspectos, por ejemplo: Lamelas Olveda (1990), González (1992) y Zárate Hernández (1997).

<sup>4</sup> Las distintas posturas que este personaje sostiene respecto de temas controversiales como la homosexualidad, el aborto, la pedofilia al interior de la Iglesia, entre otros, se pueden seguir por medio de sus declaraciones a la prensa nacional y local.



iglesias,<sup>5</sup> del despliegue de nuevas filosofías y de los movimientos poblacionales de una región a otra o, más allá, de un país a otro.<sup>6</sup>

En contadas ocasiones se han puesto a prueba tales premisas en las investigaciones que se centran en el análisis de fenómenos religiosos enmarcados dentro del catolicismo tradicional en la región occidental del país, pues son escasos los estudios que tratan sobre la importancia que mantiene la religión y algunos de sus procesos rituales en este nuevo contexto sociohistórico. De tal forma, mi trabajo resulta oportuno, no obstante la larga tradición en México de estudios que abordan el fenómeno de la religiosidad popular -la mayoría de ellos vinculados a sociedades campesinas o indígenas del centro y sureste, en contextos tanto rurales como urbanos.<sup>7</sup>

Sabemos que desde su establecimiento en el Occidente de México, la institución católica impulsó el culto y la devoción a la Virgen María, aunque de forma especial lo hizo entre los siglos XVII y XVIII –cuando se consolida el proceso de secularización eclesiástica (Yáñez Rosales, 1997: 57). Después del de la Virgen de Guadalupe, en el Valle de México, los principales santuarios marianos del país se localizan en esta zona: San Juan de los Lagos, Zapopan y Talpa de Allende en Jalisco, y Pátzcuaro en Michoacán.<sup>8</sup> Llama la atención que al ser un elemento tan sobresaliente del culto católico regional, los científicos sociales, con excepción de los historiadores -muchos de ellos eclesiásticos-, le prestaron poca atención hasta hace unos años, cuando aparecen algunos trabajos con una perspectiva socio-antropológica, en los que se analizan distintos aspectos de los cultos a las vírgenes mencionadas. Entre ellos se encuentran, el de Olivia

---

<sup>5</sup> En el terreno religioso se observa el afianzamiento de nuevas Iglesias cristianas y paracristianas (como los Testigos de Jehová) y de nuevos movimientos religiosos -como el *New Age*-, que interactúan con todas las formas del catolicismo regional.

<sup>6</sup> Ver Berger [1969], Luckmann (1973), Wilson (1985), Mardones (1988 y 1996), Hervieu-Léger (1993), Wilson (1995), Berger y Luckmann (1997), entre otros.

<sup>7</sup> Ver Giménez (1977), Relfler Bricker (1989), Dow (1990), Garma Navarro y Shadow (1994), Portal Ariosa (1995), Salles (1995), entre otros.

<sup>8</sup> La importancia de estos santuarios se determina por la zona de influencia de las imágenes que allí se veneran, el número aproximado de visitantes que reciben anualmente y la cantidad de ingresos económicos que se perciben a través de limosnas y donativos. Según la información que me proporcionó de manera personal el Rector de la Basílica de la Virgen del Rosario de Talpa, presbítero Cecilio Estrada, el seminario de Tepic, Nay., se sostiene fundamentalmente de los ingresos de ésta, mientras que el de San Juan de los Lagos y el de Guadalajara de lo recolectado en los santuarios de las vírgenes de San Juan de los Lagos y de Zapopan, respectivamente.

Sánchez García (1998) en el que aborda el significado que le dan los peregrinos a su práctica y a la importancia de las figuras de autoridad en la organización interna de los grupos de romeros que visitan anualmente el santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos; el de Felipe Gaytán Alcalá (1998) en el que analiza las transformaciones del culto a la Virgen de Zapopan; la breve reflexión de Renée de la Torre (2001), también alrededor de la romería de la Virgen de Zapopan, el 12 de octubre; y mi investigación sobre las peregrinaciones al santuario de la Virgen del Rosario de Talpa.<sup>9</sup>

La importancia de dichos estudios radica en que señalan un nuevo camino en torno a un fenómeno escasamente incluido en la agenda de la investigación social. No obstante lo anterior, continúan siendo pocas las investigaciones que aborden distintos aspectos de la religiosidad popular católica, en específico alrededor del culto y la devoción a la Virgen María.

Por tales razones, decidí analizar el culto a la Virgen de la Defensa, cuyo alcance representa también un fenómeno de dimensión regional, pero en el que su zona de influencia es mucho más limitada que la de los grandes centros de devoción mariana. Además, no es su santuario, ubicado en Juanacatlán -municipio de Tapalpa, Jalisco-, el punto espacio-temporal de referencia para sus creyentes (como sucede con aquéllos), aquí la imagen es la que sale de su iglesia y peregrina al lado de sus más fervientes devotos rumbo a sus poblaciones de origen; aspecto que le confiere una característica particular.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> En este trabajo, denominado: *La recreación de imaginarios colectivos: peregrinaciones al santuario de la Virgen de Talpa*, analizo las peregrinaciones con el objeto de mostrar cómo están sistemáticamente ligadas al proceso de recreación de la identidad colectiva y de la cohesión interna de los grupos que participan en ellas, y el papel alternativo que tienen como portadoras de sentidos que les permiten a los peregrinos reconstruir sus esquemas de orientación en el mundo. El reporte final lo presenté y defendí en septiembre de 1997.

<sup>10</sup> Es necesario destacar que en Tamazula, población ubicada en la sierra de Tigre, al sur del estado de Jalisco (cadena montañosa localizada justo al frente de la de Tapalpa –murallas naturales de la hondonada conocida como Cuenca de Sayula), existe una imagen de bulto de la Virgen del Sagrario, cuyo culto presenta características similares a las de la Virgen de la Defensa; pues es una imagen peregrina que recorre algunos puntos importantes de la región. Es muy probable que la existencia de ambas imágenes en regiones tan próximas esté relacionada con las estrategias que la Iglesia siguió para administrar y controlar zonas tan abruptas y complejas (dadas las características del paisaje), y congregar a las localidades dispersas a lo largo de la sierra. Al respecto sería muy interesante investigar, en algún otro momento, cuál de estos cultos se impulsó primero y si el otro siguió el mismo modelo por el éxito que tenía.

Desde principios del siglo XX, la Virgen de la Defensa lleva el título de “Patrona de la sierra de Tapalpa”; sin embargo, la imagen “*grande*” -como le llama la gente-, se limita a visitar las cabeceras de los dos municipios más importantes de la región: Tapalpa, durante los meses de julio y agosto, y Atemajac de Brizuela, de septiembre a diciembre. A su paso se detiene en el pequeño poblado de Ferrería de Tula los días 4, 5 y 6 de septiembre, localidad perteneciente a Tapalpa y ubicada en las proximidades de Atemajac de Brizuela (ver mapas 1 y 4). Las rancherías restantes que conforman dichos municipios reciben, cuando la solicitan, a cualquiera de las dos réplicas existentes de ésta.<sup>11</sup> Sin embargo, sus habitantes acuden y participan en las fiestas que se realizan para darle la bienvenida o despedirla en las cabeceras de sus municipios o en Juanacatlán, reforzándose una red de comunicación importante entre los pobladores de la sierra.

El culto a la Virgen de la Defensa es una devoción centenaria que sobrevive no obstante las múltiples transformaciones de la sociedad que lo enmarca. El análisis de una expresión religiosa que en su origen se vincula con una forma de organización sociocultural más tradicional, me permite observar cómo ella se ha convertido en un elemento central en la reconstrucción de la cultura, en medio de una serie de proyectos modernizantes –impulsados desde las élites de poder y las oligarquías económicas y políticas-, que no sólo provoca desplazamientos de lo antiguo por lo nuevo, sino que posibilita la persistencia de elementos tradicionales como una forma de interpretación, adaptación y resistencia a las circunstancias actuales; como una manera de crearse un presente posible y de construir su propia modernidad. Como discutiré a lo largo del trabajo, lo anterior se manifiesta de forma clara en el culto a esta imagen, pues su devoción es un proceso de reproducción cultural, un proceso a través del que se transmiten, recrean y construyen viejos y nuevos valores, significados sobre el mundo, la vida y los

---

<sup>11</sup> Hay dos copias de la imagen original, una en Juanacatlán y otra en Atemajac de Brizuela. Estas imágenes son las que sale a todas aquellas poblaciones tanto de la sierra de Tapalpa como de las zonas aledañas a ella, cuyas visitas no están oficialmente establecidas en el calendario de actividades de la Virgen de la Defensa.

*otros*. Proceso que no es ajeno al contexto general de significación y acción en el que se desarrolla.

El estudio del culto a la Virgen de la Defensa es útil para comprender cómo en él se ponen en juego elementos de orden subjetivo, simbólico y objetivo<sup>12</sup> fundamentales para la dinámica sociocultural de los grupos sociales que se adhieren a su devoción, tales como la memoria colectiva, las creencias, la fe, las expectativas de los devotos, la recreación simbólica de las jerarquías, el significado de la imagen, la lucha por ella, la renovación de ritos, entre otros. De tal forma, el tema central de la presente investigación es lo que el culto de la Virgen de la Defensa representa para las localidades que lo comparten en contextos que se encuentran en permanente reconfiguración, aunque en ocasiones no sean tan evidentes los cambios.

Parto de la idea, compartida por otros, de que los símbolos y las prácticas religiosas adquieren significado en tanto hablan de la sociedad que los produce y reelabora. En general acepto la idea semiótica de cultura propuesta por Geertz (1992:88), como un esquema de significaciones representadas en símbolos y transmitido históricamente, a partir del cual los hombres se comunican y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente al mundo y a la vida. Sin embargo, al afirmar el carácter simbólico de la cultura, no desconozco que los procesos a través de los cuales se reconstruye este gran marco de significación se encuentran insertos en contextos sociales estructurados.<sup>13</sup> La transmisión misma del esquema cultural no se da en el vacío, sino en un contexto sociocultural que se encuentra repleto de valores, de concepciones y de normas organizadoras que

---

<sup>12</sup> En términos muy generales, por objetivo me refiero a los principios de organización social y cultural que enmarcan las otras dimensiones, al tiempo que son transformados por ellas. Por subjetivo entiendo la expresión del proceso a través del cual los individuos y/o los grupos interiorizan tales principios organizativos y los interpretan. La simbólica será, en cambio, la que surge como resultado del cruce de aquellas otras dos dimensiones.

<sup>13</sup> Geertz (1992) al analizar la pelea de gallos en Bali, critica las posiciones que ven el ritual sólo en función de la relaciones de poder, señalando que éste incluye elementos que pueden, incluso, llegar a determinarlas. Pareciera que para él los símbolos no están construidos socialmente, pues aunque sostiene que las estructuras culturales son sistemas de símbolos que proveen "programas" para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública, su esquema no nos explica cómo se construye el símbolo. Geertz no toma en cuenta que lo cultural está anclado a la estructura de relaciones sociales vigentes en la sociedad, en la cual las relaciones de poder y dominio son fundamentales.

obedecen a los diferentes intereses —económicos, políticos y culturales- de los distintos grupos que conforman a la sociedad y a la manera como ésta se estructura; es decir, es también resultado de conflictos y luchas, no sólo del establecimiento de consensos. Así, asumo que el proceso de elaboración y circulación de valores, creencias y sentidos es histórico y está, por lo tanto, en función de principios de organización social atravesados por relaciones de dominio.

Sin duda, una de las aportaciones fundamentales de la escuela sociológica francesa (Durkheim) es el haber demostrado que en la base de los hechos religiosos yacen relaciones sociales. No obstante, el tipo de relación que establezco entre el hecho religioso y los vínculos sociales fue necesariamente replanteado, pues no sólo reconozco a la religión como una fuerza social estabilizadora de la conducta e integradora de la sociedad, sino que subrayo el significado que tiene para la conducta social, ya que los devotos de la Virgen tienden a interpretar sus relaciones sociales en un plano religioso. A diferencia de la visión negativa respecto del papel compensatorio que la religión puede tener, estoy convencida que ella ofrece elementos que ayudan al individuo a afrontar problemáticas sociales, en algunos casos no sólo en términos imaginarios, sino ideológicos y políticos.<sup>14</sup>

Para abordar el culto a la Virgen de la Defensa, llevo al cabo un análisis que implica la confluencia de la interioridad del fenómeno -su lógica interna- y su exterioridad (aquellas condiciones externas que inciden en él, aunque aparentemente pertenezcan a esferas independientes de lo religioso, tales como la económica, por ejemplo). El culto a la Virgen no puede comprenderse prescindiendo de los condicionamientos histórico-sociales a partir de los cuales existe, ya que no puede pensarse fuera de la sociedad; lo que de ninguna manera significa que debe entenderse como un mero reflejo del entorno social. Existe una

---

<sup>14</sup> En este sentido, coincido con González M. (1996:316) cuando afirma “que las frustraciones sociales alimenten frecuentemente el tema de las orientaciones y motiven las ‘promesas’, no significa, al menos no necesariamente, que la religión sea el lugar donde las aspiraciones sociales mueren y se convierten en resignación. Sería subvalorar la fuerza de lo simbólico. La historia de México es un lugar privilegiado para observar la fuerza cuestionadora y a veces directamente subversiva de las convicciones religiosas”. Se puede pensar en el papel que jugaron en los años setenta del siglo XX las Comunidades Eclesiales de Base, por mencionar un ejemplo reciente.

relación dialéctica entre el nivel más objetivo de la vida social y el más subjetivo (la interiorización de las estructuras y su interpretación), que complica la interpretación de los procesos sociales. Ahora bien, “medir” el poder coercitivo o constructivo de una u otra dimensión me llevaría a una discusión infructuosa; más provechoso para su explicación es intentar relacionar procesos distintos, y hasta en ocasiones dispares en el tiempo, ya que algunos de ellos, como la transformación de las creencias, son de más larga duración que otros, como los económicos.<sup>15</sup>

El culto a la Virgen de la Defensa responde, sin duda, a las características de las sociedades que lo comparten, por lo que es necesario analizar por qué lo comparten, ¿fue acaso una imposición de la institución eclesiástica?, y si así lo fue, ¿qué elementos influyeron para que se recibiera y mantuviera con tanto éxito? Lo anterior se encuentra en relación directa con el establecimiento del culto y el contexto sociohistórico en el que se realiza. La jerarquía de la Iglesia lo impulsó, pero los creyentes lo recrearon, construyendo una nueva institución, relativamente independiente de la eclesiástica. Característica esta última de la religiosidad popular, como bien la han enfatizado distintos investigadores (Giménez, 1978; Christian, 1978; Shadow y Rodríguez Valdez, 1989; entre otros).<sup>16</sup>

A lo largo del trabajo demuestro que el culto a la Virgen de la Defensa tiene su propia lógica que no coincide con la lógica de la institución eclesiástica; ésta, por su parte, tiene que “ceder” ante la interpretación y las prácticas heterodoxas

---

<sup>15</sup> En Ciencias Sociales se ha estudiado y discutido desde distintas perspectivas y con diversos énfasis las relaciones que pueden existir entre estructuras sociales y el mundo de los valores religiosos o las creencias: Weber deduce que la religión no influye directamente sobre la economía sino que orienta el comportamiento moral de los hombres entre sí y, en esa medida, puede modificar las relaciones económicas; Durkheim analiza las relaciones existentes entre religión y estructura social y concluye que los fenómenos religiosos son la hipostación de la sociedad; y, el marxismo privilegia la relación existente entre los hechos de producción económica y simbólica y los hechos religiosos. A partir de las posiciones clásicas, se ha buscado formular una sociología más integradora que no privilegie unos hechos sobre otros, sino que demuestre cómo en la sociedad todas las cosas van unidas y todas influyen sobre las otras. Bastide (1986: 15) propone que “la causa de los fenómenos sociales debe ser buscada en sus interrelaciones con la estructura de conjunto”.

<sup>16</sup> Mi propuesta parte de la discusión que algunos estudiosos de la religiosidad popular han sostenido, como Giménez (1978), Turner y Turner (1978) o Shadow y Rodríguez Valdez (1989), respecto de que posee un conjunto de características que la mantienen en permanente tensión con la institución eclesiástica; así como del posible papel contestatario que tiene respecto de la posición hegemónica de la Iglesia católica y de otras instituciones culturales que interactúan con ella (Díaz-Salazar, 1991).

de los creyentes para poder enmarcarlas dentro de sus límites y mantener su predominio social. La participación directa de los jerarcas de la Iglesia se ve más o menos limitada en cada una de las poblaciones que comparten a la imagen de acuerdo a sus particulares procesos de desarrollo. Sin embargo, aún en los lugares donde existe una gran intervención de los sacerdotes –como en Tapalpa, por ejemplo-, el culto a la Virgen aparece como una institución alternativa<sup>17</sup> que ofrece a sus devotos un conjunto de elementos centrales para situarse ante la realidad: los ubica en el espacio y el tiempo, pues la Virgen y el calendario festivo que la involucra se vuelven un referente espacio-temporal fundamental; su participación en el culto les permite a los creyentes afianzar un conjunto de redes de relación y cooperación, más allá de su proximidad espacial y física; lo que la imagen representa (madre, mujer, intercesora, etcétera, enmarcado en la doctrina católica), les da la posibilidad de reconstruir sus esquemas de orientación en el mundo, de guiarse en su vida cotidiana y de relacionar su vida terrenal con una realidad que los trasciende.

En este sentido, la Virgen de la Defensa se constituye en un símbolo clave (*Key symbol*)<sup>18</sup> por su centralidad en el sistema social y, como tal, en una puerta de acceso a la dinámica sociocultural de la sociedad que lo contextualiza; ya que es a través del marco sociohistórico en el que se realiza el culto, como se reelabora y afianza su significado. Aquí retomo, además, la propuesta de Victor Turner (1990: 22-35), quien señala que el análisis del ritual y la comprensión de los símbolos rituales no pueden realizarse sin establecer su relación con otros acontecimientos sociales porque están implicados en el proceso social. El autor distingue dos clases fundamentales de símbolos presentes en todo proceso ritual: los *símbolos dominantes*, que constituyen una clase especial y, por lo mismo, no deben considerarse como meros medios, sino como fines en sí mismos, es decir, como valores axiomáticos; y los *símbolos instrumentales*, que deben analizarse en términos del sistema total de símbolos que constituyen un ritual y que son los

---

<sup>17</sup> Alternativa porque se relaciona de manera contestataria y/o complementaria con un conjunto de instituciones presentes en la dinámica sociocultural de las poblaciones que sustentan el culto a la Virgen, tales como la institución eclesástica, el Estado, entre otras.

<sup>18</sup> Sobre la importancia de los símbolos claves para acceder a la realidad sociocultural, ver el artículo de Ortner (1973).

medios de los que se vale éste para la consecución de sus fines. En tal sentido, la Virgen de la Defensa es, también, un símbolo dominante.

Partiendo de tales ideas, analizo cómo en el culto se refuerza la cohesión interna y se recrea la identidad colectiva, al mismo tiempo que se enfatiza la diferenciación y el ordenamiento jerárquico de la sociedad. Lo anterior se presenta tanto al interior de la sociedad que le sirve de base, como entre ella y la sociedad nacional y global. En la devoción a la Virgen de la Defensa convergen distintas poblaciones, por lo que simboliza sus antiguos vínculos -relaciones en las que algunas aparecen en posiciones de inferioridad y dependencia, tanto económica como administrativa, respecto de las otras. Con ello se facilita la reconstrucción de una identidad regional por medio de la cual los vecinos de la sierra marcan una distinción entre ellos y los "otros" -"los de por allá abajo" (los de las poblaciones de las zonas bajas de la sierra y, más aún, cualquiera que no es originario o descendiente de las familias de allí). Sin embargo, el hecho de que cada localidad exprese su fe de forma específica y de que en sus celebraciones sólo participen sus habitantes y los de sus alrededores, me permite interpretarlo, además, como un elemento que posibilita la creación de fronteras, pues en el culto se subrayan también diferencias y particularidades entre cada población.

Asimismo, en los pueblos que comparten a la imagen se encuentra la participación conjunta de grupos colocados en lugares diferentes de la escala social. Lo que me hace pensar en el culto como un espacio de participación colectiva en el que se subvierte la estructura jerárquica de la sociedad, aunque finalmente -como afirma la tradición antropológica inglesa- termina restaurándola y reforzándola. No obstante los espacios en los que se construye una especie de *communitas*<sup>19</sup> -como en las peregrinaciones en las que se acompaña a la Virgen, por ejemplo-, con excepción de Tapalpa, el resto de las poblaciones instrumentan

---

<sup>19</sup> Para Turner la *communitas* es una modalidad de la interrelación social que se encuentra en oposición a la de la estructura social. Si la estructura implica en cualquier sociedad - independientemente de los distintos niveles de complejidad-, un sistema diferenciado de posiciones que pueden estar, o no, estructuradas en una jerarquía, la *communitas* es la forma como esta misma sociedad se representa como un todo homogéneo, no diferenciado; de allí que aparezca culturalmente como una especie de "estado edénico, paradisíaco, utópico o milenarista, para cuya consecución se debería dirigir la acción religiosa o política, personal o colectiva" (1993: 521).



un sistema organizativo denominado mayordomía, que está presente en todos los rituales. Este sistema refuerza el ordenamiento social, pues representa un entramado estructural a través del cual se delinea el tipo de relaciones que establecen entre sí los participantes y sus posiciones, así como sus significados y negociaciones. Aunque la mayordomía ocupa un lugar central, a su lado coexisten otras instituciones que comparten responsabilidades fundamentales para la consecución y sobrevivencia del culto, como los “moros”, en Atemajac de Brizuela,<sup>20</sup> y las organizaciones de danzantes, aquí y en el resto de las poblaciones.

Si bien es cierto que dichas instituciones se dirigen sobre todo al mantenimiento y realización del culto, su existencia y adecuación a los cambios que los propios rituales tienen, responden a los procesos de desarrollo de cada una de las localidades que la Virgen visita. Razón por la que su análisis se torna central para comprender la manera como la sociedad regional reelabora sus estrategias de reorganización social y reconstrucción cultural frente a procesos sociales más amplios que inciden en ella. Procesos que al mismo tiempo que “desarticulan” la vida de estas poblaciones, implican nuevas formas de cohesión y cooperación social, además de la confrontación de diversos marcos de creencia y explicación del mundo.

En el análisis del papel que el culto a la Virgen de la Defensa juega, se vuelve indispensable entenderlo más como una institución que como una mística, pero también debo reconocer que su legitimidad depende de la aceptación del marco de sentido que lo delimita y que permite a los creyentes situarse en el

---

<sup>20</sup> Una peculiaridad de la fiesta de la Virgen de la Defensa en Atemajac de Brizuela es que en ella existe una especie de hermandad religiosa --similar a la de las familias de danzantes--, denominada los “moros”, cuya característica principal es su atuendo morisco y llevar grandes coronas elaboradas de cera que pesan entre 15 y 18 kilos. En Zacoalco de Torres, Jal. (pequeña ciudad ubicada a los pies de la sierra de Tapalpa), existen también “moros” pero sus características y funciones son diferentes a las que tienen aquí: en Atemajac su función es sólo ritual, pues no participan de forma directa en la toma de decisiones ni en la administración de los recursos materiales para la fiesta; mientras que en Zacoalco, además de ser los guardias de San Francisco, al lado de los mayordomos forman el nivel más elevado de la cofradía de este santo. Otra diferencia es que en ambos poblados su atuendo es completamente diferente. La información concerniente a las complejas funciones del sistema de cargos y los “moros” en Zacoalco, me la proporcionó personalmente Francesco Zanotelli, quien realizó una investigación sobre las funciones económicas que tiene en la actualidad la Cofradía de San Francisco. Para ahondar al respecto del sistema de cargos en Zacoalco de Torres, ver Zanotelli (2005).

mundo y explicárselo. En este sentido, el culto mismo debe comprenderse como un sistema de creencias y prácticas que se expresa en los rituales en los que la imagen es el símbolo central. Tal estructura simbólica remite a ideas, a representaciones de actitudes, a juicios, anhelos, creencias (Geertz, 1992: 90), y se vincula con diferentes instituciones presentes en la dinámica sociocultural de la sociedad que la sostiene. Como afirmo antes, entre las más importantes se encuentra la eclesiástica, pues la religión católica es su contexto inmediato de significación. De hecho, las tensiones existentes en ese nivel hablan de la forma como los creyentes se sitúan ante la realidad y responden a las propuestas e imposiciones del resto de las instituciones sociales. Lo anterior se vincula con su permanencia en la dinámica sociocultural de la sociedad que se adscribe a él, pues la Virgen no pierde su significación y su eficacia ya que continúa congregando alrededor suyo a poblaciones “enteras”.<sup>21</sup>

Sin dejar de reconocer la importancia de la génesis y el desarrollo de fenómenos como éste, creo que es más importante comprender la capacidad de creación y apertura que el culto tiene para adaptarse, reinventándose, a las circunstancias presentes; pues como fenómeno cultural sólo puede continuar viviendo en la medida en que es capaz de transformarse.

Con estas ideas generales, inicié mi estudio en septiembre del año 2000; desde entonces hasta diciembre de 2003, realicé trabajo de campo en diversos periodos tanto en las poblaciones que visita la Virgen de la Defensa – Atemajac de Brizuela, Juanacatlán, Tapalpa, Ferrería de Tula y distintas rancherías ubicadas todas en la sierra de Tapalpa-, como en la ciudad de Guadalajara, donde radica un gran número de inmigrantes originarios de la región que continúan participando en las fiestas. A lo largo del proceso de investigación seguí una a una las celebraciones en torno a esta imagen. Mis acercamientos al terreno no se limitaron sólo a ellas, pues en diversas ocasiones asistí a otros acontecimientos importantes para las localidades que involucra su culto y a realizar entrevistas a

---

<sup>21</sup> En los últimos años en las poblaciones que participan en el culto a la Virgen de la Defensa están presentes otras iglesias y religiones, y, por lo tanto, otros marcos de creencia, por lo que algunos de sus miembros se mantienen al margen de cualquier actividad que esté relacionada con la imagen. Según los resultados del *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000* (INEGI) entre el 0.5 y el 3% de los habitantes de la región no son católicos.

distintos personajes claves relacionados con él; entre ellos a algunos ancianos, a los sacerdotes responsables de las parroquias de cada lugar, a los mayordomos, a los “moros” y a mucha gente más con la que entablé una relación de amistad que ha sido por demás enriquecedora. En general todas las personas que entrevisté fueron bastante accesibles y cordiales, y se mostraron muy orgullosos al hablar sobre la Virgen y su devoción.

Los informantes los elegí en función de las recomendaciones que los propios participantes en el culto me hicieron y de las personas con quienes me remitieron los habitantes de cada localidad con los que tuve oportunidad de conversar y convivir. La mayoría de ellos son individuos que gozan de reconocimiento por su participación activa en la organización de las fiestas y en todas las actividades que incluye la devoción a la Virgen. También hablé con miembros de los ayuntamientos o las delegaciones municipales de las poblaciones donde el culto involucra a prácticamente todos sus habitantes y, por lo mismo, requiere de un gran despliegue de servidores públicos –policía, agentes de tránsito, inspectores de mercados, etcétera-, al mismo tiempo que, por la derrama económica que implica, representa una fuente de ingresos para los municipios.

Otros momentos de la investigación estuvieron centrados en la consulta de fuentes históricas. La formulación del aspecto histórico del culto a la Virgen de la Defensa se basa en la revisión de los principales cronistas de la Nueva Galicia y la Provincia Franciscana de Santiago de Jalisco, las relaciones y las descripciones geográficas de los siglos XVI y XVII, trabajos recientes sobre la región, así como los archivos eclesiásticos de Amacueca, Zacoalco de Torres y del Arzobispado de Guadalajara, el Archivo Histórico de Jalisco y el Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco. Los documentos que localicé son muy diversos, entre ellos existen actas bautismales, matrimoniales y de defunción, correspondencia, relaciones de ingresos y egresos de la Parroquia de Tapalpa, la relación de gastos en la construcción de la Parroquia de Atemajac de Brizuela, datos generales sobre la instrucción primaria en el siglo XIX, documentos sobre litigios y otorgamiento a particulares y comunidades indígenas de terrenos para labores agrícolas y ganaderas, entre otros. Esta parte del trabajo, vista a la luz de la información

obtenida sobre el terreno, fue útil para analizar el proceso de desarrollo del culto y la forma como la gente se apropia de su pasado y lo resignifica en función de sus necesidades presentes.

A pesar de su valor, debo decir que la investigación histórica se vio limitada por razones que rebasan con mucho los propios sesgos de mi investigación. El primer problema con el que me enfrenté fue la imposibilidad de acceder a los archivos parroquiales de la región y a un archivo muy importante para la época colonial -el Fondo Franciscano contenido en la Basílica de Zapopan-, por carecer de credenciales personales (la recomendación del Papa o de cualquier otro jerarca de la Iglesia, o la pertenencia a alguna agrupación católica); además de la falta de información para ese periodo en archivos como el de Zacoalco o el de Amacueca - en éste existen únicamente actas bautismales desde el siglo XVII. A lo que hay que añadir la falta de sistematización del resto de los archivos eclesiásticos consultados.

Por supuesto que mi trabajo también es resultado de una amplia y profunda revisión de fuentes y autores a lo largo de mi desarrollo profesional y del intercambio de ideas con muchos otros investigadores; aquí están citados sólo aquéllos que fueron centrales para construir las hipótesis que propongo, así como para realizar el análisis de los distintos aspectos que abordo sobre el culto a la Virgen de la Defensa. La elaboración teórica la formulo con la intención de insertar mi discusión en una más amplia sobre el papel de la religión en la vida social contemporánea y, en particular, en las sociedades que se resisten a romper de plano con antiguos mecanismos de articulación y reproducción sociocultural, como la involucrada aquí.

Los resultados están organizados de tal forma que puedan facilitar su lectura y comprensión, de ninguna manera su ordenamiento responde al rumbo seguido. El proceso de investigación es complejo y en no pocas ocasiones tuve la necesidad de ir y venir, con una mirada renovada, de los documentos históricos al terreno y los testimonios, para desde allí revisar la teoría existente, y viceversa.

Dado que asumo la necesidad de interpretar el fenómeno religioso articulado a las condiciones sociales que lo producen, en el primer capítulo ubico

socio-espacialmente la región que abarca la influencia de la Virgen de la Defensa y el contexto histórico en el que surge su culto. En cuanto a su reconstrucción histórica, debo señalar que por la multiplicidad de niveles de análisis elaborados, fue muy importante en un primer momento comprenderlo dentro del contexto religioso e institucional en el que se inscribe, pues su impulso se relaciona con un proceso de más larga duración de la Iglesia nacional y regional; para después, establecer su posible vinculación con otros procesos sociales que pudieron también influir en su establecimiento y en el éxito de la imagen –lo que la lleva a constituirse en un símbolo clave regional.

En el segundo y tercer capítulos me aboco a mostrar las manifestaciones actuales de los rituales en los que esta imagen es figura central. Parto de la posición durkheimiana en la que se establece una relación indisoluble entre rito y creencia, por lo que en ellos analizo cómo en su culto se pone en acción una serie de contenidos que remiten al esquema general de significación que lo engloba y trasciende, y su vinculación con procesos sociales más amplios que posibilitan al mismo tiempo que su persistencia, su modificación.

El análisis sobre la mayordomía o “sistema de cargos” y otras instituciones organizativas del culto lo realizo en el cuarto capítulo. En él describo sus estructuras internas, las responsabilidades de sus integrantes dentro del ciclo festivo de la Virgen y el significado que tiene participar en ellas. También discuto cómo la mayordomía se inserta en el sistema sociocultural y el papel que desempeña dentro de la dinámica actual de las poblaciones que la soportan; subrayando que sus funciones responden a condiciones que rebasan los márgenes mismos de las localidades y que, en este caso, se encuentra desvinculada de sus sistemas cívicos o políticos -aspecto que le confiere cierta particularidad respecto de los sistemas de cargos existentes en otras regiones del país.

Por último, apunto las principales transformaciones que el culto a la Virgen de la Defensa ha tenido y su relación con los procesos de transformación de las poblaciones que lo sustentan, enfatizo su papel en la reconstrucción de la cultura regional y la importancia que mantiene la religión católica en ella. Lo anterior con

el fin de señalar, a manera de conclusión, en qué sentido la imagen es un símbolo fundamental en los procesos de reproducción sociocultural de la región tapalpeña, así como central para definir una forma de ser, ver y actuar en el mundo, a través de la cual se reelaboran elementos tradicionales y modernos que les permite a los creyentes responder y ajustarse a las exigencia de la vida contemporánea.

## **CAP. I. CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIO-ESPACIAL DEL CULTO A LA VIRGEN DE LA DEFENSA**

### ***1. Introducción***

Una de las características más visibles del culto a la Virgen de la Defensa es la de ser compartido por las poblaciones de Atemajac de Brizuela, Tapalpa, Juanacatlán y Ferrería de Tula; además de las rancherías aledañas a ellas, cuyos habitantes participan de forma activa en sus fiestas o reciben la visita de alguna de las réplicas existentes de la imagen original. Lo anterior vuelve innegable la trascendencia de la dimensión regional para la comprensión de este fenómeno social, tanto en términos de sus manifestaciones actuales como para entender su proceso de desarrollo.

La importancia de la región para la organización y comprensión de los datos empíricos ha sido destacada, entre otros, por Roberts (1980:15), quién señala que el concepto no debe ser utilizado de manera estática y que de la misma manera que comunidad, es sobre todo un conjunto de relaciones "horizontales". Coincido con el autor respecto del valor de subrayar la dimensión regional para la interpretación del material etnográfico, en particular cuando los fenómenos sociales estudiados así lo demandan, como es el caso que ahora me ocupa. Sin embargo, reconozco la necesidad de entender que en la región existe también un conjunto de relaciones "verticales" o de poder, que delinea los marcos de acción y explicación del mundo de los sujetos que la conforma, por lo que es preciso insistir en el hecho de que quienes en ella actúan son sujetos históricamente situados. Tal reconocimiento no sólo es necesario en términos interpretativos, sino que los propios actores se autodefinen y se colocan en la realidad de acuerdo al lugar que suponen tienen en la escala social, tanto al interior de cada una de sus localidades como entre ellas. Esta relación de fuerza se puede apreciar, además, en el desarrollo desigual que presentan las poblaciones que comparten a la imagen.

No obstante mi interés en comprender a la región en términos socioculturales y no geográficos, estoy convencida que sus características naturales delinear algunas de sus cualidades culturales e históricas y las formas



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



como los grupos sociales asentados en ella acceden a determinados recursos; es decir, aquéllas influyen en el estilo de vida de la población y en las actividades económicas que allí se realizan.<sup>1</sup> Por tal razón, en el presente capítulo parto de la construcción del contexto socioespacial que enmarca el culto a la Virgen de la Defensa, para formular, después, el marco sociohistórico que lo fue delineando y las condiciones que propiciaron su surgimiento.<sup>2</sup> Mi interés central es ubicar el fenómeno religioso en la sociedad actual, explicando cuál ha sido su proceso de desarrollo. Esto es, los posibles factores con los que pudo estar relacionado su establecimiento, cómo y cuándo se consolida, y las razones por las que se mantiene a lo largo del tiempo hasta llegar a ser lo que ahora es y constituirse en un símbolo clave regional por medio del cual los creyentes reconstruyen su identidad, fortalecen sus mecanismos de reproducción sociocultural y responden, simbólicamente, a los procesos de cambio que vive la sociedad.

La interpretación del material histórico la elaboro a partir de la reconstrucción que hacen los propios actores de su pasado, más que de los documentos consultados. Analizo qué hace la gente con su pasado y cómo lo significa, para desde allí comprender la información que las diversas fuentes me ofrecieron.<sup>3</sup> Es cierto que tal posición sacrifica la perspectiva de larga duración, pero muchas veces lo escaso de las fuentes y la imposibilidad de acceder a ellas obliga a acotar la mirada histórica. En ocasiones es necesario esperar los resultados de investigaciones futuras y de nuevos hallazgos para que se enriquezca el trabajo presente.

---

<sup>1</sup> Sobre la Interrelación entre región geográfica y sociocultural ver Lamelras Olvera (1994).

<sup>2</sup> Hablar de surgimiento no significa que el culto aparezca de manera espontánea, pues todo fenómeno social es resultado de un proceso sociohistórico de más larga duración; me refiero, más bien, al momento en que comienza a manifestarse de la forma como lo observamos en la actualidad.

<sup>3</sup> Los testimonios recuperados son el resultado siempre del empalme ente la imaginación o lo que supone la gente que sucedió y los datos "reales". En ellos las narraciones y los sentidos que se atribuyen a determinadas prácticas o acontecimientos se resignifican a partir de la reflexión a la que son conducidos los informantes a través de nuestras preguntas. Con su testimonio, los entrevistados buscan darle algún sentido a lo que sucede, a lo que se dice que sucedió o que puede implicar un hecho, un significado que nunca es ajeno al que le dan los otros que comparten la "realidad" de la que se habla; de esta forma, se entreteje la memoria colectiva y, consecuentemente, se reafirma la identidad del grupo, pues se construye una idea de "nosotros" que se fundamenta en un pasado compartido.

Por último, debo decir que propongo diferentes niveles de análisis para abordar el proceso de desarrollo del culto a la Virgen de la Defensa: al ser un fenómeno religioso católico, se torna indispensable comprender sus vínculos con la propia evolución de la institución católica regional y local, pues ella jugó un papel relevante en su impulso original; además, dado que asumo que lo religioso está necesariamente articulado al proceso social, es fundamental analizar el proceso de desarrollo de la región que le sirve de base y contexto, para explicar por qué fue recibido con tanto éxito por los creyentes y cómo es que se mantiene vigente hasta la actualidad.

## ***2. Características generales de la región de Influencia de la Virgen de la Defensa***

La sierra de Tapalpa se localiza en el corazón de la Sierra Madre Occidental, al sur del estado de Jalisco, aproximadamente a unos 100 kms. de la ciudad de Guadalajara, con una altura que oscila entre los 1900 y los 2600 msnm.<sup>4</sup> Es una de las murallas naturales de la denominada Cuenca de Sayula –hondonada que se encuentra entre las sierras del Tigre y la de Tapalpa, cuya laguna la convierte en una zona agroindustrial de gran importancia en el estado (ver mapas 1-3). El clima de la sierra es semiseco y templado. Sus montañas tienen en la parte más baja huizache, granjeno y cacahuate; las lomas y laderas están cubiertas de pastos, nopal y huizache; bordeando sus cimas predomina el encino y el palo dulce; y, en las zonas más altas se encuentran bosques de pino. La atraviesan algunos ríos y arroyos; además de contar con ojos de agua y varios manantiales. La pueblan distintas especies animales y aves.

La mayor parte de su superficie territorial es de uso forestal, sigue en importancia el empleo de la tierra con fines agrícolas (alrededor de un 20 o 25 %), la actividad pecuaria y el suelo urbano. En los municipios involucrados en el culto a la Virgen de la Defensa, Tapalpa y Atemajac de Brizuela, no existe propiedad

---

<sup>4</sup> Los datos geográficos fueron obtenidos de las cartas topográficas del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

comunal, aproximadamente el 60% de su territorio es propiedad privada y el resto es ejidal.<sup>5</sup>

En cuanto a su organización política y social, la zona de influencia de la Virgen de la Defensa se compone de dos municipios (Tapalpa y Atemajac de Brizuela) con sus respectivas presidencias, y dos delegaciones –Juanacatlán y Ferrería de Tula. Exceptuando Juanacatlán, cuyo delegado era del Partido Verde Ecologista (PVE) cuando realicé el trabajo de campo, el resto de los gobiernos pertenecían al Partido Revolucionario Institucional (PRI). En este sentido, las poblaciones que comparten a la imagen son más bien conservadoras, pues más allá de Atemajac de Brizuela, cuyo gobierno anterior (1997-2000) fue del Partido Acción Nacional (PAN), no existe mayor alternancia en los gobiernos municipales.

Por los rasgos físicos de sus habitantes, estamos frente a poblaciones mestizas en las que domina el color cobrizo de la piel. Según el censo de 2000, la localidad de Atemajac de Brizuela cuenta con 4,613 habitantes y a nivel municipal con un total de 5,958; Tapalpa con 5,566 y 15,480, respectivamente; Juanacatlán tiene 2,243; y, Ferrería de Tula es una pequeña ranchería de alrededor de 600 habitantes (ver Cuadro 1). La existencia en la región de grupos autodefinidos como indígenas es de alrededor del 0.5% (ver Cuadro 2); sin embargo, no parecen existir en ella organizaciones que reivindiquen esta categoría para legitimar demandas sociales. El término “indio” carece de las connotaciones estamentales que puede tener en otras regiones del país y en otras subregiones del mismo Occidente de México. Entre los pobladores de la sierra “indígena” o “indio” se utiliza con frecuencia para establecer una distinción jerárquica entre ellos; es decir, lo emplean para señalar diferencias de clase.<sup>6</sup> Razón por la que es frecuente escuchar afirmaciones como las siguientes:

*De Tapalpa y los otros pueblos, sin tratar de hacer menos a nadie, además somos pueblos que somos hermanos, ¿edá?, tanto convivimos con ellos como ellos con nosotros por el amor que le tenemos a la Santísima Virgen,*

<sup>5</sup> INEGI (Abril de 1997).

<sup>6</sup> El uso del término “indígena” entre los pobladores de la región que abarca la influencia de la Virgen de la Defensa está relacionado con la manera como los diferentes grupos sociales construyen los límites entre el “nosotros” y los “otros”; es decir, les es útil para delinear su propia identidad, aún cuando en cierto nivel existe entre ellos una plena identificación debido a que comparten a la imagen.

*porque ella es la que nos une, no es otra cosa, es el encargo de nosotros, porque la misma madre de Dios es la que nos une, porque así estamos con ella. Tapalpa es el pueblo más importante de la sierra de Tapalpa, después Atemajac; Juanacatlán, pos como que apenas, es que la gente, haga de cuenta, que tiene sus ideas, no se abre, se puede decir que están indígenas todavía, muy, muy cerrados a sus costumbres y a sus ideas; entonces como que eso hace que no entre mucha gente, aparte también como que allí en el pueblo es demasiado frío y a lo mejor por eso la gente no tiene tanto. Por lo indígena están un poquito más cerrados de su mente, no se han abierto a los demás. Será el roce social, será la educación [...] Aunque aquí no tenemos conflicto ni con los de Juanacatlán, ni con los de Atemajac; aunque Juanacatlán es un poquito problemático con relación a las tierras, pero entre ellos mismos, no un pueblo con otro. Allí es más brava la gente. La gente en Atemajac y Tapalpa tiene un poco de más trato, aunque le ponga algún perito, pero es que aquí no hay indígenas como así, en Juanacatlán – comenta Ignacio Figueroa de 60 años, vecino de Tapalpa, febrero 2001.*

*Aquí en Atemajac ni un indígena hay desde hace mucho; dicen que más antes andaban con calzón de manta, pero sabe de cuándo será eso, porque yo desde que me acuerdo no hay ni uno y ya voy pa' los 60 años. Onde sí hay indígenas es así en Juanacatlán, allá puro indio que ve, allá sí son bravos y, pos, sabe cómo son, como menos educados. Aquí no, aquí, ya verá Ud., la gente es más amable; aunque, como le digo, pos ellos no nos tratan mal cuando les llevamos a la Virgen y siempre que vamos a verla cuando está allá. Pos es que saben que nosotros la queremos retemucho y bien que la festejamos y la cuidamos igual que ellos. Y es que, como le digo, ella es nuestra madre de todos por igual – afirma la señora Guadalupe, de alrededor de 50 años, vecina de Atemajac de Brizuela, mayo 2001.*

*En Atemajac ya no existen indígenas, la gente tiene muchos rasgos, pero nadie se define como indígena, al contrario si alguien les dice indígenas se ofenden. A la gente le da coraje que les digan indios. Y luego aquí en Juanacatlán, siempre los han tratado mal, este pueblo siempre fue muy explotado, siempre, siempre, siempre [...] en Tapalpa sus expresiones siempre son: “los indios de Juanacatlán, los indios cuareros” por los cuaros que se dan, “indios cuareros de Juanacatlán”, entonces no les gusta, los ofende y no se definen como indígenas, nunca, para ningún asunto. Sí saben que vienen de indígenas, pues nada más ver los rasgos de la gente y su forma de hablar es muy fina, tienen una voz muy ladinita, de hecho utilizan muchas expresiones indígenas; nos ha costado trabajo recuperarlas, como sus danzas, pues la gente se avergüenza de eso y no*

*quiere recuperarlas* –señala Pedro Parra, seminarista que colabora en Juanacatlán, febrero 2001.<sup>7</sup>

No obstante la negación conciente del elemento indígena como soporte de la cultura y la identidad de los pobladores de la sierra, es de hacer notar que éste prevalece todavía en muchas de sus manifestaciones culturales. Lo encuentro, por ejemplo, en la base mítica del culto a la Virgen de la Defensa y en algunos de sus rituales –aspecto al que regresaré en su momento. Lo anterior, me lleva a suponer que al igual que en otras regiones del país y del mismo Occidente de México, en la sierra de Tapalpa el proceso de occidentalización y mestizaje, diría Bonfil Batalla (2001: 39-43), también de desindianización,<sup>8</sup> no lo ha anulado del todo; por eso, su existencia aquí es parte del “México profundo” del que habla el autor, en el que se han restringido los ámbitos de acción y la continuidad de una cultura propia y opuesta a los proyectos culturales predominantes. Aspecto relacionado con el proceso de desarrollo cultural, pues sabemos que más allá de lo que la época colonial significó para las culturas locales originales, a lo largo del siglo XIX la presencia del Estado comienza a tener un gran peso en el imaginario colectivo y se desplaza de manera definitiva en amplios sectores de la población, la idea de un pasado indígena “deificado” fundamental para reafirmar la identidad y como estatuto político y jurídico para negociar con las instituciones estatales dominantes.<sup>9</sup>

Otro aspecto importante de la sociedad que realiza el culto, es que al interior de cada uno de los municipios y entre sí hay una movilidad relativa entre sus habitantes, provocando que existan vínculos de parentesco y compadrazgo,

---

<sup>7</sup> A lo largo de este documento recupero las partes más relevantes de las entrevistas que realicé durante todo mi trabajo de campo. La selección de los fragmentos se encuentra relacionada con la propia interpretación que hago de ellos, perspectiva que determinó incluso la formulación de las guías de entrevista. No incluyo la totalidad de la información obtenida debido a que considero que eso me llevaría a una mera acumulación de datos que no son válidos por sí mismos, pues nunca he compartido la idea del “valor del arte por el arte mismo”.

<sup>8</sup> Señala el autor que la desindianización es un proceso histórico por medio del cual las poblaciones que contaban con una cultura e identidad particulares, se ven forzadas a renunciar a ellas, con las consecuentes transformaciones en su organización social y cultural. “La desindianización no es resultado del mestizaje biológico, sino de la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada” (Bonfil Batalla, 2001: 42).

<sup>9</sup> Al respecto ver, por ejemplo, los trabajos de Lameiras Olveda (1990), De la Peña (1991), Zárate Hernández (1997) o Yáñez Rosales (1997).

siendo el más importante aquel que se deriva del sacramento del bautismo. Estas redes de interacción social impulsan y sirven de base a un conjunto de relaciones de cooperación y solidaridad que se reconstruyen y refuerzan simbólicamente a través del culto a la Virgen de la Defensa. Tales redes, por ejemplo, no sólo les brindan la posibilidad de cambiar su lugar de residencia de cualquiera de la poblaciones a alguna otra cercana, sino también –y éste quizás sea uno de los aspectos de mayor importancia-, la de emigrar de la región hacia los lugares donde se han establecido parientes consanguíneos o rituales, vecinos y/o amigos, dentro y fuera del país (para ilustrar la movilidad poblacional existente en los municipios de Tapalpa y Atemajac de Brizuela, ver Cuadro 3).

*La mayoría de los que vivimos aquí tenemos familia por ai en las rancherías, algunos en Juanacatlán y Tapalpa, en Guadalajara, México, en Toluca, allí también hay familias de aquí, pocas pero hay, en Morelia y más en Estados Unidos; ora ya hay muchos de aquí allá, pos es que yéndose uno luego invita a otro y así se van yendo, poco a poco. Para allá pa´Zacoalco o por allá abajo que yo sepa no he visto gente que tenga allá familia. Y luego están los ahijados que también están por ai en las rancherías y luego se vienen pa´ca a estudiar la secundaria y la prepa o luego se van también pa´Estados Unidos –señala Concepción Medina de unos 46 años, vecina de Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

*Todos tenemos parientes por todos lados, en Estados Unidos, México, Guadalajara, y así, y aquí en los alrededores pos en Atemajac de Brizuela, en Tapalpa, San Antonio, en Juanacatlán. De hecho mis padres son... yo soy raíz de San Antonio [pequeña ranchería ubicada a unos kilómetros de Tapalpa]; ellos nacieron allá y se vinieron aquí, y ya me tocó nacer aquí – comenta Don Leno Calderón, delegado municipal de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

Las localidades que la Virgen visita año con año también mantienen entre sí un vínculo histórico que delinea una dinámica de interdependencia entre ellas, pues sus pobladores acuden tradicionalmente a unas u otras para obtener determinados bienes y servicios: por ejemplo, Ferrería de Tula se abastece en Atemajac de Brizuela, mientras que para asuntos oficiales sus vecinos acuden a Tapalpa, siendo una capilla auxiliar de la parroquia de Juanacatlán; este último depende directamente de Tapalpa, aunque tiene una relación estrecha con Atemajac de Brizuela por la devoción a la Virgen.

*Nosotros siempre vamos de compras por lo cerca de Atemajac, pero por documentación oficial a Tapalpa, porque allí pertenecemos. Para comprar las cosas que ocupamos vamos a Atemajac, aunque ya últimamente con la carretera que tenemos de Atemajac a Tapalpa que está aquí lueguito, que tiene buen servicio podríamos ir a Tapalpa, pero estamos bien acostumbrados a Atemajac. Aunque cada vez entra más camioneta a traer verdura, fruta, de todo entra ya, nada más el dinero falta –Don Leno Calderón, septiembre de 2002.*

Desde hace unos cincuenta años, la región se comunica con la capital del estado y con las zonas bajas (Sayula, Zacoalco de Torres y Ciudad Guzmán o Zapotlán), a través de la carretera Guadalajara-Zacoalco de Torres-Tapalpa, único camino asfaltado entonces.<sup>10</sup> Recientemente, se pavimentó la carretera que va de Guadalajara a Atemajac de Brizuela y de allí a Tapalpa, pasando por Juanacatlán; de forma que, en la actualidad, la zona dispone de buenas comunicaciones por carretera, facilitando el acceso al lugar tanto de personas como de bienes y el traslado de los productos que allí se producen e industrializan, pues con esta red de caminos se han acortado de forma significativa las distancias. Las transformaciones que la región ha sufrido en las últimas décadas, en términos de infraestructura, están relacionadas sobre todo con la obtención de recursos naturales y/o humanos y con la facilidad de su traslado terrestre, así como con el turismo -especialmente hacia Tapalpa (una de las principales villas turísticas de la región sur del estado, que es visitada constantemente por vecinos de Guadalajara y Ciudad Guzmán). La sierra se urbaniza llevando sus satisfactores a otras regiones como característica de su propio progreso.

*Ora que entró la carretera por ai, por Juanacatlán se empieza a recibir más visitantes, más antes no iban, ni a Atemajá, se venían por ai por Zacoalco y nada más. Por eso usté ve a la gente de aquí como más civilizada que la de por allá, pos no estaban acostumbrados a convivir con gentes de fuera y pos ora con la carretera tan bonita que pasa por ai, pos ya muchos que vienen de Guadalajara prefieren tomar el camino más corto de Atemajá pa'cá y pos ya se detienen que a conocer el pueblo, o llegan a visitar el santuario de la Virgen, que es tan importante. Eso sirve mucho, pa'que*

---

<sup>10</sup> Aunque Ciudad Guzmán y Sayula han sido los centros económicos y políticos más importantes del sur de Jalisco, los cuales mantienen una estrecha relación con la sierra de Tapalpa -ver De la Peña (1982: 212-225)-, ha sido fundamental para el desarrollo de la región la comunicación con la ciudad de Guadalajara, principal centro económico, político, jurídico y cultural del Occidente de México.

*luego no digan que es uno "pata rajada"* –comenta Don José, un anciano vecino de Tapalpa, febrero de 2001.

En términos generales, puedo afirmar que la zona de influencia de la Virgen de la Defensa no es exclusivamente agrícola, su desarrollo ha girado en gran parte alrededor de la actividad forestal (industria maderera y aserraderos) y de otras actividades industriales importantes como la manufacturera. En las últimas décadas ha sido fundamental la expulsión de trabajadores tanto a distintas regiones del país como hacia los Estados Unidos, el turismo y el comercio de lácteos, en especial para Atemajac de Brizuela. Sin embargo, también es cierto que las poblaciones que comparten a la Virgen de la Defensa tienen características diferentes: en Atemajac de Brizuela sus principales actividades económicas son la agricultura de temporal (con el cultivo de maíz, frijol, trigo, cebada, chícharo, haba, manzana, tejocote, membrillo y durazno), la ganadería, fundamentalmente ganado bovino -tanto de engorda como para la elaboración de productos lácteos-, y la silvicultura, con actividades forestales -fabricación de productos maderables y recolección-; en Tapalpa una de las actividades centrales es el turismo, pues de él se derivan un conjunto de servicios que son muy importantes para el municipio; Juanacatlán y Ferrería de Tula son dos poblaciones agrícolas, que producen maíz para su autoconsumo, además de ser localidades que proveen de prestadores de servicio a los aserraderos y hoteles, ubicados en las proximidades de las cabeceras municipales (en los cuadros 4 y 5 ilustro las actividades económicas de los dos municipios). Asimismo, en todas estas poblaciones se encuentra una importante industria doméstica dedicada a la elaboración de bebidas alcohólicas -ponches de diferentes sabores-, y de frutas en conserva -duraznos, capulín, guayaba y membrillo-; estas actividades resultan muy atractivas tanto para las familias dedicadas a ellas, pues las proveen de algunos recursos económicos, como para quienes visitan el lugar.

Muchos son los procesos sociales que desde las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad han modificado la dinámica sociocultural de la región. Entre ellos debo señalar que las localidades que comparten el culto a la Virgen de la Defensa se encuentran inmersas en el mundo del mercado y reciben los influjos



informativos de los medios masivos de comunicación (la televisión y la radio) y de los electrónicos –como el internet-, los cuales se están convirtiendo en un detonador importante de su cambio y transformación. A pesar de que el análisis de su trascendencia es por sí mismo todo un campo de estudio para comprender los procesos de modernización de las sociedades contemporáneas, en términos generales sostengo que su impacto tiene que ver con la promoción de un conjunto de nuevas filosofías en las que el relativismo de los valores, el individualismo y el pragmatismo son centrales y se contraponen a los esquemas tradicionales de orientación en el mundo, en los que se enfatiza, por ejemplo, el valor de la vida comunitaria y la cooperación. Así, poco a poco, los vecinos de la sierra asumen y adoptan nuevas formas de comportamiento y, en consecuencia, reelaboran sus esquemas de explicación del mundo, sin renunciar por completo a sus antiguas costumbres y creencias, y sin que esto implique necesariamente una pérdida de su identidad.

Aunado a lo anterior, la migración desempeña un papel fundamental en los procesos de transformación regional. Si a lo largo del siglo XX los movimientos migratorios han representado una forma constante a través de la cual estas poblaciones se han agenciado recursos para satisfacer sus necesidades materiales (sobre todo a partir de los años cuarenta cuando la ciudad de Guadalajara tiene un gran desarrollo urbano-industrial y, en consecuencia, se vuelve el mercado de trabajo más importante de toda la región occidental del país),<sup>11</sup> las subsecuentes crisis económicas han provocado que en las últimas décadas todas estas poblaciones presenten un importante movimiento migratorio interestatal, nacional e internacional. Lo anterior se asocia, además, con el hecho de que la regularización de la actividad forestal disminuyó las oportunidades de trabajo en la región, por lo que sus pobladores se ven en la necesidad de salir de ella a buscar nuevas posibilidades de vida. Sin embargo, la tala clandestina es una actividad aceptada también como medio para proveerse de recursos.

*Sí hay tala clandestina, pues es obvio que alguien aparte de eso viva, puesto que no son muchas las fuentes de empleo y hay gente que va y*

---

<sup>11</sup> Respecto del impulso urbano-industrial de la ciudad de Guadalajara en la década de los cuarenta y el impacto de la migración regional, ver el trabajo de Gallegos Ramírez (1990).

*corta un árbol y de allí, de repente, para darle de comer a sus hijos, pero qué tanto puede cortar una sola persona con una hacha. La tala clandestina en el Municipio no se puede considerar como grave -afirma Ricardo Rodríguez Huerta, Síndico del Ayuntamiento de Atemajac de Brizuela, mayo de 2002.*

Más allá de lo que en términos económicos representa la migración para la reactivación de las economías locales y regionales, este fenómeno tiene efectos muy importantes a nivel de las costumbres y las formas de vida en las localidades.<sup>12</sup> Los cambios más visibles son, por supuesto, la transformación del paisaje urbano, pues se observan nuevas y muy modernas construcciones al lado de antiguas viviendas de adobe y tejados, la mayor parte de ellas edificadas con el dinero que envían quienes emigraron hacia los Estados Unidos. También, y éste es el aspecto más interesante a destacar, hay una modificación en las maneras de vestir y en las conductas: los jóvenes de ambos sexos, por ejemplo, eligen indumentaria y asumen actitudes muy similares a la que utilizan las personas de su edad en las zonas urbanas tanto de México como del extranjero; asimismo, escuchan la música que está de moda en las estaciones de radio y ven los programas con mayor *rating* en los canales de televisión abierta y/o cerrada -a la que acceden vía antenas parabólicas.

En el mismo sentido, el turismo repercute en las localidades de una manera notable, no sólo por la derrama económica que representa y porque muchos de los visitantes terminan adquiriendo propiedades para establecer allí sus casas de descanso (sobre todo vecinos de Guadalajara y de Ciudad Guzmán), lo que ha acrecentado enormemente el valor del suelo; sino porque significa el encuentro de formas distintas de situarse ante la realidad. Unido a la migración, la presencia constante de personas de otras regiones conlleva una modificación en las formas de vestir y en las conductas de los miembros de estas poblaciones que las aproximan enormemente a las que presentan sus visitantes. La población más impactada por el turismo es, sin duda, Tapalpa, pues es la que tiene la mayor

---

<sup>12</sup> En ciencias sociales existe una larga tradición de estudios que abordan desde diferentes perspectivas el fenómeno de la migración y su impacto en los procesos económicos y/o culturales tanto en las sociedades expulsoras como en las receptoras. Ver, por ejemplo, Braudel (1976), Wolf (1987), Durand (1994), Espinosa (1999), Morán (2000), Serrano (2002), Anguiano y Hernández Madrid (2003), Fortuny Loret de Mola y Solls Lizama (2005), Hernández Ceja (s/f).

afluencia de visitantes de toda la región; aunque con la pavimentación de la carretera que llega por Atemajac de Brizuela, en los últimos años empieza a afectar al resto de las poblaciones circunvecinas.

Un aspecto más, que resultó muy difícil de abordar en el trabajo de campo y, por lo mismo me limito sólo a señalar, es la repercusión del narcotráfico. La existencia y la importancia de esta actividad en la dinámica sociocultural, además de estar en relación directa con la resolución de las necesidades materiales de algunos de los miembros de las localidades asentadas en la sierra, tiene que ver con la transformación de los usos y las costumbres y con el reposicionamiento social de quienes a ella se dedican; pues al ser los “nuevos ricos” pasan a ocupar un lugar distinto en la escala social. Asimismo, debo destacar la utilización de estupefacientes por parte de algunos de sus pobladores, en particular gente joven, y el frecuente consumo de bebidas alcohólicas en toda la región tapalpeña (recuérdese que una actividad importante en las industrias domésticas es la elaboración de ponches).<sup>13</sup> Lo anterior provoca, por una parte, el incremento de los recursos materiales para las celebraciones de la Virgen y, por otra, la modificación de algunas de sus expresiones lúdicas, pues en ocasiones los jóvenes exacerban sus conductas.

*Antes sólo en Tapalpa se veía fuerte lo de la droga, pero la droga también ya entró en Juanacatlán, sobre todo la cocaína, porque como la gente es muy reservada, la marihuana es muy escandalosa, entonces son como drogadictos de ropero, entonces la cocaína no los delata tanto como la marihuana. Ya se empiezan a destapar mucho. Casi no hay siembra, más bien la traen de fuera, gente que se dedique a sembrar, prácticamente no hay, pero hay mucha que se dedica a comprar y vender. La compran y se la venden a los muchachos de aquí. El alcohol sobre todo, hay mucho alcoholismo en Juanacatlán y en todas las poblaciones de la sierra, porque también es parte de su historia; era más fácil explotarlos si estaban borrachos, por eso el alcoholismo creció mucho, es como una epidemia – afirma Pedro Parra, Juanacatlán, marzo de 2001.*

Finalmente, en años muy recientes se han establecido en la región diversas denominaciones religiosas alternativas a la Iglesia católica; entre las más

---

<sup>13</sup> El problema de la alcoholización de las poblaciones serranas tiene raíces históricas muy profundas, relacionadas con las formas de explotación implementadas por la sociedad colonial y, por lo mismo, no lo abordo en mi trabajo.

importantes se encuentran algunas iglesias Pentecostales, la Luz del Mundo y los Testigos de Jehová (como se puede apreciar en el Cuadro 6). La presencia de nuevas iglesias es un elemento que modifica la dinámica regional, pues más allá de las posibles tensiones y rupturas que puede llegar a generar entre los habitantes de los poblados, la interacción con sus miembros –muchos de ellos originarios de otros lugares que se han establecido en la zona-, provoca, a nivel de las creencias, la reconfiguración de sus esquemas de explicación del mundo y, consecuentemente, de sus prácticas sociales.

La pluralidad religiosa existente,<sup>14</sup> aunque muy incipiente todavía, ocasiona que la visión del mundo derivada de la religión católica se enfrente, por ejemplo, a una serie de cuestionamientos en los que se replantean el papel del individuo, su subjetividad y sus emociones en la experiencia religiosa, así como su pertenencia a una institución “rígida” y altamente jerarquizada, como la Iglesia católica. También se confronta con un pragmatismo respecto de la forma como se considera la vida en el “más allá”, pues el protestantismo sostiene que de algún modo ésta tendrá que hacerse palpable aquí y ahora. De manera que la presencia de estas nuevas iglesias se convierte en una amenaza permanente, pues pone en tela de juicio el poder y la influencia de la institución eclesiástica. Por ello, existe en la región una reorganización eclesial, con actividades educativas y catequéticas, y una preocupación constante por darle un renovado impulso al culto y a las devociones católicas. Sin embargo, como mostraré en los siguientes capítulos, por las dimensiones que tiene el culto a la Virgen de la Defensa, es prácticamente imposible negar que la institución eclesiástica mantenga en la región un papel fundamental, y que la cosmovisión y el *ethos* católicos sigan teniendo un peso considerable entre sus pobladores.

Para entender la complejidad de la sociedad serrana, nociones como la de “culturas híbridas” (García Canclini, 1990a: 13-25), “mestizaje cultural” o “sincretismo” (Bastide, 1973: 252-257), resultan útiles si entendemos que en su

---

<sup>14</sup> De momento, me refiero a la existencia de diversas instituciones religiosas, no a la heterogeneidad de las creencias mismas de quienes se asumen como católicos; que, como mostraré a lo largo de este trabajo, siempre son múltiples.

dinámica sociocultural confluyen elementos de proyectos de desarrollo distintos que implican, por una parte, una crisis de la identidad y un conjunto de procesos de desintegración sociocultural que conllevan una modificación de la memoria histórica y, por lo mismo, desarticulan los procesos de reproducción de acuerdo al pasado; y, por otra, que permiten al mismo tiempo la implementación de mecanismos a partir de los cuales la sociedad se adueña de lo que no le pertenece, de elementos externos que responden a proyectos culturales ajenos, y reelabora los nuevos contenidos desde su propio marco cultural para transformarse sin perder su especificidad histórica y social. De tal manera, nos encontramos frente a una sociedad en la que lo viejo y lo nuevo se imbrican, y lo tradicional y lo moderno no son categorías absolutamente opuestas y excluyentes, sino que sus particularidades van entremezclándose y la posibilitan para construir su propia modernidad y recuperar desde el presente su memoria histórica y su identidad.

### **3. Noticias históricas del culto a la Virgen de la Defensa**

#### **A. Antecedentes: la sierra de Tapalpa en la Provincia de Ávalos**

La Provincia de Ávalos estaba ubicada en el sur del actual estado de Jalisco. La formaban los poblados de Atoyac, Cocula, Techaluta, Teocuitatlán, Zacoalco, Sayula, Amacueca, Ajijic, Tepeque, Jocotepec, Atemajac de las Tablas (hoy de Brizuela),<sup>15</sup> Tapalpa, Jalpa, Atacco, San Juan Cosalá, Zapotitlán de la Laguna, Cuyacapán, Cuautla, Acatlán y San Martín de la Cal. En algún momento del siglo XVI también estuvieron incluidas en ella las poblaciones de la Provincia de Amula (Tuxcacuesco, Zapotitlán, etcétera), Tamazula, Tuxpan, Zapotlán y Ameca, pero después dejaron de pertenecerle (Munguía, 1988:16).

Los estudios arqueológicos en la Cuenca de Sayula señalan que hasta la llegada de los españoles, la zona que conformó a la Provincia de Ávalos “se

---

<sup>15</sup> Originalmente el pueblo se denominó “Atemajac de las Tablas”, debido a que sus habitantes se dedicaban a la explotación de sus bosques, fabricación de tablas y vigas de madera, así como a la fabricación de todo tipo de muebles. Fue hasta el 25 de abril de 1903, cuando el Congreso del Estado decretó que el pueblo en lo sucesivo se llamara Atemajac de Brizuela, en honor al coronel Miguel de Brizuela; personaje colimeño de Ideas liberales quien combatió a los franceses al lado de las fuerzas republicanas y fue accionista y directivo de la fundidora de Ferrería de Tula una vez que se trasladó a vivir en Atemajac de Brizuela.

encontró dividida bajo el dominio de dos entidades distintas. Por un lado, se encontrarían una serie de pequeños cacicazgos [...] y, por el otro, la presencia tarasca" (Acosta Nieva *et al.*, 1998: 113).

Otro elemento importante de la región, según las *Relaciones geográficas del siglo XVI* y Ciudad Real, es que en ella existía una gran diversidad lingüística: coca o pinome, otomí,<sup>16</sup> sayulteco y náhuatl. Debido a la dominación tarasca es probable que también se hablara el purépecha.

Una de las actividades económicas fundamentales, sobre todo para las poblaciones circunvecinas a la laguna de Sayula, era la recolección de la sal. Ciudad Real (1993: 151) menciona su importancia, anotando que cada cinco días hay mercado o "*tianguetz*" en Atoyac, donde el principal producto que se vende es la sal que llevan de aquí hasta México "por ser tan buena y hacerse con mucha limpieza". Sin embargo, sabemos que en estos pueblos la agricultura era una actividad central.

Por su parte, Munguía señala que en el "*Título de fundación*" del pueblo de Sayula se "manifiesta que el rey era Itlizuchitl Zotiolme, pero no existe ninguna otra referencia a tal nombre sobre los gobernantes de Sayula a la llegada de los españoles" (1988: 19). Más adelante apunta que en los "Títulos de la Hacienda de Amatitlán" se menciona la existencia de una posible cacica en el pueblo de Sayula, "doña María Corar señora de el pueblo de Saiula" (1988:19). Este hecho hace pensar que en algunas regiones del Occidente de México, la mujer pudo haber jugado un papel relevante, pues no es la única noticia que se tiene de la existencia de cacicas, por ejemplo Tonalá –población aledaña a la ciudad de Guadalajara–, estaba igualmente gobernada por una mujer a la llegada de los españoles. Factor que quizás influyó en la incorporación del culto a la Virgen María.

Respecto del proceso de conquista en la Provincia de Ávalos, todo parece indicar que, debido a la rendición del pueblo tarasco, los habitantes de la región no mostraron mayor resistencia a los españoles; es decir, la conquista no fue el

---

<sup>16</sup> Yáñez Rosales (1997: 39) señala que es improbable la presencia en el Occidente de México de otomíes como pertenecientes al mismo grupo que los actuales; que el término se refiere más bien a "no náhuatl".

resultado de un enfrentamiento bélico. A diferencia del resto del territorio occidental, cuya conquista fue realizada entre 1524 y 1542.

Hacia 1524 llegaron los primeros españoles a la zona. Es muy probable que Alonso de Ávalos haya sido comisionado para verificar la paz de los indígenas y por eso se le dio como encomienda, de allí que la Provincia llevara su nombre. Desde los primeros años de su encargo fundó

extensas estancias de ganados mayores y menores (“vacas, yeguas, burros, cerdos y ovejas”), y sementeras de maíz, trigo, cebada, beneficiando al mismo tiempo las ricas minas de oro de “Los Ángeles” en la tarasca michoacana (Munguía, 1988: 22-26).

No obstante la aparente tranquilidad con la que los españoles se apropiaron de la región para extender su dominio, en la *Descripción de la Nueva Galicia* de Domingo Lázaro de Arregui (1980), el autor no deja de señalar que los religiosos tenían que estar sumamente atentos a las creencias y prácticas de los indígenas, pues fácilmente abandonaban las cristianas para volver a sus antiguas costumbres, a pesar de que adoptaban con relativa facilidad algunas de los españoles (como sembrar con arado o utilizar caballos y bestias –vacas y mulas-). Asimismo, los cronistas reportan las constantes sublevaciones de indígenas en diferentes poblados y el asesinato de frailes por parte de los indios. A diferencia de otros grupos indígenas, parece ser que los habitantes de las comarcas laguneras y de las serranías circunvecinas incorporaron elementos religiosos cristianos a su cotidianeidad más fácilmente que otros grupos como los caxcanes, coanos y tecuexes (Yáñez Rosales, 1997: 48).

Por su parte, en 1548 se crea en Compostela la Audiencia de la Nueva Galicia, la cual se traslada dos años después a la ciudad de Guadalajara. A pesar de la cercanía con esta última, la Provincia de Ávalos no entró en su jurisdicción debido a la oposición de la Audiencia de México. A lo largo del siglo XVI el Cabildo de la ciudad de Guadalajara insistirá en incluir a algunos pueblos de la Provincia de Ávalos, argumentando que

con tan pocos vecinos que tenemos, creído que Nuestro Señor milagrosamente nos guarda, porque a caussa de ser muy pocos y pobres, los yndios de esta gobernación somos pocos los vezinos y en el alzamiento del año pasado nos hicieron menos (como Vuestra Majestad ya habrá

sabido) y nos quitan y roban nuestras haciendas, y tenemos guerra continua con ellos, porque procuran alzarse y rebelarse muchas veces, y habiendo mas veñinos, podríamos estar con mayor seguridad y substener esta gobernación que importa mucho al servicio de Dios Nuestro Señor y de Vuestra Majestad (Tello, 1973, L. 2º. Vol.II:379-380).

Respecto de la división religiosa de los territorios conquistados, la Provincia de Ávalos perteneció a la Custodia de San Pedro y San Pablo de Michoacán (fundada en 1536 y elevada a Provincia en 1565) hasta que en 1567 se creó la Custodia de Santiago de Xalisco,<sup>17</sup> designada Provincia en los primeros años del siglo XVII, y pasó a formar parte de ella.

Sabemos que la conquista militar y la colonización española echaron por tierra a las instituciones políticas, económicas y culturales existentes en las sociedades del Occidente de México. Ante este estado de crisis sociocultural, la empresa evangelizadora jugará un papel central en la reorganización de los nuevos esquemas de explicación del mundo y la reintegración de la vida cotidiana de las comunidades violentadas con la presencia y el dominio español. El clero se encargó de todos los asuntos educacionales -incluida la conversión de los indígenas a la nueva religión-, y de salud pública,<sup>18</sup> aspectos fundamentales para la reconstrucción y el mantenimiento de la sociedad. En este sentido, el trabajo de los misioneros siguió a la conquista militar y la consolidó. Según señala Tello (1973, Libro 20., Vol. II), una vez conquistados los territorios de la Provincia de Ávalos, los primeros que incursionaron en la región con el objeto de evangelizar, fueron fray Juan de Padilla y fray Miguel de Bolonia, religiosos franciscanos del convento de Zapotlán -ahora Ciudad Guzmán. De manera que la región serrana de Tapalpa dependió de éste hasta la conversión de Zacoalco y la posterior fundación, en 1534, por parte de fray Francisco Lorenzo, del convento de Etzatlán (localizado muy cerca de la sierra hacia el norte):

El padre fray Juan de Padilla volvió a la conversión de los yndios de la Provincia de Ávalos [...] y aduvo por Tzaqualc, Atoyac, Amacueca y Zaulán, en compañía de padre fray Miguel de Bolonia, que ya había llegado a esta

<sup>17</sup> Para tener una visión completa y clara de la organización del espacio por parte de la Iglesia durante la Colonia, ver Ricard (1986: 138-163).

<sup>18</sup> Yáñez Rosales sostiene que "los hospitales tuvieron una importante función como centros de difusión del cristianismo pues en ellos se curaba y doctrinaba a los indios" (1997: 59).



Provincia; y es increíble los millares de yndios que bautizaron y traxeron al gremio de la iglesia, con gran riesgo de sus vidas (1973, Libro 2º. Vol. II: 256-257).

En el Vol. II del libro 2º, Tello afirma que fue hasta la llegada de fray Antonio de Cuéllar y fray Juan del Espíritu Santo que los indígenas del pueblo de Etzatlán y pueblos comarcanos se convirtieron, pues ellos salían de este convento a predicar, catequizar y bautizar, derribando ídolos hasta Zacoalco, “que siempre fue visita de este convento, hasta que se fundó el de Amacueca, que por la cercanía se le adjudicó” (1973: 103).

Dada la distancia y la dificultad de acceder con cierta periodicidad a áreas muy amplias, se fueron creando paulatinamente conventos que permitieran una mejor penetración y control de las comunidades asentadas en la región. Así, en 1547 se funda el convento de Amacueca, y para 1587 Ciudad Real menciona en la Provincia de Ávalos la existencia de nueve conventos: “Teucuitlatlán, Axixique, Chapala, Cocula, Tzayula, Amacueca, Atoyaque, Techalutla, y Tzacualco” (1993: 153). El poblado de Amacueca está ubicado a los pies de la sierra de Tapalpa, por lo que desde allí, según narra fray Luis del Refugio de Palacio, se realizó la labor de ascender a las montañas y tratar de adoctrinar a los indios que en ellas habitaban, al menos hasta la fundación del convento de Zacoalco, mucho más cercano a Atemajac de Brizuela y del cual pasó a formar parte.

Ya desde entonces varió en lo administrativo y espiritual la economía de esta doctrina; porque, quitando parte de su distrito a Zapotlán principalmente, que era casi inconmensurable, y a Etzatlán; de entonces fue Amacueca un importante centro; y sus radios, extendiéndose por toda la región y aún más allá de los inaccesibles montes que la circundan, alcanzaron a ceñir en su comprensión a Sayula, Oxomaxac, Amatitlán, Queyacapan, Atoyac, Teocuitatlán, Techaluta, y los pueblos arriba de la sierra al poniente, como son: Tapalpa, Xalpa, Atemaxac, etc. [...] y en lo bajo hacia el norte, Zacoalco, Cocula, Atotonilco (llamado el bajo), Santa Ana o Acatlán, y aún Santiago y la Maddalena que no sé cuales son. Hay además en la comprensión los de Tizapán, y San Martín y San Marcos y algún otro (1924:24).<sup>19</sup>

En el mismo sentido Tello señala que al convento de Amacueca se encomendó la enseñanza y doctrina de los indios de todos los pueblos

---

<sup>19</sup> El subrayado es mío.

comarcanos, "así de los que iban antes a Tzapotlán, como a Etzatlán, hasta que se fueron poniendo religiosos en otros pueblos y se fueron apartando" (1973, L.2º., vol. II :408).

Siguiendo a Tello y a otros cronistas e historiadores del Arzobispado de Guadalajara, el canónigo Luis Enrique Orozco afirma que

"En 1535 comenzaron a visitarse (del Convento de la Purísima Concepción) de Etzatlán, en que venía sacerdote los más de los sábados y otro día recorría la doctrina (es decir los pueblos) les decía Misa y se volvía" a Etzatlán. Por este tiempo comenzaron a llamar no sólo a Tapalpa y Juanacatlán sino a Atemajac de Brizuela, Jalpa y Otros: "LOS ALTOS" y dice el cronista Ornelas que le llamaron así: "Por el sitio (elevado) en que se conservan". Estos pueblos fueron visitados por los VV. PP. Fr. Francisco Lorenzo y Fr. Antonio de Cuellar cuando venían del Convento de Etzatlán y los cuales murieron mártires en el alzamiento general de los Indios de 1541.

En 1547 se puso un fraile en Amacueca que fue el religioso lego llamado Fr. Simón de Bruselas, de la Provincia de Alemania, quien vivió cuarenta años en Amacueca y a quien se le encomendó la atención de todos estos naturales de Los Altos por la falta que entonces había de sacerdotes (1954:211).

Por supuesto que este trabajo era peligroso no sólo por las condiciones físicas del lugar, sino por el hecho, reportado por los cronistas de la época, de que la resistencia indígena se refugiaba, precisamente, en las zonas montañosas.

El obispo de Guadalajara Juan de Santiago y León Garabito comprendiendo la dificultad de atender y administrar desde Amacueca y Zacoalco la región de "Los Altos" (sierra de Tapalpa), solicitó al Rey Carlos II la formación de un curato en la zona. Fueron los franciscanos quienes en el año de 1690 hicieron convento y cabecera de doctrina al pueblo de Tapalpa, pues era el mejor formado, el más habitado y tenía una iglesia dedicada a San Antonio de Padúa que los naturales construyeron. Así, los pueblos de Juanacatlán y de Atemajac de las Tablas empezaron a ser atendidos por este convento (Orozco, 1954:212).

Según la información que ofrece Orozco, en 1722 Tapalpa contaba con 600 naturales y 100 españoles, y hacia 1785 Juanacatlán se componía de 268 indios. También señala que para finales de este siglo, el curato de Tapalpa estaba secularizado, es decir, ya no era administrado por los franciscanos; aspecto que respondía "a la secularización general de las doctrinas y curatos de religiosos

ordenada por Carlos III a partir de la mitad del Siglo XVIII" (1954: 212). Para entonces, Tapalpa se componía de 743 españoles, 315 naturales y 49 mestizos.

Por otra parte, tanto en las *Relaciones geográficas del siglo XVI* (1584), como en los trabajos de Ciudad Real (1585), Lázaro de Arregui (1621) y Tello (1650), poco se habla de los dioses y las costumbres religiosas de los indios:

No hay noticia cierta de los ídolos que adoraban los indios que habitaron aquella tierra; solo se sabe que adoraron los mismos que los mexicanos, y el día de hoy, con el cuidado de los doctrineros no se sabe que haya ninguna idolatría (Tello, 1973, L.2º., Vol.III: 305-306);

aunque en múltiples ocasiones mencionan la existencia de cuevas y piedras que servían de oráculos: "en esta serranía hay una queva, y en ella una piedra grande, a la qual todos los indios de la Provincia de Avalos iban a consultar en sus necesidades" (Tello, 1973, L. 2º. Vol.II: 217).<sup>20</sup>

A lo que sí pone particular énfasis Tello, por ejemplo, es a los logros que la orden franciscana iba teniendo respecto del adoctrinamiento y la "conversión" de los indígenas, y a las imágenes a las que se les rendía culto o presidían los altares de doctrinas e iglesias. Al respecto, un dato interesante, dada la proximidad de la

---

<sup>20</sup> A pesar de que las fuentes documentales me colocan de lleno en el siglo XIX para interpretar y reconstruir de forma general la génesis y el desarrollo del culto a la Virgen de la Defensa, me parecía importante ampliar la mirada histórica y buscar identificar elementos de cultos anteriores a los católicos como base de éstos últimos; los cuales podían estar, si no directa, indirectamente relacionados con él. Sin embargo, aquí me enfrento con otro problema: para la época prehispánica los trabajos de los arqueólogos y de los historiadores hasta ahora no proporcionan información suficiente para formular hipótesis al respecto de la religión de las comunidades asentadas en la región donde se ubica el fenómeno que estudio. El asunto de la religiosidad en el mundo prehispánico del Occidente de México no ha sido suficientemente analizado. Gómez Gatélum (s/f: 2) afirma que existen una serie de problemas que afectan la manera como pueda interpretarse, derivados de la posición que se toma en torno a la relación que guarda la región con el resto de Mesoamérica. En tal sentido, continúa el autor, si el argumento es que el Occidente no es parte integral de ésta, entonces no es posible utilizar la información que se tiene de ella para sustentar hipótesis al respecto de la religión. Cosa muy diferente sucede si desde un principio se le considera como una región más de aquélla, lo que permitiría una mejor comprensión del fenómeno religioso al homologarlo con sus manifestaciones en el resto de Mesoamérica. Es hasta en las fuentes coloniales donde se encuentran algunas referencias de lugares de la Nueva Galicia donde se rendía culto a figuras femeninas; por ejemplo, en la "Relación de Ponclitán" de las *Relaciones geográficas del siglo XVI*, se menciona que en el Pueblo de Xochitlán existen dos ídolos con figura de "dos mujeres", a los cuales se les ofrendaban alimentos; o que en el Pueblo de Santiago se adoraba una "vara gorda hecha cruz vestida de *Huepíl*", con plumas de guacamaya atadas (Acuña, 1988, Tomo 10: 181-201). Sin duda este documento es, como señala Florescano, "una visión excepcional de los cambios experimentados por la memoria indígena entre los años 1579 a 1582" (1994: 342), pero en general él y los autores de la época colonial para la Nueva Galicia y la Provincia de Avalos, aportan escasos datos etnográficos.

zona a la región de Tapalpa, es que desde el siglo XVI se veneraba a la Virgen de la Asunción en la región de Zapotlán (Muñoz, 1965: 33) y en 1617 a la Virgen del Rosario en ese mismo poblado (Tello, 1973, L.2º. Vol.II: 315). Importante también es señalar que a principios del siglo XVIII inicia el culto a otra imagen de bulto de la Virgen del Rosario en Talpa de Allende, Jalisco –población ubicada hacia el poniente de la sierra de Tapalpa-, y que para el siglo XIX ella tendrá ya un amplio radio de influencia en el que se incluye todo el sur del estado.<sup>21</sup>

Otro dato fundamental que nos ofrece Tello, es que los religiosos encargados de la evangelización, concentraron en pueblos a muchos indios “que estaban derramados por los montes y quebradas”. En este sentido, la fundación o refundación de algunas poblaciones estuvo relacionada, en parte, con el control en el adoctrinamiento de los indios, pues como señalan los cronistas de la época, los indios estaban diseminados por valles y montañas. Yáñez Rosales (1997: 67-75) señala que las Instituciones virreinales encargadas de difundir el evangelio establecieron, entre otros aspectos, una “política de asentamientos de los grupos indios” que facilitara tal tarea.<sup>22</sup>

A través del análisis que realiza sobre el discurso evangelizador colonial en la Nueva Galicia, Yáñez Rosales afirma que hacia los últimos años del siglo XVIII la “conquista espiritual” –como la llama Ricard- no se había logrado del todo. A lo largo de la Colonia el clero sabía que la difusión de sus creencias y los intentos por convertir a los indígenas al cristianismo no incidían en prácticas cotidianas que demostraran su asimilación. Hecho que lo llevó a mantener una “guerra espiritual”<sup>23</sup> permanente hacia

---

<sup>21</sup> Ver Gallegos Ramírez (1997).

<sup>22</sup> Por supuesto que la reubicación de los grupos indígenas estuvo en relación directa con la organización del trabajo, es decir, con la explotación de la mano de obra indígena. El trabajo indígena fue central para la economía colonial ya fuera debido a su esclavización, a su trabajo como tributo o al repartimiento indígena en las haciendas. Así, con la fundación o la refundación de antiguos poblados en nuevos lugares, se buscó establecer verdaderos centros de control político, económico y religioso.

<sup>23</sup> Para la autora “el discurso evangelizador elaborado para la cristianización de los grupos indígenas del Obispado de Guadalajara, revela que se les hizo una ‘guerra espiritual’; que tal guerra empezó incluso antes que el mismo discurso de evangelización; que el discurso tuvo características peculiares, distintas en mayor o menor medida del escrito para evangelizar otros grupos indígenas de Nueva España”. Lo anterior debido a la fragmentación lingüística existente (de allí la política de extensión del idioma náhuatl); a la resistencia armada que tuvo lugar sobretodo en

una amplia gama de aspectos, tanto profanos como sagrados, históricos y mitológicos, sistema cosmogónico, costumbres para el establecimiento de parentesco, relación con la naturaleza; toda aquella actividad o conducta susceptible de ser denominada herejía, aunque también apostasía (1997: 32).

Debido al éxito que denota el culto masivo a ciertas imágenes ya en el siglo XVIII (por ejemplo las veneradas en los grandes centros de peregrinación marianos del Occidente de México: San Juan de los Lagos, Zapopan y Talpa de Allende), tendríamos que preguntarnos qué era exactamente lo que la jerarquía católica esperaba como prueba de una “plena” asimilación al esquema religioso impuesto por ella; pues si observamos las manifestaciones religiosas populares católicas desde entonces hasta la actualidad, encontramos muchos puntos de ruptura de los cuales está consciente y contra los que en ocasiones se manifiesta, pero que con mayor frecuencia aprovecha y explota. En este sentido, habría que decir que la “guerra espiritual” documentada por Yáñez Rosales durante la Colonia no ha terminado aún.

La historia de la evangelización en México está acompañada de un sinnúmero de movimientos religiosos que vienen buscando, por una parte, la legitimación de la institución religiosa, la transformación de las estructuras profundas del pensamiento y de las creencias de las comunidades receptoras, a partir de la “total” incorporación del sentido tal y como lo entiende la jerarquía; y, por otra, su asimilación pero a través de la interpretación que le da un significado más próximo a las necesidades tanto espirituales como materiales de los grupos sociales, significado que en muchos sentidos disiente del “oficial”.<sup>24</sup>

Con su permanente vigilancia, los religiosos franciscanos jugaron un papel clave en la consolidación del dominio español y en la imposición de una nueva

---

los primeros cien años de presencia europea (con excepción de los acontecimientos posteriores en el territorio cora); y, finalmente, por la percepción que el clero tenía de que la predicación y la difusión del cristianismo no incidía en prácticas cotidianas (Yáñez Rosales, 1997: 6-7).

<sup>24</sup> Florescano (1994: 391-461) analiza diversos movimientos religiosos a lo largo de los siglos XVII y XVIII caracterizados por la búsqueda de una identidad étnica y cultural (fracturada por la conquista), que no ponían en tela de juicio los principios básicos de la nueva religión ni el sistema de dominación. “La mejor prueba de que la ‘conquista espiritual’ se había consumado es que esos movimientos no cuestionaban la legitimidad de los nuevos dioses o del nuevo culto. Por el contrario, en lugar de rechazarlos, buscaron hacer suyos esos valores convirtiéndolos en divinidades, santos y ritos indígenas” (p.392).

cultura en el Occidente de México. Respondiendo al proyecto de expansión económica y política de la Corona española, ellos iniciaron una empresa totalizadora que impuso su presencia política, económica y cultural, y aseguró para España el usufructo de las riquezas materiales de los territorios conquistados y la sumisión de los pobladores indígenas. La introducción de la doctrina católica infundió en los indígenas una serie de modelos de conducta y de saberes que revertían su ordenamiento tradicional del mundo, al mismo tiempo que los permitió a establecer un nuevo equilibrio con éste. Sin embargo, también es cierto que la suplantación nunca es total ni absolutamente evidente, de allí que prevalezcan en los rituales religiosos católicos de México elementos de culto relacionados con prácticas anteriores a la llegada de los españoles, y que en muchas regiones ellos se expresen de forma más clara y conciente de lo que se manifiestan en la región que abarca la influencia de la Virgen de la Defensa.<sup>25</sup> Por lo demás, es necesario reconocer que la propia institución eclesial se sirve de tales aspectos, que le confieren a la religiosidad popular un tono y un carácter particulares que demuestran la gran capacidad que las sociedades indígenas tuvieron para recibir, reinterpretabolos, los nuevos marcos de creencias y las imágenes que los representaban. Dicha resignificación es lo que ha permitido que se constituya en una forma alternativa de respuesta a las instituciones hegemónicas, aunque adherida finalmente a ellas.

En *La guerra de las imágenes*, Gruzinski (1994: 40-100) analiza las diferentes formas como se enfrentan universos imaginarios distintos. Para el autor, la imagen portadora de la historia y del tiempo, escapa al que la concibe y se vuelve contra él, porque recibe el impulso de la respuesta de quienes la reinterpretan. Tal confrontación lleva, como afirma Augé (1998: 79-109), a volver a interrogarnos sobre nociones como sincretismo, resistencia o recreación cultural;<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Este hecho está relacionado con las características que en cada región tenían las sociedades existentes previa la llegada de los españoles y con el proceso mismo de conquista. El Occidente prehispánico se ha caracterizado, entre otros aspectos, por la gran dispersión de sus habitantes a lo largo de todo el territorio y por la enorme diversidad lingüística (de hecho se sabe que en poblados relativamente cercanos se hablaban lenguas diferentes), quizás por lo mismo la conquista fue más a ras de suelo.

<sup>26</sup> Al respecto los trabajos de Bastide (1973: 252-257; 1986: 517-556) son muy sugerentes; pues afirma que el término "sincretismo" -utilizado para delimitar fenómenos de carácter muy diverso y

por eso resulta fundamental comprender el papel que las imágenes van desempeñando para colonizar el universo imaginario indígena o para consolidar el marco de creencias que representan en sociedades culturalmente mestizas, como las que sustentan la devoción a la Virgen de la Defensa.

## **B. El surgimiento del culto a la Virgen de la Defensa**

### **I. Su llegada a la sierra de Tapalpa y el inicio del culto: mito e historia**

Según narra la versión oficial, que es apropiada y aceptada por los creyentes en la Virgen de la Defensa como verdadera, hacia 1642 un grupo de indígenas de Juanacatlán y Atemajac de las Tablas, inconformes por los atropellos e injusticias de los encomenderos españoles, se dirigieron a la Ciudad de México para entrevistarse con el virrey Don Juan Palafox y Mendoza, arzobispo de Puebla, y solicitarle que les ayudara a resolver la situación que estaban viviendo. El virrey escuchó sus quejas y en un gesto de apoyo y solidaridad donó una pequeña imagen de bulto de la Virgen,<sup>27</sup> a quien llamaba de la Defensa y era copia de la que llevaba el mismo nombre y se veneraba en la Ciudad de Puebla. Así, la imagen llega a Juanacatlán y se queda definitivamente en la región.

El canónigo Orozco lo cuenta de la siguiente manera:

Del origen de la Imagen de la Defensa que se venera en Juanacatlán se sabe que habiendo sufrido los naturales de este pueblo ciertas vejaciones injustas para poner remedio a ellas se encaminaron hasta México, acompañados de los naturales de Atemajac (ahora de Brizuela) para

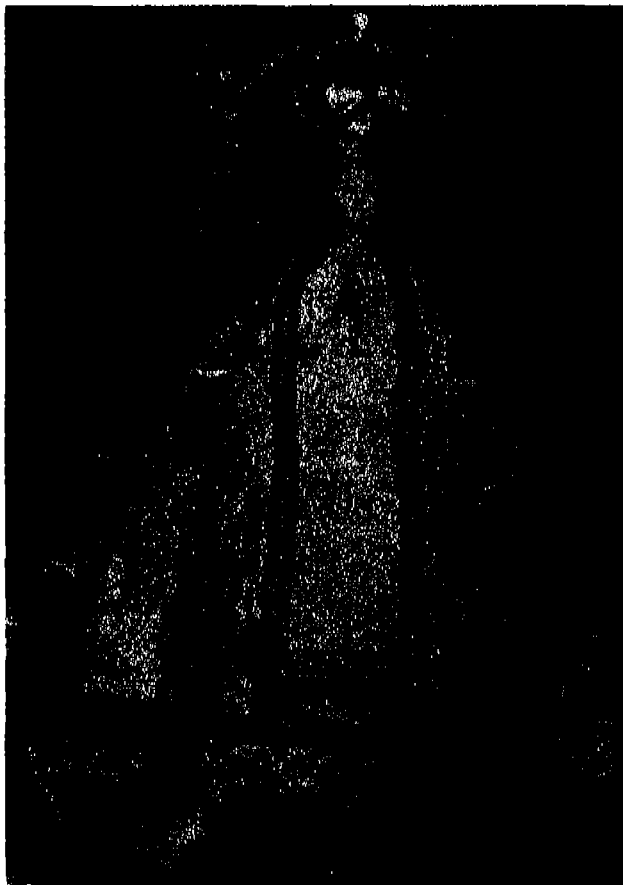
---

para hacer referencia al enlazamiento o mezcla de elementos culturales de origen diferente-, debe considerar que los aspectos que se relacionan obedecerán a lógicas distintas (no es lo mismo el sincretismo a nivel de las ceremonias o los gestos, que a nivel de las creencias o las representaciones colectivas, por ejemplo); también señala que tal proceso se complica aún más en función del lugar que cada uno de los esquemas culturales en juego ocupa dentro de la estructura jerárquica de la sociedad global que lo contextualiza. Este proceso de transformación, que además presenta diferentes etapas y una gran variabilidad tanto en el tiempo como en el espacio, responde a los grados de "enquistamiento" social o cultural o de apertura de los grupos interrelacionados. La noción de resistencia cultural le sirve para hablar del esfuerzo que realizan determinados grupos sociales por conservar y revitalizar valores centrales heredados de los antepasados. En cambio, la recreación cultural estará relacionada con la forma como los esquemas culturales se adaptan a circunstancias nuevas.

<sup>27</sup> La imagen es una escultura de madera sólida que mide alrededor de 48 cms. La Virgen está de pie sobre un medlo mundo, en un pequeño pilar de plata, y pisa una vibora con cabeza de lagartija; su vestido es de una talla muy antigua, con adornos de color azul. Lleva las manos juntas sobre su pecho, ya que es una advocación de la Santísima Concepción. Se le viste con trajes artísticos, con un manto muy extendido por delante y con ancha y larga cauda, luce una corona imperial de oro y una aureola dorada, lleva pendientes de oro en las orejas y a sus pies se eleva la media luna de plata.

entrevistar al Virrey que lo era entonces el venerable Siervo de Dios Dn. Juan de Palafox y Mendoza Arzobispo de Puebla de los Angeles.

El prelado, que gozaba ya de fama de virtud y era conocido por su gran caridad y ardiente amor a Nta. Sra. de la Defensa, la Imagen del ermitaño Juan Bautista de Jesús, no sólo los consoló y les prometió ayuda sino que al despedirlos les obsequió una pequeña escultura de la madre de Dios diciéndoles: "ESTA SERA VUESTRA DEFENSA". Esto sucedía entre junio y noviembre de 1642 (1954: 214).



**1. Imagen de la Virgen de la Defensa**

Ya en el pueblo, los indios le levantaron una ermita y la "bautizaron" como Santa María de la Defensa. En 1856, doscientos años después de que supuestamente aconteció la donación, el párroco de Tapalpa, Pbro. Antonio Gutiérrez, a donde pertenecía la capilla de Juanacatlán -dependiente de la vicaría filia de Atemajac de las Tablas-, inició la construcción de su Iglesia; la cual



concluyó y fue bendecida en 1878 –según consta en una inscripción localizada en la sacristía del santuario de la Virgen en Juanacatlán, fechada el 31 de mayo de 1988.

*Fueron un grupo de indígenas a Puebla porque eran muchos los problemas que tenían aquí con los españoles y allí se les dio la imagen para que fuera su defensa y mediara contra los abusos de los españoles y así se calmaran un poquito. Parece que iban más de aquí que de Juanacatlán y dicen que cuando la imagen llegó se quedó aquí en Atemajac, no allá; que más después se la llevaron para Juanacatlán y como allá le hicieron rápido su templo, pues allá se quedó. Eso es lo que platica la gente y también el padre y pos él seguro sí sabe bien -comenta Rosa Elena, una mujer de unos 40 años, vecina de Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

También se menciona en un documento recuperado por Ramiro Villaseñor, escrito por dos vecinos de la localidad de Tapalpa, Camilo González y José Cedeño, y fechado el 19 de mayo de 1879, la existencia entonces de la iglesia y la devoción a la Virgen de la Defensa:

En el pueblo de Juanacatlán, hay otro templo que construyó su vecindario, que en su mayor parte pertenece a la raza indígena, con su trabajo personal y una especial ayuda de varias personas de los pueblos limítrofes, por las tiernas devociones que le profesan a la Virgen María bajo la advocación de La Defensa a quien está dedicada dicho templo (Camarena y Gutiérrez de Lariz, 1987: 33).

Aparentemente, en este momento los vecinos de los poblados cercanos empezaron a visitarla y a solicitar que la Virgen fuera a sus pueblos, pues según afirman, desde hacía mucho tiempo iba a Tapalpa y a Atemajac:

*La gente de antes de Atemajá iba a visitarla todo el tiempo y la Virgen venía pa'ca, mucho más antes... venía la Virgen aunque no la solicitaran ya estaban impuestos a que viniera. De recién la llevaban a las casas y rezábamos y cantábamos también. Ahora ya no la llevan a las casas, los primeros sí. La llevaban a las casas a la mera grande y ya cuando llegaba ya tenía su altar y hay veces que se la dejaban y hay veces que no, hay veces que se las dejaban tiempcito, toda la noche, como velada, y hay veces que no, no más rezar el rosario y cantar alabanzas y ya se la iban llevando, y se la llevaban a Juanacatlán, hay veces que se la llevaban de una casa a otra, cuando la pedían sí; cuando la pedían de allí sí se la prestaban y cuando no, no, si ella tiene su templo; [...] cuando la pedían la traían y cuando no, la llevaban a su templo a Juanacatlán –comenta Dña. Guadalupe Sánchez de 94 años de edad, vecina de Guadalajara, originaria de Atemajac de Brizuela, abril de 2002.*

Algunos habitantes de las localidades involucradas en el culto a la Virgen recuerdan que les contaban sus antepasados que en una de las visitas a Atemajac de Brizuela, intentaron quedarse con la imagen, argumentando que ellos también habían ido a ver al virrey siglos atrás. Lo anterior dio lugar a una serie de alegatos que fueron resueltos por el arzobispo de Guadalajara Pedro Loza y Pardavé,<sup>28</sup> quien dispuso que la imagen pertenecía principalmente a Juanacatlán y que la original ya no saliera a otras poblaciones que no fueran Tapalpa y Atemajac de Brizuela; también estaría en Ferrería de Tula a su paso hacia esta última.

*Según la tradición existió una guerra cuando estaban los españoles todavía por la imagen; es decir, se la pelearon, y al parecer la ganaron los de Juanacatlán. Pero como también los de Atemajac la querían un día la imagen desapareció y vino a aparecer en Atemajac, entonces, ante ese hecho, pues dijeron que la Virgen quería estar en los dos lados; porque nadie la sacó de su ermita, sino que sola se fue para Atemajac. Que quería estar en los dos lados porque habían ido por ella gentes de las dos poblaciones – señala Guadalupe Arredondo Ochoa, historiadora, mayo de 2000.*

*Platican que los de Juanacatlán ya no querían prestarla para acá, ni para ningún otro lado, que era de ellos y que no nos la prestaban y como también de aquí fueron por ella, pues hasta el señor Obispo dijo que nos la tenían que seguir prestando; que hasta decían que aquí se querían quedar con la imagen y que por eso ya no la iban a prestar. También dicen que para entonces la Virgen empezó a venirse solita para acá, que nada más se veían sus huellitas en el lodo por todo el camino hasta acá, y que otro día amanecía aquí en Atemajac. Por eso no deja de venir los tres meses la mera grande –comentan unas señoras de unos 50 años, vecinas de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.*

*Dicen que más antes querían quedarse con la Virgen aquí en Atemajac, que ya no la querían regresar, pero nunca nos quisimos quedar con la Virgen, porque no estaban impuestos a dejarla, la traen y luego se la llevan también. Nos hubiera gustado que se quedara con nosotros, pero no, no, no, ya es de allá [...] Ella solita nunca ha querido quedarse, aunque se vaya triste. Sí se está aquí cuando la traímos, pero luego, luego la regresamos a*

<sup>28</sup> No tuve acceso a los documentos que siguen el conflicto hasta su resolución. En los archivos parroquiales de Atemajac de Brizuela y Tapalpa no se encuentra copia de ellos, según me informaron los párrocos de estos lugares, probablemente se encuentran en el AAG; sin embargo, tampoco estaban en el expediente de Tapalpa contenido aquí. González (2002) presenta información existente en los Libros de Gobierno de la Parroquia de Tapalpa, referente al convenio que se firmó con el objeto de formalizar el periodo de visita de la Virgen de la Defensa a Atemajac de las Tablas y a Tapalpa -pues Juanacatlán dependía eclesiásticamente de su parroquia.

*Juanacatlán, no la dejamos aquí en Atemajá, no. Ni más antes, nunca naiden dijo "pos que se quede" –afirma Doña Chuy de alrededor de 80 años, vecina de Atemajac de Brizuela, marzo de 2001.*

Una vez que se estableció de forma oficial la visita de la imagen original sólo a Atemajac de Brizuela, Tapalpa –de septiembre a diciembre y julio y agosto, respectivamente-, y dos días en Ferrería de Tula, se fabricaron dos réplicas para que fueran al resto de las poblaciones aledañas a estos poblados y a Zacoalco de Torres, Techaluta, Atoyac, Amacueca, Tepec, entre otras que la solicitaban (Orozco, 1954: 214 y 215).



## **2. Réplica de la Imagen de la Virgen de la Defensa**

*Esta misma imagen antes visitaba todas las rancherías de Atemajac y de Tapalpa, pero como se empezó a deteriorar, entonces se hizo un acuerdo con el señor obispo y los párrocos de que ya nada más estuviera en las*

*cabeceras de los dos municipios y, ¡claro! en Juanacatlán que está su santuario. Por eso se mandó que se hiciera en cada comunidad una imagen peregrina y es la que visita las rancherías. La imagen peregrina baja la sierra y va a visitar Sayula y todas las rancherías de Apango –afirma el Pbro. Alfredo Hernández Gaspar, cura de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.*

A principios del siglo XX, los vecinos de Tapalpa le ofrecieron a la Virgen de la Defensa una corona de oro como promesa para que hiciera que volviera del destierro el arzobispo de Guadalajara Francisco Orozco y Jiménez.<sup>29</sup> A su regreso al país y a petición de los párrocos de Tapalpa, Techaluta, Amacueca y Atemajac de Brizuela, el 13 de diciembre de 1919 se decretó la Coronación Episcopal de Nuestra Señora de la Defensa y el 6 de enero de 1920 se llevó a cabo la ceremonia, presidida por el propio arzobispo Orozco y Jiménez.<sup>30</sup>

El 25 de diciembre de 1919 fue conducida la Sta. Imagen desde su Santuario de Juanacatlán hasta Tapalpa para las fiestas de su Coronación. Hizo su entrada a la Iglesia de la Purísima y el 28 a la Iglesia Parroquial para dar principio al novenario de preparación con misas solemnísimas y ejercicios vespertinos con predicación y peregrinaciones de los pueblos de Tepec, Techaluta, Amacueca, Atemajac, etc. El 5 de enero de 1920 precedieron Solemnes Vísperas Pontificiales y el día 6 se celebró de Pontifical el Excmo. Sr. Orozco y Jiménez predicando elocuente sermón el M.I. Sr. Cura Dn. Rafael Ramos Chávez (Orozco, 1954: 215).

Los testimonios escritos que localicé, me permiten formular la hipótesis de que el culto a la imagen de la Defensa surge en el siglo XIX. Por supuesto, la tradición oral que recoge la versión oficial, señala su presencia y su culto desde el siglo XVII. Mi propuesta difiere de la sustentada por Martín González (2002), quien con base en una serie de información histórica indirecta reconstruye el posible desarrollo del culto en el siglo XVIII.<sup>31</sup>

*Esta fiesta es ya muy de muy antes, la imagen tiene aquí 368 años. En Juanacatlán y aquí; pues desde que la trajeron de Puebla, desde el*

<sup>29</sup> El Gobierno de México expulsó al arzobispo del país en julio de 1918 debido a que después de la Constitución del 1917, se agudizaron los conflictos entre la élite gobernante revolucionaria y la alta jerarquía de la Iglesia católica; lo que más tarde desencadenó la guerra cristera (ver Meyer, 1998: 91-110).

<sup>30</sup> Es significativo que la coronación de la imagen se realice precisamente cuando la Iglesia católica y el Estado mexicano están viviendo momentos de gran tensión (ver Meyer, 1998:7-140).

<sup>31</sup> Por lo demás, muy importante es la información que el autor ofrece sobre el desarrollo del culto durante los siglos XIX y XX, a partir de la consulta de los Libros de Gobierno de las parroquias de Juanacatlán, Tapalpa y Atemajac de Brizuela.

*principio llega a estos dos lugares; a Tapalpa va muchísimo después. Hubo un tiempo en que hubo conflictos, ¿verdad?, hubo pleitos, es que cuando fueron por la imagen a Puebla, fueron cuatro indígenas de Juanacatlán, entonces se quedaron con ella. Y como habla pleito, un obispo les dijo, cuando la trajeron, que quien hiciera primero su capilla se iba a quedar con la imagen. Hicieron una capilla allá [en Juanacatlán] de adobe, muy humilde, entonces se quedaron con ella allá. Pero hubo un acuerdo de que iba a visitar la propiedad de aquí de Atemajac, pero como era la misma parroquia y pertenecían a Tapalpa, entonces, también se concedió que estuviera en Tapalpa dos meses; o sea, lo que correspondía a Atemajac, parte de lo que correspondía a Atemajac se fue a Tapalpa –señala el sacerdote Alfredo Hernández Gaspar, septiembre de 2000.*

*La Virgen está en Juanacatlán desde hace siglos, pregúntele al señor cura pa' que vea, ellos le dicen bien, creo que ya va pa' los 400 años, desde entonces es tradición que venga a pasar tres meses aquí; a Tapalpa tiene menos tiempo yendo, allá tiene menos porque cuando fueron a recogerla pa' Puebla no iban gentes de allí, sólo de Juanacatlán y de aquí, por eso va menos tiempo pa'allá. Pero como le digo, esta fiesta y "La Entrada" de la Virgen ya tiene siglos –afirma María de Jesús de unos 25 años de edad, vecina de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2001.*

Como no existe ninguna prueba escrituraria que me permita constatar su presencia en la región más allá del siglo XIX, es posible pensar que la historia "oficial" de la imagen y su culto sea un discurso elaborado desde la propia institución eclesiástica para legitimar la devoción; es decir, que nos encontramos ante una narración construida desde la clase hegemónica y promovida desde allí. De hecho el seminarista Pedro Parra, quien presta sus servicios en Juanacatlán, afirma que

*No hace mucho tiempo, hubo un congreso de historiadores eclesiásticos a nivel diocesano con sede en Ciudad Guzmán y vinieron unos padres que eran historiadores. Ellos estudian la historia de la Iglesia y dicen que el obispo Palafox era muy devoto de la Virgen de la Defensa y que uno de los conquistadores de las Californias fue a pedir la imagen y se la prestaron, y que dejaron una copia en Puebla y que le dijeron que cuando fuera a morir la regresara... entonces el historiador de la Virgen tenía la duda de dónde estará la copia que se llevó el conquistador, que luego regresó, y cuando vino a Juanacatlán y la vio, estaba todo emocionado, decía "¡es ésta la copia extraviada!". Los historiadores no sabían que aquí estaba. Cuando llegaron a Guzmán les dijimos "vamos a ver a la Virgen de la Defensa" y preguntaron admirados "¿la Virgen de la Defensa?!", "Sí allá está en Juanacatlán", y vinieron y "¡Mírala que es idéntica!". Ese dato estaba*

*perdido. Estaba más entusiasmado el padre, porque él estaba investigando eso* –Juanacatlán, marzo de 2001.

La difusión y el impulso permanentes desde el púlpito de la explicación que la versión oficial da de la presencia y el origen del culto a la Virgen (reforzado por pequeños folletos editados en las parroquias de Atemajac de Brizuela, Juanacatlán y Taplapa), llega a trastocar la memoria colectiva de los diferentes grupos sociales que a la Virgen de la Defensa se abocan. El mito que soporta su culto es formulado y promovido desde la Iglesia, pero muy importante es que al apropiarse de él, los creyentes lo ajustan a sus propias necesidades de sentido y lo enriquecen. Por lo mismo, al convertirse en el gran mito de origen se establece como la “historia verdadera”, innegable y significativa (Eliade, 1992: 7-27), que justifica su culto. Mito en torno del cual se organizarán los demás contenidos puestos en juego en la devoción a la Virgen, en particular aquellos relacionados con ella como protectora y defensora de todos los habitantes de la sierra. Así, aparece estrechamente ligado con el esquema de creencias que orienta la vida de los devotos y su puesta en acción en los rituales que incluye, es la actualización de esa historia inmemorial de la que los creyentes se hacen partícipes (Eliade, 1992: 27). Lo anterior le permite a la sociedad la recreación periódica de una serie de valores, creencias y códigos que delinearán su identidad y su actuar en el mundo.

Es éste un proceso de construcción de la tradición -una “tradición inventada” en términos de Hobsbawn (1983: 1-11)-,<sup>32</sup> necesario para que sus creyentes ubiquen el origen del culto a la Virgen de la Defensa en un pasado remoto y le den un peso histórico equiparable al que tienen otras imágenes de la Virgen veneradas por ellos mismos, como la de Talpa cuyo origen data de principios del siglo XVIII o la Virgen de Guadalupe que es del XVI, por ejemplo.

*La historia de la Virgen nos la dieron en un papel escrito, pero no sé onde lo dejó, pero anduvo por muchos lados y de cómo vino a dar aquí, cómo en su*

---

<sup>32</sup> Como “tradición inventada” -“*invented tradtition*”- el autor define una serie de prácticas bastante recientes que parecen más antiguas y vinculadas a un pasado inmemorial. Incluye a aquellas actualmente inventadas, construidas y formalmente instituidas y a las que emergen de una manera más difícil de seguir dentro de un período corto y fechable (pueden tratarse de unos pocos años), que se han establecido con gran rapidez.

*caminar, pues, cómo vino a dar aquí; yo no me lo sé de memoria, tengo que buscar ese papel. Ai dice cómo vino a dar aquí, quién la trajo y por qué está repartido en Juanacatlán y aquí, y en Tapalpa –señala José Manuel Aguilar Campos de alrededor de 35 años, encargado de la primer corona de los “moros” en Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

*Yo tengo desde que me acuerdo que se hace la fiesta a la Virgen, nos platicaban ya nuestros padres de ella; pero de lo que se está hablando orita son 360 años, eso es lo que orita este año se está celebrando, los 360 años de celebrarse año con año la fiesta de la Virgen de la Defensa –comenta José de Jesús de la Torre de alrededor de 25 años, mayordomo de la fiesta en Atemajac de Brizuela, marzo de 2001.*

## **II. Contexto social en el que se organiza el culto**

El hecho de que el culto a la Virgen de la Defensa surgiera en el siglo XIX, no niega que su aparición y mantenimiento responden también a un proceso de más larga duración en el que están presentes elementos de la dinámica sociocultural de la sociedad en la cual se arraiga. Los fenómenos sociales no aparecen en un vacío social, pues se encuentran enmarcados en un contexto histórico particular que los posibilita y les da sentido. La devoción a esta imagen guarda cierta relación, por una parte, con el proceso mismo de cristianización y consolidación de la sociedad regional, y, por otra, con los sucesos que envolvían a la vida social de las comunidades que lo sostiene durante el siglo XIX, cuando aparece. Tales aspectos complican la lectura y la interpretación de la génesis y el desarrollo del fenómeno estudiado y demuestran la gran complejidad que los procesos sociales tienen.

Los cronistas coloniales, como Tello, afirman que muchos clérigos llevaban consigo imágenes religiosas para realizar sus visitas y que en ocasiones las donaban a los pueblos de indios para que en pequeñas capillas las veneraran de manera cotidiana; también que era costumbre que las regalaran o dejaran como herencia a sus bienhechores o familiares. De hecho, la institución eclesiástica ha tratado de recuperar a algunas de altares familiares cuando ya existe una importante devoción colectiva alrededor de ellas.<sup>33</sup> No obstante, tampoco parece

<sup>33</sup> Este es el caso de las imágenes de San Sebastián en Tuxpan, Jalisco, que en conversación personal me reportó la Dra. Rosa H. Yáñez Rosales, o el del Santo Niño de Atocha que se venera en Amacueca, con su fiesta el 3er. Domingo de mayo, y que, según señala el párroco del lugar,

ser ésta la razón por la que la imagen de la Virgen se encuentre ahora en Juanacatlán.

La imagen de la Virgen de la Defensa más antigua localizada en México es la venerada en la ciudad de Puebla. El jesuita Francisco de Florencia menciona que era propiedad de un ermitaño que habitaba en las serranías Tlaxcaltecas, Juan Bautista de Jesús, y que cuando dio cuenta de los “prodigios y maravillas” de su imagen, el obispo D. Juan de Palafox y Mendoza la hizo traer a Puebla y solicitó se realizara una investigación de los prodigios a los que aludía el ermitaño. Al saber éste que su Virgen le sería quitada “se previno mandando hacer otra imagen en el tamaño y facciones semejantes, a quien también puso el mismo nombre de Nuestra Señora de la Defensa” (1995: 215). Posteriormente, cuando llegó el almirante Pedro Porter Casanate a solicitar la conquista de la California, el señor obispo “conociendo lo difícil y arriesgado de la empresa, le dio la santa imagen para que fuese su asilo y defensa en los peligros y riesgos que podían ofrecerse” (1995: 211). Después del fracaso en la California, la imagen lo acompañó a los reinos de Perú y Chile.

La imagen de la Defensa, a la cual llevaba siempre consigo [Don Pedro] en los ataques y encuentros que tenía con los indios, y era fama común que a la protección de la imagen de la Virgen se debió el no haber los indios destruido y asolado todo el reino [de Chile] (Florencia, 1995: 218).

En el año de 1676 llega de regreso a la ciudad de Puebla la imagen original e inicia una larga historia de milagros, según narra el mismo Florencia y se impulsa su devoción:

Mucho han fomentado la devoción de esta sagrada imagen de la Defensa las medallas que de ella se han abierto en Roma y una hermosísima lámina de Flandes. Y en ellas se ve la Virgen sobre una columna, como está en el Altar de los Reyes, en que la colocó el almirante Porter que como aragonés, quiso sin duda excitar en las Indias la memoria de la celebérrima imagen del Pilar de Zaragoza (1995: 222).

Y señala que

no sabe lo que se hizo de aquella segunda imagen de la Defensa, que el hermano Juan Bautista de Jesús mandó hacer cuando hubo de entregar,

---

Pbro. José María Santana, fue recuperado de la casa de unos ancianos a quienes la imagen se les reveló.



por orden del señor obispo, la que consigo tenía, creíble es que, cuando vino a morir a la casa del licenciado don Antonio González Lazo, [...] la traería consigo y la dejaría como herencia muy preciosa y estimable a su bienhechor (1995: 222).

Si seguimos a Florencia, como se desconoce el paradero de la réplica de la imagen, podría pensarse que probablemente fue obsequiada por el obispo Palafox y Mendoza a los pobladores de la sierra de Tapalpa. No obstante, tal suposición es tan especulativa como la que realizó el propio Florencia. Lo que sí demuestra su argumentación es que no había entonces, como parece no existir ahora, ninguna prueba de que en efecto la copia de la Virgen de la Defensa fue donada por el obispo a los indígenas de esta región.

Sin embargo, el texto de Florencia<sup>34</sup> es de gran utilidad para comprender el clima prevaleciente en la Iglesia durante el siglo XVIII cuando se publica. La institución eclesiástica se encuentra en un proceso de transformación interna muy importante que la llevará a modificar su posición respecto de las imágenes católicas.<sup>35</sup> Entonces empieza a hablar de los hechos milagrosos que las rodean y que las hacen excepcionales.

Tal transformación viene gestándose desde un par de siglos antes, pues desde el siglo XVI la Corona española había decidido “intensificar su dominio sobre el clero mexicano, de someter a lo religioso a la jerarquía y los obispos a la tradición” (Gruzinski, 1994:102), e inicia el proceso de secularización de la

---

<sup>34</sup> Antes de su expulsión de los territorios españoles, los jesuitas fueron importantes promotores y celosos guardianes del culto a la Virgen en todas sus advocaciones. Un buen ejemplo de esto es la obra del P. Francisco de Florencia, quien además de escribir el *Zodiaco mariano*, escribió *La estrella del Norte y Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia, Obispado de Guadalajara en la America Septentrional: noticia cierta de los milagrosos favores que hace la Santísima Virgen a los que en ellos y sus dos imágenes invocan*, entre otras. Según Lafaye (1985:133-160) éste fue un rasgo característico de su espiritualidad. Los jesuitas llegaron a la Nueva España hasta 1572, y aunque perseguían la misma finalidad que las órdenes mendicantes, su atención se centró más en la creación de colegios para indígenas y criollos, en el fortalecimiento de la fe de los colonos y en apoyar al clero secular (Ussel C., 1975: 14). A la Nueva Galicia llegan en la década de 1580 y estuvieron principalmente en Guadalajara (Yáñez Rosales, 1997: 50).

<sup>35</sup> Gruzinski (1994:102-159) afirma que las imágenes religiosas jugaron un papel muy importante en el proceso de secularización de la institución eclesiástica. Con el cambio en la “política de las imágenes”, la Iglesia enfatizó más su taumaturgia y milagrosidad que su poder para fijar conocimientos; es decir, perdieron su función didáctica. Aspecto, este último, que de forma especial enfatizaron al principio de la Colonia las órdenes mendicantes, en particular los franciscanos. Ellos reconocían las posibilidades que ofrecían las imágenes de transmitir y fijar saberes y fue con tal sentido que promovieron el culto a las imágenes católicas.

institución eclesiástica en la Nueva España.<sup>36</sup> En 1551 el Arzobispo Alonso de Motúfar convoca el Primer Concilio Mexicano del que se desprende toda una nueva política de acción de la Iglesia y una nueva visión del culto a las imágenes. Si desde mediados del siglo XVI la Corona española amplió su control sobre el clero novohispano y promovió el proceso de secularización<sup>37</sup> de la institución eclesiástica en la Nueva España, en la Nueva Galicia no va a ser sino ya muy entrado el siglo XVII, con el Obispo Juan Ruiz Colmenero (1646-1653), cuando comienza a dar resultados poco exitosos tal proceso; el cual se consolidará en 1749 al emitirse una cédula en la que se decreta la secularización de parroquias que pertenecían a la Provincia Franciscana de Santiago de Jalisco.

El clero secular no cejó en tratar de ocupar las doctrinas fundadas por los franciscanos. El proceso de secularización en la Nueva Galicia se dio de manera lenta y con ciertos vaivenes, iniciándose desde fines del siglo XVI [...] En 1749, la corona decretó la secularización y entonces sí parece llevarse a efecto (Yáñez Rosales, 1997: 57).

Con la secularización se promueve de forma especial el culto a los santos patronos y a las imágenes milagrosas y, en consecuencia, la formación de grupos laicos encargados de la organización de sus fiestas. Un lugar muy importante lo ocuparán las cofradías, pues eran hermandades que le aseguraban a la institución eclesiástica una influencia espiritual y una importante entrada económica y representaban un medio que reforzaba la identidad colectiva y la cohesión social de las comunidades.<sup>38</sup> Desde el principio los religiosos impulsaron y promovieron

---

<sup>36</sup> En este momento se vive en Europa un fuerte enfrentamiento entre los países protestantes, como Inglaterra, y los países contrarreformistas católicos, de los que España es una de las potencias; además de existir una lucha al interior del reino español, como en los Países Bajos, dominados por él, en donde se viven disturbios en los que se saquean iglesias y se destruyen imágenes religiosas (Braudel, 1976, Vol. 2: 502-582).

<sup>37</sup> Con secularización me refiero aquí al proceso de reorganización interno de la Iglesia católica; en otro momento retomaré el concepto desde las teorías de la secularización para hablar de algunas de las transformaciones que tiene la sociedad actual.

<sup>38</sup> La importancia de las cofradías en torno a las celebraciones religiosas es subrayada por Ricard quien afirma que: "las cofradías no se limitaban a organizar procesiones. O, mejor dicho, las procesiones sólo eran muestra de los sentimientos de piedad y devoción que trataban de fomentar y acrecentar las cofradías entre los miembros [...] Se vela claro que en donde había cofradías no sólo las procesiones eran más solemnes, sino el culto más recogido, constante y fervoroso. Surgía allí el nivel espiritual, como que la cofradía se encargaba de elevarlo y encarrilar los afectos de la sana y sólida devoción: la vigilancia mutua era medio de buena emulación [...] Las cofradías con sus procesiones y con sus variadas prácticas de devoción hacían que durara y diera sus frutos la suntuosidad de las solemnidades litúrgicas" (1986: 290).

la creación de cofradías en la Nueva España, todas relacionadas con alguna imagen y vinculadas a la formación religiosa del eclesiástico que “supervisaba” el culto. “La afiliación a la cofradía se decidía por la pertenencia al barrio o al pueblo en que se encontraba la imagen” (Gruzinski, 1994: 186), contaban con un mayordomo y por medio de la recolección de limosnas solventaban los gastos del culto. Este tipo de cofradías es más cercano al denominado sistema de cargos que a aquellas que disponían de un capital considerable (tierras y ganado), que tenían establecido el monto de aportación de los cofrades y sus obligaciones, así como el calendario de misas y demás celebraciones y que contaban con la aprobación del obispo.<sup>39</sup>

En este contexto de cambios de las estrategias de acción social de la Iglesia católica se le da mayor fuerza al culto mariano y se le territorializa.<sup>40</sup> En el siglo XVII se consolida el culto a la Virgen de Guadalupe en la capital del virreinato -devoción que había sido impulsada desde el siglo anterior con Motúfar al frente de la Iglesia- y en la Nueva Galicia surgen los de las vírgenes de San Juan de los Lagos, Zapopan y Talpa.<sup>41</sup> Devociones que se afianzarán a lo largo de este siglo y principios del XVIII y que presentan características similares a las de la guadalupana. Cabe decir por el momento, que una diferencia fundamental entre el

---

<sup>39</sup> Es probable que en la región occidental de México el sistema de cargos existente en torno a la celebración de alguna imagen local o regional sea el sucesor directo de las antiguas cofradías. En el caso de la Virgen de la Defensa, el establecimiento de mayordomías para la organización del culto debe datar de las primeras décadas del siglo XX. Aunque tengo noticias de la existencia de cofradías en la región que abarca la influencia de esta imagen: a mediados del siglo XVIII en el poblado de Tapalpa se encontraba la cofradía de las “Benditas Ánimas de Tapalpa” -según consta en un documento localizado en el AIPEJ sobre el otorgamiento de terrenos para el aprovechamiento en labores agrícolas y forestales-; debo hacer notar que el único poblado que no cuenta con una mayordomía es, precisamente, aquel en el que sí existía la cofradía.

<sup>40</sup> No obstante que los historiadores -como Lancaster Jones (1948: 230) o Dávila Garibi (1919: 9), entre otros-, señalen que las imágenes de las vírgenes de San Juan de los Lagos y de Zapopan fueron dejadas por Fray Antonio de Segovia en los primeros años de la conquista, 1526 y 1541 respectivamente, y que desde entonces el culto a la Virgen María ha sido una de las características centrales de la región occidental del país. En las *Relaciones geográficas del siglo XVI*, elaboradas en las últimas décadas del siglo, no se menciona la existencia de ninguna de estas imágenes. Por su parte, Ricard (1986: 301) señala que la Virgen de San Juan de los Lagos debió haber sido donada por fray Miguel de Bolonia.

<sup>41</sup> Afirma Dávila Garibi que de las imágenes de la Virgen donadas por los franciscanos a los pueblos de indios, las tres que alcanzaron en la Nueva Galicia una gran celebridad fueron la de la Expectación de Zapopan, la Inmaculada Concepción de San Juan de los Lagos y la del Rosario de Talpa. “Ya muy entrado el siglo XVII comenzó a hablarse del taumatúrgismo de estas célebres imágenes, a levantarse informaciones canónicas acerca de sus milagros y a convertirse en templos sus ermitas” (1957: 454).

culto de estas imágenes y el de la Virgen de la Defensa es que en la base de este último no existe un milagro fundador. La Virgen de la Defensa se encuentra en la región porque supuestamente fue donada por el obispo Palafox y Mendoza a un grupo de indígenas para que los protegiera, mientras que las otras demostraron su gran poder milagroso con un hecho inicial: la Virgen de Zapopan le devuelve la vista un hombre de mediana edad, la de San Juan de los Lagos retorna a la vida a una joven, y la de Talpa se autorrenueva frente a la mujer encargada de asear la iglesia. También es importante subrayar que en todos ellos los individuos involucrados son indígenas, lo que indica hacia qué grupo social iba dirigido originalmente el culto. No obstante las diferencias, el elemento indígena también está presente en el culto a la Virgen de la Defensa, pues son indígenas quienes reciben a la imagen de manos del obispo.

Resulta comprensible que sea a lo largo de los siglos XVII y XVIII cuando se impulse de forma particular la devoción a distintas imágenes existentes en la región occidental del país y que su mantenimiento a lo largo de los siglos responda al hecho de que siempre han mostraron sus portentos, pues existen infinidad de testimonios en los que se señalan los favores recibidos por ellas. Lo que llama la atención es el hecho de que se trata especialmente de figuras de la Virgen, pues los primeros años coloniales la devoción predominante en la Nueva Galicia y en la Provincia de Ávalos fue a San Francisco.<sup>42</sup> Desde luego que existen a nivel local múltiples iglesias presididas por figuras masculinas, pero es significativo que los más grandes santuarios del Occidente de México sean en su mayoría marianos, y que sus cultos se organizaron y consolidaron en estos siglos de la Colonia.<sup>43</sup> Además, en algunos casos antiguos patronos fueron sustituidos por la Virgen, como sucedió en Talpa de Allende donde Santo Santiago fue

---

<sup>42</sup> Siguiendo la descripción de Fray Diego Muñoz, Yáñez Rosales ofrece una serie de cuadros en los que indica cuáles son las imágenes veneradas en las poblaciones pertenecientes a la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, y con ellos demuestra que originalmente era San Francisco el culto central en la región (1997: 65-66).

<sup>43</sup> Al norte del estado de Jalisco, en Temastlán, se ubica el santuario de El Señor de los Rayos. Centro de peregrinación que, hasta donde tengo noticia, surgió en años posteriores a éstos, parece ser del siglo XIX.

desplazado por la Virgen del Rosario.<sup>44</sup> Estos aspectos reflejan, sin duda, la pugna existente entonces entre el clero secular y el regular: la Virgen María -reina y madre-, es el estandarte del clero secular, mientras Santo Santiago es el defensor de los soldados españoles y los franciscanos promovieron su culto; pero también hablan de diferentes aspectos de la propia dinámica sociocultural de las sociedades en las que se anclan las devociones a las distintas imágenes.

Muchas son las transformaciones que la sociedad colonial presenta en aquellos momentos. En el siglo XVIII se da una reorganización administrativa y se crean las Intendencias. Tal reorganización implicó la redistribución del espacio, lo que ocasionó que para 1786 se anexe a la Intendencia de Guadalajara la región de la Provincia de Ávalos, cuya cabecera era la subdelegación de Sayula.<sup>45</sup> Como mencioné antes, desde los primeros años de la Colonia el cabildo de Guadalajara intentó anexarse algunas de las poblaciones pertenecientes a la Provincia de Ávalos, pero para el siglo XVIII la relativa imprecisión de los límites territoriales creó una serie de conflictos entre las Audiencias de Guadalajara y México. Estas querellas llevaron a plantear, incluso, una de las primeras tentativas de independencia administrativa de la Nueva Galicia con respecto del virreinato de México. "La formulación de tal independencia venía respaldada por la idea de crear un nuevo virreinato en el norte de Nueva España siendo Guadalajara el centro que asumiría el nuevo poder virreinal" (Gálvez Ruiz, 1996: 51).

Según Gálvez Ruiz existieron diversos motivos de tipo económico, cultural, fiscal, administrativo y jurídico para que la región de Nueva Galicia y la Intendencia de Guadalajara buscaran su independencia administrativa. La región mostraba un importante despegue demográfico y económico.<sup>46</sup> El crecimiento económico estaba determinado por el auge de los sectores productivos de la agricultura y la ganadería y por los programas de fomento llevados a cabo en la actividad industrial-artesanal. El gobierno de los intendentes, en particular el de Jacobo

---

<sup>44</sup> En 1747 Santiago de Talpa pasó a ser Talpa de Nuestra Señora del Rosario, periodo en el que el rey Fernando VI hizo la titulación de las tierras a los naturales.

<sup>45</sup> Para una visión general de las divisiones territoriales en la región, ver José María Muría (1976).

<sup>46</sup> Ver también Menéndez Valdez (1980).

Ugarte y Loyola (1791-1798), impulsó toda una política de planeación regional que tocaba diversos aspectos:

- obras públicas: reparación de antiguos caminos, construcción de nuevas calzadas y de puentes que conectan las principales regiones con la ciudad de Guadalajara;
- industrialización: sobre todo en lo referente a la producción textil (algodón y lana) y el desarrollo de una agricultura comercializada, en particular la siembra y cultivo de añil, lino y cáñamo; y, la
- reorganización de la reglamentación de los bienes de comunidad (Gálvez Ruiz, 1996: 52-55).

La Iglesia acostumbrada a ocupar un papel privilegiado no quedará fuera del proceso de consolidación regional y secundará y alentará las actividades promovidas por el gobierno, reforzando la alianza existente entre ellos. Figuras centrales son los obispos Antonio Alcalde y Juan Cruz Ruiz de Cabañas. Su mayor influencia fue en el terreno educativo y de beneficencia pública, aunque también apoyó diversas actividades relacionadas con obras públicas, actividades industriales y culturales como la creación de la Universidad.<sup>47</sup>

Los términos en los que se plantea la reorganización administrativa, jurídica y eclesiástica de la región fue, sin duda, fruto de los casi trescientos años de presencia española. Si la llegada de los españoles implicó la erosión de las instituciones sociales y culturales previas, también sentó las bases para construir una nueva identidad sociocultural. Cada población tenía su gobierno, articulado a la autoridad central y un centro religioso y social. Alrededor del santo patrono giraban los principales rituales y fiestas; es decir, aquellas actividades que contribuían a la articulación de la vida comunitaria.<sup>48</sup> De manera que para finales del siglo XVIII la región ya contaba con cierto grado de unidad y va consolidando una identidad propia.

---

<sup>47</sup> Ver Dávila Garibi (1957).

<sup>48</sup> Ciertamente no se debe minimizar la capacidad de la sociedad para negociar con nuevas instituciones, sin renunciar de plano a las antiguas creencias, incluso en muchos casos puede pensarse que se conserva lo antiguo revistiéndolo de lo nuevo y extraño -como sucedió al principio con el culto a la Virgen de Guadalupe, por ejemplo. Al respecto ver Lafaye (1985).

### III. La construcción de la “patria chica”: identidad y región en el culto a la Virgen de la Defensa

En términos simbólicos ¿cómo se manifiesta tal conciencia e identidad regionales?

Los habitantes de la región, donde se arraigará más tarde el culto a la Virgen de la Defensa, se fueron adaptando a lo largo de los siglos al nuevo sistema de vida y comenzaron a concebir el mundo en términos cristianos, por lo que símbolos religiosos católicos como el de la Virgen María, pueden ser entendidos como condensadores de esa nueva identidad.

Con la creación de las Intendencias la situación política también se modificó y poco a poco la región fue “dejando” de depender directamente de las decisiones que se tomaban desde la capital del virreinato, donde se controlaban todos los bienes materiales y espirituales de la Nueva España. La devoción a la Virgen de Guadalupe jugará entonces un papel muy importante, pues ella “eligió” a la ciudad de México para manifestar su grandeza<sup>49</sup> y, por consiguiente, justificaba en términos simbólicos la posición de dominio y control de la capital sobre el resto de los territorios novohispanos. De hecho, el día 4 de diciembre de 1746 Juan Antonio Bizarón, arzobispo de México, juró el patronato de la Virgen de Guadalupe sobre la Nueva España (Florescano, 1995: 110).

Aunque la devoción a la guadalupana parece haber adquirido importancia en la región occidental de México ya desde entonces (entre 1777 y 1781 se construye su santuario en Guadalajara por órdenes del obispo Fray Antonio Alcalde),<sup>50</sup> el auge que en este momento tienen otros centros de devoción marianos en la región –como San Juan de los Lagos o Talpa de Allende–, puede ser interpretado como una forma de resistencia a la autoridad centralista prevaleciente durante la Colonia, representada en el nivel de las creencias por la Virgen de Guadalupe; es decir, a través de ellos se posibilitó la toma de conciencia de la “patria chica” y, consecuentemente, se recreó la identidad regional. Si la

<sup>49</sup> “El señor se ha dignado favorecer con tanta especialidad esta Nueva España. Y nos excita, y aun impele, a que siempre agradecidos a Dios tengamos una cordialísima devoción a la soberana imagen de Guadalupe, y con grande confianza recurramos a ella en todas nuestras necesidades” (Florescano, 1995: 115).

<sup>50</sup> Dávila Garibi afirma que desde finales del siglo XVI la imagen de la Virgen de Guadalupe fue conocida en la Nueva Galicia pero que es en el siglo XVIII cuando “tanto trabajaron los obispos de Guadalajara por extender la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe hasta las más apartadas regiones de su extensa diócesis” (1948: 37).

capital del virreinato había sido elegida por la Virgen, también la Nueva Galicia contaba con esta gracia especial. De manera que en la base del surgimiento de los grandes santuarios marianos de la región novogalaica, a la que pertenece ya la Provincia de Ávalos, puede estar contenida una forma de resistencia regional en la que se empalman elementos de orden tanto económico como sociocultural que incidieron en su conformación.

Si en el siglo XVIII se consolidó la personalidad regional, como afirman algunos historiadores, entre ellos Gálvez Ruiz,<sup>51</sup> “los primeros años de la centuria siguiente se van a caracterizar por una reafirmación de esa conciencia colectiva y el reforzamiento de sus características regionales” (1996: 56); prueba de ello, dice la autora, serán por ejemplo la petición de crear una Junta Superior de Real Hacienda independiente de México y de fundar el Arzobispado de Guadalajara (1817) que abarcara todo el territorio de la Audiencia de Nueva Galicia.

El panorama general del siglo XIX vendrá a complejizar aún más todos estos procesos. La enorme inestabilidad política (gobiernos liberales seguidos por conservadores, y viceversa); la crisis económica, consecuencia necesaria de la guerra de Independencia y de las sucesivas luchas armadas al interior del país y contra algunas potencias extranjeras, Estados Unidos y Francia; la gran mutación cultural que sufre la sociedad a raíz de la introducción de los principios de la Modernidad, la Ilustración será el referente teórico tanto de las élites como del nuevo Estado (Guerra, 2000: 19-54); son el contexto sociohistórico que enmarca la vida social y cultural del país.

Todo cambio político y cultural afecta al principio a un grupo reducido de individuos quienes a través de diversos medios consiguen que la nueva cultura vaya penetrando en el resto de la sociedad. Esto es especialmente cierto cuando se trata de grupos que disponen de instrumentos tales como los medios masivos de comunicación (la imprenta en el siglo XIX), las instituciones educativas, los centros culturales, las iglesias, etcétera. Es decir, se vuelve indispensable la subordinación de otros grupos para que las élites se constituyan como tales. Pero cuando las estrategias seguidas por ellas para construir la sociedad que desean,

---

<sup>51</sup> Ver Olveda (1991) y Muriá (1980 y 1994).



toman un carácter radical y afecta de manera directa elementos centrales de la sociedad tradicional, no es extraño que ésta responda implementando diversos recursos, incluidas las insurrecciones populares (Guerra, 2000:53); hay que pensar, por ejemplo, en el movimiento popular religioso de los “religioneros” de los años 1874-1876.<sup>52</sup>

Con el movimiento de independencia se romperá el vínculo con la Península, desmantelándose así el antiguo régimen e iniciará la construcción de un nuevo imaginario social en el que el individuo ocupará el lugar central, a diferencia del modelo tradicional en donde lo es el grupo (Guerra,2000: 85-113). Una vez roto el antiguo régimen “el primer problema al que de modo inevitable se enfrenta una colonia que logra separarse de la metrópoli es el de existir, el de ser, el de darse una vida y una personalidad propias,” el de constituirse (Cosío Villegas, 1998: 15). Así, en esta búsqueda los caudillos comenzaron a hablar de la forma que debía tener México, tanto en su organización política y social, como económica. Su punto culminante será la Constitución de 1857.

Como mencioné ya, la Iglesia estuvo estrechamente ligada al Estado a lo largo de toda la Colonia (no obstante que las reformas borbónicas la llevaron a su transformación interna y la separaron relativamente de la Corona). A partir de la Independencia se buscó revertir esta situación y se establecieron políticas que procuraban disminuir sus privilegios económicos y políticos y, en consecuencia, le restaran influencia cultural. Las leyes juaristas de 1855 y la Constitución de 1857, serán el mayor golpe asestado contra ella: separación de la Iglesia y el Estado, libertad de cultos, expropiación de los bienes eclesiásticos por parte del Estado, entre otros. Al respecto afirma Zavala que “no puede sostenerse razonablemente que con anterioridad al año de 1857 la Independencia hubiera representado una mengua del poder social del clero” (1990: 95), pero que después de jurada la Constitución del 57 y de terminada la Guerra de Reforma la situación de éste se modificó definitivamente (al menos hasta el porfiriato, en el que la Iglesia gozó de una enorme tolerancia y recobró poder e influencia económica). Por supuesto que

---

<sup>52</sup> En este periodo se extendió por distintos lugares del país una guerrilla caracterizada por la hostilidad al gobierno liberal de Lerdo de Tejada y su apego a la Constitución de 1857, y el “fanatismo” religioso católico. Ver Meyer (1998: 31-43).

la Iglesia católica y los grupos conservadores reaccionarán ante la Constitución y le atribuirán “todos los males del país: su atraso, su pobreza y su ignorancia; el relajamiento de los vínculos familiares, la desmoralización pública y la inversión de todos los valores morales” (Cosío Villegas, 1998:20). Ante esta nueva situación, la Iglesia empleará todos los recursos de los que dispone para mantener la posición a la que estaba acostumbrada -incluida la organización y el financiamiento de sublevaciones armadas.<sup>53</sup>

Mientras la Iglesia católica reaccionaba a la influencia del liberalismo -cuyos valores centrales son el individualismo y la conciencia individual-, la lucha entre liberales y conservadores por el control del Estado se decidía de manera definitiva por las armas. Las limitaciones políticas y sociales existentes provocaron que el conflicto pasara del campo del Estado al de la sociedad, ya no importaba el dominio de las instituciones políticas, vedadas para los conservadores y católicos, sino el influjo y el control de las conciencias individuales y de los grupos sociales (Blancarte, 1993: 528). Así, la Iglesia buscó reposicionarse en la nueva sociedad e impulsó con nueva fuerza el culto y la devoción católicos.

Es en este contexto cuando inicia el culto a la Virgen de la Defensa en la zona serrana de Tapalpa -recuérdese que entre los años de 1856 y 1878 se construye y bendice su capilla en Juanacatlán-, por lo que puedo suponer que su devoción tiene relación con las estrategias seguidas por la Iglesia para resistirse a los procesos de cambio que vive la sociedad a lo largo del siglo XIX.

Si la institución eclesiástica, como afirma Cosío Villegas, “sintió el peligro que a la larga traería para ella la organización constitucional del país” (1998: 70), tenía que combatir a todos los niveles y de todas las maneras posibles las nuevas formas de organización de la vida y, en consecuencia, su explicación y sentido; es decir, buscaría la forma de conservar su posición política, su influencia económica y su derecho sobre las conciencias de los fieles; aspectos que sostenía con relativa facilidad, pues la sociedad en general continuaba siendo fundamentalmente tradicional y la religión católica seguía mediando en la mayor

---

<sup>53</sup> En no pocas ocasiones se encuentran testimonios y acusaciones de que los jefes de la Iglesia no sólo incitaban a los creyentes a oponerse al Gobierno, sino incluso los apoyaban para que tomaran las armas. Ver Meyer (1998: 7-140).

parte de sus prácticas sociales. Con terribles encuentros a lo largo de los últimos siglos, el Estado mexicano ha tenido que reconocer de forma más o menos explícita la importancia que en la cultura nacional mantiene la religión católica y la institución eclesiástica.<sup>54</sup>

El Estado laico se arregla con la Iglesia y contemporiza con ella. Ésta, por lo demás, se propone desempeñar su parte en la construcción de la nación, y el culto de los héroes, aun en su variantes populares [...] no llega a sustituir verdaderamente al catolicismo y aun menos a las referencias anteriores que, por el contrario, dicho culto puede revitalizar (Augé, 1998: 115).

Al mismo tiempo, y a pesar de ella misma, la Iglesia ha impulsando al lado de las instituciones estatales, a la cultura mestiza -en la que el laicismo y la secularización social, son centrales.

Si tal era el clima general prevaleciente ¿qué sucedía a nivel de las diferentes subregiones no sólo del país, como ya apunté respecto del Occidente de México, sino al interior de éstas?, ¿cómo incidieron sus procesos internos en el surgimiento y la consolidación de sus propios símbolos locales?, es decir ¿cuáles eran los elementos que a nivel local favorecieron la aparición de cultos como el de la Virgen de la Defensa en la región de Tapalpa? Desde luego que dichos procesos nunca son ajenos a lo que acontece en la sociedad global, aunque adquieren sus particularidades.

Por la información ofrecida en la *Estadística del Estado Libre de Jalisco, 1821-1822*, de Victoriano Roa, y por la que nos brinda Mariano Bárcena (1983: 420-440), puedo señalar que en el siglo XIX la región de Tapalpa tuvo cierta pujanza: muy importante fue la explotación de sus bosques de “cuyas maderas hacen tráfico los habitantes de estos pueblos, surtiendo aun a la misma capital del estado, de excelentes vigas, morrillos, latas, y tejamanil” (Roa, 1981: 73); la industria textil, de la que se comercializaban lienzos de lana y algodón; el comercio de todo tipo de pieles, en especial de venado y de chivo; las industrias agrícolas entre las que se encontraban fábricas de jabón y, a mediados del siglo, se estableció una fábrica de papel muy cerca del poblado de Tapalpa y una planta

---

<sup>54</sup> Esto no obstante la persistencia a lo largo de toda la historia de México de marcos de creencia y acción más directamente relacionados con la cultura prehispánica y a pesar de que desde el siglo XIX se establecieron las primeras organizaciones protestantes.

fundidora en Ferrería de Tula, a unos kilómetros de Atemajac de Brizuela; así como el auge minero con la explotación de hierro dulce, principalmente.

Según De la Peña (1982: 207-209), para mediados del siglo XIX el sur de Jalisco tenía un grado de unidad considerable que le permitió su reestructuración y la formación de una cultura e identidad propias. Lo anterior debido al importante auge económico, resultado en parte de la heterogeneidad ecológica –valles y montañas- y de la abundancia relativa de recursos naturales; a la dificultad de sostener una comunicación fluida y permanente con la ciudad de Guadalajara, capital del estado (limitada a caballos, al comercio de mulas y a algunas y poco frecuentes diligencias), que le brindaba cierta independencia política y administrativa; a la ausencia del poder federal desde la ciudad de México, pues sólo era una amenaza latente, no una presencia real; y, a la conformación de grandes propietarios y comerciantes, herederos de los viejos encomenderos coloniales, que se erigieron en la elite regional y a la que se subordinaron los habitantes de las diferentes poblaciones de la zona.

Desde la Colonia existe una fuerte interrelación entre las diferentes regiones que conforman el sur del estado, ya sea de dependencia administrativa, jurídica y religiosa o por diversos vínculos que van desde lo económico y político, hasta lo familiar y/o lo personal, por lo que los procesos de cambio generales desencadenados durante el siglo XIX, provocarán que también ellas construyan los límites propios de su identidad. En la región serrana de Tapalpa, las características del espacio geográfico, el relativo aislamiento, viejos caminos y brechas que conectaban sus poblaciones con las de la zona baja, así como su particular desarrollo histórico, le permitieron conformarse en una pequeña región cultural con sus normas y pautas específicas. En este marco de cambios y redefiniciones sociales se erigió la Virgen de la Defensa como un símbolo clave para la recreación de la identidad regional tapalpeña y su culto en una institución que respondía, adaptándose y resistiéndose simultáneamente a ellos.

#### **4. La Virgen de la Defensa como símbolo clave**

La devoción a la Virgen María es una de las grandes corrientes espirituales de la cristiandad occidental y para los españoles del siglo XVI era una de las figuras centrales del culto católico; aunque paralelamente con su impulso se promueven otras devociones e imágenes que, incluso, tendrán en su momento mayor importancia que el culto mismo a la Virgen María –hay que pensar, por ejemplo, en la devoción a San Francisco durante los primeros siglos coloniales en el Occidente de México. Desde su llegada, los religiosos destruyeron las representaciones que los indígenas tenían de lo sagrado y les impusieron una nueva visión. Al romper con las creencias indígenas e implementar el culto católico, promovieron la devoción a la Virgen María a través de la donación de imágenes a los pueblos de indios y del establecimiento de capillas y parroquias presididas por ella.

El impacto que el culto mariano causó en la población indígena en un principio fue tan grande que, como menciona fray Toribio de Motolinía, “fue menester darles también a entender quién era Santa María, porque hasta entonces solamente nombraban María o Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y a todas las imágenes que veían nombraban Santa María”. La confusión indígena debió de haber sido provocada por los mismos frailes que daban a la Virgen un papel tan importante (Rubial García, 1995: 17).

Al igual que en el resto de la Nueva España, en la región occidental de México la Virgen se constituyó en un símbolo clave para la consolidación de la sociedad colonial, pues su impulso central lo tendrá sobre todo a partir del siglo XVII. La Virgen se erigió como un símbolo a través del cual, diría Lafaye (1985: 384-416) para la de Guadalupe, se conformó la conciencia nacional mexicana y se afianzaron las identidades regionales.

Aunque puedo afirmar que el surgimiento e impulso del culto a la Virgen María fueron parte de las estrategias de acción de la Iglesia para mantener su posición hegemónica siempre que se ha visto amenazada, alrededor de la Virgen como patrona de una localidad o de una amplia región, se aglutinaron las comunidades para venerarla y al hacerlo recrearon su identidad, fortalecieron su unidad y construyeron en torno suyo una institución alternativa incluso a la propia

institución eclesiástica. Las comunidades receptoras de la imagen la reinterpretaron más allá del mero reconocimiento y la sumisión a la autoridad, representada por la Iglesia y las instituciones y los grupos sociales a los que ésta respondía.

Para la reconstrucción de la memoria colectiva de los devotos de la Virgen de la Defensa y la interpretación del sentido que la imagen tiene, partí del testimonio de los creyentes actuales. Las fuentes documentales existentes sobre su culto son escasas y están contenidas en los archivos eclesiásticos, por lo que no existen testimonios escritos que me permitan comprender los pensamientos, deseos, esperanzas, necesidades concretas, ensueños y dudas que los creyentes han tenido a lo largo del tiempo y que han mantenido vivo el culto (no es práctica común ofrendarla con retablos y exvotos, por ejemplo). La transmisión del culto ha sido fundamentalmente oral.

Entre los aspectos que la institución eclesiástica ha enfatizado con la figura de la Virgen,<sup>55</sup> me parece que son el de madre e intercesora los que más impactaron a las comunidades que la acogieron.

*Ella es nuestra madre. Imagínese que más madre quiere uno teniéndola a ella, no hay mayor protección y mejor consuelo, si aquí está pa' cuidarnos a todos sus hijos. Por eso es nuestra patrona, aunque ai téngamos a San Bartolo que también ayuda mucho, pero más, más, la Virgen. Ella es nuestra Defensa* –sostiene una vecina joven de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.

La idea de la Virgen como madre subraya un conjunto de relaciones que están en el cimiento de la cultura: las relaciones que guardan entre sí madre e hijo. En la madre se deposita cada virtud, cada aspecto noble de la vida, el amor, la unión con sus hijos y la de éstos entre sí, la paz en medio de un mundo hostil, violento e injusto, ella es el regazo que alivia las penas, que consuela y vuelve el miedo, la inseguridad y la angustia en certezas y confianza, quien cuida a los vivos y se conduele por los muertos. “Como madre está asociada a la alegría, con

---

<sup>55</sup> La institución eclesiástica insistirá en otros atributos de la Virgen al dotarla de diversos símbolos: la corona con sus doce estrellas, la culebra que pisa al posarse sobre el mundo, la media luna, etcétera, que recuerdan a la mujer del *Apocalipsis*, interpretada como la Iglesia perseguida pero protegida por Dios, y a la Virgen reina, símbolo del triunfo y poder de la Iglesia. Ver Ap. 12, 1-6; Mc. 28,20; y el excelente estudio de Warner (1991: 123-167).

canções, con danzas y flores” (Wamer, 1991: 363). Además, intercede por todos los que a ella se acogen, ofreciéndoles su mediación y su patrocinio.

*Es a gusto tener a la meramente aquí, pos es muy milagrosa, bien milagrosa que es. Pos ai le digo, mire aquí no nos pasa casi nada porque por allá siempre pasan muchas cosas y aquí casi no, será porque está más macizo aquí, yo digo que por la Virgen que es nuestra madre y nos protege, aquí casi no le pasa nada a uno. Aquí pobremente pero no nos pasa casi nada, ni pleitos, ni eso, uno no necesita más, que aiga trabajito pa’ los hombres y pos ai, aunque sean frijolitos pero nunca faltan. Ella es la que nos ayuda pa’ conseguir eso, pa’ que téngamos lo que necesitamos –afirma Doña María, señora de unos 50 años, vecina de Juanacatlán, diciembre de 2002.*

La representación de la Virgen como madre, la convierte también en una especialista de la mediación entre los hombres y aquello que los trasciende, pero para sus creyentes ella puede intervenir de manera directa en la orientación de la vida “real”, de la vida cotidiana; es decir, puede ayudarlos a resolver cuestiones prácticas o, si no le cumplen, entorpecerles su camino.

*La Virgen es muy buena, pero también se enoja, pos uno su creencia de uno ¿verdá?, decimos que, pos que la Virgen a veces le pone a uno sus pruebas, y uno tiene que cumplirle como ella quiere, como le gusta pues, para que le ayude a uno. Hasta un padre tuvo un accidente cuando quería quitar lo de “La Entrada”, le pidió a la santísima Virgen y salió librado muy bien –Marina Cruz Sánchez, de alrededor de cincuenta años, vecina de Guadalajara, originaria de Atemajac de Brizuela, abril de 2002.*

Tal papel es fundamental si pensamos que su culto ha sido promovido en una sociedad fuertemente jerarquizada, marcada por enormes diferencias sociales e inmersa en un proceso de transformación permanente. Los procesos de cambio en cada época donde ha estado viva su devoción, vienen acompañados de crisis socioculturales que llevan a las sociedades a reajustarse a las nuevas circunstancias para adaptarse a ellos, incluso al resistírseles.

Es importante señalar que la apropiación de la imagen por parte de las comunidades de creyentes se acompaña, por fuerza, de un distanciamiento de la imagen original (sea la poblana o, más aún, la española), pues ellas interpretan al símbolo de acuerdo a sus necesidades presentes.

*Pos dice que hay una Virgen igualita a ésta por ai en Puebla, que en den antes, pos sabe, yo ni la conozco; pero pa’ mí la meramente es ésta. Ésta*

*es mi defensa y mi madre* –comenta Doña Elodia de alrededor de 84 años, vecina de Atemajac de Brizuela, encargada de “El enrose”, uno de los rituales centrales de la fiesta en este poblado, marzo de 2002.

Las comunidades en las que se arraigó el culto a la Virgen de la Defensa sostenían entre sí desde la época colonial una fuerte relación, no únicamente por compartir un mismo espacio geográfico, sino porque existía una estrecha relación cultural, económica, administrativa, jurídica y eclesiástica -como señalé antes.

*La Virgen fue nombrada patrona de la sierra de Tapalpa. En Tapalpa fue coronada y en ese momento se nombró patrona de la sierra. La Virgen aquí ya tiene mucho tiempo, como unos... tendrá como unos 360 años aquí en Juanacatlán [...] Desde entonces inició la devoción y la fiesta. Después los indígenas de Atemajac la reclamaron porque fueron cuatro indígenas de aquí y dos indígenas de Atemajac, fueron a Puebla, entonces cuando regresaron dijeron que a ellos también les pertenece, entonces se queda un tiempo aquí y un tiempo allá; ya después salió a Tapalapa. No sé cuales son los motivos por qué empezó a ir la Virgen a Tapalpa. Quizá porque era la Parroquia, pues Juanacatlán era vicaría de Tapalpa, bueno después de mucho tiempo lo fue, porque mucho tiempo Juanacatlán no tenía padre. No recuerdo las fechas exactas, cuando Atemajac se separa de la Parroquia de Tapalapa, era una comunidad... un vil rancho que tenía una parroquia, pero con mucha devoción a la Virgen, por eso la Virgen tuvo que ir para allá – señala Pedro Parra, Juanacatlán, marzo de 2001.*

Desde la llegada de los primeros eclesiásticos a la región, ésta dependió de un mismo centro religioso, primero Zapotlán, luego Etzatlán, después Amacueca y Zacoalco, y finalmente del convento y la parroquia de Tapalpa. Atemajac de las Tablas fue hasta finales del siglo XIX una vicaría fija de la Parroquia de Tapalpa y Juanacatlán una capilla de aquélla. Estas poblaciones dependieron jurídicamente de Sayula, hasta que en 1824 Atemajac de las Tablas pasa del Departamento de Sayula al de Zacoalco. En algunos documentos fechados en los años veinte del siglo XIX se menciona que Tapalpa es un pueblo con ayuntamiento y después de 1869 se habla de él como municipalidad.<sup>56</sup>

Además, en una descripción realizada en 1814 por órdenes del obispo de Guadalajara (Dc. AAG), el cura de Tapalpa, José Manuel Olachea, señala que la población de su feligresía se conforma por españoles americanos, indios, mestizos y mulatos libres, y que en

<sup>56</sup> Ver Botello Aceves *et al.* (1987).



los indios se advierte mucha inclinación al fomento y culto de sus iglesias, y de las indias ala devoción de María Santísima; y afectas á la frecuencia de la comunión, y confesion [...]

Que no les advierte a mis feligreses ni aun indios ninguna inclinación á idolatria. (foja 2)

...no se han tratado casos de idolatria en este Partido en mas de un siglo, pues ni memoria se hazen. (foja 5)

Que en esta feligresia estan civilizados los indios, conocen, y adoran al Dios verdadero.. (foja 6)

..y solo cren con confianza que el dar cervicio en los templos, festividades, y cultos delas imágenes sea el mejor medio para llegar ala vida eterna, mas que la penitencia (foja 7)

Por lo que puedo deducir que para el siglo XIX en la región tapalpeña la religión católica es ya un marco central de significación y acción para las comunidades. No es difícil sostener que esta situación facilitará la promoción del culto a los santos patronos existentes y el impulso a la devoción de nuevas imágenes. Como he señalado, cultos por medio de los cuales se respondía al clima imperante de transformación y reorganización social que existía entonces, y que contribuían a la construcción de la identidad sociocultural regional.

Desde las primeras décadas del siglo XIX se encuentran documentos en los que el párroco de Tapalpa se queja con el obispo de Guadalajara de la rivalidad existente con el padre Huerta de Atemajac; señalando que este último

ya no me mira con la misma piedad que antes, esta aprenición me hace vivir con sumo desabrimiento.

Yo empiezo a experimentar alguna persecución de la Independencia, un sugeto de poco carácter de un pueblo dixo en el de Zapotlan que me havia oido predicar de que el S. Iturbide estaba excomulgado: yo no profano la santa cathedra de la verdad [...] y exhorto a mis feligreses a la paz, amor, quietud, y subordinación a las legitumas potestades conforme a las ordenes que VEY me ha comunicado" (Dc. firmado el 8 de junio de 1821, por José M. Sánchez, cura de Tapalpa, fojas 2 y 3, AAG).

También en la década de los veinte de ese mismo siglo, se localizan distintos documentos en los que se expone la persistencia de los conflictos existentes entre la parroquia de Tapalpa y la administración de la vicaría de Atemajac, querellas que no terminarán hasta que se erija la parroquia de Atemajac de las Tablas a finales del siglo XIX. En un documento firmado el 22 de octubre de

1829, el padre José M. Sánchez solicita que no se divida la feligresía entre Atemajac de las Tablas y Tapalpa:

Aunque es ciertamente lamentable, el pensamiento de Us. Que ser acusado con ese respetable vecindario, solicita se erija en beneficio curato, esa ayuda de parroquia, en no obstante a mi parecer empresa difícil de conseguirse: la congrua suficiente para uno y otro cura, de Tapalpa, y que fuese de Atemajac: la ninguna necesidad de dividir: el corto número de feligreses, la escasez de ellos, para no multiplicar decimos, son otros tantos obstáculos, que hay que superar: y sobretodo el gran negocio de patronato que aun está pendiente, y no se si sin el podran en el día las respectivas autoridades erejir nuevas parroquias; lo mismo devo decir de Chiquilistlán que creo tiene igual pretención; por lo que a mi toca sujetaré gustoso mi dictamen al beneplácito del Superior Gobierno, y de este modo tendré la satisfacción de complacer á Us.

Es verdad que estoy presentando al actual concurso de curatos, y no se si me tocará alguna promoción, pero si tengo esperanza en la bondad de mi Superior Gobierno que a lo menos me sacará de aquí a otra parte en consideración a que este temperamento es tan contrario a mi salud que me ha originado muchas graves y peligrosas enfermedades, que algunas de ellas me han puesto al borde del sepulcro y que este mi curato está tan disminuido y arruinado que no produce ni aun lo necesario para mi subsistencia (Dc. AAG).

Es muy probable que los conflictos existentes se agudizaran hacia mediados del siglo debido al hecho de que mientras Tapalpa cuenta con una gran fábrica de papel y diversas industrias domésticas (textiles y de jabón), directivos y accionistas de la fundidora de Ferrería de Tula, como el coronel Miguel Marcos del Rosario Brizuela, así como dueños de importantes aserraderos, eran habitantes de Atemajac de las Tablas; poblaciones que probablemente estaban rivalizando por conseguir la hegemonía económica, política y religiosa en la región (dimensiones de la vida social fuertemente entrelazadas todavía en el siglo XIX, a pesar de los intentos del Estado por desvincularlas definitivamente).

Las diferencias orillaron a que en 1884 Atemajac de las Tablas alcanzara la categoría de municipio y que en ese mismo año el arzobispo Pedro Loza y Pardavé inaugurara su parroquia y nombrara como su patrono oficial a San Bartolomé Apóstol.<sup>57</sup> Hasta ese momento, Juanacatlán era una capilla

<sup>57</sup> En el Libro de Gobierno de 1885, localizado en la Notaría Parroquial, se encuentra parte de la relación de los gastos y las actividades que se llevaron a cabo para la construcción e inauguración de la parroquia de San Bartolomé. La construcción inició alrededor de 1868 y concluyó en 1885;

dependiente de la vicaría de Atemajac de las Tablas y Ferrería de Tula una población estrechamente relacionada con este último, no sólo por sus vínculos económicos sino por su proximidad espacial, no obstante, ambas poblaciones permanecieron bajo el control administrativo, jurídico y eclesiástico de Tapalpa. Tal vez sea ésta la razón del posible conflicto que se dio, años más tarde, entre las poblaciones de Juanacatlán y Atemajac de Brizuela por la apropiación de la imagen de la Virgen de la Defensa, y de que en la actualidad sean ellas los centros de culto más importantes en torno suyo.

El impulso que desde la institución eclesiástica tuvo el culto a la Virgen de la Defensa, con su particular énfasis en la imagen como protectora e intermediaria entre los hombres y Dios, fue recibido por los habitantes de la sierra y reinterpretado en función de sus circunstancias históricas y sociales particulares. Es éste un momento central de transformación y apropiación del culto y de la estructura mítica que lo sostiene: si la imagen fue entregada en un pasado inmemorial a los indígenas de la región para que ella los ayudara y protegiera de los maltratos de los españoles, al modificarse el escenario de acción de los grupos sociales que a ella se adscriben, se reelabora su contenido mítico y se enfatizan sólo aquellos elementos que les son significativos; en este caso el haber sido elegidos por la Virgen para ser su defensora.

*La Virgen nos eligió a nosotros pa' cuidarnos. Ella es nuestra defensa y nos ayuda pa' todo; así es desde que se la trajeron de por allá lejos, de por ai de Puebla. Siempre nos protege, siempre, a todos los que semos de aquí, desde nuestros antepasados, esa jue nuestra herencia de ellos* —comenta una anciana, vecina de Juanacatlán, julio de 2002.

Lo anterior provocará que la imagen se erija en un símbolo clave que recuerda los lazos históricos existentes entre quienes le rinden culto y, de esa manera, continúe cohesionándolos e identificándolos. La Virgen es "*nuestra madre y defensa, y es por igual de los de Juanacatlán que de nosotros*" —subrayan los vecinos de Atemajac de Brizuela.

---

desde entonces a la fecha ha sufrido distintas modificaciones, entre las que destaca la construcción de un templete en la parte derecha del atrio para que allí se oficie la misa de llegada y la de despedida a la Virgen de la Defensa.

*La Virgen viene aquí desde que me acuerdo; hace como 400 años de acuerdo, pues, al historial, ¿edá? Es lo que nos cuentan los padres, también nuestros papás, nuestros antepasados. La Virgen de Guadalupe, pos aquí la tenemos y es a nivel nacional o internacional, así se le festeja o se le reconoce; pero para nosotros la más importante, la meramente es ésta, la de la Defensa. De acuerdo con nuestros antepasados, de año con año, nuestra fiesta es la de la Virgen de la Defensa. Ambas son importantes, no le digo que no, pero la de la Defensa, esa es especial para nosotros, esa sí es nuestra tradición, esa sí es de nosotros –afirma Doña María, de alrededor de 60 años, vecina de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

Desde entonces hasta ahora, jugará, pues, un papel muy importante en la reelaboración de sus mecanismos de reproducción y sobrevivencia sociocultural. Tal aspecto es el que me permite sostener que su análisis es una puerta de acceso a la dinámica sociocultural que contextualiza al culto y dota de significado a la imagen; lo que la Virgen de la Defensa representa está anclado en formas de explicación y organización de la realidad, que se traducen en prácticas sociales específicas. Los contenidos desplegados en su culto proveen de normas y pautas de conducta fundamentales para los vecinos de la sierra, entre las que se enfatizarán la unidad comunitaria y el amor de todos hacia una madre común que los protege –aspecto en el que me detendré con mayor detalle en los próximos capítulos. En el culto se subrayan, de manera especial, el valor de la solidaridad y la cooperación. Así, se convierte, además, en una institución alternativa por medio de la cual las poblaciones que comparten a la Virgen explican su realidad, articulan sus experiencias pasadas y presentes y orientan su conducta.

### **5. Notas finales**

En el presente capítulo subrayé la importancia del contexto regional para el análisis del culto a la Virgen de la Defensa, demostrando cómo su proceso de desarrollo se encuentra en relación directa con un contexto sociocultural más amplio. También señalé que la devoción a la Virgen recibió su impulso definitivo desde la propia institución eclesiástica, siendo una respuesta instrumentada por ella ante las circunstancias históricas que cuestionaban su poder e influencia ideológica y política. De manera que fue necesario revisar, de manera sucinta, las

transformaciones internas de la Iglesia y cómo este tipo de prácticas le han sido útiles para reposicionarse en la sociedad. Asimismo, observé cómo los grupos sociales hacia los que estaba dirigido el culto, lo recibieron y reinterpretaron; es decir, cuál fue su respuesta creativa y en qué sentido se constituyó en una institución alternativa que les permite a los creyentes reelaborar sus esquemas de percepción y acción en el mundo.

La región en la que se ancló el culto a la Virgen de la Defensa sufrió a lo largo de la Colonia, al igual que el resto de la América conquistada por España, el impacto de la difusión de la religión católica, con la subsiguiente suplantación de antiguas creencias e imágenes por otras occidentales y cristianas. Aspecto relevante no sólo en el supuesto de que el culto a la Virgen de la Defensa tuvo su origen, como se sostiene en la actualidad, en el siglo XVII, sino incluso para el momento en el que existen sus primeros registros históricos, pues ofrece la posibilidad de entender que para entonces la religión católica era ya el esquema de acción y explicación del mundo dominante en la sociedad involucrada.

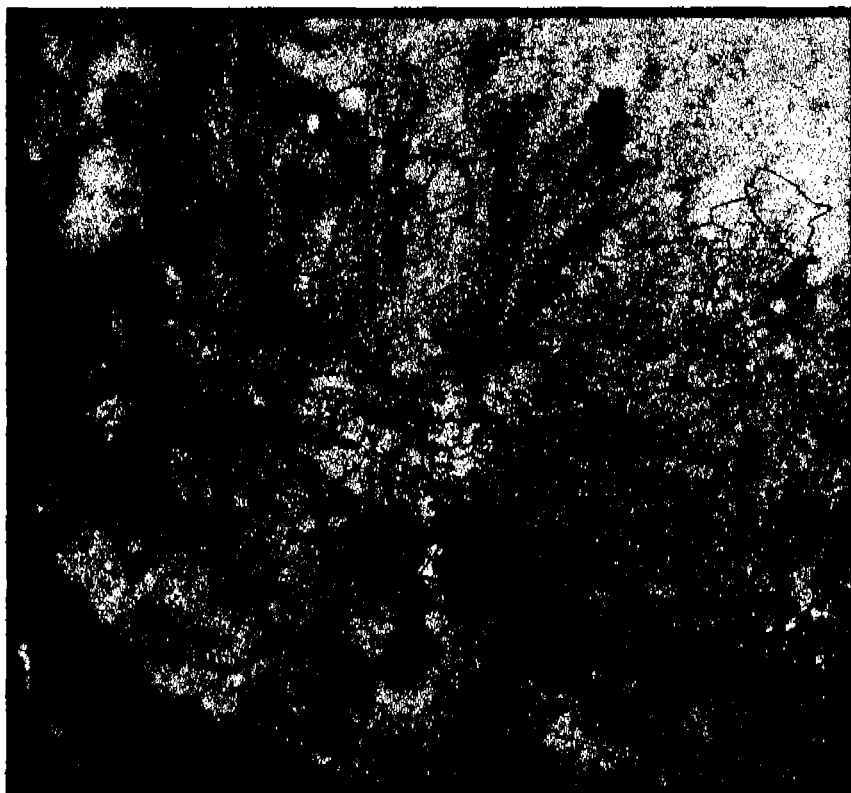
La importancia de la religión y el culto católicos para la configuración de la identidad y la delimitación del espacio de acción propio, confirma el papel que la institución eclesial ha jugado en la región. Por lo que no es extraña su intervención directa en el impulso y la elaboración mítica original del culto a esta imagen. El culto a la Virgen de la Defensa surgió, precisamente, en un momento en el que la sociedad se encontraba en un proceso de redefinición muy importante, que si bien es cierto se vino gestando desde los últimos siglos coloniales, con la reorganización administrativa y económica de las sociedades locales y regionales, tomó una fuerza específica a partir de la últimas décadas del siglo XIX, cuando se modificó la relación entre la Iglesia y el Estado, y se delimitó la posición que finalmente jugará aquélla a nivel sobre todo, aunque no exclusivamente, de las creencias, con sus respectivas formas de organización y prácticas sociales.

Lo anterior demuestra cómo los fenómenos religiosos se encuentran articulados a las condiciones sociales que los propician.<sup>58</sup> Como señalé, nunca es fortuito el establecimiento y la persistencia en el tiempo de los cultos y las devociones religiosas, pues como fenómenos sociales están vinculados con procesos más amplios que les son favorables o que, por el contrario, podrían determinar, incluso, su declive y desaparición. Sin embargo, su relevancia tiene que ver también con su significación inmediata y su eficiencia para responder a las necesidades simbólicas y/o materiales de los grupos que los realizan. De allí las modificaciones al esquema mítico que soporta el culto y, como discutiré más adelante, a sus expresiones rituales, pues en su puesta en acción se enfatizarán los contenidos que le son centrales a la sociedad que le sirve de base y contexto.

Con el impulso del culto a la Virgen de la Defensa, la Iglesia católica sentó las bases para que éste se erigiera en una institución que no sólo le garantizara su predominio, sino que más allá de ella, y hasta en oposición a ella, le permitiera a la sociedad disponer de un mecanismo de reproducción sociocultural por medio del cual afianza su cohesión, delinea su identidad y reelabora su memoria. El culto a la Virgen de la Defensa provee un esquema de normas y pautas de acción, de explicación y posicionamiento ante el mundo, que les permite a los creyentes interpretar su vida y su realidad, adaptándose y resistiéndose, simultáneamente, a sus circunstancias presentes.

---

<sup>58</sup> Al respecto, el trabajo de Taussig (1993) ha sido muy sugerente, pues observa cómo las creencias forman una mediación dinámica de oposiciones que surgen en un momento crucial del desarrollo histórico. El autor analiza específicamente las formas capitalistas de la comprensión de la realidad a través de las reacciones fantásticas de los afroamericanos que trabajan en las plantaciones de azúcar en Cauca, Colombia, y los mineros indígenas de Bolivia. Señala que dichas reacciones son parte de una crítica al modo de producción moderno, centrado en la usura, la explotación y el intercambio desigual. Además, subraya que las sociedades en el umbral del capitalismo, lo interpretan necesariamente en términos de creencias y prácticas precapitalistas, por eso las reelaboraciones de la figura del Diablo.



**MAPA No. 1**  
**LOCALIZACIÓN DE LA SIERRA DE TAPALPA**

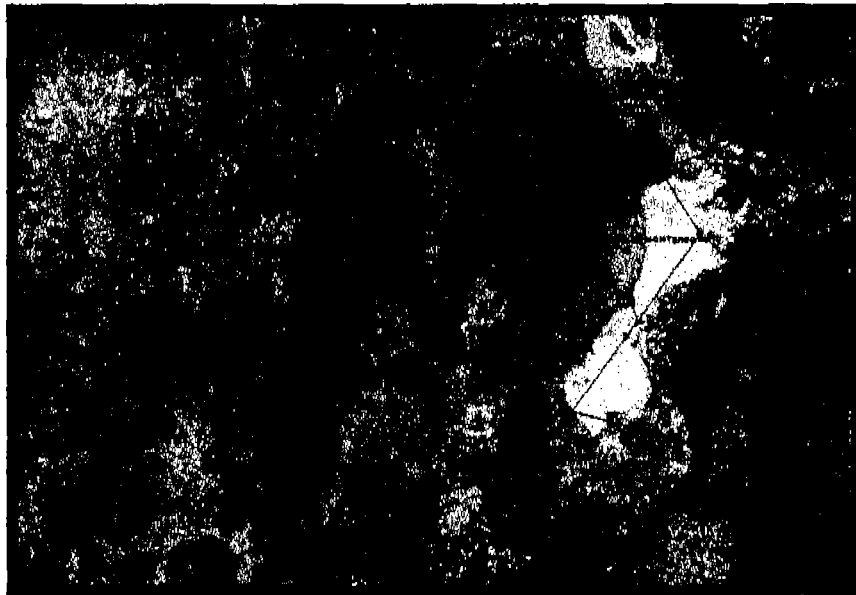
Fuente: Laboratorio de Cartografía, Departamento de Geografía, Universidad de Guadalajara



**MAPA No. 2**  
**LOCALIZACIÓN DE LA SIERRA DE TAPALPA**  
**EN EL SUR DEL ESTADO DE JALISCO**

Fuente: Laboratorio de Cartografía, Departamento de Geografía, Universidad de Guadalajara





**MAPA No. 3**  
**PRINCIPALES MUNICIPIOS COLINDANTES CON LA ZONA**  
**DE INFLUENCIA DE LA VIRGEN DE LA DEFENSA**

Fuente: Laboratorio de Cartografía, Departamento de Geografía, Universidad de Guadalajara

### Cuadro No. 1 POBLACIÓN TOTAL

<b>ATEMAJAC DE BRIZUELA</b>					
<b>TOTAL</b>	<b>HOMBRES</b>	<b>MUJERES</b>	<b>EDAD MEDIANA</b>		
			<b>TOTAL</b>	<b>HOMBRES</b>	<b>MUJERES</b>
5,958	2,956	3,002	18	17	19
<b>TAPALPA</b>					
<b>TOTAL</b>	<b>HOMBRES</b>	<b>MUJERES</b>	<b>EDAD MEDIANA</b>		
			<b>TOTAL</b>	<b>HOMBRES</b>	<b>MUJERES</b>
15,480	7,579	7,901	19	18	20

Elaboración propia con base en INEGI (2001), *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Resultados Definitivos. Tabulados Básicos. Jalisco. Aguascalientes, Ags., México.*

### Cuadro No. 2 POBLACIÓN INDÍGENA

<b>ATEMAJAC DE BRIZUELA</b>			
<b>AÑO</b>	<b>POBLACION</b>	<b>PORCENTAJE</b>	<b>PRINCIPAL LENGUA</b>
2000	25	.42	No especificada Náhuatl
<b>TAPALPA</b>			
<b>AÑO</b>	<b>POBLACION</b>	<b>PORCENTAJE</b>	<b>PRINCIPAL LENGUA</b>
2000	86	.56	No especificada Purépecha

Elaboración propia con base en INEGI (2001), *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Resultados Definitivos. Tabulados Básicos. Jalisco. Aguascalientes, Ags., México.*

**Cuadro No. 3**  
**MIGRACIÓN**  
( Población de 5 años y más )

<b>ATEMAJAC DE BRIZUELA</b>					Población Total 5,073			
Hombres 2,521	No migrante estatal				Migrante estatal o internacional			
	Total	No migrante municipal	Migrante municipal	No específico	Total	En otra entidad	En otro país	No específico
	4,915	4,761	147	7	87	31	56	71
2,429	2,357	66	6	51	10	41	41	

<b>TAPALPA</b>					Población Total 13,259			
Hombres 6,420	No migrante estatal				Migrante estatal o internacional			
	Total	No migrante municipal	Migrante municipal	No específico	Total	En otra entidad	En otro país	No específico
	13,050	12,613	423	14	131	60	71	78
6,349	6,106	236	7	81	31	50	40	

Elaboración propia con base en INEGI (2001), XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Resultados Definitivos. Tabulados Básicos. Jalisco. Aguascalientes, Aca., México.

**Cuadro No. 4**  
**PRINCIPALES ACTIVIDADES**  
**DE ACUERDO A LA**  
**POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA**

<b>ATEMAJAC DE BRIZUELA</b>			
<b>SECTOR</b>	<b>ACTIVIDAD</b>	<b>PERSONAS</b>	<b>%</b>
<b>PRIMARIO</b>	Agricultura, ganadería, silvicultura y pesca	549	31.50
<b>SECUNDARIO (Industria)</b>	Manufacturera	439	24.90
	Minería	2	.11
	Construcción	208	11.93
	Electricidad y agua	2	.11
<b>TERCIARIO (Servicios)</b>	Comercio	120	6.88
	Transporte y comunicaciones	73	4.19
	Turismo	18	1.03
	Administración pública y defensa	50	2.87
	Servicios financieros	3	.17
	Servicios comunales y sociales	95	5.45
	Servicios profesionales y técnicos	4	.23
	Servicios personales y mantenimiento	153	8.78
	No especificado	32	1.85

Elaboración propia con base en INEGI (2001), *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Resultados Definitivos. Tabulados Básicos. Jalisco. Aguascalientes, Ags., México.*

**Cuadro No. 5**  
**PRINCIPALES ACTIVIDADES**  
**DE ACUERDO A LA**  
**POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA**

<b>TAPALPA</b>			
<b>SECTOR</b>	<b>ACTIVIDAD</b>	<b>PERSONAS</b>	<b>%</b>
<b>PRIMARIO</b>	Agricultura, ganadería, silvicultura y pesca	1,532	30.49
<b>SECUNDARIO (Industria)</b>	Manufacturera	807	16.06
	Minería	28	.56
	Construcción	691	13.75
	Electricidad y agua	4	.08
<b>TERCIARIO (Servicios)</b>	Comercio	537	10.68
	Transporte y comunicaciones	112	2.23
	Turismo	224	4.46
	Administración pública y defensa	137	2.72
	Servicios financieros	20	.40
	Servicios comunitarios y sociales	214	4.26
	Servicios profesionales y técnicos	34	.68
	Servicios personales y mantenimiento	573	11.40
No especificado	112	2.23	

Elaboración propia con base en INEGI (2001), *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Resultados Definitivos. Tabulados Básicos. Jalisco, Aguascalientes, Aps., México.*

**Cuadro No. 6**  
**DISTRIBUCIÓN SEGÚN RELIGIÓN**  
 ( Población de 5 años y más )

<b>ATEMAJAC DE BRIZUELA</b>		<b>Población Total 5,073</b>		
<b>RELIGIÓN</b>		<b>IGLESIA</b>	<b>PORCENTAJE</b>	
Católica	4,894		99.41	
Protestantes y Evangélicos	28	Pentecostales y Neopentecostales	7	.14
		Luz del mundo	11	.22
		Otras evangélicas	10	.20
Bíblicas no evangélicas	2	Testigos de Jehová	2	.03
<b>TAPALPA</b>		<b>Población Total 13,259</b>		
<b>RELIGIÓN</b>		<b>IGLESIA</b>	<b>PORCENTAJE</b>	
Católica	13,001		98.06	
Protestantes y Evangélicos	85	Pentecostales y Neopentecostales	25	.19
		Luz del mundo	3	.033
		Otras evangélicas	57	.43
Bíblicas no evangélicas	86	Testigos de Jehová	83	.62
		Adventistas del Séptimo día	1	.007
		Mormones	2	.01
Otras religiones	2		.01	
Sin religión	24		.18	
No especificada	61		.46	

Elaboración propia con base en INEGI (2001), XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Resultados Definitivos. Tabulados Básicos. Jalisco. Aguascalientes, Ags., México.

## **CAP. II. EL CULTO A LA VIRGEN DE LA DEFENSA EN LA ACTUALIDAD: LAS FIESTAS EN TAPALPA Y FERRERÍA DE TULA, JALISCO**

### **(Primera Parte)**

#### **1. Introducción**

Como el objetivo central de mi trabajo es comprender el significado profundo que tiene el culto a la Virgen de la Defensa para los grupos sociales que lo sostienen dentro del contexto actual, es imprescindible realizar un análisis detallado de las formas como éstos expresan su fe y su devoción a la imagen e interpretar de qué manera inciden en ellas procesos sociales más amplios que adquieren una expresión particular en las sociedades locales y regionales.

En términos generales coincido con aquellas propuestas que sugieren que los fenómenos religiosos no deben ser reducidos a epifenómenos de la estructura social (como sostiene la corriente durkheimiana), ni pueden ser entendidos exclusivamente como la expresión ideológica de una clase social y sus necesidades de reproducción sociocultural —como afirmaría el marxismo más ortodoxo—, a pesar de que, como todo proceso social, estén atravesados por relaciones de dominio. Su complejidad exige un acercamiento más crítico y reflexivo, que permita realizar una descripción a partir de la cual pueda analizar su configuración interna, al mismo tiempo que lograr su comprensión dentro de la dinámica sociocultural que los enmarca y contextualiza.

Parto de la posición durkheimiana que sostiene que todo fenómeno religioso se coloca dentro de dos categorías: las creencias y los ritos;<sup>1</sup> ambas se incluyen, pues el significado de los ritos se enmarca en el esquema general de creencias que una sociedad tiene, y a éste accedemos al interpretar las acciones concretas que lo manifiestan, es decir, los ritos. Por medio de las expresiones religiosas se afianza todo un sistema de significados respecto del mundo, de la

---

<sup>1</sup> Los ritos se constituyen por una serie de actitudes repetidas en las que se ponen en juego un conjunto de elementos simbólicos; las actitudes que implican y los símbolos que incluyen son compartidos por dos o más individuos y tienen una finalidad específica; ver, por ejemplo, Scarduelli (1988) y Cazeneuve (1971). Díaz Cruz (1998), por su parte, ofrece una visión crítica de las principales teorías antropológicas del ritual.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



vida y de todo aquello que la trasciende, y se establece un conjunto de pautas de acción y conducta determinadas, relacionadas con formas específicas de relación y organización sociales.

Igualmente, sigo a Turner (1990: 21-22) cuando sostiene que el análisis del ritual y la comprensión de sus símbolos no deben realizarse sin establecer su relación con otros acontecimientos sociales porque están esencialmente implicados en el proceso social. Todo fenómeno religioso debe estudiarse como inmerso en un proceso de desarrollo histórico; de hecho, es a partir del proceso sociohistórico mismo como se construyen y resignifican los símbolos implicados en el ritual -aunque se presente en ocasiones no dominadas por la rutina cotidiana y esté relacionado con creencias en seres o fuerzas míticas, como afirma el autor.

Cierto es que al acercarme a la realidad, en este caso al culto a la Virgen de la Defensa, observo una gran diversidad de conductas y sentidos; sin embargo, también percibo la existencia de actitudes estereotipadas o rituales, que son asumidas por los individuos particulares, que posibilitan el encuentro de las subjetividades, su reconocimiento y su fusión, y que, por lo mismo, me permiten acceder al esquema general de significación que las engloba y trasciende. Además de comprender los procesos sociales a través de los cuales tal esquema se construye y modifica.

Dado que el rito habla de la sociedad, es muy importante observarlo, pero no sólo en función de la información que sobre ella puede proporcionar, pues “aunque conlleve una lógica y se remita a una finalidad, a estructuras y causas, no será menos cierto que a ello agrega las consecuencias reales del acto ejecutado” (Cazeneuve, 1971: 14). Los devotos de la Virgen, por ejemplo, suponen que el desatender o modificar drásticamente los rituales de su culto tiene consecuencias nefastas para la comunidad, como la pérdida de las cosechas, el fracaso en los negocios, enfermedades, accidentes.

*Año con año hacemos lo que nos enseñaron nuestros padres, porque así le gusta a la Virgen y no tiene que cambiar, si alguien, el señor cura o quien fuera, quisiera cambiar las cosas, el pueblo no lo dejaría. Imagínese todas las desgracias que sufriríamos... ni se imagina. La Virgen nos ayuda y protege, así que nosotros tenemos que cumplirla como a ella le gusta; las cosas no tienen que ser diferentes y eso ya lo sabemos –Comenta una*

mujer de unos 45 años encargada de vestir a la Virgen en Atemajac de Brizuela, diciembre de 2000.

Los rituales en los que la Virgen de la Defensa es figura central recrean, además, al mito que los soporta. Cazeneuve (1971: 188-191) señala que el rito está equilibrado con el mito, porque es en la acción ritual donde el mito adquiere su significado, mientras que los símbolos empleados por el rito adquieren valor gracias a la representación mítica misma. Este empalme es el que me permite comprender cómo se modifica el contenido y el significado del mito fundador del culto a la Virgen de la Defensa y cómo va, no sólo perdiendo ciertos elementos, sino subrayando otros. De tal manera, el ritual realiza una síntesis entre el orden diacrónico y el sincrónico (Cazeneuve, 1971: 30 y Augé, 1995: 34-35). Los contenidos que despliega dan la oportunidad a los participantes de construir una explicación del presente, por medio de la recuperación del pasado -significado en función de las necesidades del presente-, y, por tanto, proyectarse al futuro con cierta certeza. Por eso, debo destacar la forma como en el ritual, el mito adquiere actualidad, pues al ponerlo en acción se reconstruye la memoria histórica de los grupos sociales, ya que permite incorporar elementos nuevos y modificar el contenido mítico mismo. Según señalé en el capítulo anterior, la historia oficial y el testimonio de los entrevistados que la retoman, sostienen que hacia 1642 un grupo de indígenas de Juanacatlán y Atemajac de Brizuela recibieron a la imagen de la Virgen de la Defensa de manos del Virrey Don Juan Palafox y Mendoza, Arzobispo de Puebla,

*“Es así como la imagen llegó a la región y se quedó definitivamente aquí”. “Desde entonces la Virgen siempre nos ha favorecido y nos ha unido”, “ella nos eligió y está aquí para ser nuestra defensa, por eso la honramos” – afirman los devotos, sierra de Tapalpa, febrero de 2001.*

Año con año, la imagen recorre la sierra, con sus visitas a las localidades que se unieron para “resolver” una problemática común (el maltrato que sufrían entonces los indios por parte de los españoles), recuerda periódicamente cómo sus vecinos al congregarse “solucionaron” una situación de explotación y agravios, y se convirtieron, en términos simbólicos, en una “misma comunidad”, elegida y

agraciada, además, por la Virgen.<sup>2</sup> De esta manera, refuerza antiguas formas de relación existentes entre ellos y contribuye, al mismo tiempo, a la creación de otras nuevas, derivadas de las circunstancias presentes en las que se pone en acción el ritual, como analizaré posteriormente.

El lenguaje del ritual se construye en el cruce entre las dimensiones subjetiva y objetiva de la vida social,<sup>3</sup> pues la dimensión simbólica aparece como la relación necesaria entre estas dos dimensiones complementarias (Augé, 1995: 81-122). El símbolo de la Virgen de la Defensa adquiere significado a partir de las prácticas rituales en las que se negocian sus sentidos diversos, prácticas justificadas por el mito que las soporta y relacionadas con el marco de creencias en que se generan y apoyan. La imagen conlleva las propiedades específicas de la conducta ritual, al mismo tiempo que es a través de ella como se reelabora y afianza su significado, pues su puesta en acción le permite su actualización.

El culto a la Virgen de la Defensa como mecanismo de reconstrucción cultural contribuye a la transmisión y redefinición de valores y significados sobre el mundo, la vida y los otros. Los valores y las conductas que promueve, que nunca se agotan en el contexto específico del ritual, conservan su validez gracias al reconocimiento colectivo. Como demostraré a lo largo del presente capítulo y del siguiente, en él se enfatizan valores que son centrales para la vida de la comunidad y se expresan de una manera diferente los principios básicos de interrelación en los que se establecen una diferenciación y jerarquización sociales; es decir, las celebraciones que incluye el culto y lo definen, diluyen los conflictos

---

<sup>2</sup> Como podrá observarse a lo largo de los testimonios que recupero, la mayoría de los informantes enfatizan la cercanía existente entre las poblaciones de Juanacatlán y Atemajac de Brizuela debido al hecho de que comparten a la Virgen; igualmente señalan que la Virgen es el lazo de unión entre todos los pobladores de la sierra de Taplapa, pues es su patrona. Lo anterior, no significa que en otro nivel no existan problemas y/o rivalidades entre ellas, e incluso en su interior.

<sup>3</sup> Por objetiva entiendo la manera como está estructurada la sociedad; es, además, la dimensión que enmarca a la subjetiva y simbólica, al tiempo que es transformada por ellas. Con subjetiva, en cambio, aludo a los sentidos que aportan los sujetos respecto de su realidad, parte constituyente y fundamental de la reconstrucción social. Los problemas de la relación entre estructura y actor, y de los grados de libertad de los actores sociales (individuales o colectivos) o de las coerciones impuestas por la estructura social no están resueltos en ciencias sociales; de hecho, existen dos ideas opuestas de sociedad en torno a las cuales se desarrollan un conjunto de posiciones teóricas más o menos intermedias: la del sistema sin actores (Althusser, Luhmann) y la del actor sin sistema (Goffman). No obstante, la reflexión sobre el papel activo que tienen los sujetos (sujetos situados, sin duda) en la construcción de símbolos permite afrontar estos complejos problemas.

existentes tanto al interior de cada localidad, como entre ellas —es ésta una de sus funciones centrales, como bien la han enfatizado otros estudiosos de lo social.<sup>4</sup>

No obstante, el culto a la Virgen es también una fase del proceso social central para el establecimiento de fronteras y límites tanto hacia dentro como hacia fuera de los grupos sociales que en él participan. En sus celebraciones no sólo convergen los habitantes de poblaciones diferentes, con procesos de desarrollo distintos y relaciones variadas entre sí, también al interior de cada localidad confluyen grupos colocados en distintas posiciones de la escala social. A través del culto se clasifican personas y espacios (iguales y diferentes, propios y ajenos), reconstruyéndose y reforzándose la identidad sociocultural<sup>5</sup> entre los sujetos involucrados y entre ellos y los “otros”.<sup>6</sup> La identidad está siempre relacionada con la organización por parte del sujeto (individual o colectivo) de las representaciones que tiene de sí mismo y de la sociedad a la que pertenece, así como con el establecimiento de la representación que de los “otros” hace.

---

<sup>4</sup> En el ritual se bloquea la expresión de principios básicos que refieren al ordenamiento jerárquico de la sociedad y a las tensiones existentes entre los diferentes grupos que la conforman. Grimes (1981: 37), señala que en general los participantes en los rituales tienden a evitar cualquier escrutinio de los símbolos que ocultan contradicciones sociales y religiosas; también Turner (1990: 44-45) habla de esto como una de las características centrales del ritual. Scott (2000: 71-96), por su parte, afirma que el ocultamiento de las diferencias y los conflictos, así como el alimentar una imagen pública de cohesión y de creencias comunes, son parte de las estrategias de los grupos dominantes para mantener su hegemonía.

<sup>5</sup> La literatura sobre identidad en ciencias sociales es muy amplia. Los problemas generales alrededor de los cuales gira su discusión van desde el análisis de la utilidad y necesidad de este concepto, hasta plantear la oposición entre globalización e identidad, su crisis y decadencia —como característica central de la modernidad—; o en señalar que más que una crisis de identidad, existe una crisis de cierto modo de entenderla y pensarla. Para ahondar en esta temática, ver los trabajos de Touraine (1993 y 2000), Giddens (1994 y 1995a), Sciolla (1983), Berger y Luckmann (1997), Castells (1999), entre otros.

<sup>6</sup> Al respecto, Augé señala que “en el plano etnológico, sería posible mostrar que toda actividad ritual tiene como fin producir identidad por obra del reconocimiento de alteridades. Los ritos de nacimiento, los ritos de iniciación, los ritos funerarios hacen entrar en juego a otro (un antepasado, generaciones anteriores, un dios o un hechicero) con el cual es menester establecer o restablecer una relación conveniente para asegurar la condición y la existencia del individuo o del grupo [...] En el rito también la unión, y más aún la conciencia de la unión, es lo que tiene fuerza” (1998: 25-26). A diferencia de la posición durkheimiana, el autor sostiene que el rito crea identidad, no es la traducción o el reflejo de ésta: “el vínculo social creado por el rito debe ser concebible (simbolizado) y viable (instituido); en este sentido, el rito es un agente mediador, creador de mediaciones simbólicas e institucionales que permiten a los actores sociales identificarse con otros y distinguirse de otros, en definitiva, que permiten establecer entre unos y otros lazos de sentido - de sentido social-” (1998: 29).

Como sistema de significaciones y acciones, la identidad remite siempre a los esquemas desde los cuales los sujetos perciben la realidad y la valoran. Es un proceso articulado y delineado por la estructura del mundo social, a la vez que es un factor central de la acción social. Por eso, para su análisis es importante comprender las prácticas culturales que permiten la identificación; prácticas relacionadas con los mecanismos sociales de reproducción y cambio, que posibilitan la permanencia del grupo social y su distinción, así como las negociaciones al interior de éste y con otros grupos. En tal dirección, asumo que la identidad se construye y recrea desde una posición sociohistórica específica, a partir de la cual se apropia y ordena la experiencia vivida (Aguado Vázquez y Portal Ariosa, 1991a: 70-71).

La definición de lo que se es, está también en relación directa con la delimitación del espacio al que se pertenece; esto es, al espacio de acción de los grupos sociales. Al construir los propios límites culturalmente significativos de un grupo frente a otros, se entrelaza lo regional y lo local con la identidad. La región y la localidad se definen culturalmente a través de procesos que favorecen la identificación hacia adentro (autoidentificación) y la diferenciación hacia fuera.<sup>7</sup> En este sentido, los distintos elementos que se ponen en juego en el culto hablan también de la manera como en términos imaginarios se construye la región.<sup>8</sup>

En el culto a la Virgen de la Defensa existe, pues, un complejo entramado simbólico en el que la imagen aparece como el símbolo dominante en torno al cual

---

<sup>7</sup> Mi propuesta difiere de la de Lomnitz (1995: 36 y ss.), quien enfoca el análisis de la diferenciación y homogeneización culturales desde las regiones político-económicas, centrándose en las relaciones de poder y la producción de cultura e ideología; es decir, él parte del análisis del marco regional de las interacciones culturales, atendiendo los distintos tipos de contextos que caracterizan a los diferentes lugares y asumiendo que es a través del poder como se logra la integración jerárquica de la cultura regional. Define cultura regional como "aquella cultura internamente diferenciada y segmentada que se produce a través de las interacciones humanas en una economía política regional. Al interior de ésta existen distintos 'espacios culturales' que se deben analizar en relación con la organización jerárquica del poder en el espacio. Por lo tanto, se deben de identificar grupos de identidad y los marcos de comunicación dentro y entre los grupos de identidad" (p. 39). Las relaciones de poder sirven también para comprender el proceso de construcción y transmisión de símbolos, pues ellos circulan dentro de un espacio regional marcado por ellas.

<sup>8</sup> Al respecto, muy sugerente fue el trabajo de Anderson (1993), aunque esté referido a las "comunidades imaginadas" de la nacionalidad, pues en él discute los procesos culturales que las generaron.

se pone en acción un conjunto de símbolos instrumentales<sup>9</sup> –las danzas, las flores, los cantos y la música, los colores, la indumentaria, entre otros-, que adquiere sentido en función de los propios rituales en que se realiza, pero que es indispensable para su consecución y para reforzar la importancia cultural que tiene la imagen. Asimismo, como sostengo con anterioridad, los rituales alrededor de la Virgen de la Defensa son procesos de reconstrucción cultural, de relación a través de la que se transmiten, recrean y construyen valores, significados sobre el mundo, la vida y los otros, que no son ajenos, ni exteriores al contexto general de significación y acción en el que se desarrollan y en el que inciden fenómenos sociales más amplios. Razones por las que se torna imprescindible realizar una descripción profunda de ellos.

Con la información recabada a lo largo de mi trabajo de campo y de las entrevistas que realicé entonces, en este capítulo y el próximo interpreto los rituales que involucran directamente a la Virgen de la Defensa. Tal tarea la llevo a cabo a partir de la descripción de la forma como se realizan y organizan las actividades festivas de esta imagen y sus vinculaciones con algunos de los cambios que sufre la sociedad regional tapalpeña, así como con los sentidos que adquieren el tiempo y el espacio en su devoción y el tipo de relaciones que los creyentes establecen entre sí y con la Virgen.

---

<sup>9</sup> Turner (1990) sugiere que tanto la estructura de los símbolos rituales como sus propiedades pueden deducirse de su forma externa y de sus características observables, de la manera como los actores lo interpretan (sean estos especialista religiosos o simples fieles), y de los contextos significativos elaborados en gran parte por el investigador. Distingue dos clases fundamentales de símbolos presentes en todo proceso ritual: los *símbolos dominantes* que constituyen una clase especial y que no deben ser “considerados como meros medios para el cumplimiento de los propósitos expresos de un ritual determinado, sino también, y esto es lo más importante, se refieren a valores que son considerados como fines en sí mismos, es decir a valores axiomáticos” (p. 22); y los *símbolos instrumentales*, que “deben contemplarse en términos de su contexto más amplio, es decir, en términos del sistema total de símbolos que constituyen un ritual dado [...] Cada ritual tiene su propia teleología, tiene sus fines explícitos, y los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de esos fines” (p. 35). Si los símbolos se construyen a partir de las prácticas sociales, ellos mismos son generadores de la acción, y en el caso de los dominantes, además, tienden a convertirse en focos de interacción, como sucede con el símbolo de la Virgen de la Defensa, por ejemplo: “los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realzan otras actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos” (p. 24).

## **2. Las fiestas de la Virgen de la Defensa**

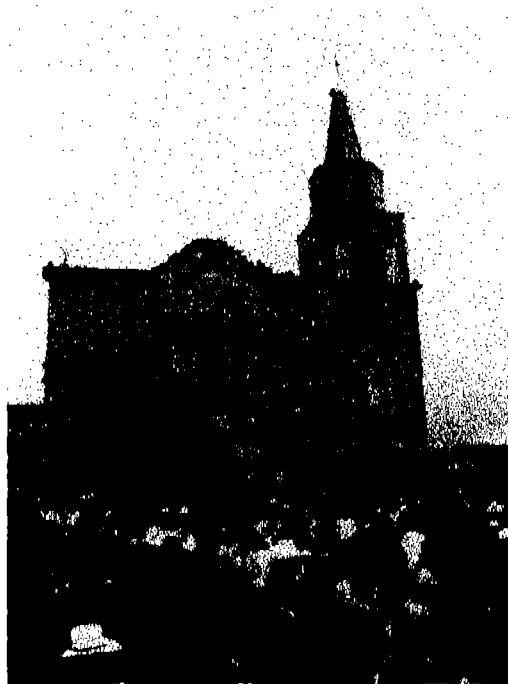
Alrededor de la Virgen de la Defensa se desarrolla un circuito de fiestas religiosas que está relacionado exclusivamente con la región, a pesar de que su devoción se incluye en un calendario más amplio en el que están presentes otros cultos e imágenes y celebraciones de carácter estrictamente profano. Al respecto, es de notar que en Atemajac de Brizuela, Juanacatlán y Ferrería de Tula no existe acontecimiento religioso o cívico que movilice siquiera a un número aproximado de personas, ni en el que el despliegue de recursos materiales sea tan importante como aquéllos en los que la Virgen es la figura central.

El calendario festivo religioso de cada una de las localidades es muy rico, destacando las siguientes fechas: en Atemajac de Brizuela, la fiesta de San Bartolomé patrono del pueblo, el 29 de agosto, y la del Señor del Ocotito, el domingo de Pentecostés, cincuenta días después de Pascua; en Tapalpa, la de la Virgen de Guadalupe el 12 de enero<sup>10</sup> y la de San Antonio de Padua el 13 de junio, sus patronos; y en Ferrería de Tula, la de la Virgen de Guadalupe en diciembre, también su patrona. Además de todas las establecidas en el calendario oficial de la Iglesia católica. En cambio en Juanacatlán las actividades centrales están relacionadas con la Virgen de la Defensa, pues es allí donde se localiza su santuario y ella es la patrona del poblado, entre las más importantes están la de abril, cuando se conmemora el aniversario de su llegada a la región —el novenario varía en función de la fecha en que se celebra la Semana Santa—, y el 6 de diciembre cuando la regresan los vecinos de Atemajac de Brizuela (ver Cuadro 7). Aunque todas estas fiesta se realizan en las poblaciones que visita la imagen, ellas están relacionadas con la dinámica interna de cada una de las localidades y, por lo mismo, los elementos que ponen en juego tienen que ver con aspectos socioculturales e identitarios relacionados fundamentalmente con cada población, a diferencia del culto a la Virgen de la Defensa, cuyas celebraciones reconstruyen aspectos sociales y culturales en un plano más amplio que les permiten a sus

---

<sup>10</sup> En muchas poblaciones del Occidente de México la fiesta oficial de la Virgen de Guadalupe es en enero, no en diciembre como en el resto del país.

devotos establecer relaciones de unión-diferenciación entre las distintas localidades y reelaborar su cultura en un plano local-regional.



### 3. Santuario de la Virgen de la Defensa

Como mostraré más adelante, en el culto confluyen elementos de diferentes órdenes (modernos-tradicionales, seculares-religiosos, locales-globales), que hasta donde pude observar no siempre son tan evidentes en las otras fiestas religiosas locales, pues ellas están fuertemente reguladas por el clero y se limitan a la participación casi exclusiva de los vecinos del poblado, con excepción de las celebraciones en torno a los patronos de las cabeceras municipales que reciben a algunos vecinos de las rancherías de los alrededores. En tal sentido, debo subrayar el hecho de que no obstante que las fiestas patronales de cada localidad son expresiones religiosas populares, y que una de las características enfatizadas por quienes las estudian es el grado de autonomía que presentan respecto de la Iglesia,<sup>11</sup> en ellas es mucho más clara la intervención directa de los párrocos y de

---

<sup>11</sup> Ver, por ejemplo, el trabajo de Giménez (1978).



los grupos de pastoral eclesial; mientras que en las organizadas en el culto a la Virgen de la Defensa, la mayor o menor intervención de los sacerdotes ha dependido del proceso mismo de desarrollo de cada comunidad y de sus manifestaciones de fe. Además, por la forma como los involucrados las describen, da la impresión de que en Atemajac de Brizuela y en Ferrería de Tula son menos importantes que las de esta imagen. Incluso muchas de las afirmaciones de los habitantes de estos lugares las colocan en una posición de dependencia e inferioridad respecto de ésta:

*Para nosotros ésta es nuestra mera madre, ésta es la mera fiesta grande [...] A la Virgen de Guadalupe también la queremos, pos cómo no, si es nuestra patrona, pero nuestra mera fiesta es para la Virgen de la Defensa, esa es la mera grande para nosotros, la de la Virgen de Guadalupe es, pos como una fiesta más general, de todos los católicos no sólo de nosotros, pos es diferentes, ésta es más importante, ésta sí es de nosotros nada más –afirma la Señora Cuca de unos 40 años, vecina de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

*Aquí queremos mucho a San Bartolo, pero la fiesta más importante es la de la Virgen de la Defensa, con San Bartolo no es tanto, es mucho menos; también queremos mucho al Señor del Ocotito, viera qué milagroso es; pero la mera, mera fiesta es la de la Virgen. Ya hasta le solicitamos al padre que viera si se puede que la Virgen de la Defensa sea también patrona del pueblo y él lo está viendo allá en Ciudad Guzmán, sabe qué digan allá. Pero, como le digo, nuestra mera fiesta es la de la Virgen –Concepción Medina, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Tapalpa merece una mención aparte, pues la de la Virgen de Guadalupe es, sin duda, la fiesta religiosa más importante para la población.<sup>12</sup> Ella se caracteriza por una gran participación colectiva, así como por su exuberancia y el derroche de recursos, mientras que la de la Virgen de la Defensa es relativamente modesta y aunque son muchos los que acuden a recogerla o a acompañarla de regreso a su santuario, no puedo decir que ella involucre al conjunto de los vecinos de Tapalpa, como de alguna manera sí sucede el 12 de enero, fecha en la

---

<sup>12</sup> Para un análisis detenido de la importancia que esta fiesta tiene en la dinámica sociocultural de Tapalpa, así como del papel que desempeñan los "hijos ausentes" en ella, ver Serrano (2002).

que se llevan a cabo las celebraciones en torno a la guadalupana.<sup>13</sup> José Toscano Jiménez, párroco del lugar, así lo confirma:

*Esta fiesta a la Virgen de Guadalupe, porque el patrono es San Antonio, probablemente viene impulsada en el año 40 del siglo XX, entonces es una imagen promovida, impuesta como patrona, aunque está el nombre de San Antonio de Tapalpa, por esos años y desde allí asume ese lugar la imagen de tal manera que la Virgen de Guadalupe se convierte en la imagen más importante para los pobladores de Tapalpa [...] la imagen de la Virgen de Guadalupe asume ahora ese rol, el lugar central de la fiesta movido quizás por tantos años que estuvo aquí Don Cipriano de Jalostotitlán, y que él, Don Cipriano González le siguió pues el culto que había promovido ya su antecesor. Desde allí en adelante, probablemente, agarró tanta fuerza esa fiesta porque él está conviviendo con la comunidad como párroco por 44 años; él deja la parroquia en el año 88 [1988], y entonces ya si son 44 años de él, póngale otros 4 años antes, entonces ya en más de cincuenta años de culto a esta imagen. Esta imagen es central aquí para la vida de la comunidad aunque eso no quita el hecho de la presencia de la Virgen de la Defensa; por dos meses aquí viene y aquí se queda ese tiempo. La Virgen de la Defensa se queda julio y agosto [...] La Virgen de la Defensa, su fiesta y su presencia, es importante para la comunidad de Tapalapa, se nota en la traída y en la llevada de la Virgen, y yo últimamente le he hecho, hace dos años que tengo aquí, un novenario entre el medio del tiempo de su presencia aquí, entre el 7 y el 15 de agosto, en la celebración de la Asunción de María; entonces aquí estamos. Se colocó un novenario de la Defensa – Tapalpa, febrero 2001.*

Por otro lado, cabe mencionar que la sierra de Tapalpa es parte integral de un sistema religioso más complejo, pues es también zona de influencia de la Virgen del Rosario de Talpa –imagen que preside uno de los santuarios de peregrinación más importantes del Occidente de México.<sup>14</sup> No obstante, esta devoción es una especie de punto y aparte del resto de las actividades festivas locales, incluido el culto a la Virgen de la Defensa; es decir, no parece existir una

---

<sup>13</sup> Como señalé, en las comunidades que involucra el culto a la Virgen de la Defensa están presentes otros marcos de creencia, por lo que puede parecer desproporcionado afirmar que esta devoción involucra prácticamente a la totalidad de la población; sin embargo, en Ferrería de Tula donde el 100% de sus habitantes son católicos y en Atemajac de Brizuela con alrededor del 99.5%, salvo por algún impedimento físico o de salud, se movilizan en torno de la Virgen todos los católicos.

<sup>14</sup> La zona de influencia de la Virgen de Talpa abarca el centro y sur del estado de Jalisco, así como el estado de Colima y el sur de Nayarit. A su santuario acude anualmente alrededor de un millón de personas, colocándolo como el tercer centro de peregrinación más importante del Occidente de México después de San Juan de los Lagos y Zapopan.

relación de dependencia de esta última con aquélla.<sup>15</sup> Ambos cultos se colocan en niveles diferentes, pues activan elementos socioculturales de dimensiones distintas, a pesar de que contribuyen y refuerzan una misma visión del mundo. El sentido de pertenencia que se recrea y los planos en los que se reelaboran las identificaciones sociales no son los mismos: en Talpa<sup>16</sup> la idea de pertenencia e integración es mucho más amplia que la que se asume en la devoción a la Virgen de la Defensa, la cual incumbe a un espacio más constreñido, relacionado de manera directa con la vida cotidiana de los pobladores de la sierra y con el hecho de ser oriundos de allí. Lo anterior habla de que entre los devotos de la Virgen de la Defensa existe una multiplicidad de planos en los que se reconstruye su identidad sociocultural, los cuales confluyen en el esquema último de explicación de la realidad y de posicionamiento ante el mundo, delineado por la religión católica y, en específico, por el culto y la devoción a la Virgen María.

En la región tapalpeña se desarrolla un circuito anual de peregrinaciones a través del culto a la Virgen de la Defensa en el que participa el grueso de sus vecinos y al que se incorporan los oriundos de la región que ya no habitan en ella, en particular los “hijos ausentes” de Ferrería de Tula y Atemajac de Brizuela (ver cuadro 8). Los estudios que se centran en este tipo de manifestaciones religiosas populares (como el ya clásico trabajo de Giménez sobre la cultura y la religión popular en el Anáhuac), señalan como una de sus características la participación casi exclusiva de las clases populares; esto es, de los sectores más

---

<sup>15</sup> Mientras no les preguntaba directamente sobre su posible participación en las peregrinaciones a Talpa, en ningún momento de las entrevistas los informantes mencionaron su devoción a la Virgen del Rosario. Además, fuera de intentar establecer alguna “relación de parentesco” entre ambas imágenes (primas o hermanas), no asentaron nunca una relación directa entre ellas y su intervención en uno y otro culto: *“Dicen que ésta y la de Talpa y creo también la de Zapopan y la de San Juan de los Lagos se parecen entre sí todas, pero disque es la misma, ey, pero dicen que son primas. Pero que disque son milagrosas todas, porque que todos los que van a Estados Unidos como por allí salen van a San Juan de los Lagos a ver a la Virgen. Otros dicen que son hermanitas, que también la de Zapopan, que son hermanas. Si Ud. ha visitado Talpa son bien parecidas, ey, ai tienen un parecido, aunque la de Talpa trae el niño cargado; que’s que todas son milagrosas [...] Hay personas que vienen directamente de Estados Unidos a ver a la Virgen de Talpa y hay personas que vienen de Estados Unidos y llegan directamente aquí a ver a la Virgen de la Defensa. Yo la verdad le tengo fe, pos a las dos a la de Talpa y a ésta - Señora de alrededor de 60 años vecina de Juanacatlán, marzo de 2001.*

<sup>16</sup> Respecto del papel que tienen las peregrinaciones a Talpa para una parte de la sociedad del Occidente de México y su importancia en la reconstrucción de los imaginarios colectivos de los grupos sociales que participan en ellas, ver Gallegos Ramírez (1997).

desfavorecidos en términos económicos y políticos de la sociedad -diría el autor, siguiendo a Gramsci, las clases subalternas-, sobre todo cuando se trata de expresiones de fe vinculadas con la vida rural, pues la religiosidad urbana presenta algunas características distintivas e involucra a sectores tanto populares como medios.<sup>17</sup> Tal caracterización es sostenible en la devoción a esta imagen únicamente al entender la relación de subordinación que las poblaciones serranas tienen con aquellas que mantienen la hegemonía en la región –como la ciudad de Guadalajara para todo el Occidente del país o Ciudad Guzmán y Sayula para el Sur de Jalisco-, pues a nivel de las localidades en ellas se involucra prácticamente la totalidad de sus habitantes; con excepción de Tapalpa, pues a pesar de que la mayoría de sus vecinos católicos apoyan con recursos económicos las actividades relacionadas con el culto, en las peregrinaciones sólo participan los estratos medios y bajos.

Asimismo, los estudiosos de procesos rituales como las peregrinaciones, entre ellos Shadow y Rodríguez Valdez (1989), han sostenido que ellas reconstruyen hacia el interior de los grupos participantes una idea del “nosotros” en la que todos se ven como compañeros libres e iguales, mientras presentan hacia fuera una gran capacidad impugnadora. Sin duda las peregrinaciones y demás procesos rituales y festivos relacionados con la Virgen de la Defensa reconstruyen, en términos del imaginario social, una idea del “nosotros” compartida por todos los creyentes en la Virgen.

*Para la Virgen todos los vecinos de la sierra somos iguales, somos hijos de la misma madre, de la Virgen de la Defensa, ai no hay diferencias y eso es lo más importante para todos nosotros que somos sus devotos; ante la Virgen no hay que ricos y pobres, para ella todos somos iguales y eso es lo que importa para nosotros, no hay más –señala Concepción Medina, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Aunque en otro nivel afianzan el ordenamiento jerárquico de la sociedad, tanto al interior de cada una de las localidades, como entre ellas y éstas y la sociedad que las engloba -la sociedad regional del Occidente de México. Por lo que la capacidad de impugnación, simultáneamente al reforzamiento del ordenamiento

---

<sup>17</sup> Ver Garma Navarro y Shadow (1994) y Portal Ariosa (1995).

existente en la sociedad, se dirige hacia fuera de los grupos que participan en el culto como hacia su interior mismo.

En cada una de las poblaciones que comparten a la Virgen de la Defensa, las fiestas tienen sus propias especificidades, a pesar de que tanto en su forma como en su contenido comparten elementos centrales del culto. Se celebran con una creciente participación colectiva que mantiene una red de comunicación entre las localidades participantes y los dos más importantes municipios de la sierra: Atemajac de Brizuela y Tapalpa. Además, en Atemajac de Brizuela y Ferrería de Tula, la fiesta de la Virgen es el único momento en el año que posibilita la reunión periódica de los miembros de algunas familias, pues es entonces cuando se festeja el día del "hijo ausente".

Al ser el acontecimiento social más importante del año para la mayoría de las localidades (con excepción de Tapalpa, como vengo señalando), las fiestas de la Virgen dinamizan, también, la economía de estos lugares, ya que existe un incremento sustantivo en las operaciones comerciales. Los beneficiarios directos de tales transacciones son: las parroquias a través de la recepción de limosnas en dinero y especie (sobre todo materiales relacionados directamente con los rituales en torno a la imagen: flores, velas, telas, pólvora, indumentaria para la Virgen, etcétera); los ayuntamientos -con las cuotas recuperadas por el uso del suelo en los periodos de fiesta-; y, los comerciantes tanto fijos como ambulantes, mucho de los cuales se trasladan de poblaciones cercanas a vender diferentes productos en esos días, aunque igualmente llegan vendedores y dueños de juegos mecánicos que recorren prácticamente todas las fiestas de la región centro-sur del estado de Jalisco; quienes vienen desde Michoacán y Guanajuato. En este sentido, asociada a la fiesta se encuentra la noción de feria.

*En cuanto a la fiesta, el ayuntamiento participa organizando a los comerciantes que vienen, porque hay mucho comercio de otros lugares que vienen, vienen de Guadalajara, de Michoacán, de Tapalpa, que acuden a traer juegos infantiles, mercaderías, ventas de cassettes y todo eso; entonces, sí genera un derrame económico bueno para el ayuntamiento, en tres días se recaban de diez a doce mil pesos, por los permisos de piso y plaza [...] También para los comerciantes locales y para muchos vecinos que aprovechan para vender comida o bebidas es una fecha importante porque*

*se incrementan sus ventas como nunca* – Señala Ricardo Rodríguez Huerta, Atemajac de Brizuela, mayo de 2002:

Existen tres fechas inamovibles en torno al culto a la Virgen de la Defensa: el 4 de septiembre que sale de su santuario a Ferrería de Tula, el 6 de septiembre que se va de allí a Atemajac de Brizuela y el 6 de diciembre cuando regresa a Juanacatlán. La visita a Tapalpa normalmente inicia el primer Sábado de julio y termina el último fin de semana de agosto, aunque puede variar de acuerdo a lo que establecen los párrocos de Tapalpa y Juanacatlán (para tener una idea aproximada de la ruta de peregrinación que sigue la imagen ver mapa 4).

Por su parte, las imágenes peregrinas van a visitar distintas rancherías y poblaciones de sus municipios, según las soliciten.<sup>18</sup> Dado el significado que tiene para los creyentes la Virgen, el hecho de que las peregrinas sean una mera copia de la otra, ninguna de sus visitas llegan a ser tan trascendentales para las localidades como cuando la imagen “grande” se pone en marcha; pues para sus devotos sólo ésta ha demostrado cotidianamente su disposición a protegerlos y ayudarlos. Las otras imágenes son semejantes, pero nunca iguales: *“Esa es la peregrina, no es la meramente, cuando se va fuera la ‘grande’, viera qué vacío se siente. No es la misma una y otra, aunque quien no sabe las vea parecidas”* – señala una anciana, vecina de Juanacatlán, febrero de 2001. La cercanía que tienen los habitantes de la sierra con la imagen, los hace sentir que no hay réplica, por más exacta que sea, que pueda sustituir a la imagen original.

*La han querido cambiar, le han querido hacer muchas cosas y pos estamos ariscos, por eso decimos que “la quitan y ¿a ver qué vamos a hacer?”; una vez por ai en Sayula la cambiaron y entonces pos aquí se dieron cuenta y decía una señora “mira madrecita tú estás muy hermosa, pero tú no eres mi madre, tú no te pareces”, pos no era, y decían todos los del pueblo, “no, ésta no es”, y ai van pa’trás; más antes iba a Sayula y por ese problema, ya no la dejamos ir; pos la cambiaban, no fue en mero Sayula, pero por ai abajo la cambiaron y a reclamar “¡ojigan es otra Virgen!”, han de’ber dicho “ni se fijan”, pero sí se alcanza a distinguir, ¡pos cómo no!, si ai está diario con nosotros, como si uno no supiera quién es su madre* –afirma Doña

<sup>18</sup> La copia existente en Juanacatlán es la única que visita distintos municipios de la sierra, como Chiquillstlán y Tonaya, y las poblaciones de las zonas bajas que la piden. La de Atemajac de Brizuela recorre sólo su municipio y los lugares en donde radican algunos vecinos originarios de allí, pero que emigraron a otros lugares.

Chuy, una mujer de alrededor de 50 años, vecina de Juanacatlán, febrero de 2001.

La existencia de las dos réplicas es muy importante porque con sus visitas a diferentes poblaciones, se va ampliando paulatinamente el radio de influencia de la imagen original. Razón por la que en ocasiones se encuentra gente ajena a las localidades serranas participando como espectadores en sus celebraciones.

Antes de pasar a la descripción de las fiestas, debo decir que las diferencias más que las similitudes existentes entre ellas, subrayan la importancia de los contextos locales en los que se llevan a cabo para comprender tanto su significado, como la importancia que tienen en la dinámica sociocultural de cada localidad y de la región que las circunscribe. Cada uno de los poblados que comparten el culto a la Virgen de la Defensa ha tenido su propio proceso de desarrollo y ha sido afectado -como señalé en el capítulo anterior-, de manera distinta por fenómenos sociales tales como la migración, el comercio, el turismo, el arraigamiento de nuevas iglesias y/o el impacto de los grandes flujos de información y comunicación.

### ***3. La fiesta en Tapalpa***

Tapalpa es la localidad más grande de la sierra, con casas de ladrillo y tejados en calles empedradas que suben y bajan. Allí los visitantes pueden obtener servicios variados como hoteles, restaurantes, talleres, gasolineras, etcétera, pues es una pequeña villa turística cuyo atractivo principal es, precisamente, el sitio de su ubicación, la sierra misma. El poblado está conformado por diversos barrios, además de la zona centro. Aunque por lo regular en las poblaciones de la región las casas de los grupos sociales más pudientes se ubican en torno a la plaza principal y a la parroquia, las características de su desarrollo económico han provocado con respecto de la organización significativa del espacio, que se construyan en las afueras del pueblo un conjunto de fraccionamientos exclusivos, tanto para residentes como para vecinos de otras poblaciones que tienen allí sus casas de descanso, en especial de Guadalajara y Ciudad Guzmán.

El turismo provee de fuentes de empleo relativamente constantes y variadas a la población, pero un aspecto enfatizado de forma especial por los vecinos entrevistados es que también modifica las formas de actuar y las maneras de entender el mundo de sus habitantes.

*Aquí la influencia del turismo, eso le ayuda a uno, como que hay más fuentes de trabajo, diferentes tipos de trabajo; en Juanacatlán la gente se dedica nada más a lo que es el campo o los bosques, más que nada al campo, a la siembra de la papa, el maíz, aunque el pueblo más bien se mantiene de madera. Es una comunidad agraria que tiene ciertas superficies terrenales en la que se corta madera y eso es más bien de lo que viven. Y aquí en Tapalpa hay más fuentes de trabajo, como en los hoteles, restaurantes, aserraderos, afanadores, encargarse de casas o jardines. Entonces es otro tipo de trabajos y ya trata uno más con las personas, pos... que tienen un poquito de más cultura, y entonces todas esas influencias pos... se las dan a uno. Aparte pos... la preparatoria, que ya hay aquí. Aquí el fuerte de la economía es el turismo, pos... ya no hay aserraderos de aquí; orita lo de la madera ya es mucho contrabando, aserraderos clandestinos, porque mientras que no halga una ley forestal que nos proteja nos van a estar pelando el bosque -Don José, vecino de Tapalpa, febrero de 2001.*

*Aquí en Tapalpa han cambiado mucho las costumbres, hay mucho narco, y en los alrededores dicen que siembran marihuana. Mucha gente se va a trabajar de aquí a los Estados Unidos y muchos vienen para las fiestas de la Virgen de Guadalupe [...] Aquí en Tapalpa, muy a nuestro pesar, ha habido más influencia de otras costumbres, otras ideas, aquí es el turismo lo grande, que como sirve, afecta. ¡Si viera las cosas que hacen los muchachos de fuera!, sobre todo de Guadalajara, también los gringuitos, pero menos, ¡si viera lo que hacen!, y pos los de aquí, pos... ai van a hacer lo mismo. ¡Pobre de la Virgen lo que nos tiene que cuidar! Los muchachos toman, se drogan, tienen sexo en la calle, como perros, se visten de una forma que ¡ay María Santísima!, y la raza de aquí imita esas costumbres y pos todo ya está tan diferente, antes ¿cuándo veía uno cosas así?, en su jamás -María de la Defensa, vecina de Tapalpa de unos 40 años, febrero de 2001.*

Por su parte, desde la institución eclesiástica se señalan otros factores que al incorporarse a la dinámica cultural local, también la transforman, entre ellos se subrayan el despliegue de los medios electrónicos (el *internet*), los medios masivos de comunicación –tales como la televisión y la radio- y la presencia de residentes pertenecientes a otras iglesias.



*Aquí tenemos cristianos, mormones, testigos; claro con un número muy reducido y a veces traen gente de otro lado para que vean que sí, que sí hay gente. La mayoría de ellos no son de aquí. Pos, allí en Juanacatlán está un templo de los Testigos de Jehová sobre la carretera; precisamente enfrente del Santuario de la Virgen de la Defensa, volteando hacia el santuario. Así, hay varios grupos que han tratado de restarle importancia a la Iglesia. Pero no hay un proceso alarmante de conversión hacia allá, no realmente no es alarmante. No es que uno se duerma, tampoco, uno no podría negar una realidad que es visible [...] Hay tenemos el New Age, que no es otra cosa más que un sincretismo, conjuntar varias cosas, esoterismo, religiones orientales y hasta gimnasia, la música, cosas así, no es más otra cosa que un egocentrismo que divide. Eso es a lo que nos estamos enfrentando, porque muchas cosas sí llegan a la parroquia a través del turismo, la televisión, el internet; todo eso promueve cosas diferentes a lo que nos dice nuestra religión y es contra eso y su individualismo, contrario a la vida cristiana que donde el bien de uno tiene que estar en función del de todos. Por eso es tan importante mantener la devoción a la Virgen María —el cura José Toscano Jiménez, julio de 2002.*

De todas las festividades alrededor de la Virgen de la Defensa, la que aquí se lleva a cabo es la más austera en cuanto al despliegue de recursos económicos y su organización está directamente relacionada con las actividades parroquiales. Durante los dos meses que permanece allí se trabaja intensamente en la pastoral eclesial —semanas bíblicas, novenario, labor de evangelización en los barrios, entre otras. La costumbre ha establecido que sea el primer Sábado del mes de julio cuando sus vecinos van a recogerla a Juanacatlán; sin embargo, esta fecha puede variar según las necesidades del calendario de actividades organizado desde la parroquia del lugar.

*Siempre está programada su llegada para el primer Sábado de julio, pero este año hicimos un convenio con el padre de Juanacatlán porque el día primero cae en Lunes y nos iba a robar siete días de visita, porque se va a ir el 30, por aí, el Sábado 30 de agosto; así que dijimos si lo planteamos así nos va quedar una semana menos, entonces se hizo el convenio con el padre de allá y por eso salimos antes, y fue en Domingo, ni siquiera en Sábado como siempre era. Ahora fue necesario hacerlo así, porque con los grupos de barrio, que son los grupos encargados de las tareas de evangelización, organizamos una serie de actividades que no alcanzábamos a terminar sin esa semana. —comenta el sacerdote Toscano Jiménez, julio de 2002.*

*Siempre es en Sábado, pero no sé por qué este año el padre discurrió que fuera este Domingo. Siempre venimos en camionetas y a caballo y ya no la*

*llevamos todos caminando por la sierra; bueno hoy que está lloviendo nos iremos a ir por la carretera, sabe, a ver qué dice el padre, la sierra se pone rete resbalosa. Este año sabe por qué de última hora el padre de aquí [de Juanacatlán] dijo que hoy, pos no le hicieron su despedida, hace su recorrido, le cantamos y así, pero este año es el primero que se va así. El último Domingo de junio –comenta una vecina de Tapalpa al llegar a Junacatlán, junio 2002.*

Lo que sí es un hecho es que siempre se organiza en fin de semana, cuando el grueso de las actividades cotidianas disminuye, pues son días de descanso laboral para la mayoría de sus pobladores; de esta manera, los participantes en el ritual disponen de tiempo para acudir a acompañar a la Virgen. Si una característica de los rituales es la ruptura entre el tiempo “normal” y el festivo y/o sagrado, en Tapalpa tal rompimiento no es tan radical. Lo anterior le imprime un aspecto bastante moderno a la fiesta, vinculado, sin duda, con el reciente establecimiento de la celebración en el lugar, pues como afirman los vecinos de la sierra *“de todas, la que tiene menos tiempo es la de Tapalpa, pos antes la Virgen no iba pa’lla”*. La organización religiosa del tiempo en la actualidad está relacionada con el destinado socialmente para el descanso, el fin de semana -el Domingo es el “día del Señor” para los católicos. De manera que en Tapalpa se aprovechan los días no laborables para celebrar a la Virgen de la Defensa, pues todas las actividades colectivas alrededor suyo se llevan a cabo los fines de semana, con excepción del novenario –que, por lo demás, se celebra al anochecer de cada día.

Dos son los momentos de mayor efervescencia en torno a la imagen: el día que salen en peregrinación a recogerla y cuando la llevan de regreso a su santuario. En estas ocasiones se congrega un gran número de creyentes residentes de Tapalpa y de las rancherías de los alrededores. Las reflexiones bíblicas y demás actividades eclesíásticas se realizan directamente en los barrios y las rancherías, y únicamente durante el novenario se reúnen de nuevo los coordinadores por barrio y varios de sus residentes en torno a la imagen.

Debido a lo abigarrado del plan de actividades programado, por ejemplo, para el año 2002 en el marco de la visita de la Virgen de la Defensa, el párroco de Tapalpa acordó con el de Juanacatlán que en esa ocasión recogerían a la Virgen

el Domingo 30 de junio. Desde el amanecer de ese día llegan a la parroquia de San Antonio vecinos del poblado y de las rancherías próximas a éste, pero la fiesta inicia oficialmente con la celebración de la Eucaristía a las 6 de la mañana (mientras tanto, en Juanacatlán se celebra la misa de despedida y la imagen hace un pequeño y rápido recorrido por las principales calles de la población, para despedirse de sus habitantes). Una vez terminada la misa, los vecinos de Tapalpa y de las rancherías circunvecinas, encabezados por el párroco y los miembros de los grupos de la pastoral parroquial --denominados Grupos de barrio--, salen a caballo, en camionetas o a pie, para recoger a la Virgen de la Defensa. Llegan al santuario para recibir a la imagen de manos de los pobladores y del párroco de Juanacatlán. En ese momento, regresan en peregrinación hasta Tapalpa y después de andar unas 3 horas por la sierra --entre 20 y 30 kilómetros--, allí depositan la imagen en el altar central de la parroquia.



#### **4. Peregrinación de Tapalpa al santuario de la Virgen de la Defensa**

La gran romería va acompañada de música y cohetes que anuncian el paso de la Virgen. Muchos van descalzos todo el camino en pago de alguna manda prometida por cierto favor solicitado o recibido. Esta misma característica se

presenta cuando la imagen es regresada colectivamente a Juanacatlán, momento en el que tuve mayor oportunidad de conversar con algunos peregrinos:

*Vengo pagando manda. Le prometí a la Virgen venir descalzo desde Tapalpa para acompañarla de regreso a su santuario. Soy de Tapalpa. Me siento muy bien aunque estoy poquito cansado. Le prometí la manda a la Virgen por un favor muy grande que ella me hizo de aliviarme a mi hija, que estaba mala, ya se alivio gracias a la Virgen; la tuvieron que operar de las bilis, apenas tiene 40 días de nacida, está chiquilla, se nos puso muy mala. Venemos caminando desde las ocho de la mañana, ya mero llegamos como a las doce [...] Yo nada más le prometí acompañarla hasta la entrada, ya no me quedo a misa, me regreso lueguito – comenta Ramón de 20 años.*

*Hoy sí vengo pagando manda. Llegando aquí al santuario luego nos vamos ya no nos quedamos, la dejamos y así vamos de regreso. Yo tengo seis años acompañándola en la recogida y la traída pa' cá, pero de conocer a la Virgen tengo mucho tiempo, desde muy antes, pero este año es el primero que le ofrecí manda por un favor muy especial que le ando pidiendo – afirma un señor de 50 años vecino de San Antonio. Ambos entrevistados en el trayecto de Tapalpa a Juanacatlán, agosto de 2002.*

La muchedumbre forma una larga columna que sirve de escolta a la imagen. En el trayecto algunos caminan delante de la Virgen y muchos más la siguen, más atrás autobuses, camionetas y autos, llevan al resto de los romeros.

Mientras las mujeres son las encargadas de entonar los cantos y rezos, los hombres se turnan para cargar a la imagen, la cual es colocada en un capelo. A lo largo del camino se instalan pequeñas ramadas en las que según los creyentes posan a la Virgen para que descanse. Allí se rezan unas Aves Marías, se le canta y con fanfarrias, porras y aplausos se dispone de nuevo la marcha. Otra vez acuden al repertorio tradicional que tienen a su alcance para cantar himnos y alabanzas a la Virgen: “*Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando tu belleza en tu reino celestial...*”, o “*Desde el cielo una hermosa mañana, la guadalupana, la guadalupana, la guadalupana, bajó al Tepeyac*” y “*que alegría cuando me dijeron, vamos a la casa del señor, ya están pisando nuestros pies, tus umbrales Jerusalén...*”.

El frío de las altas montañas, la humedad del clima y lo verde del bosque reaniman aún al más cansado. Cabe decir que el ánimo de los romeros es por demás festivo y se caracteriza por una actitud profundamente solidaria y amigable,

que alterna con momentos expresivos de una gran devoción. Durante la marcha todos están dispuestos a brindarse ayuda, se conozcan o no. Este sentido de solidaridad y cooperación me permite constatar la clara función integradora que en un determinado nivel tiene el culto a la Virgen de la Defensa, así como entender que el ritual de la peregrinación -incluido entre otros implicados en su devoción-, provoca una supresión temporal de las jerarquías, pues las relaciones que establecen entre sí los participantes son fundamentalmente horizontales. La peregrinación de la Virgen de la Defensa conlleva al establecimiento de relaciones caracterizadas por la homogeneidad y el compañerismo, construyéndose lo que Turner (1993: 517-544) denomina como *communitas*, y encarnándose los ideales cristianos de fraternidad y de comunidad.

Un aspecto más, tipificado también por quienes analizan procesos rituales como las peregrinaciones,<sup>19</sup> es que con ella se rompen simbólicamente las características que definen a los participantes dentro de su vida cotidiana – posición social, género, edad, etcétera-, liberándose simbólicamente, y sólo de forma momentánea, de la estructura social (Turner y Turner, 1978). A pesar de que en términos generales puedo atribuir las características anteriores a las peregrinaciones de la Virgen de la Defensa, también debo señalar que tal rompimiento no es nunca total: algunas tareas se dividen según el género de los romeros o la edad, las mujeres nunca llevan a cuestras a la imagen, son exclusivamente los hombres y la dirección de los cantos y los rezos depende siempre de las mujeres mayores.

Cantos de júbilo, fanfarrias, oraciones, lágrimas, aplausos, manos que se estrechan o se santiguan, campanas que repican, cohetes, confeti, flores lanzadas al viento, enmarcan a la gran columna humana que llega directamente al templo parroquial. La Virgen de rebozo y sombrero (*“le ponemos su sombrerito pa’ que’l sol no le queme su carita, pos venimos por la pura sierra, y su rebocito pa’ que la*

---

<sup>19</sup> Ver para el estudio de este fenómeno en México los trabajos de Turner y Turner (1978), Giménez (1978), Shadow y Rodríguez Valdez (1989) y Garma Navarro y Shadow (1994), entre otros.

*abrigue del frío*" -afirman los creyentes, septiembre de 2000),<sup>20</sup> arriba hacia el mediodía a la población de Tapalpa, allí es instalada en el lado izquierdo del altar central de la parroquia<sup>21</sup> y le colocan su corona; los encargados de algún barrio le ofrecen palabras de bienvenida, siendo los propios pobladores quienes reciben a la imagen. Todos entonan cantos y oraciones, además de vivas, porras y aplausos. Poco a poco se dispersa en gran algarabía la gente, caminan hacia la plaza, los portales, las tiendas, y en un par de horas las calles vuelven a la normalidad. Después, en el anochecer, se celebra la misa de bienvenida en la que se anuncian todas las actividades a realizarse en el marco de la visita de la Virgen de la Defensa.

Las actividades generales propias del fin de semana en el lugar se mantienen intactas, no obstante la gran afluencia de personas, salvo por el hecho de que se cierra la circulación vehicular de la carretera que lleva de Juanacatlán a Tapalpa y las calles que aquí dan acceso a la parroquia, todas ellas decoradas con guirnaldas de color blanco y azul –colores distintivos de la Virgen. De esta manera, las veredas, los caminos y las calles adquieren un significado diferente, que está en función de la presencia misma de la Virgen. La imagen a su paso sacraliza el espacio público y por unos instantes es a ella a quien le pertenece. En tal sentido, el peregrinar de la imagen al lado de sus devotos les recuerda que ella está allí para protegerlos y ayudarlos. Además, el culto a la Virgen, como parte del esquema católico, refuerza sus sistema de valores y las representaciones de la sociedad, entre los que se enfatizan el compañerismo, la igualdad, la cooperación, aunque también el respeto a la autoridad y la sumisión a un poder superior que

---

<sup>20</sup> Fernández Repetto (1995: 51-61) en su análisis del sistema de fiestas en el Noroccidente de Yucatán, señala que en las comunidades de Hunucmá y Tetz que comparten una misma Virgen como patrona, a ésta la visten como las "vaqueras" (vestido típico yucateco para los bailes), estableciéndose una conexión entre lo sagrado y lo profano de la fiesta; pues así "la Imagen sagrada participa de lo profano, de los aspectos lúdicos de la fiesta". Aunque comparto esta idea con el autor, yo agregaría que el hecho de ataviar a las imágenes con elementos usados por las mujeres de las sociedades que sostiene su culto –como el sombrero y el rebozo colocados a la Virgen de la Defensa- está relacionado también con la forma como se apropian de ellas y las fusionan a su idea de "nosotros"; es decir, tiene que ver con la reconstrucción simbólica de la identidad social.

<sup>21</sup> Cristo está sentado a la derecha del Padre y simbólicamente la Virgen a la derecha de su hijo. De manera que la imagen se coloca en el altar en función de tal simbología.

determina, más allá de la voluntad personal, el destino de la gente. Por eso es imprescindible que se realice año con año.

La costumbre y la tradición establecen la repetición periódica de esta práctica, por lo que su realización es incuestionable. Los recursos materiales para la fiesta, necesarios para cubrir los honorarios de la banda que acompaña todo el recorrido tanto para recoger o entregar a la imagen, así como la publicación de programas, carteles y demás literatura para las jornadas de trabajo parroquial, son sufragados por la población que realiza sus donativos a través de limosnas a la Iglesia o de los encargados por barrio de llevar a cabo la colecta. Según la información que me brindaron son prácticamente todos los habitantes originarios de Tapalpa quienes cubren los gastos de la fiesta.

*Los dueños de aserraderos o que tienen negocios participan también, pos se les invita y ellos se apuntan también. Si participan porque es la voluntad del mismo pueblo, las costumbres, las tradiciones esas nadie las va a poder modificar. Si Ud. tiene voluntad o quien sea de nosotros, participa, ¿por qué? porque le nace de corazón hacer las cosas, por amor al pueblo, a la Virgen. El dinero lo recolectan los encargados en los barrios o aquí mismo cuando viene uno a misa – señala Don Ignacio Figueroa, Tapalpa, febrero de 2001.*

*Son muy pocas las limosnas que se reciben para la Virgen de la Defensa, aunque la gente coopera a través de los Grupos de barrio; pero en sí aquí en la parroquia es poco lo que se recibe directamente para la Virgen – sacerdote José Toscano Jiménez, Tapalpa, julio 2002.*

De esta manera, los vecinos de Tapalpa y demás rancherías festejan la llegada de la imagen al poblado. No va a ser hasta el novenario que se lleva a cabo en el mes de agosto, cuando los pobladores del lugar “*agasajamos en grande a nuestra Madre, con misas, rosarios, peregrinaciones, música, pólvora y todo*” –María de la Defensa, Tapalpa, febrero de 2001. Para entonces cada barrio o ranchería realiza una pequeña peregrinación hacia la parroquia y organiza una lectura bíblica y una reflexión en torno a ésta, posteriormente se celebra la Eucaristía, concluyendo así las actividades de cada día. Esta romería va acompañada también, como todo ritual de este tipo en México, de cantos, rezos, flores y cohetes.

*Organizamos todas las fiestas de la parroquia a través de los Grupos de barrio. Ellos invitan a la gente a participar en sus asambleas, en sus reuniones. Cada barrio, por ejemplo, a nivel pueblo, a nivel parroquia, el "Barrio del Ayuntamiento" o "El Parque" o cualquier otro, entonces, participan dentro de su plan que llevan. Y el plan lo organizan ellos mismos, por medio del director espiritual que es el señor cura –comenta Ignacio Figueroa, febrero de 2001.*

A pesar de que desde hace algunos años los vecinos católicos de los estratos medios y bajos del municipio de Tapalpa están habituados a acudir colectivamente por la Virgen y a entregarla en Juanacatlán, no existe organización alguna cuyas funciones exclusivas sean la fiesta en torno a ella, como sucede en el resto de las poblaciones que la Virgen visita. La fiesta aquí depende del criterio casi exclusivo del cura y de los grupos laicos que colaboran estrechamente con él. Los Grupos de barrio están coordinados por el párroco y son organizaciones de hombres y mujeres jóvenes, adultos y niños, que participan en diferentes tareas de la pastoral social y de evangelización -entre las que se incluye la devoción a la Virgen de la Defensa.

*En esta fiesta hay un trabajo del laicado, hay un cuerpo de laicos, donde ya hace algunos años estaba el señor cura que vino a suplir a Don Cipriano, Don José García, el que toma la participación de todo el laicado para su celebración [...] Es curioso pero en este pueblo no existen las mayordomías, no hay mayordomos; hay la intención de crear la mayordomía, porque en el tiempo de Don Cipriano él era el que se encargaba de toda la organización de la fiesta de Guadalupe que él impuso y de la de la Virgen de la Defensa –señala el presbítero José Toscano Jiménez, Tapalpa, febrero de 2001.*

A través de estos grupos la institución eclesial en Tapalpa intenta proyectarse y mantener contacto con su feligresía. El trabajo realizado en función de la visita de la Virgen de la Defensa inicia hacia finales de abril y concluye una vez que la Virgen fue regresada a Juanacatlán. Su labor fundamental consiste en preparar el temario para las festividades de la Virgen y en recolectar fondos para ellas.

*En términos de pastoral, tratamos de que la Virgen tenga una proyección a la cuestión social, que no sea simplemente la veneración de lo que es la imagen, sino que ella nos lleve a lo demás que nos tiene que llevar. Por eso hacemos un temario por semana, la participación de los barrios es fundamental, ellos preparan la misa la semana que les toca y hablan de lo que están haciendo en sus barrios y aquí durante el novenario se discuten*



*esos temas, pero ya todos los barrios juntos. Los barrios tienen repartidos los temas y ellos lo concretizan el día del novenario que les toca. La participación del novenario se da un tema y ellos preparan la reflexión que se hace con respecto al tema. Se trata de que lo proyecten a la vida de la sociedad, eso es lo importante. Así, a través de los Grupos de barrio, tratamos de involucrar a toda la comunidad –comenta el sacerdote Toscano Jiménez, Tapalpa, julio de 2002.*

Por su parte, muchos de los habitantes de Tapalpa, además de colaborar con dinero para la fiesta, no dejan de visitar a la Virgen todos los días que ella permanece allí, de llevarle flores y muchas veladoras. La gente entra y sale a lo largo del día, reza, le enciende alguna vela y se va a continuar con sus actividades ordinarias.

*La devoción a la Virgen es un derecho que nos heredaron nuestros padres, generaciones que han pasado, nos enseñaron que hay que hacer la fiesta sea a la Virgen de la Defensa o a la Virgen de Guadalupe; son herencias que nos nacen de corazón porque ya las traemos de sangre. Parte de la realidad es que se celebre aquello, ¿por qué? porque el pueblo manifiesta su fe, la devoción que le tenemos a la madre de Dios. Sabemos bien a quien debo acudir, porque dice “¿no estoy aquí que soy tu madre?”. Ora, si es por parte de la Virgen de la Defensa, los acontecimientos porque los maltrataban los españoles o los extranjeros y los de Juanacatlán se fueron a Puebla y el acontecimiento, que tenemos como mensaje, que recurren a Puebla con los que en aquel entonces eran virreyes, orita son los obispos, van y se quejan con él y le dicen pos “que los tratan mal, que qué hacen” y él les manifiesta a la Virgen de la Defensa y les dice “ésta será su defensa”. Y sólo viviendo su fe sabe bien a quien recurrir y quien lo defiende a uno, por eso la gente recurre a la Virgen. La Virgen tiene aquí cuatrocientos y tantos años, y tiene todo ese tiempo viniendo aquí. Aquí lo que sabemos es que anteriormente, cuando la Revolución, lo vían haciendo también por el pueblo. De ahí viene pues la encomienda que el pueblo le ha hecho a San Antonio. Pero aquí las fiestas más importantes son la de la Virgen de Guadalupe, primero, y también la de la Virgen de la Defensa, aunque un poco menos –señala un anciano, vecino de Tapalpa, junio de 2002.*

No puedo precisar con exactitud el momento en que inician las visitas de la Virgen de la Defensa al pueblo de Tapalpa -a pesar de que sus devotos sostengan que es una tradición que recibieron de sus antepasados-, todo parece indicar que de haberse realizado desde finales del siglo diecinueve o principios del veinte, como sucede con su culto en Juanacatlán y en Atemajac de Brizuela, no ha

habido una continuidad de la misma a través del tiempo, de hecho el párroco de Tapalpa señala que

*no sabría decir exactamente cuando empezó a venir la Virgen de la Defensa a aquí, hubo un tiempo en que se quitó la venida de la Virgen, porque parece que al principio del siglo sí venía, cuando la solicitaban, pero luego se recuperó, por ahí en 1988. En el 88 se recuperó la tradición, porque por ahí en el 75 dejó de venir para acá, según tengo entendido – el párroco Toscano Jiménez, Tapalpa, febrero de 2001.*

También otros entrevistados de Ferrería de Tula, Juanacatlán y Atemajac de Brizuela, afirman que en comparación con sus poblaciones, la Virgen tiene muchos menos años yendo a Tapalpa periódicamente. Sin embargo, quienes participan aquí de manera directa le dan un gran peso histórico a su devoción, aspecto que está relacionado con el valor que en términos imaginarios tiene para ellos su participación en el culto.

Es importante hacer notar que en el periodo que la Virgen permanece en Tapalpa es frecuente la visita de vecinos de las rancherías circunvecinas y de habitantes de Juanacatlán que *“la seguimos onde quiera que esté”*. Muchos de los cuales participarán en la peregrinación que se realiza para regresarla a su santuario en el mes de agosto. Lo anterior refuerza la red de comunicación existente entre los habitantes de las poblaciones ubicadas en el municipio: *“si vamos a Tapalpa cuando necesitamos algo, con más razón vamos cuando la Virgen está allí”* –afirman vecinos de San Antonio, una rancharía ubicada a pocos kilómetros de la cabecera municipal y es, por su ubicación espacial, el punto intermedio entre Juanacatlán y Tapalpa.

Por último, debo señalar que a pesar del establecimiento de la visita anual de la Virgen de la Defensa a la población de Tapalpa, la imagen y su fiesta no han llegado a tener las dimensiones de otros eventos religiosos y cívicos en el lugar, aunque sea un momento en el que muchos de sus vecinos suspenden sus actividades para ponerse en marcha para acompañar a la imagen en su peregrinar. Un periodo central de peregrinaciones en el municipio es en marzo cuando se realizan las romerías al santuario de la Virgen de Talpa, en él la afluencia de personas es mucho mayor. En cuanto a las demás festividades

religiosas, como mencioné, la fiesta de la Virgen de Guadalupe en enero es la más grande para la localidad y presenta las características generales de toda fiesta patronal en la región. En ella la participación de los habitantes del poblado, como de todos aquellos nuevos residentes –permanentes o no-, adquiere dimensiones más amplias.

También debo contrastar las celebraciones de la Virgen de la Defensa con la fiesta cívica del 15 de septiembre, la cual ha adquirido en los últimos años una gran relevancia. En ella la celebración del aniversario de la Independencia de México es un mero pretexto para la organización de eventos culturales, deportivos y festivos irrepetibles en todo el año. Sin embargo, está dirigida más a los visitantes -sobre todo de Guadalajara-, que a los propios vecinos de la población.

#### **4. “El recibimiento” y la fiesta de los “hijos ausentes” en Ferrería de Tula**

Ferrería de Tula es una ranchería ubicada en el corazón de la sierra de Tapalpa, rodeada de montañas y bosques. Al costado de su iglesia hay una pequeña presa que complementa el paisaje de minúsculas casas de tejados y portales. En el verano, los días lluviosos inundan y enlodan la brecha que comunica al poblado con la carretera Atemajac de Brizuela-Tapalpa y el par de calles que lo trazan sinuosamente. Enormes pinos y el verde de las montañas arrebatan la mirada y el ánimo de cualquier espectador. El frío intenso de las alturas templó y alienta a sus habitantes, quienes al atardecer después de terminadas sus jornadas de trabajo, encienden lumbradas en cualquier punto de la calle y beben en pequeños grupos café con canela o ponche de guayaba.

Ferrería de Tula es una población marcada por la escasez de recursos materiales, la gente vive sobre todo de la agricultura para el autoconsumo y de la silvicultura, a través de la recolección de resina:

*Aquí en Ferrería la gente trabaja en la resina, resinando los pinos; también se siembra pero es pa'l puro consumo de la casa, aquí no se vende juera. Aquí la resina es el fuerte, hay algunos trabajillos por ahí, eventuales pero es muy poco lo que se consigue. Aquí vivimos de la resina nada más – comenta Don Manuel, un hombre adulto vecino de Ferrería de Tula, septiembre de 2001.*

*Carecemos de fuentes de trabajo, lo único que hay para sostener la familia es la resina, cuando salen permisos, acá les decimos anualidades, para cortar la madera, es lo único que hay pa'irla pasando, nada más. Lo malo que hay aquí es que no hay trabajo y tienen que echar para abajo los pinos y da tristeza. Por eso la gente se va fuera, a buscarle a la vida por otros lados. Yo, por ejemplo, le doy un caso mío, yo dure 31 años fuera de aquí, soy originario de aquí, ya terminé mi trabajo y me regresé aquí. Si todos los que somos de aquí, estuviéramos aquí, pos Ferrería llegaría ya hasta Atemajá a la mejor. Hay más fuera que aquí, sobre todo en Guadalajara – afirma Don Leno Calderón, de unos 65 años, vecinos de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

*En el pueblo las mujeres no trabajamos, pos porque no hay trabajo, no hay nada. Por eso se van pa'Guadalajara muchos, porque aquí no hay nada, está muerto, sólo la resina y unos animalitos que ai tiene uno pa'irla pasando; pero las mujeres no trabajamos ¿ónde? –señala una vecina de Ferrería de Tula de alrededor de unos 40 años, septiembre de 2001.*

Esta pequeña población realiza una de las festividades más importantes en torno a la Virgen de la Defensa. Durante tres días sus habitantes reúnen esfuerzos y se concentran exclusivamente en la visita de la imagen, para después regresar a sus actividades cotidianas, hasta el siguiente año cuando vuelva de nuevo a estar con ellos. Con excepción de aquellas labores relacionadas con la ordeña y la alimentación de ganado, los vecinos de Ferrería de Tula suspenden cualquier actividad desde el día 4 de septiembre hasta que entregan a la Virgen a los habitantes de Atemajac de Brizuela el día 6. Asimismo, las escuelas interrumpen las clases, pues, como afirman los habitantes del lugar, *“aunque hubiera clases, nadie iría”*.

*Ora que viene la Virgen los niños no van a la escuela, hasta que se va la Virgen, 4, 5 y 6 todos estamos con la Virgen hasta que se va. Nos vamos toditos pa'Juanacatlán por ella, con niños y todo, con la música, todo, y vamos a entregarla a “Agua Prieta” toditos a los de Atemajá. La música toca todo el día los tres días y cuando la despedimos, la despedimos con su música y luego llegan los de Atemajá con su música y su danza y se la llevan –comenta una señora joven, vecina de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

Lo anterior a pesar de que es la Virgen de Guadalupe la patrona del poblado, pues para sus habitantes la fiesta de la Virgen de la Defensa es la que ocupa el lugar central.

*La patrona de este pueblo es la Virgen de Guadalupe, pero somos casi más devotos de la de la Defensa; desde que yo tengo uso de razón la Virgen viene cada año. A la Virgen de Guadalupe se le hace su novenario, nada más que ella tiene su capilla allá en aquel cerrito, y el mero día 12 se baja pa' acá y se le hace su fiesta y se regresa el día 2 de febrero, el día de la Candelaria a su capilla. De hecho la fiesta más grande es ésta, la de la Virgen de la Defensa. Se hace más grande, es más concurrida que la del 12 de diciembre, porque el 12 de diciembre donde quiera hay fiesta, es día de fiesta nacional, se puede decir, y ésta no, pos ésta es cada año y vienen los hijos ausentes, y ésta es nuestra –afirma el mayordomo José Manuel Rosas, de 37 años de edad, vecino de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

Unos cuantos días después de concluida su visita a Tapalpa, el día 4 de septiembre muy temprano en la mañana, salen prácticamente todos los habitantes de Ferrería de Tula rumbo a Juanacatlán en camionetas y otros vehículos a recoger a la Virgen de la Defensa. A su llegada le dan “las mañanitas”; mientras algunos escuchan con atención misa, otros muchos se quedan en el atrio del santuario esperando que salga la imagen y posteriormente regresan con ella a su población.

En términos generales, no hay una diferencia sustancial entre la forma como se lleva a cabo la peregrinación de los vecinos de Ferrería de Tula y aquéllas que se realizan en su visita a Tapalpa, con la salvedad de que en ésta sí participa la población entera y que son exclusivamente sus habitantes quienes recogen a la imagen y la trasladan hasta la iglesia del poblado. La gran columna de personas que sigue a la Virgen por la montaña va entonando cantos y rezos, enmarcados entre cohetes, danzas y música.

A diferencia de Tapalpa, aquí sí existe un grupo responsable de organizar y realizar todos los preparativos para la fiesta, denominado mayordomía. Entre el conjunto de obligaciones y funciones que tienen los mayordomos, ellos son los encargados de sostener a la imagen en el trayecto de Juanacatlán a Ferrería de Tula, así como de su cuidado los días que está entre ellos.



### **5. Mayordomos de Ferrería de Tula, Jalisco**

Una vez iniciado su camino por la sierra, trayendo en su capelo a la Virgen de la Defensa con su respectivo sombrero de paja y rebozo -de la misma manera que van ataviadas muchas mujeres que caminan junto a ella-, después de tres horas de sol y lluvia alternados, y haciendo algunos pequeños descansos, los vecinos de Ferrería de Tula arriban a su localidad. Por lo regular salen a las 9 de la mañana de Juanacatlán y regresan alrededor de las 12 del día. Allí colocan a la imagen en el altar central de la iglesia y los mayordomos montan guardias para acompañar y proteger a la Virgen. Mientras tanto, el resto de los habitantes del lugar pasan a saludarla, rezan unas "Aves Marías", unos "Padres Nuestros" y continúan con sus ocupaciones (todas relacionadas directamente con la fiesta), esto hasta el anochecer. La música toca todo el día por intervalos de una hora, hasta que en el atrio del templo se prenden fogatas para aminorar el frío e inicia el baile. Alrededor de las 9 de la noche el "torito" anima y espanta a la concurrencia,

se quema el “castillo” y las luces de colores estallan e iluminan el cielo. Concluyendo en la medianoche las actividades festivas del primer día.

Durante la tarde después de llegar con la imagen y muy temprano del día siguiente, un grupo de hombres y mujeres –voluntarios que apoyan a los mayordomos-, trabajan arduamente para colocar un gran arco de flores a la entrada del poblado y, una vez que el trascabo recogió el lodo y limpió la calle principal que lleva hasta la iglesia, simulan una gran alfombra de aserrín y flores. Las calles están ya decoradas con guirnaldas de pino y flores de papel o plástico blancas y azules. Todo debe estar listo para que a las 11 de la mañana la Virgen salga hasta donde se colocó el arco para recibir a los “hijos ausentes”, quienes regresarán en procesión con ella hasta el altar.

Un par de días antes de la fiesta comienzan a llegar al poblado algunas personas originarias de allí pero que ahora residen en otros lugares. Sin embargo, el grueso de sus visitantes arriba el 5 de septiembre; ese día entra al lugar una larga caravana de autobuses y vehículos que trae al resto de los “hijos ausentes”. La campana de la iglesia se echa a vuelo, con flores, danzas, cohetes y una gran banda, saludan a la Virgen y ésta *“les da el recibimiento”*, luego sale el cortejo hasta la iglesia. La procesión está encabezada por el párroco de Juanacatlán<sup>22</sup> y los sacerdotes invitados para la fiesta, seguidos por todos aquéllos que vienen de fuera;<sup>23</sup> los vecinos de la localidad la reciben en el atrio y alguno que otro se anexa a ella conforme avanza por la calle. Una danza de “sonajeros” –conformada por niños y jóvenes de ambos sexos, vestidos de pantalón o falda azules y capa y camisas blancas- le abre paso a esta gran columna humana.

---

<sup>22</sup> Recuérdese que Ferrería de Tula es una Capilla Auxiliar de la parroquia de Juanacatlán, por lo que el párroco de esta última es el encargado de atender las necesidades espirituales de sus vecinos.

<sup>23</sup> En septiembre de 2002 se aprovechó el momento de la celebración de la Virgen de la Defensa para darle la bienvenida al nuevo obispo de Ciudad Guzmán, Braulio Rafael León; en esta ocasión él encabezó la procesión y ofició la misa de los “hijos ausentes”.



#### 6. Danza de "sonajeros"

Al llegar a la iglesia, en un pequeño altar improvisado en el atrio, se oficia la misa de "El recibimiento". Inicia con porras y vivas a la Virgen de la Defensa, a Cristo Rey, a Cristo Jesús y a todos los hijos de Ferrería de Tula. Cabe señalar que el discurso del sacerdote que oficia la misa refuerza la importancia que la Virgen de la Defensa tiene para los habitantes del poblado y para aquellos que sin ser vecinos del lugar mantienen un vínculo afectivo y cultural muy importante con él.

*Hermanos contemplan con cierto embeleso, es decir, con mucho cariño, con mucha apertura, con gran devoción en el corazón, y así como fuera de nosotros mismos, por así decir, vamos contemplando el rostro bellissimo de Nuestra Madre. Ya ven necesitamos a nuestro Dios y ella nos lo trajo, la madre de Cristo Jesús. Vamos pues abriendo nuestro corazón a nuestro Dios, manifestado en Cristo Jesús y la gratitud a Nuestra Madre, que ya ven cómo dijo ella: "sí, cómo no, yo aunque me cueste trabajo, quiero traer a este mundo al hijo de Dios". Y nos lo trajo y tanto ella como él, bien sabemos, él juntamente con ella, a la que llamo, son nuestra defensa ¿no es cierto? Pues vamos con este pensamiento y con esta mirada abierta al rostro bellissimo de Nuestra Madre [...] Vamos por la vida allá en México, allá en Estados Unidos, aquí en Sayula, o en cualquier otra parte, en Guadalajara, y a veces en el caminar de la vida nos resbalamos, caemos, fallamos, nos apartamos de nuestro Dios y de su madre santísima y es bueno que le pidamos perdón. Pídanle, pues, perdón para que estas celebraciones y acompañar la imagen de Nuestra Señora, sean un signo de que nosotros en la vida nos dejamos acompañar por ella y que además le*



*damos la espalda a lo que nos aparta de nuestro Dios y desde luego de los que ella quiere* –palabras del obispo Braulio Rafael León al dar inicio a la celebración eucarística, Ferrería de Tula, septiembre de 2002.

Aunque muchos participan atentamente en la liturgia solemne de la misa, la mayoría de los presentes aprovechan el momento para saludarse y conversar. Además, durante toda la celebración la gente entra y sale del atrio de la iglesia a su antojo. De no ser por aquéllos que siguen paso a paso el ritual y se esfuerzan por entender el lenguaje teológico -por demás abstracto- de los sacerdotes, la misa resulta demasiado pálida y fuera de contexto frente a las expresiones festivas del pueblo. Incluso, en repetidas ocasiones, la voz del eclesiástico, amplificada por las bocinas colocadas por todo el atrio, se entremezcla con los cohetes que retumban en el cielo para mostrar el júbilo que embriaga a la población de Ferrería de Tula. Estos aspectos denotan el grado de independencia que tiene el culto a la Virgen de la Defensa y la manera como sus participantes se resisten a los esquemas oficiales pretendidos por la jerarquía católica.

Al concluir la Eucaristía, la banda retoma sus acordes y no dejará de tocar hasta muy entrada la noche; todos los presentes son convidados a participar de la gran comida preparada por las familias de los mayordomos para ese día. Ellas son las encargadas de elaborar los alimentos que se ofrecen tanto en la comida de “El recibimiento”, como de los desayunos, comidas y cenas de los músicos contratados, los danzantes y los sacerdotes invitados para la fiesta, quienes se hospedan en Ferrería de Tula desde la noche del día 3 hasta la mañana del 6 de septiembre.

*Nosotras empezamos desde ayer [3 de septiembre] a trabajar con lo de la comida. Hacemos la comida pa' los músicos, los danzantes, los sacerdotes que vienen y algo de otras personas. Vienen sacerdotes de fuera, invitados del mismo sacerdote que los invita a la fiesta, y algunos que han estado aquí en la parroquia vienen a visitarnos en esta fecha. Sólo hacemos comida pa' todo el pueblo el día 5, a las 2 de la tarde la empezamos a servir; esa es la comida pa' todo el pueblo en general y los ausentes. La tortilla sí la compramos hecha, todo lo demás nosotras la hacemos solas, nos ayudan nuestras hijas o parientes, pero los hombres no. Las esposas de los encargados, de los mayordomos, nos encargamos de la comida, nada más por tres años. Hacemos comida para los músicos, la danza y los ausentes. Nos ayudan las mujeres de la familia, cada quien tenemos nuestras ayudantes, edá, para servir y eso, como pues, edá, para servir a*

*todos los que vienen. Antes eran mujeres que se ofrecían, pero ora ya las pusieron, ya las escogieron los mayordomos, son tres muchachas. Ellas son las que sirven, pero hay quien prepara, que somos las esposas. Los hombres no nos ayudan porque ellos tienen su quehacer aparte. Todo lo que necesitamos para cocinar no lo traen los mayordomos, reúnen cooperación y van y compran todo. Les hacemos la lista de todo y no lo traen. Matan becerro y se hace la birria, ora mataron dos, y alcanza muy bien pa'todos –señala la señora Rosas, esposa del mayordomo José Manuel, Ferrería de Tula, septiembre 2002.*

*Pa'ésta son cenas, desayunos y comidas pa'los músicos y los padres invitados, y los de la pólvora, y luego la comida pa'todo el pueblo y los ausentes. En la mañana hacemos menudo, luego la birria y en la noche cafecito con pan, pero nada más se le da de cenar a la música y ya, en la noche –comenta otra de las esposas de los mayordomos, septiembre de 2002.*

Las mesas están dispuestas en el corredor de la sacristía y en el patio interior de la parroquia, otras más en el atrio para allí obsequiar los alimentos. Birria de becerro, frijoles fritos, arroz, agua de frutas y pastel para los sacerdotes, se sirven durante unas horas, hasta que todos los comensales hicieron lo propio. Hombres y mujeres, viejos, jóvenes y niños congregados por igual en torno a la Virgen de la Defensa. Es éste el momento de los tan esperados reencuentros y las presentaciones, los abrazos, las lágrimas, las carcajadas de júbilo y las largas conversaciones sobre lo que se ha hecho en el último o los últimos años. Los abuelos, tíos, primos, padrinos y ahijados, así como los viejos amigos y vecinos, se reconocen. La actitud, pues, que predomina es de una gran camaradería y de una plena identificación, pues no parecen existir diferencias entre los participantes en la fiesta.

*Yo vengo cada que puedo, pero eso sí, para las fiestas no faltamos y aquí nos encontramos con toda la familia, los de Guadalajara, de México, de Estados Unidos [...] La fiesta más importante aquí es ésta. La de la Virgen de Guadalupe, que es la patrona, pos sí, pero en ésta nos reunimos más gente de fuera que entonces. Yo vengo todos los años desde que me fui a ésta, a la del 12 no vengo, pero a ésta siempre. A ésta le hacemos la lucha y venimos; vienen mis hijos conmigo, vienen mis papás y más familias y nos juntamos aquí. Aquí luego es la única oportunidad que tenemos para conocer los que están más lejos y luego que se casan por allá y así nos conocemos aquí. Me fui a Sayula de once años, ¿se imagina cuánto tengo viniendo a esta fiesta y viviendo allá!, tengo 54. Pero yo sigo siendo cien por*

ciento de Ferrería –Señora Cecilia Vargas, vecina de Sayula, septiembre de 2002.

*Esta es la única convivencia de toda la comunidad y la mayoría somos parientes, muy lejanos unos, pero somos parientes. Aquí sólo vienen de fuera los que vienen acompañando a la familia, porque la gente se va, se casa y luego trae a su nueva familia; esos son los únicos que vienen de fuera que nos son de aquí, pero igual participan de la fiesta si quieren; y así va creciendo también el pueblo, porque a veces pareciera que somos menos... Pos la gente se va a buscar la vida por otro lado, aquí hay poco trabajo, pero vea nomás cuánta gente somos, mire cómo está el templo y todos de aquí, bueno como le digo, sólo los familiares que son originarios de otros lados, pero sólo esos. Pero casi todos somos parientes. Casi todos son mis tíos, son mis padrinos, son ahijados de mi abuelita o de mis tíos o así. Casi todos somos parientes, así como le digo –Señora María de alrededor de 50 años, vecina de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

*Nosotros somos de Guadalajara, la que es originaria de aquí es mi mamá y se fue a vivir a Guadalajara para poder trabajar, porque aquí estaba duro. Venimos cada año desde que mi mamá me tuvo, y ahora traigo a mi hija, es esa niñita [...] Este es nuestro mero día para encontrarnos y celebrar a la Virgen. Este es el día principal para nosotros. Yo soy contadora y este día siempre me vengo para acá, pido permiso, que me lo rebajen, lo que sea. Sea el día que calga de la semana. De hecho de antemano ponemos sobre aviso a los jefes para que nos vayan dando permiso [...] Yo me siento muy a gusto, muy feliz de estar aquí siempre; bueno, no es la misma felicidad que la que sienten otros porque yo ya soy segunda generación y nací fuera. Mi mamá y mi abuelita que vienen pues son quienes se sienten mejor, más felices todavía. Yo tengo familiares lejanos aquí y a pesar de lo lejanos sí convivimos cuando venimos aquí. Para mí esta fiesta es muy importante porque es, cómo decir, como que te vuelve a tu origen, a donde es tu familia y a donde tú, de alguna manera, perteneces. De hecho el pueblito casi no tiene habitantes, son muy poquitos los habitantes que hay porque la mayoría están fuera, en Estados Unidos, en México, en Guadalajara, en Sayula, sobre todo, aunque hay por otras parte; todo están regados. Entonces nada más y en estos días es cuando se reúne y el pueblito se ve con gente –Judith Pérez de 27 años, vecina de Guadalajara, septiembre 2002.*

En una de las mesas colocadas en el extremo de la sacristía, los sacerdotes se sientan a comer; a pesar de mostrarse deferentes y atentos con las pocas personas que se acercan a ellos, la gente mantiene una actitud de sumo respeto y distancia. Sin otra cosa que hacer, terminan sus alimentos y se encaminan de regreso a Juanacatlán. Así concluye su participación por ese día.

Entre las notas de la banda y el tronido de los cohetes en el cielo, los grupos de danzantes despejan el atrio para realizar allí sus movimientos al compás del tambor y la chirimía. Las danzas de “sonajeros” son invitadas de otras poblaciones, entre ellas Atemajac de Brizuela y Juanacatlán, pues Ferrería de Tula carece de una danza propia. “No, aquí no hay danza, somos tan poquitos que no alcanza pa’ la danza” –afirma un vecino joven de Ferrería de Tula, septiembre de 2001.

La tarde transcurre y muchos de los visitantes retoman el camino de regreso a sus lugares de residencia, aunque algunos más lo harán al terminar el día o hasta la mañana siguiente, después de despedir a la Virgen en “Agua Prieta”.<sup>24</sup> Sin embargo, los que se quedan no se mueven del lugar, salvo para caminar unos pasos a saludar y conversar con cualquier otro de los presentes. El sol se oculta y el ambiente de fiesta se intensifica, ayudado por las cervezas, el ponche y el licor que empezaron a circular horas antes. De nuevo las lumbradas en las que se apila la gente para continuar la conversación y resguardarse un poco del frío, los cohetes y el “torito”, las risas y el griterío, anteceden la quema del “castillo”. Se interrumpe el baile que inició horas antes y todos se convierten en espectadores de las ruedas y figuras de colores y fuego que salen disparadas hacia el cielo. La música continúa hasta la medianoche cuando lentamente la gente se dispersa hasta dejar vacío el atrio.

Al clarear el alba del día 6 llegan los mayordomos de Atemajac de Brizuela y los “moros” (quienes portan una gran corona de cera, la cual lleva en su parte superior una media luna y en la parte inferior un peto llamado “ninfa”, además tienen puesta una capa roja de terciopelo, camisa y calzón anchos tipo morisco), y da inicio la misa de despedida de la Virgen. Al concluir, la población reunida se dirige a dos kilómetros del poblado a entregarla a los habitantes de Atemajac de Brizuela. Desde la salida de misa, los “moros” escoltan a la Virgen de la Defensa, la música y los cohetes enmarcan a la multitud que entona “La Guadalupana”; llegan hasta “Agua Prieta” donde los de Atemajac de Brizuela esperan a la

---

<sup>24</sup> Ubicado a 2 kms. de Ferrería de Tula, en los límites municipales entre Tapalpa y Atemajac de Brizuela.

imagen. De nuevo, los participantes en la fiesta acuden al repertorio tradicional para expresar su júbilo y devoción a la imagen con cantos e himnos.



#### **7. "Moro" de Atemajac de Brizuela, Jalisco**

A partir de ese momento, los vecinos de Ferrería de Tula pasan a ser meros espectadores de la forma como los habitantes de Atemajac de Brizuela le dan la bienvenida. "Las golondrinas" y las lágrimas de despedida de los vecinos de

Ferrería de Tula se entremezclan con el júbilo, las fanfarrias y las porras de los de Atemajac de Brizuela, quienes reciben gustosos a la Virgen.

Es esta la manera como se celebra año con año la fiesta de la Virgen de la Defensa en Ferrería de Tula.

*Cuando se va la Virgen se queda esto muy triste, siente uno sabe qué modo, triste, triste. Se queda uno llorando; lo mismo cuando llega, también, pero de puro gusto. Cuando no está aquí vamos a visitarla pa'onde esté, porque es bien milagrosa, le pidemos mucho, que a veces que está uno enfermo o algo y ella nos ayuda; además, pos que más defensa que ella. Por eso cuando se va se siente uno sabe qué modo, como un vacío grande. Lo güeno es que rápido pasa el año y al viene de güelta -comenta una señora mayor, vecina de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

Es importante señalar, respecto de la organización y los recursos empleados para la fiesta, que en Ferrería de Tula la mayordomía tiene una duración de tres años (sus integrantes son también los organizadores de la fiesta de la Virgen de Guadalupe).<sup>25</sup> Ella representa una serie de obligaciones y responsabilidades que los cuatro mayordomos asumen ante la Virgen y la población, pues son elegidos por ésta. Su trabajo consiste fundamentalmente en recabar desde unos meses antes de la fiesta los fondos para la misma, así como en contratar a la música para los tres días y a los encargados de hacer los “castillos” y de quemar los cohetes y los “toritos”. También tienen que realizar las compras de todos los materiales necesarios para la fiesta: flores, velas, papel, los ingredientes requeridos para la elaboración de los alimentos, etcétera. Supervisan la decoración de calles e iglesia y la fabricación de los arcos de flores, entre otras.

*Nosotros somos mayordomos, somos 4 de aquí, y nuestras esposas son las que preparan toda la comida. Para la mera fiesta se prepara birria de becerro, esa se sirve para todo el pueblo, porque del pueblo todos cooperan. La aportación es voluntaria, lo que cada quien pueda dar, aunque se pone una cuota, porque el pueblo se compone de dos ejidos y por*

---

<sup>25</sup> La fiesta de la Virgen de Guadalupe se celebra con una gran comida en la que participa exclusivamente los pobladores de Ferrería de Tula: “Para la fiesta de la Virgen de Guadalupe hacemos también comida, pero no más pa'l puro pueblo. Hacemos también birria, se mata un becerro y se hace también birria pa'que no se sienta la Virgen. Si pa'que no se sienta porque ha de decir no más a aquélla y yo qué. Los mayordomos son los mismos pa'las dos fiestas y como somos las esposas, pos nos toca hacer las comidas de las dos fiestas, pero la de diciembre es la más fácil, sólo la pura comida del día 12 y ya, pero pa'ésta no, son cenas, desayunos y comidas los tres días y la del mero 5 es la más dura, pa'ésta es mucho el trabajo” —señalan las esposas de los mayordomos, Ferrería de Tula, septiembre de 2002.

*ejidatario sí se pone una cuota de trescientos pesos, pero algunos los dan y otros no, otros dan más, aunque la mayoría da un poco menos. Nosotros recolectamos el dinero cada año, una vez vamos a la casa de cada quien a preguntar cuánto nos dan para la fiesta, porque de los que no son ejidatarios ya es voluntario, algunos dan más que un ejidatario, según sus posibilidades; pero de hecho es voluntario, como es limosna para la fiesta del pueblo. Los que nos entregan más dinero para la fiesta son los ausentes, como cada vez hay más, pos nos mandan más. El cargo de mayordomo dura tres años y luego cambia. El pueblo elige a sus mayordomos, se lo ofrecen a uno y si uno no quisiera ser, pos proponen a otro. Uno no pide el cargo, el pueblo lo elige. Como orita en las fiestas es cuando hay mucho trabajo porque hay que andar en, este... pos viendo que los arreglos y que no falte nada en la cocina y que esté todo en orden – señala José Manuel Rosas, Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

La mayordomía se compone, además, de los mayordomos que radican fuera de Ferrería de Tula: hay uno en Guadalajara, en Sayula, en la ciudad de México y en Los Ángeles, California. La duración de ellos en el cargo varía según el grado de organización que tengan las agrupaciones de “hijos ausentes” en cada lugar. Su función se centra en la recolección de fondos para la fiesta.

*Las mayordomías de fuera de Ferrería tienen muchos años, iniciamos en el 71 [...] El trabajo del mayordomo es variado, pues siempre es algo, necesitamos andar visitando a todos los ausentes que radican en Guadalajara, precisamente, y pues tenemos que visitarlos unas dos tres veces para invitarlos y posteriormente, pues, de esto les damos otra visitadita para agradecerles su cooperación. El tiempo que dura la mayordomía varía, nosotros tenemos desde que iniciamos, somos de los iniciadores. Desde entonces seguimos en la organización. ¡Claro! Tenemos una mesa directiva allí entre el grupo. Sí cambiamos, que el presidente, secretario y eso, pero en sí, la mayordomía sigue desde el 71 hasta la fecha [...] Nosotros nos coordinamos con los mayordomos de Ferrería como unos tres meses antes de la fiesta. Ellos nos visitan o nosotros venimos para acá, para estar coordinados, para ver el trabajo y el dinero que se ocupa. Nosotros recabamos fondos para los gastos de la fiesta, inclusive, la gente de allá sí coopera, la gente que no puede venir manda su cooperación y nosotros somos los mediadores, aquí se las entregamos a los mayordomos. Nosotros sólo entregamos el dinero, de las compras de lo que se necesita para la fiesta, que flores, pólvora y eso, lo organizan los mayordomos de aquí. Nosotros entregamos dinero y ya ellos se encargan de hacer los gastos. Ellos entregan las cuentas de todo a la misma comunidad –afirma el señor Martín Carvajal de alrededor de cincuenta años, mayordomo de Guadalajara, septiembre de 2002.*

En Ferrería de Tula, la participación en la mayordomía se vuelve un mecanismo de socialización a través del cual los “hijos ausentes” se reintegran a la localidad y participan de manera activa en el evento más importante de la comunidad: la fiesta a la Virgen de la Defensa. Lo anterior, convierte a la imagen en el símbolo central de su identidad sociocultural y en el punto a partir del cual se refuerzan –también simbólicamente- las redes de relación existentes entre los que se van y quienes se quedan. Asimismo, la mayordomía aparece como una organización muy importante que media entre el individuo y su familia y la localidad.

Aunque el trabajo físico requerido para la fiesta de la Virgen y muchos de los recursos materiales empleados son obtenidos de los propios habitantes del poblado, el grueso del dinero gastado en ella es el que envían los “hijos ausentes”. En el caso de Ferrería de Tula la existencia de un excedente económico que les permite “*festejar en grande a la Virgen*”, se debe más a las posibilidades económicas que los emigrantes logran, que a las limitadas circunstancias de desarrollo de la población.

Por otra parte, debo destacar que no obstante la presencia de los jerarcas de la Iglesia católica en muchos de los rituales realizados alrededor de la Virgen de la Defensa, su papel se limita a la celebración de liturgias oficiales y al acompañamiento de los fieles en aquéllas organizadas exclusivamente por ellos, como las peregrinaciones, la procesión de los “hijos ausentes” y la comida de toda la comunidad. Las decisiones de todos los asuntos relacionados con la fiesta de la Virgen las toman sólo los vecinos de Ferrería de Tula; decisiones que los mayordomos del poblado se encargan de llevar a cabo:

*Nadie da órdenes aquí, es tradicional, ya todo mundo sabemos lo que se va a hacer. Al señor cura le rendimos cuentas pero como un respeto, es un trámite pues, se termina la fiesta y le enseñamos, le hacemos corte de caja y si queda se ven las necesidades más urgentes que aiga en las instalaciones y en eso nos gastamos lo que queda, cuando algo queda – señala José Manuel Rosas, Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

*Nosotros trabajamos en cooperación todo el rancho. Si el señor cura nos dijera que algo no lo podemos hacer, pos estaría duro, pos eso sería comentado con todo el rancho a ver qué dicen, porque las cosas así no son; más que nada seguimos nuestra tradición y... pos está muy duro porque*



*más que nada es todo el rancho el que aporta el dinero para la fiesta de la Virgen y, como le digo, son nuestras tradiciones y pos tendríamos que ver, pero está duro. Casi, casi, le digo que la gente no estaría de acuerdo si el señor cura quisiera cambiar algo. Así no son las cosas aquí –afirma Don Higinio, mayordomo de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

Este aspecto es muy importante porque habla también del grado de autonomía que en Ferrería de Tula tiene la religiosidad popular respecto del control de la Iglesia; aunque la presencia y la participación del clero representa, simultáneamente, la forma como la institución eclesial se apropia de estas manifestaciones para enmarcarlas en sus límites y mantener cierto control en las comunidades de creyentes.

Respecto del origen y el desarrollo del culto a la Virgen de la Defensa, el discurso oficial sostiene su existencia desde el siglo XVII y afirma que su peregrinar por la sierra de Tapalpa es una tradición centenaria. Como señalé con anterioridad, en ninguno de los lugares donde se realizan las fiestas existen registros que lo comprueben; no obstante, la memoria colectiva se ha apropiado de la historia oficial y sostiene la presencia constante de la Virgen a lo largo del tiempo. Asimismo, con su testimonio, los entrevistados en Ferrería de Tula demuestran algunas modificaciones que la celebración ha tenido, transformaciones que hablan de los procesos de cambio que vive la sociedad actual, relacionados sobre todo con la migración y el desarrollo de la infraestructura regional.

*Según cuenta el historial la Virgen ya tiene viniendo como 400 años; eso es lo que nos cuentan, seguro debe ser verdad porque yo desde que tengo uso de razón siempre ha venido. Más antes era un poco diferente porque no había dinero como ahora que mandan los de fuera y todo eso para la fiesta, y lo de los “ausentes” que es de más acá, yo todavía no regresaba de donde anduve trabajando y, como le digo, viví 31 años fuera. Pero desde que estaba chiquillo siempre venía la Virgen en las mismas fechas y todo. Sí, como le digo, era un poco diferente porque había menos música y pólvora y todo eso. La comida de los “ausentes” también tiene menos tiempo –Don Leno Calderón, Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

*Más antes era, pos, más bonito porque iban hasta allá, a Tapalpa por ella, años ¿edá? Por acá por el Mezcal, y ora ya con la carretera ya hay un medio de comunicación, entonces los de Tapalpa ya se la llevan por su cuenta y la traen a Juanacatlán. Allá también la quieren muchísimo, la*

*trajeron el sábado y yo creo que más de la mitad de Tapalpa se vino, porque había muchísima gente por toda la carretera. Más antes nos iban hasta Tapalpa a recogerla, no llegaba a Juanacatlán, de allá pa' acá directa. Eso fue porque se pusieron de acuerdo porque se habían peleado allá en Tapalpa por ella; creo que un padre la cambió, según nos platican, un padre se la llevó y la cambió por otra Virgen, y los de acá de Juanacatlán se enojaron, no quisieron que la cambiaran, la Virgen tiene por ai una señita. Se enojaron y no se las quisieron prestar, duraron mucho tiempo para prestarla a Tapalpa, pero a nosotros siempre no la siguieron prestando; aquí siempre no la han prestado –Señora Rosas, septiembre de 2002.*

*Cada año viene más gente, con lo del pavimento viene más y más gente. Es que ora es más fácil con la carretera, más antes si venían pero no tanto como ora. Ayer llovió y está un poco lodoso, pero la máquina medio limpia un poco, ya secó, y ai viene llegando la gente –comenta una señora de unos 50 años vecina de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

Al afirmar que es ésta una tradición con una larga historia y que siempre la han conservado todos los vecinos de la sierra, legitiman la propia historia del origen del culto, reelaborando su memoria colectiva y construyendo una idea de comunidad en la que se incluyen a todos los devotos de la Virgen. Así, la presencia de la imagen en la región, que según el mito fundador tiene que ver con situaciones de pobreza y opresión, refuerza –en términos simbólicos- la existencia misma de la comunidad y responde a cuestiones presentes -característica central de todo proceso ritual, como indiqué al inicio del capítulo.

Si las prácticas rituales adquieran eficacia “en la medida en que *repiten* exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado” (Eliade, 1994a: 29), en el culto a la Virgen de la Defensa se abren espacios que permiten su modificación de acuerdo a los cambios que vive la sociedad y a las relaciones existentes entre los distintos grupos sociales que involucra e interactúan a través de él.

Entre las poblaciones serranas que comparten a la imagen existen relaciones diversas -como económicas y de parentesco-, que la Virgen viene a reforzar y a simbolizar. De igual forma, en ellas inciden procesos sociales más amplios que van resignificando sus propias prácticas rituales, como la migración y el turismo. En este sentido, el rito manifiesta la forma como los actores que participan en él interpretan su contenido simbólico de acuerdo a sus circunstancias

actuales. Como he señalado a lo largo de mi exposición, por medio de los rituales realizados en Ferrería de Tula se enfatizan conductas y valores centrales para la vida de la localidad: la camaradería, la hospitalidad, la solidaridad, la igualdad u homogeneidad entre sus vecinos. A pesar de que quienes participan en el culto a la Virgen de la Defensa subrayan la importancia de tales valores y pautas de acción, lo hacen bloqueando la expresión de otros principios básicos que nos refieren al ordenamiento jerárquico de la sociedad, a la forma de interrelacionarse los diferentes grupos sociales, sus rupturas y la oposición existente entre ellos. Si por medio de la fiesta de la Virgen se reconstruye un lazo de solidaridad y apoyo entre quienes emigran y sus familiares que permanecen en la población, también se percibe una relación de distinción entre ambos. Los “hijos ausentes” ocupan en términos imaginarios una posición distinta y superior a los habitantes de la localidad.

*Pos ellos son los que tienen más dinero, pos como aquí no hay trabajo, pos está más pobre uno y ellos se van y pos ya no están como uno, ellos sí dan más y pos tienen su derecho a opinar y todo. Nosotros semos de acuerdo – comenta la esposa de uno de los mayordomos, Ferrería de Tula, septiembre de 2002.*

El ritual juega un papel muy importante en la reconstrucción que los vecinos de Ferrería de Tula hacen de la idea del “nosotros”, pues manifiestan una cierta competencia y diferenciación entre ellos y el resto de las poblaciones que celebran a la Virgen; aunque de muchas maneras se reconocen como parte de un todo más grande, de una colectividad de creyentes más amplia en la que están ubicados el resto de los habitantes de la sierra de Tapalpa. Por eso es frecuente que la gente establezca comparaciones entre la forma como cada población celebra a la Virgen de la Defensa.

*Todos los de la sierra queremos a la Virgen, los de Juanacatlán, Tapalpa, Atemajá y nosotros, donde la festejan muy bonito es en Atemajá, pero es que allá es grande, por eso allá hacen más grande todo, son más habitantes y es cabecera municipal, pos es diferente, pueden más que nosotros porque aquí es pueblo, y semos más pobres; pero ire, dar de comer a ausentes y todo el gentillal que viene, sólo aquí en Ferrería lo hacemos, allá en Atemajá y Juanacatlán no, aí ni un buche de agua; eso sólo aquí, por eso yo digo que aunque no sea todo tan grande como en Atemajá, aquí es más bonito por la convivencia que hay de toda la gente,*

*porque aquí estamos más unidos que por allá* –señala una de las muchachas que auxilian a las esposas de los mayordomos en la cocina, Ferrería de Tula, septiembre de 2002.

*Aunque digan lo que digan por allá en Atemajá o onde sea, aquí también se pone rebonito. Que´s que la fiesta de Atemajá es más grande, pos aquí con lo que uno puede cooperamos pa´la fiesta y la hacemos también en grande. Onde es un poco menos es en Juanacatlán y por allá en Tapalpa menos. Yo no voy, a onde sí voy es a “La Entrada” pa´cá pa´Atemajá y en diciembre a Juanacatlán, en la mañana cuando la entregan los de Atemajá porque luego ya se queda aquello medio triste, es que pa´llá como que no le quieren gastar mucho; si nosotros semos más pobres que ellos. Sabe, será por ai que la tienen más tiempo o sabe por qué* –afirma una señora vecina de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.

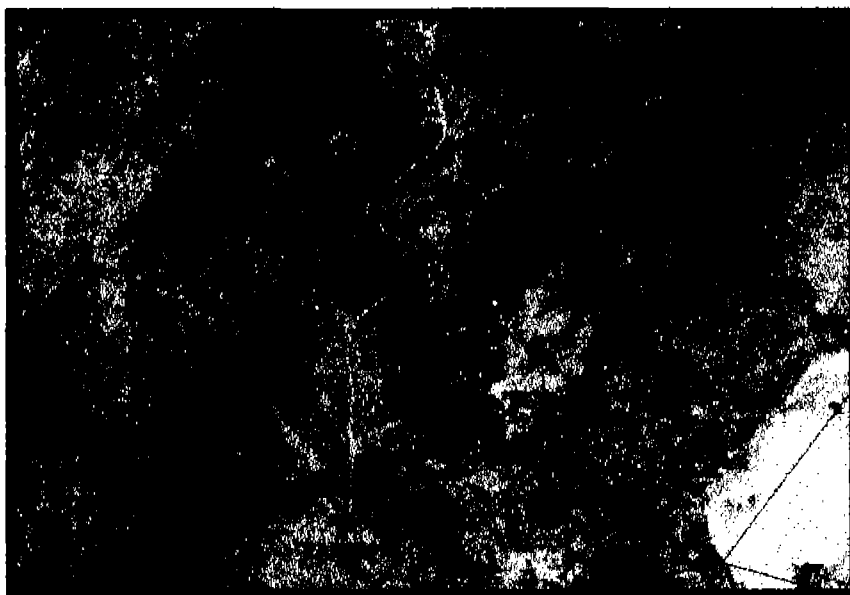
De esta manera, podemos entender la fiesta de la Virgen de la Defensa en Ferrería de Tula como una fase del proceso social central para establecer fronteras y límites hacia dentro de la localidad, como hacia fuera de ella. Los testimonios recuperados van dando cuenta de la manera como se clasifican personas y espacios (iguales y diferentes, propios y ajenos), reconstruyéndose y reforzándose la identidad de los sujetos involucrados y entre ellos y los otros.

### **5. Notas finales**

El culto a la Virgen de la Defensa presenta importantes variaciones en función de los procesos de desarrollo de cada una de las localidades en que se realiza, característica que demuestro en este capítulo, pero que podré reforzar aún más con el análisis de las fiestas en Atemajac de Brizuela y Juanacatlán. En Tapalpa donde la fiesta es mucho más reciente, se enmarca en un contexto social que tiene más tiempo “atrapado” por los cambios forjados a partir de la expansión de la sociedad urbano-industrial y moderna. De allí, que sea una celebración organizada y reglamentada desde la propia institución eclesiástica, lo que de ninguna manera niega la posibilidad de ser considerada también como un mecanismo de reelaboración cultural muy importante para los grupos sociales que le sirven de base. El impacto que han tenido el turismo, las nuevas alternativas religiosas y el flujo de la comunicación e información, adecuan al culto al valor que se les da en la actualidad al espacio y al tiempo, pues más allá de las grandes peregrinaciones

para recoger o entregar a la Virgen en Juanacatlán (que, por lo demás, se realizan los fines de semana, y en las que se subrayan el patronazgo de la imagen y se le da un significado especial al espacio en donde los creyentes desarrollan su vida diaria), el resto de las actividades se enmarcan en el ámbito parroquial y en los momentos destinados socialmente para la vida religiosa y espiritual.

En Ferrería de Tula, en cambio, persiste un conjunto de elementos establecidos por la costumbre y la tradición y, en consecuencia, las demarcaciones espacio-temporales significativas para la población son más fuertes; por lo mismo son sus habitantes quienes lo regulan y organizan. Aspecto que tiene que ver con la forma como sus vecinos delimitan sus espacios de pertenencia y acción, así como su identidad sociocultural. A pesar de que la migración ha impactado de manera sustancial la vida del poblado, el culto no decae, ni se abandona; por el contrario, afianza sus nuevas formas de cooperación y de relación. Al respecto, la mayordomía juega un papel muy importante, pues aparece como una organización que vincula a los "hijos ausentes" con la población, y, en su interior, a los miembros de las familias con la localidad. Si el culto es un mecanismo de socialización fundamental para la reconstrucción de la identidad y la elaboración de un esquema de creencias que conlleva un marco normativo y significativo para situarse en la realidad, en Ferrería de Tula cumple claramente tales funciones, ya que a través de él se definen los límites de la localidad, su pertenencia y las reglas de su convivencia.



**MAPA No. 4**  
**RUTA DE PEREGRINACIÓN DE LA VIRGEN DE LA DEFENSA**  
Fuente: Laboratorio de Cartografía, Departamento de Geografía, Universidad de Guadalajara

**Cuadro No. 7**  
**PRINCIPALES FIESTAS RELIGIOSAS LOCALES**

	<b>ATEMAJAC DE BRIZUELA</b>	<b>JUANACATLÁN</b>	<b>TAPALPA</b>	<b>FERRERÍA DE TULA</b>
<b>ENERO</b>			12 Fiesta de la Virgen de Guadalupe	
<b>FEBRERO</b>				
<b>MARZO</b>	Periodo de peregrinaciones al Santuario de la Virgen de Talpa	Periodo de peregrinaciones al Santuario de la Virgen de Talpa	Periodo de peregrinaciones al Santuario de la Virgen de Talpa	Periodo de peregrinaciones al Santuario de la Virgen de Talpa
<b>ABRIL</b>		Celebración de la llegada de la Virgen de la Defensa a la región*		
<b>MAYO</b>	Fiesta del "Señor del Ocotito" el Domingo de Pentecostés			
<b>JUNIO</b>			13 San Antonio de Padua Patrono Oficial	
<b>JULIO</b>				
<b>AGOSTO</b>	29 San Bartolomé Patrono Oficial			
<b>SEPTIEMBRE</b>	5-8 Fiestas alrededor de la Virgen de la Defensa			4-6 Celebraciones entorno a la Virgen de la Defensa
<b>OCTUBRE</b>				
<b>NOVIEMBRE</b>				
<b>DICIEMBRE</b>	3-5 Celebraciones entorno a la Virgen de la Defensa 6 Entrega de la Virgen en la "Cruz del Roble" 12 Fiesta de la Virgen de Guadalupe	6 "La Entradita" de la Virgen de la Defensa 12 Fiesta de la Virgen de Gpe.		12 Fiesta de la Virgen de Guadalupe

\* Fecha variable según la celebración de Semana Santa.

Elaboración propia con base en la información obtenida en el trabajo de campo.

**Cuadro No. 8**  
**CALENDARIO DE ACTIVIDADES DE LA VIRGEN**  
**DE LA DEFENSA EN LA SIERRA DE TAPALPA**

ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO
	Salida de la Virgen Peregrina de Atemajac de Brizuela hacia México, D.F., Toluca y Morelia. Visita de los "moros" el día 10 al santuario de la Virgen en Juanacatlán.	Regreso de la Virgen Peregrina a Atemajac de Brizuela. Visita de los "moros" el día 10 al santuario de la Virgen en Juanacatlán.	Salida de la Virgen Peregrina de Atemajac de Brizuela a Estados Unidos. Celebración en Juanacatlán por el aniversario de su llegada a la región.*	Sale la Virgen Peregrina de Juanacatlán hacia San Antonio, Mpio. de Tapalpa. Visita de los "moros" el día 10 al Santuario de la Virgen en Juanacatlán.	
JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE
Salida de la Virgen de la Defensa de Juanacatlán a Tapalpa.	Celebraciones en Tapalpa por la visita de la Virgen de la Defensa y regreso de la imagen a Juanacatlán.	4 Salida de Juanacatlán a Ferrería de Tula. 5 El recibimiento en Ferrería de Tula. * El enrose en Atemajac de B. 6 Salida de Ferrería de Tula a Atemajac de B. "Los retos". 7 Fiesta de "La Entrada" en Atemajac de B. 8 Cambio de Mayordomía en Atemajac de B.	Celebraciones y homenajes en Atemajac de Brizuela.	Celebraciones y homenajes en Atemajac de Brizuela. 28 Inicia el novenario en Juanacatlán.	3-5 Celebraciones en "La loma". 6 Entrega de la imagen en "La Cruz del Roble" a los vecinos de Juanacatlán. "La Entradita" en Juanacatlán.

\* Fecha variable según la celebración de Semana Santa.

Elaboración propia con base en la información obtenida en el trabajo de campo.



## **CAP. III. EL CULTO A LA VIRGEN DE LA DEFENSA EN LA ACTUALIDAD: LAS FIESTAS EN ATEMAJAC DE BRIZUELA Y JUANACATLÁN**

### **(Segunda Parte)**

#### ***1. Introducción***

Desde el inicio de este trabajo señalé que los fenómenos religiosos están articulados a las condiciones sociales que los generan. Así, el culto a la Virgen se recompone al cambiar la realidad social. En el capítulo anterior subrayé algunas de las diferencias más importantes entre las celebraciones en Ferrería de Tula y en Tapalpa, e indiqué cómo ellas se vinculan con los procesos de desarrollo específicos de cada población; es decir, cómo los contextos locales inciden en esta práctica religiosa y en su significado.

En el presente capítulo mostraré que es en la fiesta de la Virgen en Atemajac de Brizuela donde se ve con mayor claridad cómo al complicarse la realidad social con el impacto que diversos fenómenos sociales han tenido en esta población durante el siglo XX, el culto y los procesos rituales que incluye se ven profundamente transformados. Igualmente, hablaré de la celebración en Juanacatlán, donde existe una mayor resistencia al cambio. Sin embargo, todos los festejos en las poblaciones que la Virgen visita año con año, denotan la capacidad creativa y de apertura que la sociedad tiene para adaptar al culto a las circunstancias presentes, pues como fenómeno cultural sólo puede continuar vivo en la medida en que es capaz de modificarse.

También discutiré el sentido en el que el culto aparece como una respuesta alternativa y cuestionadora de otras instituciones sociales, impugnación a través de la cual los grupos sociales involucrados se reproducen culturalmente. En tal dirección, observo la manera como refuerza la cohesión interna y recrea la identidad colectiva en diferentes planos, al mismo tiempo que posibilita la construcción de fronteras tanto en términos locales como regionales.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **2. La fiesta en Atemajac de Brizuela**

Atemajac de Brizuela es una población ubicada en el centro del bosque y conformada por casas con tejados en calles sinuosas que suben y bajan haciendo vericuetos hasta la plaza, en la que los Domingos la gente se reúne después de asistir a misa y camina alrededor del kiosco. La plaza se proyecta como una prolongación de la Parroquia, es decir, a no ser por un pequeño arco que simula una entrada y una pequeña escalinata, no queda claro en donde inicia el atrio de la parroquia.

Como señalé en el primer capítulo, sus principales actividades económicas son la silvicultura, la agricultura de temporal<sup>1</sup> y la ganadería. Entre sus industrias domésticas más importantes se encuentran la elaboración de productos lácteos, frutas en conserva y, en mucho menor número, bebidas alcohólicas como el ponche. Desde las últimas décadas del siglo XX, la migración representa también una fuente importante de ingresos para los habitantes del lugar, dado que los emigrantes envían constantemente dinero a sus familiares. Pese a la situación de crisis económica que envuelve al país y a la región, es el poblado más rico de la zona de influencia de la Virgen de la Defensa después de Tapalpa. Al respecto Ricardo Rodríguez Huerta, síndico del Ayuntamiento, dibuja en su testimonio el contexto general prevaleciente:

*Las principales actividades del Municipio son la agricultura, la ganadería y la actividad forestal, que ahora ya está en tercer término [...] ya unos talleres que estaban trabajando la madera ya cerraron. [...] Lo que se cosecha más en la actualidad es el maíz y la pastura para ganado, el forraje, que comprende avena y cebada forrajera, anteriormente se cultivaba también mucho el frijol, el garbanzo, el trigo [...] El maíz se comercializa fuera del Municipio en un bajo índice, porque la mayoría es de autoconsumo para su mismo ganado [...] Aquí el ganado es vacuno. Lo que se comercializa de la ganadería son los productos lácteos y la carne; también en poco número porque no es mucha la producción de carne a Zacoalco, a Villa Corona, a Guadalajara, que son los principales mercados relacionados con el Municipio de Atemajac [...] La migración es muy importante, como en casi todas las regiones del país hay emigración al vecino país; a Estados Unidos*

---

<sup>1</sup> Su calendario agrícola se divide en dos periodos que se entrecruzan: el ciclo otoño–invierno inicia su periodo de siembra en el mes de octubre y termina en el mes de febrero, con un periodo de cosecha que va desde el mes de enero hasta el de septiembre. El ciclo primavera–verano inicia su periodo de siembra en el mes de marzo y termina en el mes de septiembre, y se cosecha entre los meses de julio y marzo

*de América siempre están ingresando personas de aquí, por la inquietud del sueño de ir a conseguir un patrimonio, porque siempre hay algún familiar que le habla y “ven aquí yo te consigo trabajo, la vas a hacer” y porque hay muy poco trabajo aquí, en fin todos esos factores influyen en que haya emigración [...] La gente de aquí emigra sobre todo a Estados Unidos y después a Guadalajara [...] El punto de unión, afortunadamente y gracias a Dios, es la Virgen de la Defensa, porque en septiembre cuando son las fiestas, llega gente de donde quiera, estén donde estén, y es pura gente de aquí, que ya nos conocemos, pero si son familiares que ya no conocemos, son de los mismo de aquí, porque son personas que se fueron hace mucho y ya tienen hijos y ya hasta tienen nietos y ya uno no los conoce, pero aquí en la fiesta nos reconocemos de nuevo [...] Uno de los grandes lazos que tenemos es la Virgen de la Defensa, aparte de que el pueblo siempre tiene más apego a las costumbres, a las tradiciones, el respeto a la familia, a los padres, hay más unidad familiar –Atemajac de Brizuela, mayo de 2002.*

Como se puede apreciar por el testimonio anterior, la sociedad de Atemajac de Brizuela se encuentra plenamente incorporada a un proyecto de sociedad más amplio que incide en sus procesos de desarrollo internos y que está regido por el mercado. Lo anterior no se contrapone al valor que tiene en ella la conservación de sus tradiciones y costumbres como elementos centrales de articulación y sobrevivencia.

En cuanto a su organización socio-espacial, Atemajac de Brizuela se conforma de distintos barrios, siendo la zona centro donde se ubican las familias más pudientes; a pesar de que en todo el poblado se entremezclan casas con diseño contemporáneo y materiales de muy buena calidad que contrastan con antiguas construcciones de adobe y teja. La reciente transformación del paisaje urbano, según sostienen los habitantes del pueblo, tiene relación directa con la migración, pues muchos de los que se marchan envían dinero para adquirir terrenos y edificar en ellos sus viviendas.

*Pos los que se van están pensando en regresar; si se quedan aquí, pos cuándo se hacen de alguna cosa propia... uno no se hace de nada. Mire cuánta casa nueva y esas son de puros que mandan sus dólares pa' que ai se las vayan haciendo –señala Don Ramiro, vecino de Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

También puede ser resultado de la existencia de actividades relacionadas con el narcotráfico, aspecto que no obstante la importancia que está adquiriendo en la cultura y la economía contemporánea, no pude abordar de manera directa en

el trabajo de campo, pues ninguno de los entrevistados habló abiertamente del asunto, sólo dijeron que “suponían”, “creían” o “pensaban” que algunos de sus vecinos podrían estar involucrados en él; no les quedaba claro de dónde obtenían su dinero, ni cuáles eran sus trabajos.

*Pos ai dicen que hay gente de aquí que siembran mariguana, por ai en la sierra, y luego los ve uno que van y vienen y sabe en qué andan, luego llegan con unas camionetas y pos, sabe, yo pienso que sí, que no es dinero gueno ese, pero sabe Dios, a mí no me consta, luego ya ve la gente cómo le gusta hablar –comenta Don Ramiro, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Otra actividad que en años muy recientes ha empezado a desarrollarse en la sociedad atemajaquense es el turismo. Con la pavimentación de la carretera Atemajac de Brizuela-Juanacatlán-Tapalpa, poco a poco se incrementa el número de personas que llegan a conocer al poblado, algunas de ellas, incluso, se alojan en sus alrededores o adquieren alguna propiedad allí. En términos económicos, este nuevo impulso es punta de lanza para el desarrollo de un conjunto de actividades y la creación de nuevas fuentes de empleo, como la de hoteles-cabañas, restaurantes, gasolineras, entre otras. Todas ellas importantes para la reactivación de la economía local. No obstante, el aspecto de mayor relevancia a nivel sociocultural se relaciona con la forma como la presencia de visitantes -sobre todo de la ciudad de Guadalajara, aunque en periodos de fiesta también de los Estados Unidos y México-, conlleva una modificación de las conductas y las costumbres de los pobladores del lugar, en particular de la gente joven. La influencia comienza a percibirse de forma especial en las maneras de vestir y en el consumo de ciertos productos, aunque también en las actitudes y las conductas. Los jóvenes del poblado se parecen cada vez más a los que llegan de paso a visitar a la localidad, pues no siempre es fácil distinguirlos.

Respecto de las relaciones interpersonales en la localidad, debo hacer notar que los vecinos de Atemajac de Brizuela subrayan en todo momento la importancia de la presencia de la Virgen para aminorar cualquier problema existente entre ellos. Los conflictos no se evidencian en el culto a la Virgen de la Defensa porque con él la sociedad subraya la importancia de la unidad

comunitaria.<sup>2</sup> Así, representa la unidad y la continuidad de la sociedad, en un cierto nivel, pero en otro también expresa las contradicciones y diferencias existentes; mismas que pueden ser negociadas, precisamente, a través del ritual. Giménez (1978) analiza la función integradora de la religión desde un punto de vista más dialéctico, no funcionalista. Para él la religiosidad popular jugará un papel integrador "hacia adentro", al tiempo que presenta una gran fuerza impugnadora "hacia afuera". Encuentro que en el caso de la Virgen de la Defensa, tal función impugnadora se da también "hacia dentro", pues en su culto convergen grupos sociales colocados en distintos niveles de la estructura social

*Siempre hay diferencias y hasta problemillas con las demás personas, pero nunca son graves; a veces chismes o cosas sin importancia. Aquí nadie es enemigo de nadie y si alguien tiene problemas, basta con que la Virgen esté aquí para que se nos olviden. Imagínese, ni modo de caminar juntos con la Virgen sin hablarse uno; pos como que no –Antonia Olmedo, vecina de Atemajac de Brizuela de alrededor de 40 años, septiembre de 2000.*

*Si tenemos problemas con alguna persona, pos cómo vamos a seguir con ellos si tenemos que organizar cosas juntas para la Virgen, si vamos caminando juntas cuando la vamos a recoger a Ferrería y luego aquí, pos, le cantamos o le rezamos juntas; ni modo que uno no se hable. Y luego cuando se va la Virgen, pos, ya le sigue uno hablando. Hay cierta alegría dentro de uno para olvidar todo lo demás –afirma Rosa Elena Castro, habitante del poblado, febrero de 2002.*

Desde la década de los noventa del siglo XX se han asentado en el poblado miembros de otras iglesias, en particular de La Luz del Mundo y algunas denominaciones Pentecostales. Dado el peso que tiene el catolicismo entre sus pobladores -pues según el censo de 2000 alrededor del 99.5% de sus habitantes se declaran católicos-, la presencia de creyentes en otras religiones ha provocado algunas tensiones. Según la investigadora Rosario Ortiz Hernández quien estudió el crecimiento y la situación de las iglesias no católicas en Jalisco,<sup>3</sup> Atemajac de Brizuela es uno de los pocos lugares del estado donde por motivos religiosos hubo un intento de linchamiento a un grupo de protestantes hace unos pocos años. Al

<sup>2</sup> Como indiqué en el capítulo anterior, esta apariencia de unidad e Integración "plenas" es una de las principales funciones del ritual.

<sup>3</sup> Un primer informe de su trabajo lo presentó como tesis de licenciatura, ver Ortiz Hernández (2003).

tratar de corroborar esta información, las personas con las que tuve la oportunidad de hablar negaron el suceso y sostuvieron posiciones tales como las siguientes:

*“sabe si haiga, por ai dicen que hay algunos ‘aleluyas’ pero ni siquiera los conocemos, aquí ni han venido”; “son tan pocos que ni ruido hacen; pero que uno los moleste o ellos se metan con nosotros, eso sí que no, nunca ha habido problema con ellos. Sí dicen que luego nos critican por lo de la Virgen, pero ni quien les haga caso” –vecinos de Atemajac de Brizuela, mayo de 2002.*

*Aquí en Atemajac está presente la Luz del Mundo pero es muy mínima, son sólo dos familias. Hay dos personas originarias de aquí que se fueron y regresaron y se hicieron de la Luz del Mundo. Hay unos Testigos de Jehová pero son muy pocos, ellos no tienen lugar de junta y los de la Luz del Mundo sí. Por ai andaban otros cristianos pero no tuvieron acogida aquí y se fueron [...] Como le digo sólo esas dos familias, pero están muy aisladas de la comunidad, aquí la gente no los quiere, aunque tampoco los agreden, ni nada, simplemente hacen como si no existieran y menos de abrirles sus casas y escucharlos, la gente se une con mucha fuerza aquí pero para celebrar a la Virgen de la Defensa –señala el párroco de Atemajac de Brizuela, Alfredo Hernández Gaspar, septiembre de 2000.*

*No hay problemas, ni ha habido nunca, con otras iglesias aquí, pero sí hay otra iglesia de la secta de la Luz del Mundo, que bueno, de repente llegó y empezó a tener ciertas simpatías por los habitantes y se empezaron a acercar, orita se ha visto en menos afluencia, parece que la mayoría de las personas decidió regresar nuevamente al catolicismo, pero sí están allí. Los que se acercaron fueron unas 6, 7 familias, que ahora dicen “ya fui para ver qué, y la verdad no me convencí; están en un error, me regreso”. Los que llegaron de la Luz del Mundo, no es originario de aquí, se casó con una persona que era de aquí, pero él es de México, es profesionista, él es doctor [...] Por lo general respetan las festividades religiosas de aquí, pero en ocasiones lo escuchas expresarse un poco negativo del culto a la Virgen [...] que no está de acuerdo, pero no se hace un problema grande. Ni organiza ningún evento en los días de la fiesta para hacer contrapeso, no podría hacer contrapeso, de ninguna manera. Si alguien se opusiera a la Virgen y a la fiesta, la comunidad se manifestaría con mucha fuerza, sería hasta peligroso hacerlo, la verdad sí, porque es algo que nos han inculcado desde niños, desde nuestros antepasados, a nuestros padres sus abuelitos y así sucesivamente; entonces sí habría problema si alguien toca eso – sostiene Ricardo Rodríguez Huerta, Atemajac de Brizuela, mayo de 2002.*

*Aquí sí hay de otras religiones, pero casi no se ve. Tienen sus capillas, tienen todo, pero muy separado a nosotros, no conviven con nosotros, no se meten para nada, ellos tienen sus dioses de ellos, nosotros la de nosotros, pero ellos no se meten para nada. Ellos casi ni bajan a la plaza, ellos están aparte. Trabajan también, son personas que trabajan*

*normalmente, pero ellos ya no vienen a nuestro templo, ellos tienen el de ellos. Tenemos vecinos así, familias, pero no se meten con nosotros, porque saben muy bien que nosotros adoramos a nuestra Virgen y ellos, pos no* —afirma la señora Concepción Medina, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.

A pesar de que desde la perspectiva de los entrevistados la existencia de otras iglesias no es un problema central en Atemajac de Brizuela, su pura presencia implica, de alguna forma, una “amenaza” latente. Tal aspecto sin duda viene a modificar la dinámica sociocultural de la localidad.

En este contexto general se realiza año con año una de la fiestas más importantes de la Virgen de la Defensa. De todas las celebraciones alrededor de la imagen, la de Atemajac de Brizuela es la que muestra mayor complejidad y riqueza, pues va acompañada de una serie de rituales que resaltan más el valor y el significado que tiene como símbolo de unidad y protección. Además de contar con un conjunto de organizaciones un poco más independientes de la institución eclesiástica que en el resto de las poblaciones devotas de la Virgen: la mayordomía, los grupos de danzantes y los “moros”, agrupaciones a las que regresaré en el próximo capítulo.

La fiesta que aglutina a prácticamente todos los vecinos de Atemajac de Brizuela, a quienes viven en el interior del municipio y a los que han emigrado de allí en busca de mejores oportunidades de vida, es la de la Virgen de la Defensa del 5 al 8 de septiembre a su llegada, y del 3 al 6 de diciembre para despedirla y acompañarla de regreso hasta Juanacatlán;<sup>4</sup> aunque su patrono es San Bartolomé, a quien se le celebra con una gran verbena el 29 de agosto, y que el “Señor del Ocotito” es tan relevante para sus habitantes debido al gran poder milagroso que se le adjudica y a su relación con la producción agrícola — especialmente con la siembra del maíz.<sup>5</sup> Durante estos días la población se

---

<sup>4</sup> Recuérdese que la importancia que tiene la Virgen para los habitantes del poblado los ha llevado a plantear la posibilidad de que se reconozca como su co-patrona al lado de San Bartolomé.

<sup>5</sup> El “Señor del Ocotito” es una imagen de Cristo elaborada con pasta de caña que mide 1.15 mts., fue donada en 1820 por unos misioneros al pueblo de Atemajac de Brizuela. Sobre el origen de su culto existen dos versiones: una que dice que se le apareció en un trozo de ocote a un leñador en el lugar donde ahora se encuentra su capilla; y, otra, que señala que un hombre alcoholizado amenazó con matar a su esposa, ésta horrorizada por los golpes y la situación, invocó a Cristo quien de pronto se le apareció, hecho que, según la tradición, sucedió el Domingo de Pentecostés.



concentra exclusivamente en las actividades relacionadas con su culto, pues para los habitantes de Atemajac de Brizuela son días de descanso laboral y escolar obligatorios -con excepción de la ordeña y la alimentación del ganado y del comercio que como nunca intensifica sus actividades.

En Atemajac de Brizuela no existe acontecimiento religioso o cívico que se aproxime a la fiesta de la Virgen de la Defensa. En ella se aprecia el empalme de dos espacios que de modo ordinario están claramente delimitados: el religioso -la parroquia, el párroco y los grupos de evangelización, así como los danzantes, “moros” y mayordomos-; y, el profano, pues es también una feria comercial con las actividades de entretenimiento público más importantes del año (balles, juegos mecánicos, entre otras).

A lo largo de los tres meses que la imagen permanece en el lugar, se llevan a cabo una serie de celebraciones promovidas y organizadas desde la parroquia por el cura y por los grupos de pastoral eclesial. Durante una semana le corresponde a un barrio organizar la peregrinación diaria hasta la iglesia para saludar y honrar a la Virgen, quienes participan en ella son acompañados por la chirimía, lanzan cohetes y cantan por el camino hasta llegar al altar, saludan a la imagen y rezan el rosario o permanecen en la celebración de la Eucaristía. Asimismo, hay conmemoraciones especiales en las que se les rinde un pequeño homenaje a los ex-mayordomos y a los danzantes. Todos los domingos en el atardecer se alternan las danzas de “sonajeros” y “concheros” existentes en el poblado -conformadas por niños y jóvenes de ambos sexos-, para bailar por un par de horas ante la Virgen, como símbolo de júbilo y respeto. Además, el párroco implementó desde hace unos cuantos años, un evento especial en el que los comerciantes, campesinos y transportistas agradecen a la Virgen por el éxito obtenido en sus trabajos. Éste inicia el día 3 de diciembre y concluye el 5,

---

*De allí que su celebración sea en esta fecha. “El ‘Señor del Ocotlito’ es el que se encarga del ámbito de la agricultura, si no ha llovido y la milpa se está secando, se organiza una peregrinación con él a ‘La Loma’, se le lleva en hombros hasta ese lugar, se le hace su misa y se lleva por todos los lugares que están sembrados y después al rato, todavía cuando no llegamos de regreso con la imagen, cuando ya está lloviendo. La Virgen también ayuda con la cosecha, llevamos a la peregrina; a veces llevamos a los dos, pos siempre estamos apoyados en las dos imágenes. Aquí nuestra fe está centrada en esas dos imágenes” -afirma Don José, vecino de Atemajac de Brizuela de alrededor de 50 años, mayo de 2002.*

entonces la imagen peregrina, acompañada del “Señor del Ocotito”, es trasladada hasta “La Loma”,<sup>6</sup> en donde se realiza la misa de despedida.

*Desde que yo llegué aquí, yo tengo dos años como responsable de la parroquia, empezamos a hacer, como lo llamamos, los homenajes: los campesinos le ofrecen una peregrinación y mañanitas, otro día los comerciantes y luego los transportistas. No es un novenario, es un cumplido a la Virgen nada más. Los transportistas trasladan a la imagen peregrina, acá, a un lugar que se llama “La Loma”, llegan con todos sus camiones y ahí se hace la bendición y le hacen una recepción y se vienen en peregrinación y en la noche aquí se hace la misa de despedida, el día 5 de diciembre, pues el 6 salimos a entregarla a los de Juanacatlán [...] Desde que yo estoy aquí, nosotros nos organizamos para que todos los días haya una peregrinación en la tarde, vienen personas de los barrios y rezan el rosario, le cantan y le hacen una velada hasta las diez de la noche. Todos los días de los tres meses que está aquí. Este año implementamos una celebración para las danzas, es el día del danzante para que lo ofrezcan a la Virgen. También vamos a tener otra celebración por lo del Jubileo con todos los mayordomos vivos de Atemajac –señala el Pbro. Hernández Gaspar, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.*

### **A. El inicio de la fiesta: “El enrose”**

Cuando la Virgen de la Defensa arriba al lugar, dos de los barrios del poblado adquieren particular importancia, el de “Santo Santiago” y el del “Señor del Ocotito” -ambos y sus respectivas capillas, son los más antiguos y marginales del poblado-,<sup>7</sup> pues la imagen es trasladada de forma alternada a uno u otro cada año antes de que se realice “La Entrada” a la parroquia de San Bartolomé el día 7 de septiembre. La capilla de Santo Santiago se ubica en la zona norte de la población, comunicándola con la planicie de la Cuenca de Sayula, en especial con Zacoalco de Torres, y con la ciudad de Guadalajara, mientras que la del “Señor del Ocotito” está por el lado sur, en la salida a Juanacatlán y Tapalpa.

Desde los últimos días del mes de agosto comienzan a llegar a Atemajac de Brizuela los miembros de las familias del pueblo que por diversas razones viven

<sup>6</sup> “La Loma” es un terreno ejidal de uso comunitario de alrededor de 40 hectáreas, localizado a unos 4 kms. de la cabecera del municipio, en el que se construyó una capilla para la visita de la Virgen y del “Señor del Ocotito”.

<sup>7</sup> Siendo ambas capillas importantes para el culto público, muy especialmente la del “Señor del Ocotito”, sus imágenes pasan a ocupar un lugar secundario cuando la Virgen de la Defensa se encuentra en el poblado, hecho que indica que la Virgen tiene mayor rango y jerarquía ante los ojos de los habitantes del lugar.

en otros lugares. Algunos de ellos aprovechan la ocasión para participar en la celebración de San Bartolomé, aunque la mayoría de los visitantes llega entre el 4 y 5 de septiembre para “La Entrada”. Entre ellos se encuentran los seis mayordomos de Estados Unidos –tres de Los Ángeles, dos de Okland y uno de Rin, todas ellas poblaciones de California-, los siete de Guadalajara y los dos de la Ciudad de México, quedando así representados los principales puntos de destino de quienes emigran del poblado.

Los mayordomos foráneos colaboran directamente en los preparativos finales y ocupan un papel protagónico en cada uno de los rituales de la fiesta, pues con anticipación enviaron el dinero recolectado en sus lugares de residencia.

*Ésta es la mera fiesta importante donde todos nos vemos, o sea con los que viven fuera y vienen para entonces; a veces no pueden venir en ninguna otra fecha más que para entonces. Para la fiesta hasta el más pobre viene porque viene; es casi el único momento en que uno ve a la gente, a toda la gente que es de aquí, pero que se fue a trabajar a otro lado; que a Guadalajara o a Estados Unidos, que es a donde más van de aquí a trabajar –comenta Guadalupe Corona, una joven mayordoma de Atemajac de Brizuela para la fiesta de la Virgen, septiembre de 2001.*

Su presencia deja sentir poco a poco el ambiente de fiesta. Después, el sonido de la chirimía recorre las calles y la plaza del pueblo.

*“Así invita a los pobladores a que nos alegremos porque está próxima la llegada de la Virgen, nuestra madre”; “cuando la chirimía empieza a anunciar la fiesta por todo el pueblo, antes de que llegue la Virgen, empezamos a sentir que ya empezó la fiesta y, entonces sí, a puro pensar en la fiesta y nos sentimos muy emocionados” –señalan los vecinos de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.*

*La chirimía desde tres días antes del día 5 empieza a tocar por las calles y va de manera especial con los que están armando las coronas; luego vienen los mayordomos aquí al curato y me dicen: “padre ya andamos anunciando la fiesta de la Virgen”. El día 5 la chirimía tiene la responsabilidad de ir a juntar las coronas para llegar todos juntos a la casa donde se hace “El enrose” –afirma el Pbro. Hernández Gaspar, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.*

Los preparativos de la fiesta inician meses antes, de hecho comienzan inmediatamente después de concluida la del año anterior.<sup>8</sup> La celebración de “La Entrada” da principio oficialmente con una ceremonia denominada “El enrose”, que se lleva al cabo en el “Barrio del Ocotito”. Cabe destacar que mientras se realiza “El enrose”, en Ferrería de Tula se hace la fiesta de “El recibimiento” y los “hijos ausentes” alrededor de la Virgen de la Defensa; es decir, estamos ante fiestas paralelas, pues el conjunto de celebraciones en Atemajac de Brizuela empieza cuando la imagen aún no arriba a la población.

*Yo creo que sabe cómo sería la fiesta si no hubiera “enrose”; ni me lo imagino... se me hace como que no se haría la fiesta y es imposible, pos es nuestra tradición así y eso no se cambia no más porque sí; es imposible lo diga quien lo diga y “El enrose” se tiene que hacer porque si no, no hay fiesta; pos no sé cómo sería entonces –comenta Doña Margarita, vecina de Atemajaca de Brizuela, septiembre de 2001.*

*Si no hubiera “enrose” no habría fiesta, no porque la música viene el día 5, pa’ encontrar a la Virgen y entonces esa es la que “enrosamos” nosotros el día 5, el día 6 llega otra música y se “enrosa” el día 7 aquí y esa es la que toca cuando baja la Virgen de ai de la capilla, de ésta [“Señor del Ocotito”] o de aquélla [Sto. Santiago]. Aquí conmigo es la bendición, se hace una ermita, al en el pretilito ese de ajuera. Pa’ que la pelegrina que llega el día 5 y en vez de llegar al templo, aquí llega. Aquí llega, aquí se está, pasa “El enrose”, el recibimiento y todo y ya se va con la música pa’ allá abajo y todo. Eso es el día 5 de septiembre y el día 7 las dos entran a la parroquia. Ella llega aquí el día 5 y el día 6 llega la meramente. Ora aquí va a llegar a la capilla [señala a la de “El Señor del Ocotito”], aquí nos va a tocar por esta calle –afirma Doña Elodia Santiago, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

El día 5 de septiembre a las cuatro de la tarde, la chirimía reúne en el atrio de la iglesia a los mayordomos de fuera y a los del poblado, al sacerdote del lugar<sup>9</sup> y a los “moros”, luego anuncia el inicio de la marcha y los cohetes comienzan a retumbar en el cielo. Arranca el grupo encabezado por los “moros” y los mayordomos, detrás van cientos de vecinos e “hijos ausentes”, quienes participarán también en “El enrose”. Atraviesan la plaza y doblan a la derecha para

<sup>8</sup> En enero inicia el periodo de cosecha, por lo que es desde entonces cuando los mayordomos de la Virgen inician la colecta del diezmo de maíz para después venderlo y obtener recursos para la fiesta de ese año.

<sup>9</sup> Según me informaron los mayordomos de la Virgen, el cura tiene alrededor de cinco años siendo el mayordomo principal.

tomar la calle que los lleva directos a la capilla del “Señor del Ocotito”, caminan cuesta arriba, pasan frente a él y, sin detenerse, andan unos cincuenta metros más adelante para arribar a la casa de Doña Elodia Santiago. En la pared que da a la calle, se colocó desde muy temprano un altar con una litografía de la Virgen de la Defensa, decorado con flores de colores y guirnaldas de color rosa y blanco. También están dispuestas unas mesas con manteles blancos, bordados con rosas de color rosa y azul, llenas de jarros de “cuala”<sup>10</sup>, tapados con “cemas” y “conchas”,<sup>11</sup> y unos veinte galones de ponche de guayaba, durazno y granada. Al llegar la comitiva es recibida por Doña Elodia Santiago, su familia y muchos más de los vecinos del poblado que decidieron esperarlos allí.

Los “moros” y una pequeña comisión de los mayordomos, andan unas cuadras más para recibir a la réplica de la Virgen de la Defensa, que llegó por la entrada de Tapalpa, custodiada por los mayordomos de Guadalajara -la imagen peregrina tiene un par de años yendo, desde marzo, a visitar a los “hijos ausentes” y ese día se le recibe de regreso.<sup>12</sup> La música de la banda, el coheterío y las danzas de “sonajeros” y “concheros”, anuncian su llegada. Aplausos y porras a su paso hasta ser colocada en el pequeño altar.

“El enrose” inicia con “vivas” a la Virgen de la Defensa, a Cristo Rey y a todos los hijos de Atemajac de Brizuela; el confeti lanzado al cielo cae sobre la imagen y todos los presentes; las fanfarrias se escuchan una y otra vez hasta el cansancio. Después, alguno de los mayordomos del poblado, quien colabora en los grupos de pastoral eclesiástica, toma la palabra y con su discurso refuerza y fija en la memoria de los asistentes el valor y la importancia que tiene para ellos la presencia de la Virgen:

*Demos gracias a Dios porque nos concedió que la Virgen de la Defensa regresara de nuevo con nosotros este año y pidámosle que así siga viniendo a visitarnos, a nosotros que somos sus hijos y que la amamos, porque no podíamos tener una defensa mejor. ¡Viva la Virgen de la*

<sup>10</sup> Es un atole espeso de maíz, piloncillo y guayaba o piña.

<sup>11</sup> Panes dulces típicos de la región y del país.

<sup>12</sup> Desde hace un par de años, la réplica de la imagen de la Virgen de la Defensa, perteneciente a la parroquia de Atemajac de Brizuela, sale a visitar la casa de los mayordomos de fuera del poblado, quienes convocan a las personas originarias de aquí que radican en las ciudades de México, Okland, Rin y Los Ángeles, en Estados Unidos, y Guadalajara. Esta es otra de las actividades que ha promovido el actual párroco (ver Cuadro 8 en el capítulo anterior).

*Defensa!... Porque somos católicos debemos defender nuestras tradiciones y debemos de cuidar de nuestras creencias. ¡Viva la Virgen de la Defensa!... ¡Viva Cristo Rey!... ¡Viva Atemajac de Brizuela! –Atemajac de Brizuela, septiembre de 2002.*



#### 8. Ceremonia de "El enrose"

El primero en ser "enrosado" es el párroco del lugar, Doña Elodia Santiago le coloca su corona de cuatro flores de papel y su "sual",<sup>13</sup> lo baña de confeti y le entrega su jarro de "cuala" con pan; posteriormente la mujer de su familia que le sigue en edad, "enrosa" a Doña Elodia Santiago y las demás mujeres de la familia y otras que colaboran con ellas de forma voluntaria, van haciendo lo mismo a cada uno de los sacerdotes invitados a la fiesta; después a los "moros"; enseguida a todos y cada uno de los mayordomos; luego a los músicos que acompañarán a la Virgen los dos primeros días de la fiesta; y, finalmente, a los grupos de voluntarios que apoyan en los adornos de la iglesia. Ya que fueron "enrosados" quienes están directamente involucrados en la organización y la realización de la fiesta, las coronas, los "suales" y los jarros de "cuala" restantes se entregan a uno que otro

<sup>13</sup> El "sual" es una especie de rosario cuyas cuentas son hechas de maíz negro, tostado y molido, amasadas con canela, anís y chocolate, y envueltas en hojas de maíz, que se colocan alrededor del cuello.

de los presentes. Una vez concluido "El enrose", el sacerdote toma la palabra en medio de la algarabía, los cohetes y la música que ya comenzó a entonar la banda, bendice la fiesta, reza un "Padre Nuestro" y pide que se aumente la devoción a la Virgen y a Dios. Antes de salir en procesión se convida el ponche "*bien cargadito de alcohol*".

Terminada la ceremonia, se dirigen rumbo a la parroquia de San Bartolomé: los "moros" escoltan a la Virgen peregrina, rodeados por los mayordomos, el resto de los invitados a la fiesta, los grupos de danzantes que siguen paso a paso el sonido de los tambores y las chirimías, y todos los vecinos e "hijos ausentes" que participaron en ella. La banda entona himnos religiosos conmemorativos existentes en el repertorio popular mexicano y las ristas de cohetes ensordecen a la concurrencia.



**9. La imagen peregrina escoltada por los "moros" y los mayordomos**

Al llegar a la plaza, donde ya fue colocado un gran arco de flores, la imagen es llevada al pequeño templete construido en el atrio de la parroquia, allí se celebra la Eucaristía y al término de ésta, se lleva a la Virgen peregrina al interior de la parroquia. Entonces es colocada al lado izquierdo del altar central. Mientras esto sucede, con una distraída pero numerosa asistencia, la plaza se inunda de gente; puestos de comida y golosinas instalados a su alrededor, ofrecen una gran variedad de platillos y “antojitos”, café con canela, nieves de distintos sabores, fruta fresca y mucho más. La banda se dispone a amenizar la verbena desde el kiosco, su música se entremezcla con muchas otras que salen de los radios y las grabadoras de los puestos de vendimia colocados en las proximidades. Algunos inician el baile, otros, entre conversaciones más o menos entusiastas, entre abrazos y presentaciones, beben café con canela o se echan “*un traguito*” para aminorar lo frío del clima; los niños acuden a los juegos mecánicos o al “tiro al blanco”; los más jóvenes caminan alrededor del kiosco. Dos “castillos” van siendo armados hasta que a las 10 de la noche se les prende fuego e inicia una exuberante lluvia de luces de colores. Los “buscapies”, las “palomitas”, los “barrenos”, el “torito” y demás juegos de pólvora, iluminan, asustan y aturden a los presentes. Poco a poco, ya entrada la medianoche, se despeja la plaza y la gente se retira a descansar, para muy temprano salir a recoger a la Virgen de la Defensa en “Agua Prieta”. Así concluyen las actividades festivas de este primer día.

Respecto del ritual de “El enrose” es importante hacer notar que originalmente estaba encabezado por Don Martín Santiago un vecino del “Barrio del Ocotito”, quien a su muerte heredó el cargo a su hija primogénita, según confirma en su testimonio la misma Doña Elodia Santiago:

*Yo tengo más de 60 años encargada de la “enrosadera”, yo soy la encargada porque era mi papá el que “enrosaba” y luego se murió él y entonces él ya me dejó a mí el cargo. Antes de mi papá yo no me acuerdo de eso, yo no sé quien “enrosaba”. No más el que se entendía con todo lo de la fiesta era mi aguelo, se llamaba Florencio Evangellista, es el que se entendía con, les nombraban los mayordomos, él mandaba a los mayordomos y él hacía todo, [...] Mi papá seguro empezó con “El enrose”, porque ya habían más antes. Cada año cambiaban los mayordomos y los mayordomos “enrosaban”. Aquí todos se cambian, no más a mí no me cambian. Yo sigo siendo la misma, todo cambian, los mayordomos y todo y a mí no, a mí no me cambian, aquí hasta que me muera [...] Mire yo me*



*quedé con la responsabilidad de lo de la Virgen porque mi papá ya se estaba muriendo y dijo: "mira, tú te vas a quedar con el cargo de la 'enrosadera'. ¡No vayas a dejar eso!"; la corona la entregó, porque componía una corona, se dejó de las coronas. Él componía una corona y hacía "El enrose". Fíjese que el primer año que él se murió, hicimos coronas de flores de los jardines y así fuimos a llevarla y ya después enseguida ya hicimos de papel y así. Y ya poco a poco va subiendo. [...] Cuando mi papá me pasó la responsabilidad nadie dijo nada. No más ya jué la Virgen, ya iba a venir y ya me preguntaron que quién iba a "enrosar" y ya dije que yo. Y ya. Y ya se quedó uno –Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

De igual forma como recibió el cargo de su padre, ella lo transmitirá a la mujer mayor de la familia, que en su caso es la esposa de su nieto, la señora Margarita Martínez Díaz. Lo anterior confirma que quienes presiden la ejecución de este ritual se va transmitiendo de generación en generación al miembro de más edad de la familia Santiago. Lo que llama la atención es que mientras en el pasado era el hombre mayor, ahora sea una mujer quien lo encabeza y ésta, a su vez, lo heredará a otra.

*Mire cuando yo no pueda "enrosar" ella va a ser. Ella ya está en acuerdo. Ya le digo, mira mañana o pasado llegó a faltar y tú te vas a quedar. Ella es mujer de un ñieto y el muchacho se crió aquí con nosotros, vino ella a la edad de su hija aquella, tiene 17 años; desde entonces tiene eso aquí conmigo, desde que nació esa muchachita, todo esos años tiene aquí conmigo. Le digo: "Tú tienes que quedarte porque tú ya sabes". Pos ora ya ella sabe bien todo también. Pos ella ya todo, ya está bien acostumbrada a todo, pos ella es la que me ayuda [...] Pos mi papá no me decía nada de que me quedara yo con "El enrose", nada más cuando ya estaba malo, como yo estaba allá con ellos [...] Y ya se puso malo y se murió el día 5 de mayo y ya entonces dijo "pos hija te vas a quedar con esto", pos como yo le estoy diciendo a esta mujer de aquí, a la esposa de mi ñieto, "tú te vas a quedar con el cargo de la 'enrosadera', porque a ti te gusta", porque yo le ayudaba, siempre le ayudé, y entonces dijo "tú te vas a quedar con la "enrosadera" porque no hay más". Tengo más hermanas y no nomás yo. Yo que soy la más grande de todas. Yo tuve nueve hijos y ningún hijo me ayudó a "El enrose". No, no ayudan. Na'más este ñieto que aquí se crió conmigo; desde chiquillo [...] Él es el que va a seguir con esto de "El enrose", su mujer pues, porque ella es la que me ayuda, y como le digo, él es "moro" de la primera corona y ella se queda con el compromiso de la "enrosadera" –señala Doña Elodia Santiago, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

De esta manera, el ritual de "El enrose" se convirtió en una ceremonia organizada y presidida exclusivamente por mujeres. Doña Elodia Santiago y las demás de su

familia, ayudadas por algunas vecinas que colaboran de forma voluntaria con ellas, son las encargadas de la elaboración de todos los elementos empleados en él, así como de llevarlo al cabo.

*Pa' "El enrose" se hace ponche, atole y se hacen flores también de papel. Se le pone su coronita, se le pone sus confetes, se hace un collar de suales, de lo mismo del maíz molido, tostado, se amaza con piloncillo; entonces se coce y ya de cocido lo deja uno a ventiar pa' que no se eche a perder y se prepara ya, se le pone sus cordoncitos para que esté adornado, para ponérselos atravesados así como banda [...] Nosotros empezamos a trabajar desde en julio, empezamos a trabajar lo del papel y lo del ponche. Todo lo hacemos aquí nosotros y las niñas chiquitas. Nosotros hacemos todo lo de las coronas, los suales. Tengo quien me ayude, me ayudan otras personas pa' fuera, de los vecinos, pero todas las cosas más grandes aquí se hacen, aquí se junta todo conmigo [...] Nosotros servimos todo y los que vienen también a ayudar, mujeres de aquí del barrio y otras de otros, de la familia y otras que no son de la familia pero que son del pueblo [...] Primero nomás me ayudaba esta mujer, y ora no, ora ya tiene también su cargo de que, así como las mujeres que me ayudan, de que ya es su cargo y hacen sus "suales" aparte [...] Y ellas también reciben "El enrose". "Enrosamos" como 5. Yo ya no, yo sólo al padre, pos ya no puedo con tanto, y a mí me "enrosa" ella y luego ya siguen las de los "suales" "enrosando" a todos [...] Yo más antes imponía todos los "suales" y la niña [su bisnieta] es la que hace todas las flores, ella hace todas esas flores [...] Yo hago el ponche de "El enrose", todo, y luego dicen "¡ay, Usté hace el ponche rejuerte!", les digo, "pos yo lo hago pa' los hombres". A veces no hago pa' las mujeres, porque a veces no lo quieren porque está rejuerte, "pos no beban pues". Todo eso somos las mujeres las que lo hacemos, los hombres ai tienen sus compromisos pa' la fiesta, pero esto no, somos puras mujeres, ni modo que lo hagan los hombres, eso no, eso somos las mujeres las que lo hacemos – señala Doña Elodia Santiago, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

El hecho de que en la actualidad sean precisamente mujeres las que lo organizan y encabezan, refuerza simbólicamente el papel que tienen en la sociedad que le sirve de base y contexto al culto a la Virgen de la Defensa, como las protectoras y trasmisoras fundamentales de los valores y las tradiciones - aspecto relacionado, sin duda, con el esquema católico. Además, su reciente participación en tareas organizativas que involucran a la población entera (quehaceres públicos que en el pasado eran responsabilidad única de los hombres), también habla del reposicionamiento que tienen en esta sociedad; de allí la feminización del ritual. Su nueva posición no necesariamente las exime del papel social que tradicionalmente juegan, por el contrario, les agrega

responsabilidades y compromisos tanto al interior de la vida familiar -como coparticipes en la provisión de recursos, por ejemplo-, como en la vida pública.

Otro aspecto del ritual tiene que ver con la consecución de los elementos utilizados para su celebración, antes todos los gastos eran solventados exclusivamente por Doña Elodia Santiago y su familia, pero de unos años para acá recibe ayuda en especie del resto de la población. Los mayordomos para la fiesta de la Virgen destinan parte del dinero recabado para apoyarla con algunos de los ingredientes que se requieren para la elaboración de las bebidas y los alimentos. Lo anterior habla también de la existencia en Atemajac de Brizuela de mayores recursos económicos disponibles para la realización de sus fiestas.

*Primero hacía mi "enrose", todo compraba con 50 pesos, pero pos... Pero ora no, es un dñeral, aunque me ayuden, que diga esta mujer, falta una cosa, y yo y yo, es mucho gasto. Y me ayudan, ora ya tengo como unos 5 años, o unos 4. Una sobrina que es hija de un hermano de mi señor, está en Estados Unidos, y aquí se crió conmigo y vino un día a "El enrose" y vio cómo estaba yo, pos de apurada, y a jale y jale con el dinero y entonces vino ella y dijo: "no tía usted tiene mucho quehacer y mucha necesidad, ¿qué hace con tanto?", y le digo "ya Dios me socorre", le digo, "Dios me socorre; ¡bendito sea Dios que no me falta el dinero!", le digo "yo engordo mis puerquitos y saco mis centavos y ya los tengo listos pa'ese día" y luego de la lavada pos también guardaba mis centavitos; porque yo lavé ajeno mucho tiempo. Y luego dice: "no, ya no se esté mortificando, yo le voy a mandar". Y ella me manda, me manda, póngale que aunque no me ajuste, pero yo ya completo, ya es mucha ayuda [...] Nosotros hacemos un gasto muy grande. No, ora pos toy parada, como le digo, ya me ayudan, pero ha habido años que ni un centavo me daban; y aún así, nunca faltaba nada. Ora ya me ayudan con que una persona me da jarros, otra gente pa'ese día dan la leche, pa'lo del atole, y luego que me traen así dos, tres kilos de azúcar y eso; porque es mucho lo que se gasta. Antes teníamos que comprar hasta la leche para todo el atole y todos los jarros; porque al jarro que reparte uno y ya no vuelve, se los víamos de recoger. Tiene unos 7 años apenas que están dando la leche. Fijese de 60 años "enrosando" apenas 8 años. Y ya me traen azúcar y todo, sí me traen. Primero yo todo, íbamos hasta Zacoalco a traer la azúcar, a traer la panocha, íbamos hasta Zacoalco y ya le digo puro gastar, la ida y venida y luego allá a ver en qué la lleva uno [...] Mi señor me decía "ya deja esa 'enrosadera', puro gastar" y yo le decía "¡ni me ayudas con nada y quieres que la deje, pos...!". Yo ya tengo el cargo y yo a ver de onde sacaba dinero, yo lavaba, yo torteaba, y yo todo, iba juntando mi dinero [...] tengo mis puerquitos engordando, compro mi maíz, vendo mi puerca, gorda, compro otro chiquito y compro mi maíz y a engordarlo para ver lo que se ofrece. Y como le digo, pos ora ya me ayudan vaya ya el pendiente. Primero yo compraba todo para "El*

*enrose”, todo, todo, pero pos antes era más poquito y ora entre más, más, es más mucho pa’ todo [...] luego compro yo alcohol, hago mis garrafrones de ponche, se nombra, de guayaba, de durazno, de membrillo, de capulín, de ciruela, de mora, de todo hago. Naiden me paga nada ni por el atole, ni el ponche. Ora sí me ayudan, me traen las cosas, porque me daban dinero y le dije que no, no después dirán que yo me acabo el dinero y no les hice nada, “lo que ustedes gusten a darme, darme, y yo lo que falte también pongo de mi bolsa” –señala Doña Elodia Santiago, marzo de 2002.*

La organización y ejecución del ritual de “El enrose” refuerza también un conjunto de redes de relación y cooperación familiares y vecinales, pues el grueso del trabajo que se realiza, así como de los recursos materiales y humanos que se emplean son aportados voluntariamente por familiares y vecinas de la familia Santiago.

Como se puede apreciar, la fiesta de la Virgen de la Defensa comparte muchos de los rasgos característicos de casi toda verbena popular en México. Sin embargo, es muy significativo que sea “El enrose” el ritual que marque su inicio “oficial”, pues, según afirman sus habitantes, antes de cualquier otra actividad relacionada con ella, los organizadores y colaboradores *“tienen que ir a ser ‘enrosados’*. Entre otros aspectos, la importancia y el significado de este ritual radica en el hecho de que la encargada de realizarlo sea una de las familias del “Barrio del Ocotito” -uno de los más antiguos, pero también de los más marginales del pueblo.<sup>14</sup> En términos simbólicos, este hecho revierte el ordenamiento jerárquico de la sociedad, pues en el culto a la Virgen de la Defensa los grupos marginales –o subalternos- jugarán un papel protagónico y central, aunque no exclusivo.

La riqueza del ritual de “El enrose” habla también de la existencia en la cultura local de un sustrato indígena que se resiste a morir, a pesar de los embates de la modernidad y de la articulación de la sociedad local a un proyecto dominante que supone su consolidación en función de la homogeneización social y cultural. La enorme variedad de elementos: las ofrendas de flores y alimentos,

---

<sup>14</sup> La familia Santiago tiene un papel relevante en la fiesta de la Virgen de la Defensa, pues además de Doña Elodia y demás mujeres que realizan “El enrose”, su nieto Rodrigo es el ejecutante de la chirimía y su primo hermano Don Pedro Nazario era el encargado de la 1er. Corona –es decir, el “moro” principal-, hasta que por razones de salud cedió el cargo a José Manuel Aguilar, nieto de ella.

las coronas y los “suales”, las danzas, el atole y las bebidas alcohólicas, dan cuenta de los antecedentes indígenas de la comunidad, de un pasado que en términos concientes es negado, pero que prevalece en la cultura y sus expresiones rituales. En este sentido, el ritual aparece como la expresión de una identidad subyacente que es recuperada y reelaborada año con año por medio de las celebraciones de la Virgen. Lo anterior no obstante que el término indígena carezca del sentido que puede tener en otras regiones del país y del mismo Occidente de México como definitorio de la identidad étnica de grupos que comparten una misma situación jurídica y social, y de que sólo sea empleado por los vecinos de Atemajac de Brizuela, en particular, y por todos los habitantes de la sierra de Tapalpa en general, para establecer distinciones de clase –como ya apunté.

La combinación de elementos en el ritual de “El enrose”, así como su repetición periódica, es una forma de sistematización de signos y contenidos que fijan en la memoria colectiva no sólo los principios de la permanencia de la sociedad que lo sostiene, sino de su propia especificidad; es decir, de todo aquello que define a los participantes y los diferencia de los “otros”. Así, el ritual aparece como un elemento que distingue a los habitantes de Atemajac de Brizuela del resto de los pobladores de la región que comparten la devoción por la Virgen de la Defensa.

Demuestra de nuevo el grado de independencia que el culto tiene respecto del control de la jerarquía católica, aunque los involucrados en la organización de la fiesta sostengan que es sólo una *“tradición heredada de nuestros antepasados, y por eso se tiene que conservar”*, una tradición que es una *“especie de distinción, que se nos otorga para poder hacer bien nuestra labor”*. A diferencia del resto de las festividades alrededor de la imagen, descritas hasta ahora, que inician con la celebración de la Eucaristía (en la que, por lo demás, no necesariamente participan todos los creyentes), en Atemajac de Brizuela dan comienzo con una ceremonia que está organizada, dirigida y realizada exclusivamente por el pueblo, representado por Doña Elodia Santiago y sus familiares mujeres. Además, al ser

el sacerdote el primero en recibir “El enrose”, de forma simbólica, la población lo somete a la voluntad colectiva.

*Aquí seguimos nuestras tradiciones y esas no pueden cambiar. El señor cura tiene que obedecer la voluntad del pueblo, porque aquí ya sabemos qué es lo que tenemos que hacer para la fiesta y eso ha sido siempre, desde nuestros antepasados, así ha sido siempre. Más antes no iba el señor cura a “El enrose”, ora sí porque él ya es mayordomo principal y como que este padre le ha dado más fuerza a la fiesta –comenta un vecino de Atemajac de Brizuela de alrededor de 50 años, septiembre de 2000.*

*Desde antes de este padre ya habla “enrose”, aunque no viniera el señor cura de aquí, llegaban todos los mayordomos y la música y todos, y allá los esperaba el padre que se fueran de aquí y ya les hacía la bendición y les daba su misa, pero pa’ que empezara la fiesta primero la “enrosadera” y ya luego la misa –indica la señora Margarita Martínez Díaz, esposa del moro principal José Manuel Agullar, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Por último, debo destacar que hace apenas un par de años, la ceremonia de “El enrose” daba inicio exclusivamente a la fiesta de “La Entrada”. En la actualidad, gracias a la intervención del párroco de la localidad y a la insistencia de los mayordomos encargados de cada una de las festividades religiosas del pueblo, se ha comenzado a realizar en las más importantes. Aunque se les denomina “enroses” presentan muchas variaciones –por ejemplo, no siempre hay un convite de atole, pan y ponche:

*También hago “El enrose” del Espíritu Santo, del “Señor del Ocotito”, luego hago el de la Virgen de Guadalupe en diciembre, luego hago el de San Bartolo el 24 de agosto; y luego el de “La Entrada”: Cuatro “enroses”, pero no es lo mismo, nada más el de “La Entrada” es el del atole y de ponche, “suales” y coronas. Ora últimamente ya quisieron que los hiciéramos pa’ San Bartolo, pero más antes no. La costumbre de “El enrose” era sólo para la Virgen y ora no, ora quieren también ellos, ai ta’ el jarro que hicieron pa’ la fiesta de San Bartolo. Cada fiesta tiene sus mayordomos, sus encargados y ellos y el padre son los que quieren que hagamos todo pa’ todas las fiestas, pero más antes era sólo para “la Entrada”, sólo para la Virgen. Ora ya quieren pa’ todo y pos, imagínese, todo el años a trabajo y trabajo. Pa’l Espíritu Santos sí hacemos atole y “suales”, pa’l “Señor del Ocotito”, pos que no ve que es el que trabaja pa’ todo, pa’l maíz y pa’ todo. Él es el que ayuda en los campos; pos la Virgen también ayuda, pero no como el “Señor del Ocotito”; pero también a la Virgen le dan su maíz. También, pos cuando viene también va a visitar las labores, se va por allá pa’ los ranchos y todo; pero pos ya ora ya no va la Virgen, va la pelegrina;*

*ya la Virgen ya no va, ya no quiso el señor, el Obispo –Doña Elodia Santiago, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Lo anterior destaca dos cuestiones fundamentales: la primera se refiere a la forma como la institución eclesial a través de su representante en el lugar, se apropia de las expresiones culturales populares, enmarcándolas dentro de sus propios límites y, consecuentemente, refuerza su presencia y el papel que tiene en la dinámica sociocultural local; y, la segunda, está relacionada con la forma como la sociedad de Atemajac de Brizuela engrandece sus celebraciones disponiendo de los recursos excedentes obtenidos, sobre todo, de la migración y la incorporación de la mujer y los jóvenes a la fuerza productiva, como confirma el siguiente testimonio:

*Como le decía, la migración es muy importante aquí. De ella llegan muchos recursos al pueblo y como la mayoría se va a Estados Unidos, pues llegan dólares y esos valen más incluso que los pesos [...] La mujer en Atemajac está dedicada más que nada a las actividades propias del hogar, más que nada; sí, digamos que la mayoría están dedicadas a las actividades propias del hogar, pues no hay aquí mucho que hacer. Hay huertos familiares, como en los ejidos se tienen las parcelas escolares donde allí se practica siembra de legumbres o de maíz, ahí es donde los niños y jóvenes participan, y también la mujer, en los huertos familiares. Las mujeres que trabajan aquí en Atemajac son maestras de escuela, o como aquí, las secretarías, empleadas domésticas, pero que son mujeres jóvenes, muchachas de 14 a 20 años, o en las tiendas, en los comercios, como empleadas de mostrador, también muy jovencitas. Los jóvenes tienen más participación en los trabajos, en los productos forestales como en los talleres que tengan aserradero, en la agricultura y en la ganadería. Pero fuera de aquí, las mujeres y, en general, los que se van, si no es para continuar sus estudios, se van a trabajar y envían dinero a sus familiares. Eso hace que circule por aquí un poquito de más dinero –señala Ricardo Rodríguez Huerta, Atemajac de Brizuela, mayo de 2002.*

## **B. La entrega de la Virgen en “Agua Prieta”: “Los retos” y la romería hasta Atemajac de Brizuela**

Al amanecer del día 6 todos los vecinos de Atemajac de Brizuela se dirigen en camionetas, a pie, a caballo o en algún otro medio de transporte, a Ferrería de Tula. Los “moros”, el sacerdote y los mayordomos salen un poco más temprano para llegar a la misa de despedida que los habitantes de Ferrería de Tula le hacen

a la Virgen. Aunque muchos de los pobladores de Atemajac de Brizuela asisten a misa, la mayoría espera en "Agua Prieta" la llegada de la imagen.

Quienes participaron de la Eucaristía salen de la iglesia y haciendo una gran columna se encaminan hasta el sitio donde esperan los demás. La procesión está enmarcada por la música de la banda que entona las notas de "La guadalupana", cohetes y grupos de "sonajeros". La Virgen, custodiada por los "moros" y por los mayordomos de Ferrería de Tula y de Atemajac de Brizuela, se entrega en "Agua Prieta" a los vecinos de Atemajac de Brizuela. Lágrimas de despedida y de alegría, aplausos con vítores, himnos de bienvenida como "El buenos días Paloma Blanca" alternando con "Las golondrinas", fanfarrias, cohetes, flores, confeti, danzas de "sonajeros" y "concheros" –compuestas también por hombres y mujeres, jóvenes y niños–, se entremezclan para mostrar el júbilo que embriaga a los vecinos de Atemajac de Brizuela y la tristeza del adiós de los habitantes de Ferrería de Tula.



**10. Danza de "concheros" de Atemajac de Brizuela, Jalisco**

Unos momentos después se llevan al cabo "Los retos" entre moros y cristianos, un espectáculo religioso-festivo en el que intervienen una serie de



personajes con indumentaria propia: los cristianos vestidos con ropa que simula el estilo español del siglo XVI y los moros el morisco. Mientras tanto la imagen, depositada a los pies de un gran arco de flores, continúa custodiada por los “moros”. En “Los retos” los diálogos se hacen montados a caballo y representando una gran batalla en medio de la sierra.

Dada la extensión de los parlamentos de “Los retos”, he seleccionado sólo algunos fragmentos para dar una idea de su contenido y de la manera como han sido adaptados al contexto en el que se realizan. Por problemas y limitaciones técnicas seleccioné la transcripción que hizo Heriberto Camacho Becerra en 1968,<sup>15</sup> misma que se recita con muy pocas variaciones hasta la actualidad:

Moro:           Alá guarde al cristiano  
                  y al noble caballero,  
                  a pesar del mundo entero  
                  he recorrido el océano  
                  sólo para darle la mano  
                  y venir a saludar,  
                  y lo vengo a noticiar  
                  que únicamente he venido  
                  para llevar esta imagen  
                  que es María de la Defensa  
                  y que hoy a la vista tengo.

Cristiano:      Ese Sellm Solimán  
                  no me parece valiente,  
                  si viene con tanta gente,  
                  el enviado del Sultán,  
                  emprenderemos cuestión  
                  y les haremos la guerra,  
                  para echarlos de esta tierra,  
                  yo cuento con mi nación,  
                  ¡aliento fuerzas cristianas  
                  hasta vencer o morir!  
                  ¡Oh! Virgen de la Defensa,  
                  imploro tu protección.  
                  ¿Quién eres infiel pagano  
                  que vienes tan lisonjero?  
                  Dime quién te permitió  
                  que entraras en este pueblo  
                  sabiendo que aquí hay soldados  
                  que guardan mi noble reino.

---

<sup>15</sup> Documento que me proporcionó Antonia Olmedo, vecina de Atemajac de Brizuela.

Anda dile a tu Sultán  
que si pretende gozar  
de tan grande privilegio  
que venga a verse conmigo  
para que aquí lo arreglemos.

[...]

Moro: La Virgen de la Defensa  
yo me la vengo a llevar;  
di si atiendes mi mandato  
o es necesario pelear.

Cristiano: Eso no conseguirás  
falta vernos en campaña,  
veremos qué pasos das  
no quiero explicarte más  
no le hace que seas valiente  
no quiero quedar pendiente  
nos vamos a decidir,  
mejor prefiero morir  
o quitarte lo valiente.

Moro: ¡Oh gran general cristiano!  
Escucha con atención:  
Yo he venido a esta nación  
como noble ciudadano,  
de aquí esta fragante rosa  
que honra en este lugar  
esta imagen portentosa  
yo me la quiero llevar,  
no he venido a otra cosa.

Cristiano: ¡Oh Madre de la Defensa!  
Imploro tu protección  
échame tu bendición  
pues eres nuestra patrona  
te pedimos la corona  
para vencer al tirano  
Madre mía, danos la mano  
En la guerra que se asoma.

[...]

Moro: Nada temo y moriré  
antes que verme cristiano.

Cristiano: Poder divino de Dios  
invoco tu fuerza santa,  
para hacer que muerda el anzuelo  
este oro relajado.

[Aquí simulan la lucha y los cristianos derrotan a los “moros”]

Moro: Por fin me has vencido.  
Adopto tu religión  
y quedo convencido  
que noble la lucha ha sido.

Cristiano: Bendigamos del Eterno  
la Providencia Divina...

Después de que los cristianos fingen someter a los “moros” y convertirlos al cristianismo, estos últimos juran ser guardianes de la Virgen de la Defensa. De manera que durante todas las celebraciones que se realizan en Atemajac de Brizuela con motivo de su visita, ella siempre estará protegida y resguardada por los cuatro “moros”. Incluso, cuando la imagen permanece en el altar de la parroquia se colocan de manera simbólica las cuatro coronas a su lado.

Al concluir la representación, la Virgen en su capelo, de nuevo con su sombrero de paja y rebozo, es llevada a cuestras por los hombres que voluntariamente se alternan en su camino hacia Atemajac de Brizuela. Los cuatro “moros” escoltan a la Virgen; los mayordomos vestidos de calzón y camisa de manta, con sombrero de paja, paliacate y faja rojos, se colocan junto a ellos. Alrededor va la multitud entonando canciones que la banda acompaña armoniosamente, otra vez recurren al repertorio tradicional que tienen a su alcance; la chirimía y el coheterío anuncian no sólo el paso de la Virgen, sino su triunfo sobre los incrédulos y el entusiasmo que embriaga a los romeros; los danzantes bailan todo el camino al compás de las sonajas, el teponaztli o el tambor. Muchos van descalzos en pago de alguna manda ofrecida; otros más a caballo o en bicicleta. La lluvia y el sol, alternativamente, así como el frío de las alturas, circundan a aquéllos que caminan a paso lento durante tres horas a lo largo de unos diez kilómetros.

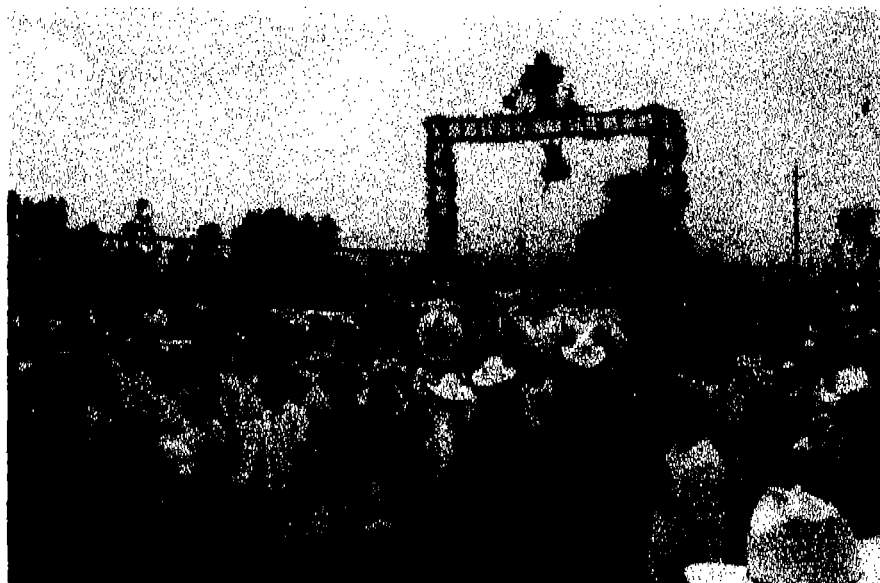
*Mire el padre de Juanacatlán la quería traer aquí en un carro y la Virgen no quiso, no más no caminó; ella quería venirse caminando como siempre. Nada que caminó en carro, ella quería venirse como siempre, como siempre la cargan, así quería venirse. Es que ellos quieren elegante todo, pos no se dejó, como que no entienden que ella es del pueblo, de la gente –*

comenta Antonia Olmedo, vecina de Atemajac de Brizuela, encargada de vestir a la Virgen, septiembre de 2000.



#### **11. Peregrinación de la Virgen de la Defensa hacia Atemajac de Brizuela, Jalleco**

Al llegar a la población la imagen pasa a través de enormes arcos triunfales de flores y una gran alfombra de aserrín y pino. Ristras de cohetes, confeti, flores y aplausos reciben a la Virgen, quien es llevada hasta la capilla del "Señor del Ocotito" o de Santo Santiago, según corresponda ese año. Agua fresca y ponche ofrecen los vecinos del barrio a los fatigados y enlodados peregrinos, quiénes por fin se sientan a descansar en cualquier rincón de la calle. Durante el resto del día, la gente entra y sale sin cesar de la capilla para saludar y venerar a la Virgen, le llevan flores y velas, rezan y cantan en señal de bienvenida y júbilo. En el anochecer se celebra la Eucaristía, para después dar inicio a la gran verbena popular. Otra vez, puestos de comida, venta de artículos personales, fruta, juguetes, frituras, la banda que ameniza el baile improvisado en la calle, juegos pirotécnicos, cohetes, dos enormes "castillos", el "torito", bebidas refrescantes y alcohólicas y los juegos mecánicos. Así, hasta la medianoche.



## 12. Arribo de la Virgen de la Defensa a Atemajac de Brizuela, Jalisco

Mientras la peregrinación realizada en este día no presenta diferencias sustanciales respecto de las llevadas a cabo por los pobladores del resto de las localidades que comparten a la imagen, el ritual de "Los retos" va a ser el punto distintivo entre las celebraciones de los vecinos de Atemajac de Brizuela y las otras. Dos aspectos importantes debo subrayar al respecto de la existencia de "Los retos": primero, muy probablemente en Atemajac de Brizuela su origen y la existencia de los "moros" como guardianes de la Virgen de la Defensa, tienen que ver con la influencia y la presencia del clero en el impulso definitivo de la devoción a esta imagen, pues son parte del culto español de Santo Santiago, quien luchó contra los árabes al lado de los reyes católicos para su conversión y expulsión del territorio español; y, segundo, por lo mismo, subrayan la historia de dominación como una historia inevitable, como la realización de la voluntad divina y la llegada de la salvación a los vecinos de la sierra.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Hay que recordar como señala González M., que "el esplendor del culto fue la gran metodología visual que los misioneros emplearon para la expansión del cristianismo" (1993: 550), y, consecuentemente, para afianzar su dominio; razón por la que el teatro fue utilizado como recurso de evangelización y conversión religiosa (Warman Gryj, 1972: 84-85). Además, cuando el clero secular tomó el control de la Iglesia en México, lo siguió explotado -pléñese en la época navideña con "Las Pastorelas" o en las representaciones de "La Pasión y Muerte de Jesucristo" en Semana Santa.

“Los retos” pueden interpretarse como una adaptación regional de la danza de moros y cristianos<sup>17</sup> –aunque en estricto sentido no es una coreografía propiamente dicha-, la cual tuvo un impulso fundamental en todo el país desde la Colonia y, según Warman Grij (1972: 138-165) es una tradición establecida de la cultura mestiza. Para el autor, entre las variaciones regionales que la danza ha tenido a lo largo de los siglos en todo el país, “las versiones jaliscienses registradas en el santuario de Zapopan, en Atemajac de Brizuela y la hacienda de los Cochimías, parecen ser más conservadoras y muestran una relación más directa con el tema de moros” (1972: 149). La existencia de “Los retos” como parte del culto a la Virgen de la Defensa ilustra la persistencia de los temas hispánicos introducidos en especial por los misioneros durante el dominio español, aunque a lo largo del tiempo se le han agregado elementos nuevos y claramente regionales.

Sin duda, la intención de esta representación en Atemajac de Brizuela es sólo religiosa. No obstante, su sostenimiento y persistencia como forma de expresión religiosa se debe a que más allá de reafirmar la fe en la Virgen de la Defensa, en términos colectivos afianza también elementos identitarios. A través de todos los rituales que involucran a la imagen se subraya su valor protector de la vida y los valores que les son comunes a sus devotos, en ellos se observa el poder de subversión que en términos simbólicos tienen para ajustarlos a sus propios esquemas de orientación en el mundo.

Al respecto, muy sugerentes resultan las reflexiones que De la Peña (1998: 83-89) realiza de la fiesta de los “tastoanes” en las inmediaciones de la ciudad de Guadalajara. En este trabajo, el autor analiza la capacidad de transformación simbólica de los grupos subordinados y las manifestaciones de una identidad indígena latente, que se reafirma al reinterpretar el significado de los íconos impulsados desde los esquemas dominantes. Sostiene que existen identidades

---

<sup>17</sup> La danza de moros y cristianos tuvo un papel relevante en las expresiones populares de la última mitad de la Edad Media, sobre todo en las fiestas y las romerías de motivación religiosa, y se convirtieron en símbolo de la España imperial; de allí que se volvieran una manifestación pública de gran importancia en las colonias españolas y que su celebración se extendiera a todos los estratos de la sociedad –aunque originalmente auspiciada por las instituciones coloniales hegemónicas, como la Iglesia. En el México colonial, poco a poco fue decayendo hasta convertirse en una expresión exclusiva de las clases populares. Ver Warman Grij (1972: 21 y ss.). En los últimos años del siglo XX, con el *New age* y los movimientos de reivindicación prehispánica, los sectores medio y medio-alto del país han comenzado a realizarlas.

étnicas alternativas por medio de las cuales los indios se definen a sí mismos y construyen códigos no previstos en la cultura dominante. Estas identidades no implican una nostalgia por el pasado prehispánico o preindustrial, ni la revitalización de formas corporativas rígidas, lo que sí conllevan es la posibilidad de interpretar la historia desde un punto de vista diferente del que detentan quienes tienen el poder y, en consecuencia, se generan proyectos alternativos, no alienados. Propone la existencia de dos tipos de identidades alternativas: la persistente, resultante de la defensa explícita de las fronteras étnicas; y, la latente, que sólo aparece en situaciones selectas, como en rituales o en conflictos abiertos. Estas identidades suponen dos proyectos no alienados: el militante – expresado en proclamas y movilizaciones sociopolíticas-; y, el semántico –que se manifiesta de forma menos directa e incluso oblicua, pero que puede conllevar una gran carga de subversión, pues está dirigido a transformar los significados de la vida cotidiana.

Desde esta perspectiva, el culto a la Virgen de la Defensa en Atemajac de Brizuela descubre tanto una identidad latente como un proyecto semántico. En tal sentido, el culto a la imagen es también una institución alternativa a otras instituciones sociales, pues si la implementación de la representación de “Los retos”, por ejemplo, está relacionada con la intención de engrandecer el poder de la imagen como garante de la fe católica, los grupos sociales receptores -como sucede con el resto de las devociones y los cultos promovidos por la institución eclesiástica-, la reinterpretaron y se la apropiaron en función de sus propias necesidades de sentido. Por eso, los vecinos de Atemajac de Brizuela afirman que

*ellos son de cuando pelearon por la Virgen, pa'eso es la representación, pa'que no se nos olvide que nuestros antepasados pelearon por la Virgen porque la iban a quitar; unos pelean por ella y otros porque la iban a quitar y así está. Pos cómo que nos la quitan, pos fíjense que no y mire aquí sigue año con año –afirma Don Manuel, vecino de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2002.*

El imaginario social tiene un papel fundamental cuando se narra un suceso que pudo haberse realizado tiempo atrás y que vuelve a la memoria colectiva y lo fija en ella por medio de la narración y la representación ritual. “Los retos” colocan en el espacio serrano de Tapalpa una lucha mítica llevada a cabo en otro

momento histórico y en otro lugar, con el objeto de que los creyentes en la Virgen de la Defensa no olviden la gran fuerza que la imagen tiene. La representación anual de esta batalla, es un elemento que actualiza el discurso religioso que sostiene su culto, discurso que enfatiza su poder protector: la Virgen es la madre que protege y acoge en los momentos de angustia y sirve de intermediaria entre los creyentes y Dios.

El hecho de que el juramento se realice siempre en “Agua Prieta”, pone de manifiesto una vez más el enorme valor que la Virgen de la Defensa tiene para los habitantes de la sierra, pues se lleva a cabo en un lugar intermedio entre las poblaciones, precisamente en los límites entre los municipios de Atemajac de Brizuela y Taplapa. Este ritual simboliza y refuerza, pues, los vínculos especiales que los habitantes de la sierra tienen con ella y entre sí; además, expresa el enorme poder que la imagen posee para mantener vivas sus creencias. También es significativo que los participantes de una u otra población nunca la reciban ni entreguen en las localidades vecinas, siempre es en el bosque, un espacio de frontera que en términos simbólicos le pertenece a la Virgen. El ritual de “Los retos” como parte integral de su culto contribuye al delineamiento de los espacios de pertenencia.

### C. “La Entrada”

El día 7 de septiembre alrededor de las cuatro de la tarde se realiza “La Entrada”. Así llaman los vecinos de Atemajac de Brizuela al recibimiento que le hacen a la imagen “*grande*”, cuando es trasladada de la capilla en la que ese año se depositó a la parroquia de San Bartolomé. En las calles, decoradas con guirnaldas de tejocotes, pino o flores de papel y plástico blancas y azules, se abarrotan las personas para ver pasar la procesión. Tras la banda de guerra y el cohetero, que la abren, vienen los miembros de la “Asociación de Charros de la Defensa”, seguidos por el mariachi y varios grupos de danzantes; enseguida los carros alegóricos, en los que se representan algunos pasajes bíblicos -como “La Anunciación”-, y la entrega de la imagen a los indígenas de la región por parte de Don Juan Palafox en el año de 1642; después el que lleva a la imagen peregrina y



el que transporta al obispo de Ciudad Guzmán (éste tiene alrededor de veinte años asistiendo a la fiesta), acompañado por el resto de los sacerdotes invitados y el cura del pueblo; y al final, con su escolta de los cuatro "moros" y en los hombros de los mayordomos, la Virgen de la Defensa original, la chirimía y los pobladores e "hijos ausentes" del lugar, los cuales se van agregando a la procesión.

Recorre las calles más importantes del pueblo como símbolo de su patronazgo. En algunos puntos se colocan grandes arcos de flores y pequeños altares, éstos son ofrecidos por algunas familias que así se lo prometieron a la Virgen y en ellos se detiene un momento, se rezan cinco "Aves Marías", y continúa su marcha. En la plaza del pueblo, justo en dirección a la entrada principal de la parroquia, se encuentra un gran arco de flores y una larga alfombra elaborada con aserrín de colores, para que por allí entre a su altar la imagen.



**13. "La Entrada" de la Virgen de la Defensa a la parroquia de San Bartolomé**

En el templete del atrio, construido especialmente para recibir a la Virgen, se celebra la Eucaristía, presidida por el Obispo y un gran número de sacerdotes invitados para la ocasión (casi todos párrocos de poblados circunvecinos u originarios del poblado). Mientras el sacerdote se esfuerza por ser escuchado y comprendido por aquellas personas que participan de la misa, ésta se percibe un tanto desarticulada del ambiente de fiesta que invade al pueblo todo. En la plaza

se confunde el bullicio de la gente, que disfruta de alguna golosina o alguna bebida caliente, la música de uno que otro puesto y la voz del eclesiástico que fluye a través de grandes bocinas colocadas en todas sus esquinas. Si no se consigue un buen espacio muy cerca del templete, entre la gente amontonada que intenta participar en la liturgia de la misa, únicamente se alcanzan a percibir palabras sueltas y los ademanes que realiza el eclesiástico.

Al terminar la Eucaristía, la imagen es trasladada a la parroquia, entonces los repiques de las campanas y los cohetes dan paso a la música de mariachi y de banda; la gente se arremolina en la plaza para mirar las danzas y esperar el inicio del baile; tres castillos se erigen y alrededor de las 9:30 de la noche iluminan el cielo con aros de fuego y luces de colores; puestos de "antojitos" a los que se acercan las personas para cenar; golosinas y café caliente con canela o "piquete" no dan abasto a la multitud; todo está disponible alrededor de la plaza hasta muy entrada la noche.

De nuevo la exuberancia y el derroche de recursos materiales enmarcan el ritual de "La Entrada" y demuestran la importancia que tiene para los habitantes de Atemajac de Brizuela su participación en el culto a la Virgen de la Defensa. Igualmente, la multiplicidad de espacios de expresión (como las calles, la plaza y la parroquia misma), y sus distintas formas (cantos, rezos, danzas, cohetes, flores, etcétera), hablan de la tensión existente entre los jerarcas de la Iglesia y los devotos. Los sacerdotes se esfuerzan por enmarcar el culto en sus esquemas oficiales, pero para los creyentes la Eucaristía, por ejemplo, no es el momento culminante de la fiesta de "La Entrada", pues muchos ni siquiera participan en ella.

La importancia que tiene para los pobladores de Atemajac de Brizuela la celebración, se encuentra en relación directa con el recorrido que realiza la imagen por las principales calles y la plaza del poblado, ya que con su presencia demarca como propio y sagrado los límites territoriales que abarca la localidad. En este sentido, la procesión de la Virgen y su arribo a la parroquia señalan la capacidad que tiene la sociedad para delimitar su espacio de reproducción social y cultural. Lo que convierte a "La Entrada" en un momento de expresión y fortalecimiento de la identidad sociocultural de los vecinos del poblado.

A pesar de que participan en la fiesta todos los habitantes católicos de la población y que las relaciones que establecen entre ellos enfatizan valores tales como la camaradería y la cooperación, también es cierto que en el ritual de “La Entrada” existe una estructura bien definida y un orden jerárquico perfectamente delimitado que se expresa en las funciones que desempeñan cada uno de los participantes. El primerísimo lugar y la máxima autoridad los tienen entonces los mayordomos, aunque los jerarcas de la Iglesia no pierden la ocasión para imponer su presencia y pretender cierto control, de hecho el mayordomo principal es el párroco del lugar. La estructura propia de la fiesta y su tensión con los marcos de acción cotidianos, me permiten comprender cómo en Atemajac de Brizuela durante las celebraciones a la Virgen, al mismo tiempo que el poder civil se ajusta y “somete” a las necesidades propias del ritual -facilitando la subversión del ordenamiento cotidiano del mundo-, la “rigidez” de sus formas de organización recreará simbólicamente la estructura jerárquica existente en esta misma sociedad.

*Los mayordomos de aquí piden que los inviten los regidores a una reunión de cabildo para decir qué es lo que necesitan que hagamos y cómo quieren que los apoyemos en el Ayuntamiento, traen su programa de qué calles se van a cerrar, que aquí no nos pongan comercio, que aquí nos dejes libre para tal cosa, con un planito, se identifican las zonas y se designan los espacios. El ayuntamiento oficialmente no aporta dinero para la fiesta, ya eso es aquí muy en lo personal de los empleados o de los regidores, por su propia devoción; por ejemplo, el año pasado, los señores regidores dijeron, “de nuestra quincena que nos descuenten, creo que 200 pesos”, algo así, para la fiesta, que la misma tesorería lo recolecte y se los entregue a los mayordomos; pero ya es muy en lo personal. Las mayordomías y el gobierno de Atemajac son muy independientes, totalmente independientes, no se necesita participar en las mayordomías para tener algún cargo en el Ayuntamiento; aunque en algún momento lo pudiste haber hecho, pero no necesariamente –Ricardo Rodríguez Huerta, Atemajac de Brizuela, mayo de 2002.*

#### **D. La celebración de los “hijos ausentes” y el cambio de mayordomía**

El día 8 de septiembre es “la fiesta de los ausentes”. Un poco antes de las 11 de la mañana, los que viven fuera del poblado se reúnen en la capilla de “El Señor del Ocotito”, mientras los mayordomos foráneos recogen de la parroquia a la réplica

de la imagen original, que con el arribo de esta última se guarda en la sacristía. Una vez que los mayordomos trasladan a la imagen peregrina hasta donde se encuentra el grupo de “hijos ausentes”, se pone en marcha la procesión, acompañada por la banda, la chirimía y el coheterío; se dirigen hasta el altar donde se encuentra la imagen “grande”. Allí entregan al párroco la réplica de la Virgen y los mayordomos, vestidos con toda sobriedad, sacan en hombros a la imagen “grande” para colocarla en el templete del atrio. Los “moros” permanecen a su lado en todo momento. Hombres y mujeres de todas las edades se apretujan en el lugar para seguir el desarrollo de la misa de los “hijos ausentes”. Unos metros más allá del atrio, en la plaza, la multitud se esfuerza inútilmente por hacer lo mismo, mientras los niños corren o lloriquean.

Al término de la Eucaristía se lleva a cabo la ceremonia del cambio de mayordomía. El sacerdote agradece el trabajo realizado por los mayordomos salientes y nombra a los nuevos. Aplausos y fanfarrias entonadas por la banda y seguidas por la chirimía, preceden cada presentación. Asimismo, el mayordomo en funciones entrega la banda distintiva al que ocupará su lugar el próximo año. Una vez que fueron nombrados todos, el párroco los bendice rociándolos con agua bendita y les recuerda que el pueblo de Atemajac de Brizuela ha depositado en ellos su confianza, por lo que es preciso que cumplan cabalmente con sus obligaciones. Abrazos de felicitación, cohetes lanzados al cielo, porras a la Virgen y aplausos interminables anuncian el fin de la ceremonia. Aunque los nuevos de la localidad no entrarán en funciones hasta después del 6 de diciembre, al entregar a la imagen a los vecinos de Juanacatlán, aquí se cierra el ciclo festivo para los “hijos ausentes” y los mayordomos foráneos e inicia uno nuevo para los recién nombrados.

Una vez concluida la celebración, los mayordomos salientes regresan a la Virgen al altar de la parroquia de San Bartolomé y los “moros” depositan allí sus coronas. La imagen no se moverá del lugar hasta diciembre. Inmediatamente después entran en acción las danzas, las cuales se turnan en el atrio hasta el atardecer.

*Este día es muy importante para nosotros porque hoy se anuncia quiénes van a quedar con el compromiso, quiénes son los próximos mayordomos;*

*aquí se los presentan al pueblo y ya no se nos olvida; así cuando se haga la colecta ya sabemos quiénes son y nada más a ellos les entregamos el dinero, a nadie más. A uno nunca se le olvida quiénes son los nuevos mayordomos, nunca. Ellos ya saben cuál es su compromiso y qué es lo que tienen que hacer, ya todos sabemos porque es nuestra tradición, si no cumplen se les va encima todo el pueblo –afirma un vecino de alrededor de 30 años de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2002.*

Todo el día la plaza está inundada de personas que van y vienen. La banda, ahora en el kiosco, mantiene el ambiente de fiesta. Ya no son himnos religiosos, sino música para bailar la que sale de sus cansados instrumentos. Igual que los tres días anteriores, la quema de los “castillos” al anochecer y el baile en la plaza pública, dan por terminada la fiesta.

A partir del día 9 de septiembre la población de Atemajac de Brizuela vuelve a sus actividades cotidianas normales, con la salvedad de que los siguientes tres meses al anochecer y durante los fines de semana se llevarán a cabo actividades relacionadas con la presencia de la Virgen.

*Después de que termina la mera fiesta, uno vuelve a sus quehaceres, los niños a la escuela y los hombres al trabajo; pero mientras la Virgen está aquí uno hace las cosas con más gusto, el pueblo se siente alegre, y todas las noches vamos a recibir la peregrinación de cada barrio y a rezar el Rosario o a misa. Es tan bonito tenerla de visita, se siente uno completo – María de Jesús, vecina de Atemajac de Brizuela, octubre de 2001.*

A reserva de analizar en el próximo capítulo lo que representa la mayordomía dentro de la dinámica sociocultural de la localidad, me parece imprescindible señalar cómo la celebración de los “hijos ausentes” y el cambio de mayordomía tienen un doble aspecto respecto de su valor y significado: por una parte, permiten la reincorporación simbólica a la comunidad de los que se fueron y ya no forman parte de su vida cotidiana, aflanzando los lazos culturales y afectivos existentes entre ellos; y, por otra, reubican, en términos también simbólicos, a los miembros de la localidad que prestan sus servicios para el mantenimiento y la consecución del culto. En este sentido, nos encontramos ante un conjunto de ritos de paso<sup>18</sup> que modifica la posición original de los participantes. Ahora bien, en el

---

<sup>18</sup> A partir del estudio de Van Gennep (1986) sobre los ritos de paso -rituales que se realizan para señalar todo cambio de lugar, estado, posición social o edad-, se establecen tres momentos

caso de los emigrantes existe una necesidad especial de refrendar periódicamente su adhesión a la localidad, pues muchos de ellos nunca regresarán a vivir allí.

### **3. El recibimiento en Juanacatlán: "La Entradita"**

Tres meses después de celebrada la fiesta de "La Entrada", a las 8 de la mañana del día 6 de diciembre se reúnen en el atrio de la parroquia de San Bartolomé, todos los habitantes de Atemajac de Brizuela. Los mayordomos del poblado al lado del párroco y los "moros" recogen a la Virgen de la Defensa para salir juntos a entregarla a los vecinos de Juanacatlán. En la salida sur del pueblo, se detiene la romería, despiden a la Virgen y reciben su bendición; el sacerdote toma a la imagen y con ella hace la señal de la cruz sobre todos los presentes. Lágrimas de despedida, vítores, porras y cohetes anuncian su partida. La banda y la chirimía, así como las danzas abren la marcha. Ese día el pueblo se queda prácticamente vacío y se suspenden absolutamente todas sus actividades, durante la mañana uno que otro negocio permanece abierto y las calles se ven completamente desiertas.

*Cuando se va el templo y el pueblo se queda triste, porque toda la gente se queda llorando cuando se va, porque se siente un vacío tan fuerte, como una pérdida de un ser querido que se va lejos. La vida en el pueblo es diferente cuando ella está que cuando no está, porque cuando está se ve el pueblo más alegre; luego se siente el día que se va, llega uno en la tarde y ve uno el pueblo triste. Es que es el amor muy grande que le tenemos a ella y precisamente el año pasado no se quería ir, se quería quedar, no podían acomodarla, ya salió bien tarde porque no la podían acomodar en dos nichos, no entraba y si no salía en el nicho, no podían llevarla y no quería irse y no quería irse y que los mismo acólitos le declan al padre "por qué se la va a llevar si está viendo que la Virgen no se quiere ir", y los niños declan "la Virgen está llorando", y toda la gente llore y llore y, pos, cómo le hacemos y salió una hora tarde. Y declan los mayordomos que se sentía la Virgen pesada, "ya no hallábamos ni cómo darle vuelta". Es que ella ve el amor que le tenemos aquí y por eso. Y aunque ella se quería quedar, no podemos quedarnos con ella porque en realidad es de los dos pueblos, de*

---

fundamentales en ellos: la ruptura o separación de la estabilidad estructural social, para entrar en un procesos marginal o liminal, en donde las características del sujeto ritual son ambiguas y no tiene ninguno de los atributos del estado anterior o del venidero, y, finalmente, el momento de reincorporación del sujeto, momento de la consumación del paso, donde aquél vuelve a la estabilidad estructural social pero renovado. A través de estos ritos hay un ajuste en el comportamiento de la gente que le permite reincorporarse en un *status* nuevo o diferente en términos "reales" o simbólicos.

*las dos comunidades, y no podemos. A menos que no se hubiera dejado por nada, pos ya depende también de ella, según su voluntad. Aunque aquí la chiqueamos más que allá, no podemos quedarnos con ella* –afirma la señora Rosa Elena Castro, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.

Cientos de personas caminan por la carretera alrededor de la imagen entonando cánticos e himnos a la Virgen, una larga caravana de vehículos los sigue lentamente. A las 11 de la mañana llegan a la “La Cruz del Roble”, a unos 2 kilómetros de Juanacatlán, y entregan la imagen a sus vecinos.

*La recogemos en “La Cruz del Roble” porque, según cuentan, que una vez no quisieron entregarla los de Atemajá y que se oyeron campanadas allá, ya era noche y que la gente fue a ver pos qué pasaba y que el templo cerrado, pos lo abrieron y anda vete, que no estaba la Virgen y que todos dijeron “son los indios de Juanacatlán, vamos pa’lcanzarlos”, y iban encontrando pisaditas y encontraron a la Virgen descansando en “La Cruz del Roble”; por eso ahí descansa cuando sale de Atemajá pa’cá. La Virgen dijo yo me voy y me voy y ya no la detienen nunca* –señala Doña María, Juanacatlán, diciembre de 2000.

Mientras la fiesta en Juanacatlán da inicio, inmediatamente después de entregada la imagen en “La Cruz del Roble”, los habitantes de Atemajac de Brizuela disfrutan de un día de campo en el corazón de la sierra. Este es el único momento del año en que todos juntos se disponen a compartir sus alimentos y a disfrutar entre juegos y risas de los rayos del sol que penetran en el frío bosque. “Cuando se trata de la Virgen todos somos como una familia” –señalan. Después de la comida, regresan a sus hogares, para incorporarse a sus actividades cotidianas y esperar a que trascurren los meses para tener a la Virgen de nuevo entre ellos.

*Pos aunque sabemos que es nuestra madre y que siempre está con nosotros, no es la misma que tenerla por allá. Se siente duro dejarla, pero qué le vamos a hacer, ella es de los dos pueblos y ni modo. Ora que la dejamos, pos a esperar que regrese pa’l otro año; pero no crea que la olvidamos, siempre venemos a visitarla y le traímos sus “mañanas” cada día 10 hasta que se va pa’Tapalpa; ahí sí está duro ir; aunque cuando algo se ofrece, ahí vamos también pa’llá* –comenta Don Pedro, un hombre mayor, vecino de Atemajac de Brizuela, diciembre de 2002.

Sólo unos cuantos habitantes de Atemajac de Brizuela seguirán a la imagen, resguardada todavía por a los “moros”, hasta su iglesia y participarán en

la misa de bienvenida a las 12 del día en el atrio. También entonces el señor obispo de Ciudad Guzmán oficia la Eucaristía. Una vez concluida, los mayordomos de Juanacatlán<sup>19</sup> la trasladan hasta su altar. Todo el día hombres y mujeres, miembros de los grupos de la pastoral eclesial, montarán guardias para custodiarla, mientras los vecinos de Juanacatlán entran y salen del santuario para saludarla. El coheterío, la banda y las danzas en el pórtico del santuario; en las calles el ir y venir de la gente, los altoparlantes y la música de los puestos de vendimia, en los que se adquiere un sinnúmero de artículos domésticos y personales o se disfruta de algún platillo típico y se bebe un buen trago de licor.



**14. "La Entradita" de la Virgen de la Defensa a su santuario**

<sup>19</sup> En Juanacatlán la mayordomía tiene una duración de tres años y está compuesta por hombres y mujeres, seleccionados por el párroco, que trabajan activamente en los grupos de evangelización parroquial; su función consiste en supervisar a los coordinadores de todas las actividades necesarias en la parroquia, incluido, desde luego, el culto a la Virgen de la Defensa. Ellos cuentan con el apoyo de un grupo de colectoras para recabar el dinero para los gastos de la fiesta de diciembre. *"Los que organizan la fiesta son un grupo de animadores, de coordinadores que se juntan para ver junto con el padre, para ver la gente para ver quién sí puede realizar el trabajo o no, la gente se conoce bien y ellos dicen quién sí y quién no debe ayudar a la fiesta. Es mucha la gente que participa, están los coordinadores, los catequistas, las recolectoras. El coordinador es la cabeza que va moviendo todas las comisiones, por ejemplo las colectoras tienen que venir con los coordinadores a decir si ya empezaron y cómo van, a mostrar sus listas, y con el padre. Hay mayordomos de la Virgen, es decir son su guardia y, por ejemplo, cuando la bajan tiene que venir uno de ellos a sacarla y si está allí abajo el mayordomo tiene que estar allí"* –Pedro Parra, Juanacatlán, febrero de 2001.



A las 7 de la noche, los mayordomos sacan en hombros a la Virgen y la llevan en procesión por todo el pueblo, sus acompañantes rezan el rosario, último del novenario que inició días antes. Una gran alfombra de aserrín y arcos de flores colocados a lo largo de las calles simbolizan su grandeza. También están colocados pequeños altares con una gran pantalla en la que se representa los misterios del Rosario, se detienen en cada una de las “estaciones”; por unos momentos todos los participantes se concentran en las oraciones para después continuar la marcha. Las danzas de “sonajeros” –conformadas por niños y jóvenes de ambos sexos- abren la procesión, más atrás la banda acompaña los cánticos que dirigen las mujeres. En diferentes puntos de la calle están colocadas pequeñas fogatas en las que se resguardan los vecinos del poblado para aminorar el intenso frío de las noches en la montaña. De regreso en el santuario, colocan a la Virgen de la Defensa en el altar; una intensa lluvia de cohetes de colores antecede la quema del “castillo”, después, poco a poco, el atrio se queda vacío. De esta forma, se cierra el ciclo ritual que año con año enmarca el culto a la Virgen de la Defensa en la Sierra de Tapalpa.

De todas las celebraciones en las que esta imagen es figura central, la de Juanacatlán es de las más austeras en cuanto al empleo de recursos. Lo anterior muestra que nos encontramos frente a una localidad caracterizada por la estrechez de recursos económicos. En su mayoría, los habitantes de la población son prestadores de servicios de los aserraderos y hoteles que hay en torno a las cabeceras municipales de Tapalpa y Atemajac de Brizuela. Son relativamente pocas las personas que han emigrado del lugar más allá de la zona aledaña para buscar nuevas oportunidades de vida y de trabajo: *“aquí no se va la gente pa’ningún lado, somos muy apegados, fuera de uno que otro, unos diez muchachos, aquí nos quedamos”* –señala una señora de unos 50 años, vecina de Juanacatlán, agosto de 2002.

La fiesta y el culto de la Virgen de la Defensa, así como su repetición periódica son una parte medular de las tradiciones de esta población, pues no obstante la modestia de sus celebraciones, el acontecimiento más importante en el ciclo festivo de la localidad es cuando regresa de Atemajac de Brizuela.

*"Pa' nosotros no hay más, esta es la mera fiesta grande, no hay otra" –afirman los vecinos de Juanacatlán, diciembre de 2000.*

*Todos los meses que no está ésta, la mera original, está la otra, la peregrina, ella se queda en su lugar de ella. Casi, casi viene siendo lo mismo, pero nada más la visitamos la gente de aquí, de ajuera ni vienen. Pa' nosotros pos no es lo mismo la peregrina que la grande, no se siente igual, pos le da a uno gusto cuando viene. Se siente uno a gusto porque es la meramente, ey, es la meramente. Es la grande. Es un gusto tener a la meramente aquí, pos cuando no está se siente un vacío tan grande y ai vamos a verla a onde esté; pos al le digo, ésta, la meramente, es la que nos cuida y nos ayuda, ¡si viera qué milagrosa es! –sostiene la señora Concepción, de unos 40 años, vecina de Juanacatlán, julio de 2000.*

Para los vecinos de Juanacatlán, como para el resto de sus devotos, la imagen "grande", la "meramente", es la única que ha demostrado su poder para protegerlos y cuidarlos. La otra, la peregrina, no ha llegado a tanto.

*No es la mesma ésta que la peregrina. Ésta es la meramente, la otra nada más ai' stá pa' que no se quede de atiro solo aquí –señala una anciana, vecina de Juanacatlán, agosto de 2002.*

Según el testimonio de los entrevistados en el lugar, Juanacatlán es una población que se resiste a la incorporación de elementos lúdicos más allá de aquellos que tienen relación directa con el culto a la Virgen. En el marco de sus festejos nunca se organizan bailes o algún otro evento profano, con excepción de un par de juegos mecánicos para los niños y un sinnúmero de puestos. Tanto su entrada en diciembre como la conmemoración de su llegada a la región, en el mes de abril, son novenarios; en ellas se lleva a cabo una procesión por las principales calles del poblado y se reza en cada una de las "estaciones" el misterio que corresponde. De esta forma, la imagen sacraliza el espacio público, brindándole un significado particular y permitiendo a sus vecinos apropiarse del mismo y amarrar a él sus procesos de reproducción social y cultural.

*Todos los que vivemos en la sierra somos devotos de la Virgen y pos todos la festejamos rebonito, pero más aquí, porque aquí no hay escándalos ni nada. Un día quisieron organizar un baile ¡qué pa' la Virgen!, oiga usted, si ella es alegre, pero eso es puro desorden, en diciembre que es la mera "Entrada", cuando la traen de Atemajá, ese día es el más importante pa' nosotros en Juanacatlán, esa es la mera "Entrada"... y naiden del pueblo quiso, le dijieron al señor o te dejas de tus cosas o te dejas [...] Para nosotros es la mera fiesta grande en diciembre, aunque su mera fiesta es*

*en abril, ey, no más pa' festejar su aniversario de cuando llegó aquí, ey, pos dicen que de Puebla. Fijese esa debía ser grande también, pero es sencillita* –comenta Doña Chuy, vecina de Juanacatlán, agosto de 2002.

A través del culto a la Virgen, las poblaciones serranas van construyendo una idea del “nosotros” en múltiples niveles: como devotos hay una identificación plena entre los vecinos de la sierra, simultáneamente a la reconstrucción que hacen de su identidad con connotaciones más particulares, relacionadas específicamente con sus localidades. Por eso siempre establecen comparaciones entre sus festejos y los de los otros.

*Pa' mí se me hace que onde tratan mejor a la Virgen es por allá en Atemajá, a nosotros nos gusta que vaya a Atemajá la Virgen, allí es onde la tratan mejor. Porque allá reciben más bien a toda la gente cuando va, le dan a uno todo, pues dan café y todo cuando uno le da las mañanitas, allá nos tratan mejor a los de por acá de Juanacatlán. Pos seguro tienen más, pos no sé qué [...] pero si ven, pos a toda la gente que va la ven más bien allá; en Tapalpa se organiza más bien por barrios y no nos ofrecen nada, pos lo ven a uno como nada y en Atemajá no; pos yo no le puedo dar razón de por qué. Aquí en Juanacatlán pos coopera uno con lo que puede, pos pa' la Virgen, pero somos más pobres y no podemos hacerle su fiesta como en Atemajá, pero bien que se la hacemos, ai pobremente* –Don Luis Magallanes, vecino de Juanacatlán, encargado de la danza de “sonajeros” de Juanacatlán, julio de 2002.

De igual forma, la repetición anual de esta práctica ritual fija en la memoria colectiva la idea de pertenencia y de continuidad de la sociedad, y contribuye a la toma de posición de cada uno de sus miembros, ya que también refleja las tensiones y diferencias existentes entre los grupos ubicados en distintas posiciones de esa misma sociedad. Esto es muy claro en el caso de la fiesta y su interpretación por parte de los creyentes, pues en Juanacatlán se percibe una posición de sumisión e inferioridad ante la cabecera del municipio, por ejemplo.

Por último, debo señalar que al volver la imagen original a Juanacatlán, la réplica existente allí -que presidió el altar en ausencia de aquella-, se deposita en la sacristía hasta que alguna población del mismo municipio de Tapalpa, del resto de los municipios serranos (con excepción de Atemajac de Brizuela, que cuentan con su propia imagen peregrina), o de las zonas bajas aledañas, solicite su visita. De las dos copias existentes, es la perteneciente al santuario de la Virgen de la

Defensa la que va a lugares como, Chiquilistlán, Atoyac, Sayula, Techaluta, Zacoalco, Lagunillas, Apango, San Gabriel, entre otras. De esta manera, la Virgen de la Defensa también reintegra, en términos culturales, a la región serrana con el resto de las poblaciones existentes en el sur de Jalisco; zona que ha mantenido un fuerte vínculo a lo largo de toda su historia y que rebasa con mucho los límites administrativos, jurídicos y eclesiásticos.

#### **4. Notas finales**

En los dos últimos capítulos analicé las distintas formas como los devotos de la Virgen de la Defensa demuestran su fe y la manera como tales expresiones se constituyen en espacios institucionalizados que responden y se ajustan a las circunstancias presentes, sin detrimento de sus costumbres y tradiciones. Asimismo señalé que la repetición anual del ciclo de festividades alrededor de esta Imagen simultáneamente contribuye al afianzamiento de los esquemas de orientación y acción que la sociedad tiene, y a la reelaboración y actualización de sus mecanismos de reproducción sociocultural. Sin embargo, me parece oportuno detenerme a discutir en qué sentido y de qué manera el culto a la Virgen se erige como una institución que impugna y se adapta simultáneamente a otras instituciones sociales predominantes en la sociedad que lo mantiene.

Como bien indican otros autores, la religiosidad popular abre un espacio de autonomía relativa a través del cual los grupos sociales involucrados se reproducen culturalmente, por lo que es posible entenderla como la expresión a través de las acciones y del discurso de un conjunto de creencias y prácticas religiosas que una sociedad sostiene, y que pueden ser más o menos independientes de las instituidas por las élites religiosas. Al comprenderla de esta manera, la religiosidad popular me coloca frente otro tipo de expresión religiosa con la que se encuentra necesariamente relacionada, en el caso del catolicismo, la sostenida por la jerarquía de la Iglesia. Estas dos formas de religión coexisten y pueden contrastarse tanto en las creencias como en las prácticas. Por eso, la comprensión y explicación de un fenómeno como el del culto a la Virgen de la Defensa no puede dejar de lado aquello que dé cuenta de la religiosidad "oficial";

pues se coloca, no sin tensión, dentro de los límites de la propia institución eclesiástica, de hecho surge como una respuesta a ella.

A diferencia de algunos, como García García (1989: 25), que sostienen que al reconocerse su coexistencia, ambas deben ser entendidas más como manifestaciones de un mismo fenómeno que como creencias o prácticas alternativas, considero que las características específicas de cada una de ellas son las que muestran en dónde radican los puntos centrales de ruptura y en qué medida se puede hablar de la religiosidad popular como una alternativa a la "oficial". La religiosidad popular nace de esta última a la cual se opone,<sup>20</sup> pues lo que subyace en sus manifestaciones es la vasta acción evangelizadora de la Iglesia a lo largo de los siglos; de manera que siempre es relevante comprender sus procesos internos para observar de qué forma afectan a las expresiones religiosas populares y cómo éstas responden y se adaptan a ellos, como discutí en el primer capítulo. También debo reconocer que todo fenómeno religioso tiene su propia lógica y, en esa medida, su comprensión no se limita a entenderlo sólo en función de la Iglesia.

El papel central que la institución eclesiástica tiene en el impulso y la promoción de las devociones religiosas y los cultos católicos es indiscutible. Siempre que se ha visto amenazada los retoma e impele con una gran fuerza -de manera relativamente independiente a las formas y los contenidos que dichas expresiones de fe asumen-; así afianza su poder ideológico, político y económico en la sociedad, tanto a nivel nacional como regional y local. No obstante, los grupos sociales receptores han sido capaces de construir su propia interpretación en función de sus necesidades específicas de sentido -relacionadas siempre con sus condiciones de vida. Tal interpretación no sólo escapa a la postura oficial de la Iglesia, sino que de muchas maneras se contrapone a ella.

Los creyentes hacen su propia lectura desde sus circunstancias presentes y elaboran toda una forma de entender el mundo y la vida, que se distingue

---

<sup>20</sup> Ambas formas de religiosidad se van transformando a lo largo del tiempo; sin embargo, para fines interpretativos es importante reconocer su unidad como hechos históricos, atendiendo sus variantes en el tiempo y el espacio. Aunque centrado en torno a la unidad y la diversidad de la tradición religiosa mesoamericana, el trabajo de López-Austin (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*, es muy sugerente al respecto.

también de otras instituciones sociales, pues la religión será para ellos el marco básico de explicación del mundo y, en consecuencia, penetrará todas las dimensiones de desarrollo de su vida. Esto es muy claro en el culto a la Virgen de la Defensa cuando observo, por ejemplo, cómo los devotos relacionan con su práctica religiosa y su fe en la imagen todos los ámbitos de su vida individual y colectiva –la familia, la salud, el trabajo, sus relaciones sociales. Precisamente por sus significaciones y las prácticas que conllevan, el culto a la Virgen de la Defensa es un sistema de creencias que entra en tensión con el ofrecido por las instituciones oficiales o dominantes. Sistema que no obstante su carácter colectivo nunca es homogéneo, presenta múltiples niveles de construcción y de interpretación; aunque existen elementos que posibilitan una cierta identificación y permiten realizar una lectura general del fenómeno. De hecho, es a partir de estos últimos que analicé el culto como una unidad, aunque no sin contradicciones.<sup>21</sup>

La heterodoxia que caracteriza a la religiosidad popular debe buscarse en el ámbito del control y del poder social, como bien señala García García (1989: 19-29), pues los contenidos que pone en juego se encuentran en constante diálogo y negociación con aquellos sostenidos por el sistema oficial.<sup>22</sup> Por tanto, es muy importante comprender por qué algunos sectores de la sociedad formulan

---

<sup>21</sup> Al respecto de la religiosidad popular, subrayo, siguiendo a Gramsci, la importancia de estudiarla como “concepción del mundo y de la vida, en gran medida implícita, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (por lo general también implícita) con las concepciones del mundo ‘oficiales’ [...] que se han sucedido en el desarrollo histórico [...] Concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática, ya que el pueblo (es decir, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas aún en su contradictorio desarrollo, sino también múltiple” (1998: 239-240).

<sup>22</sup> Las instituciones oficiales con las que se relaciona la religiosidad popular, son aquellas que cuentan con el reconocimiento de las mayorías sea por consenso o por imposición. Estas instituciones tienen un predominio por mostrar mayor capacidad de dirigir o controlar política, intelectual y moralmente a toda la sociedad. Gramsci señala que la hegemonía se logra porque se obtiene la subordinación ideológica, moral y cultural de las clases subalternas. Tal subordinación es posible gracias a la presencia de agentes especializados –“intelectuales orgánicos”– que no únicamente sistematizan y organizan los saberes de la institución, sino que también los difunden a través de la utilización de diferentes “aparatos de hegemonía” –instrumentos de sustento, difusión y reproducción de dominio, de los que se sirve una clase para mantener su posición, como son los medios masivos de comunicación, escuelas, iglesias, centros culturales, comunidades eclesiales, etcétera –ver Díaz-Salazar (1991) y Gramsci (1998). Bourdieu (1990), por su parte, señala que en cada uno de los campos sociales (aquí se trataría del campo religioso, relacionado con otros campos culturales) la negociación de los significados últimos sobre el mundo es un aspecto central de su lógica interna.

respuestas alternativas que cuestionan e impugnan la capacidad que otras instituciones tienen para imponer sus marcos de sentido y acción en función de su propio predominio. Si las instituciones dominantes no responden a las necesidades materiales y/o espirituales de los individuos o las colectividades, ni logran dar coherencia a sus experiencias y mantener el orden social establecido, se corre el riesgo de que éstos pierdan su orientación en el mundo y pueden presentarse serios problemas de cohesión social.<sup>23</sup>

Cuando las instituciones dominantes no logran del todo dar sentido a las experiencias y no ofrecen marcos de acción a partir de los cuales la gente interactúe -sea identificándose o distinguiéndose, cooperando o luchando- y obtenga satisfactores a sus necesidades (materiales o simbólicas), propician el surgimiento de instituciones alternativas que pueden entrar en competencia con ellas y desplazarlas o que vienen a complementarlas y contribuyen al mantenimiento del orden social existente. En ocasiones, incluso, pueden jugar un papel ambivalente, como sucede con el culto a la Virgen de la Defensa. El culto a esta imagen guarda relación con un conjunto de instituciones que cumplen sólo parcialmente la función de proveer de esquemas de significación y acción convincentes; de allí que se vean en la necesidad de construir una institución alternativa por medio de la cual garanticen su reproducción sociocultural y, en términos simbólicos, también su sobrevivencia. Por eso le adjudican a la imagen un gran poder respecto de sus posibilidades de vida: a ella le deben la existencia de oportunidades dentro y fuera de la localidad.

Si las instituciones sociales existentes no cubren del todo las expectativas y las necesidades del conjunto de los integrantes de la sociedad, se abren intersticios que generan nuevos espacios de acción y significado. En éstos Turner (1993: 517-543) coloca la *comunitas*, sosteniendo que la vida social es un proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva de ella a la estructura, de la

---

<sup>23</sup> Durkheim explica con el concepto de anomia social la pérdida de coherencia e integración de la sociedad, señalando que "los atributos característicos de la naturaleza humana nos vienen de la sociedad. Pero por otra parte, la sociedad no existe y no vive más que en y por los individuos. Si la idea de sociedad se extingue en los espíritus individuales, si las creencias, las tradiciones, las aspiraciones de la colectividad dejan de sentirse y compartirse por los particulares, la sociedad morirá" (1991: 357).

homogeneidad a la diferenciación, y viceversa. Una vez que la *communitas* se institucionaliza pasa a formar parte de la estructura social, aunque no pierda del todo algunos de sus rasgos, pues pueden ser instituciones que propicien en cierto nivel relaciones más horizontales.<sup>24</sup> Así, por ejemplo, observo como los rituales realizados en torno a la Virgen de la Defensa al mismo tiempo que permiten la convergencia y cooperación entre grupos diferentes en términos sociales, culturales, políticos, de poder económico, también refuerzan simbólicamente sus diferencias.

Berger y Luckmann (1997: 43-77) señalan como característica de la sociedad moderna, la competencia entre muchas y muy variadas instituciones que ofrecen sentidos múltiples y provocan la pérdida del monopolio de sentido por parte de una sola institución social, a diferencia de las sociedades tradicionales en donde tal monopolio lo tenía la religión. Esta competencia, afirman, conlleva a una crisis de sentido sin precedentes, al mismo tiempo que al surgimiento de nuevas instituciones que ofrecen sus servicios interpretativos en un mercado abierto (como el psicoanálisis) y aquellas orientadas a grupos más pequeños y cerrados (las sectas, por ejemplo). Sin embargo, no discuten el refuncionamiento y la actualización de aquéllas denominadas tradicionales -como el culto a la Virgen en este caso-, que persisten como marcos de acción y explicación a través de los cuales diferentes grupos sociales pueden orientar su conducta, sus expectativas y su identidad con cierto grado de confianza en sociedades que están construyendo sus propias formas de modernidad y en las que coexisten diversos marcos de sentido.

Por medio del culto a la Virgen de la Defensa los creyentes reinterpretan los sentidos impuestos por la jerarquía católica y por otras instituciones sociales

---

<sup>24</sup> Turner y Turner (1978: 1-20) señalan que la cristiandad generó su propio modo de liminalidad a través del establecimiento de sitios y santuarios sagrados, por lo que la religiosidad popular presenta características de la *communitas* que vienen a reforzar el sentido de pertenencia al grupo, proporcionando espacios de acción solidaria y de relaciones más horizontales; aunque al mismo tiempo refuerce el orden jerárquico prevaleciente en la sociedad. Estos elementos afianzan la identidad colectiva y una idea de "nosotros" anclada a un espacio sociocultural específico, la región o la localidad.



dominantes<sup>25</sup> y construyen sus propios esquemas de significación con base en las situaciones actuales que viven, ofreciendo nuevos elementos legitimadores que mantienen el culto al tiempo que lo transforman. Si la explicación de la existencia de la Virgen en la región fue elaborada por la institución eclesiástica para darle peso institucional al culto y enmarcarlo dentro de sus límites, los diferentes grupos sociales a quienes estaba dirigido interiorizaron el discurso, se lo apropiaron reinterpretándolo y lo colocaron dentro de los marcos de su memoria colectiva, adueñándose de la imagen y lo que representa.<sup>26</sup> Al apoderarse de la imagen y su significado ésta es devuelta reinterpretada a la propia Iglesia, negociándose así sentidos diversos, y forma parte de los marcos de acción que adoptan los creyentes. De manera que los jerarcas de la Iglesia no se contentan sólo con participar en las celebraciones oficiales que incluye su culto -como misas o novenarios-, sino que se mezclan con los creyentes en muchos de los rituales que organizan al margen, proveyéndolos de cierta oficialidad.

Mientras la Iglesia insiste en subrayar la importancia de su intermediación para que la región contara con la imagen y se erigiera como su patrona y protectora (razón por la que difunde la historia oficial por todos los medios que tiene a su alcance, -como folletos u homilias-, en la que se señala al arzobispo Palafox y Mendoza como su donante a los indios de Juanacatlán y Atemajac de Brizuela en el siglo XVII), para los creyentes la existencia de la Virgen de la Defensa y su peregrinar por la sierra es una gracia divina, pues "*ella nos eligió a nosotros*", "*ella quiso posarse en Juanacatlán para ser nuestra defensa*" --afirman.

La preferencia de la Virgen por los vecinos de la sierra y la manera como ellos corresponden a ella, puede comprenderse como una forma de autoconfirmación de lo propio, de un sentido de pertenencia que llega a trascender incluso los horizontes territoriales, ya que refuerza las redes de relación existentes

---

<sup>25</sup> La discusión respecto de la posición hegemónica de la institución eclesiástica no debe dejar de considerar que al interior de ésta existen posiciones distintas y en muchas ocasiones contradictorias, las cuales mantienen visiones diferentes de la relación y la interpretación que se debe establecer y realizar en torno a la religiosidad popular.

<sup>26</sup> Sahlins (1988: 9-19) habla de este proceso como la "revaloración funcional de las categorías" en el cual, voluntaria o involuntariamente, las categorías adquieren connotaciones que se encuentran lejos de su significado original. Este proceso depende de las posibilidades de significación admitidas culturalmente.

entre los que se quedan y quienes se han ido. Además, a nivel del imaginario social permite a los residentes de las poblaciones que visita crear el espejismo de verse como una sociedad en la que todos sus miembros son iguales, donde no hay diferencias. Entonces subrayan valores como la camaradería, la generosidad, el parentesco, la vecindad, la solidaridad.

*La Virgen es nuestra patrona, ella es nuestra madre y nos cuida y protege igual a todos. Aquí todos somos iguales, pos para ella no hay diferencias, a todos nos protege y ayuda y todos la celebramos y colaboramos igual para su fiesta - afirma Rosa Elena Castro, vecina de Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

*La Virgen es nuestra madre y nos cuida y protege a todos igual. Ella nos cuida pa' que estemos bien y que haiga trabajo, que no le falte a uno nada. Por eso todos nos unimos para honrarla. Todos nos apoyamos y la festejamos en grande –señala un hombre mayor vecino de Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

No obstante, en otro nivel también les ofrece pautas para ubicarse y actuar en concordancia con el sitio que ocupan dentro de la escala social.

*Pos al los mayordomos dan lo que pueden cuando la Virgen los visita, pos unos son con más dinero y hasta ponchecito dan, y con otros pos le ofrecen a uno su tamalito y atole y no más. Pa' la Virgen todos semos iguales pero, pos uno ya sabe quién es quién en el pueblo –comenta una señora de unos sesenta años, vecina de Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

La Virgen se erige como un símbolo de esperanza, orgullo y optimismo, a pesar de la pobreza y la exclusión en que viven amplios sectores de las poblaciones que le rinden culto.

*Mire yo le digo a la gente: “vengan y límpiense los ojos con la que tenemos aquí, ¡qué defensa tenemos aquí!”. Ella quiso posarse aquí, ella nos eligió – señala la señora María, Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

*Teniéndola a ella no nos falta nada. Ella sabe las necesidades de uno y ella nos cuida pa' que no le falte a uno nada. ¿Qué más defensa quiere uno, si la tenemos a ella? –comenta la señora Rosas, Ferrería de Tula, septiembre 2002.*

La imagen adquiere un significado particular para los creyentes y la celebración de su culto los ayuda a obtener la gracia y la ayuda en sus necesidades. Además, su realización conlleva una recompensa moral que se

traduce también en social, pues da prestigio, evita la exclusión y contribuye a la cohesión.

En el culto a la Virgen de la Defensa se dispone de espacios y tiempos no necesariamente reconocidos como sagrados por la institución eclesial. Con su peregrinar sacraliza las veredas y los caminos que recorre para ir de un lugar a otro de la sierra de Tapalpa, y las calles y plazas de los pueblos que visita. En estos espacios es donde se efectúan los rituales más importantes para sus devotos, la mayoría de los cuales se realizan en momentos diferentes a los de la celebración de liturgias oficiales. Un elemento de ruptura igualmente significativo es la suspensión de las actividades ordinarias en la mayoría de las poblaciones cuando la Virgen arriba a ellas, esto es, la ruptura con el tiempo cotidiano. En el culto a la Virgen existe una escisión de tiempo y espacio que establece su propia lectura de la realidad y, en consecuencia, sus propios patrones de conducta, sean o no reconocidos y aceptados por la elite clerical, o más allá de ella, por la sociedad global.<sup>27</sup>

Para los creyentes son muy importantes el sacrificio corporal y económico, la exuberancia y el derroche en las expresiones de fe, y la experiencia física y emocional como formas de acceder a lo sagrado, como maneras de entablar comunicación con la Virgen. Las creencias de los devotos reconocen y sostienen no sólo la interacción entre sujetos que comparten o no la devoción, sino que admiten la existencia social de la Virgen y le dan un papel importante en la vida de la comunidad: *"La Virgen nos protege y es una garantía de que aunque pobremente, tenemos trabajo y salud"* –afirman, Atemajac de Brizuela, septiembre 2000.

*Si no fuera por ella, aquí pasarían cosas feas, como en otros lugares, todo eso de robos y eso, donde ella no está presente; es, cómo decirle, como un escudo protector; pos de ella depende que las cosas estén bien en nuestras cosechas y nuestros trabajos, también con nuestros hijos; hace, pos, de todo* –señala la señora Rosa de alrededor de cuarenta años, vecina de Atemajac de Brizuela, septiembre 2000.

---

<sup>27</sup> Para Gramsci (1998: 244) esta será una de las características fundamentales que distinguen a la cultura popular en el marco de una cultura nacional.

El conjunto básico de estas creencias supone que la Virgen es un ente social con quien el hombre puede tener relaciones, aunque ocupe un lugar sagrado desde el cual incide directamente en la orientación de la vida “real” de la gente y de la sociedad. También creen que tiene sentimientos y pasiones humanas (sufre, se enoja, se alegra) y, por lo mismo, piensan que pueden influir en su voluntad. La mayoría de los entrevistados hablan de la Virgen como si estuviera viva, por ejemplo sostienen que cambia el gesto y la expresión de su rostro según su estado de ánimo.

*Tengo como desde el 82 que soy la encargada de cambiar a la Virgen y la sigo cambiando [...] Se deja cambiar, pero sólo el vestido que le gusta, que no quiere cualquiera. Si no le gusta el vestido... que le queda largo de las mangas, le queda corto, le queda muy largo o muy flojo y se pone triste, se pone seria y tenemos que verle la expresión para ver si le gusta o no el vestido, porque si no, no se deja cambiar. Cuando uno le gusta se pone chapeteadita, así rosadita, y así cuando le queda, le queda muy bien [...] Siempre que la sacamos le ponemos rebozo y sombrero, pero también como a ella le gusta, no cualquier rebozo, ni cualquier sombrero, si no le gusta no –afirma la encargada de vestir a la Virgen en Atemajac de Brizuela, septiembre de 200.*

*Ya sabemos lo que está bien y mal, lo que le gusta a la Virgen y lo que la hace enojar y... pos, uno no quiere que ella se enoje, uno quiere que lo siga cuidando a uno y ayudando en lo que uno necesita –señala la señora Rosa Elena Castro, Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

Tales suposiciones llevan a los creyentes a establecer relaciones de reciprocidad e intercambio entre ellos y la imagen: le piden su protección y su ayuda, pero a cambio le brindan los frutos de su trabajo y esfuerzo a través de celebraciones, limosnas, regalos, danzas, servicios, peregrinaciones, procesiones.

El culto a la Virgen de la Defensa ofrece un repertorio de acciones orientadas a obtener resultados tangibles –salud, empleo, bienestar familiar y social, buenas cosechas, etcétera-, de manera que sus devotos aceptan la intervención divina en las cuestiones mundanas. Creen en la presencia de la Virgen y ajustan sus actitudes a tal creencia. La Virgen cuida a la población, pero si ocurre una desgracia no es debido a quienes le rinden culto, sino que es una señal que envía porque existen hechos con los que no está de acuerdo e invita a que los corrijan.

*Cuando el señor cura quiso mandar hacer una copia de la Virgen para que ya no saliera para nada del pueblo, un día que iba para Guadalajara, tuvo un accidente horrible y le tuvieron que poner una prótesis, una pierna de plástico, y fue como entendió que la Virgen no quería que hiciera eso, que ella, la mera original, la que está en Juanacatlán, quería seguir viniendo aquí, porque así ha sido desde siempre y tiene que seguir siendo –comenta la señora María, una mujer de unos 50 años originaria de Atemajac de Brizuela, pero residente en Juanacatlán, diciembre de 2000.*

Los devotos experimentan sentimientos de admiración y respeto que los llevan a tener al mismo tiempo una sensación de seguridad por la preferencia de la Virgen, y una de debilidad, pues de ella depende en gran parte su bienestar. De esta manera asumen la creencia cristiana de una Providencia Divina que los cuida y vela por el mundo.

Otra idea central es la de su maternidad: *“ella es nuestra madre, por eso nos cuida y sabe lo que necesitamos”* –sostienen los creyentes. La idea de la Virgen como madre tiene una connotación emocional que alude a la relación afectiva más profunda existente entre los hombres, la relación que guardan entre sí madre e hijo. La Virgen es la madre simbólica, el regazo que abriga y protege frente a las incertidumbres de la vida y el mundo. En una sociedad marcada por la escasez de oportunidades, con una organización social fuertemente jerarquizada y en los márgenes del desarrollo regional y nacional, la idea de tener a un ser divino por madre los provee, en términos imaginarios, de protección y seguridad.

El papel de la Virgen en el drama católico de salvación en “el más allá” es diferente entre el que le asignan los creyentes y el que ocupa en el esquema teológico de la Iglesia católica. Mientras en éste su función central es de mediadora<sup>28</sup> entre los hombres y Dios –figura central del culto oficial-, para aquéllos ella ocupa un primerísimo lugar y su devoción vale casi como único recurso para asegurarse, pues *“al cumplirle a ella, mostramos que somos buenos católicos y ella también nos cumple”* –afirman los creyentes. La jerarquía católica insistirá en la Virgen como especialista de la mediación y aprovechará los espacios de su participación en el culto para recordárselo a los creyentes. Muestra

---

<sup>28</sup> Un estudio fundamental sobre la construcción de la figura de la Virgen a lo largo de la historia es el de Warner (1991); en él discute ampliamente el papel de mediadora que tiene en la cultura católica.

de ello es la homilía que ofreció el obispo Braulio Rafael en Atemajac de Brizuela en la fiesta de "La Entrada" de la Virgen de la Defensa:

*Amadísimas hermanas y amadísimos hermanos de aquí, de Atemajac y de fuera de esta querida comunidad, devotos todos ustedes de ella, Nuestra Señora de la Defensa, madre de Jesús, que es nuestro salvador. Este júbilo hermanos que brota de nuestro corazón, cuando sentimos la presencia de esa fuerza de Dios que irradia del corazón de nuestra madre [...] Los invito a fijar sus ojos en esa imagencita, mis hermanos, tan bellamente puesta aquí delante de nosotros, que con su ternura maternal, con su cercanía, con el dinamismo que irradia de su corazón, nos invita a llenarnos también nosotros de este júbilo, y a decir como ella: "mi alma se alegra en el Señor, y lo alaba y lo glorifica, porque de veras él a hecho grandes maravillas a favor de todos nosotros". Hace dos mil años, allá en el corazón de la fe cristiana, en Belén [...] habla un grupo de pastores, gente como nosotros, que se esforzaban y luchaban, que avanzaban y a veces sufrían y fallaban y todos los días trabajaban y su familia en ocasiones no iba adelante; aquellos pastorcillos de Belén [...] gente sencilla, como tantos de nosotros, sintieron el mismo gozo que nosotros sentimos ahora, y escuchaban aquella voz de los enviados del señor que les decían: "alégrense, tengan esperanza porque les ha nacido su salvador y su redentor. Ya no están solos en sus tristezas y en sus angustias, ni tampoco en sus alegrías y en sus gozos. Dios está con ustedes y los quiere acompañar, para que cuando resbalen, haya quien los levante; cuando estén tristes, haya quien les dé alegría y esperanza; para que cuando se enfermen, haya quien los alivie; para que cuando pequen y fallen, haya quien los haga mejores, les perdone; y, para que cuando mueran, haya quien los resucite" [...] Si Cristo Jesús no hubiera muerto para limpiarnos de nuestras miserias, si él no hubiera resucitado para que nosotros tuviéramos vida [...] ¿qué sería de nuestra vida humana, mis amadísimos hermanos? [...] Ya ven, hoy mismo lo hemos visto cuando por nuestras calles recorre con esperanza, Cristo Jesús, que nos es traído precisamente por las manos cariñosas y por el corazón amoroso de ella Nuestra Madre, Señora de la Defensa -7 de septiembre de 2000.*

De esta forma, el esquema católico de explicación de la realidad, reinterpretado por los devotos de la Virgen de la Defensa, subraya la importancia de los intermediarios –la Virgen, los santos, el magisterio de la Iglesia. Lo anterior no sólo legitima la estructura institucional de la propia Iglesia y el conjunto de sus imágenes de culto, sino el ordenamiento del mundo. En cambio, los creyentes validan y sostienen la realización de todos los rituales alrededor de la imagen con la certeza de que así establecen una comunicación directa con ella y que es de ésta de quien reciben los beneficios para su vida.

El magisterio de la Iglesia insiste en ejercer una gran fuerza doctrinal y, por lo mismo, en determinar los ritos y las normas. Desde su perspectiva ostenta el saber "legítimo" respecto de lo religioso<sup>29</sup> y, en consecuencia, se apropia de todas sus formas de expresión y las significa en función de los contenidos aceptados por ella.<sup>30</sup> Sin embargo, los creyentes logran imponer sus propias maneras de expresar su fe y sus significados, y lo hacen revirtiendo el esquema impuesto por la jerarquía católica. De hecho, en algunos rituales someten simbólicamente a los sacerdotes a la voluntad colectiva —piénsese, por ejemplo, en el significado que tiene "El enrose".

En la búsqueda de reapropiación del culto a la Virgen de la Defensa y la reformulación de sus contenidos, la Iglesia organizará semanas bíblicas, misas, novenarios y otras actividades de pastoral social en el marco de sus celebraciones. A pesar de los mecanismos de control empleados se ve rebasada en muchas direcciones por él y cuando así sucede no entra en conflicto, lo incluye dentro de sus marcos para conservar su prestigio y seguir ejerciendo un fuerte dominio social. Aspecto que le permite ocupar una posición hegemónica.<sup>31</sup>

*Aquí simplemente se hacía lo que Don Cipriano [párroco de Tapalpa por unos 44 años] decía, él organizaba desde la parroquia no sólo los festejos religiosos sino toda la vida del pueblo. A él se le rendían cuentas de todo, hasta de los negocios, hasta en eso intervenía... Sí, la gente está muy acostumbrada a que el párroco intervenga casi en todo. Cada vez menos, pero todavía tienen esa costumbre, sobre todo en los pueblos más pequeños que aquí —señala el Pbro. José Toscano Jiménez, Tapalpa, febrero de 2001.*

---

<sup>29</sup> En el establecimiento de la situación legítima de la institución eclesíástica intervienen tanto la estructura interna de la propia institución y de la comunidad de creyentes, como el espacio institucional en el que funcionan.

<sup>30</sup> Aquí sigo las afirmaciones de Giménez respecto de la importancia de considerar la contraposición entre religión popular y "oficial" y de comprender que desde el punto de vista de esta última "ella adquiere un carácter más ofensivo, organizado e intencional. La religión oficial se ha atribuido siempre un papel activo de dirección y de educación con respecto a las masas subalternas y, dentro de este marco, su objetivo primario ha sido siempre el control de los aparatos de producción de significados religiosos populares, como los santuarios, los oratorios, las mayordomías y las imágenes protectoras del panteón popular" (1978:243).

<sup>31</sup> Diría Bourdieu que "la condescendencia es la utilización demagógica de una relación de fuerza objetiva" (1990: 148), en la cual el que concede la explota a su favor, pues al complacer muestra su propio predominio

La tensión existente entre las formas y los contenidos del culto a la Virgen de la Defensa y el esquema que busca imponer la institución eclesial, se matiza por el gran respeto que la gente siente por los jefes de su iglesia; quienes, por su parte, han sido capaces de comprender, asumir e impulsar las tradiciones de las comunidades sin violentarlas. En la actualidad, incluso, ponen mayor énfasis en ellas y hasta se inventan nuevas razones para festejar, de allí la serie de celebraciones que en los últimos años estableció el párroco de Atemajac de Brizuela, como el día del danzante y el del mayordomo o la visita de la imagen peregrina a la casa de los mayordomos del pueblo y de las localidades donde se localiza el grueso de sus emigrantes.

No obstante, las rupturas existen, lo que provoca que el culto a la Virgen de la Defensa se encuentre en una oposición relativa con la jerarquía católica. Esto no implica que se busque un cambio cualitativo fundamental en el orden social establecido, pues la reinterpretación que los creyentes hacen de la doctrina católica no está motivada por la búsqueda de creación de una comunidad religiosa independiente a la Iglesia; por el contrario, sus creencias terminan siendo uno de los fundamentos ideológicos que legitiman a la jerarquía de autoridad existente.

El culto a la Virgen de la Defensa es una movilización masiva a partir de la cual se da una autoconfirmación de la fe, de una fe compartida, promovida y "reglamentada" por la institución eclesial. Al mismo tiempo, esta última necesita el apoyo popular para mantener cierto arraigo social y no perder fuerza ni presencia ideológica y política, por lo que el sostenimiento del culto es un buen medio para asegurarse. El culto a la Virgen es una forma de catolicismo que surge justamente donde la Iglesia, con toda su doctrina pastoral, no es capaz de ofrecer a la gente una explicación coherente de su propia vida. Los creyentes en la Virgen crean un sistema de saberes que les da la posibilidad de ordenar su realidad más allá de la actitud que la jerarquía mantenga al respecto de su práctica y de los contenidos de la misma. El magisterio de la iglesia, por su lado, buscará siempre reapropiarse de las imágenes y los símbolos a los que las comunidades dan valor porque son los depositarios de sus creencias y los condensadores de su identidad colectiva.



Al respecto es importante subrayar que el culto aparece también como un mecanismo de socialización que le permite a la sociedad serrana definir sus límites, primero, a través de la consolidación del grupo religioso mayoritario, los católicos: al manifestarse abiertamente católicos y comprometidos con la imagen. Y, segundo, afianzando otros tipos de identidad sociocultural relacionada, por ejemplo, con la localidad (Ferrería de Tula, Tapalpa, Juanacatlán o Atemajac de Brizuela), de allí la constante comparación de las fiestas y la competencia entre las distintas poblaciones –como afirmé antes.

La identidad se reelabora, pues, en distintos niveles: con su adscripción como devotos de la Virgen se autoconfirma una fe compartida y se construye su identidad religiosa. Asimismo, por medio del culto se da una apropiación del espacio a partir de la representación y la significación que adquiere para los creyentes en todo el proceso ritual, estableciéndose un vínculo entre lo que son, el lugar en el que realizan sus celebraciones y el sitio en donde nacieron ellos o sus antepasados. Lo anterior les permite reelaborar su identidad regional y local, ya que en el culto se crea un sentido de pertenencia en el que están incluidos “todos” los habitantes u originarios de la sierra, paralelamente a la distinción que establecen entre ellos según sean de una u otra población.

En el culto se refuerza, además, la identidad de género, pues se trata de una imagen femenina que sirve de referencia a un conjunto de normas y saberes que orientan la conducta; por ello, las encargadas de elaborar los allmentos para la fiesta en Ferrería de Tula, por ejemplo, o de dirigir los cantos y los rezos son las mujeres, mientras que las tareas “pesadas” recaen en los hombres, como cargar las coronas de los “moros”. Lo que denota la persistencia de un modelo de sociedad en el que hay una clara delimitación de las conductas y obligaciones que tienen hombres y mujeres, y que establece una relación cultural entre Virgen y mujer, vínculo que subraya como atributos femeninos la maternidad, la inmaculez, la pureza, la virginidad, la generosidad, la resignación, la sumisión.<sup>32</sup> Aspecto que se confirma en las siguientes afirmaciones:

---

<sup>32</sup> Desde luego que los significados reelaborados a partir del culto a la Virgen de la Defensa tienen un papel muy importante para la identidad personal y sexual, pero por las delimitaciones propias de mi trabajo estos aspectos no son abordados.

*Aquí las muchachitas andan queriendo hacer lo que hacen los de juera y así no son nuestras costumbres, aquí una tiene que estar en su casa haciendo sus quehaceres y no andar por ahí en la calle enseñando lo que no se debe. Ya uno las ve y ¡hay Virgen Santa!, nomás viera que feo –comenta Doña Margarita, Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

*Aquí la mujer se dedica más que nada a su hogar, a cuidar sus muchachos y su casa, como debe de ser, pos luego ni que fueran hombres –afirma un vecino joven de Juanacatlán, marzo de 2002.*

Sin duda, los elementos que el culto a la Virgen de la Defensa proporciona para la elaboración y el reforzamiento de la identidad sociocultural, se relacionan con los esquemas desde los cuales los sujetos perciben y aprecian la realidad, es decir, con sus creencias. Estos esquemas son construidos socialmente y están anclados en instituciones estructuradas de manera específica. Si el proceso identitario es de construcción de sentido social, esto es, de elaboración simbólica, la cultura será la encargada de dotar los elementos que le dan cuerpo; “así cuando se le da concreción al concepto de cultura se habla necesariamente de identidad” (Aguado Vázquez y Portal Ariosa, 1991a: 69).

El peregrinar de la Virgen le da un carácter de reciprocidad y correspondencia al hecho del intercambio entre poblados. La “economía del don” de Mauss me permite comprender la fuerte coloración localista y regionalista de dicho intercambio tanto de bienes materiales como simbólicos (bienes de consumo ritual), y su orientación pragmática y materialista. Aspecto que refuerza los lazos históricos y socioculturales existentes entre los oriundos de la región, habiten en ella o no. La perspectiva regional de los actores apunta, además, hacia la existencia de diferencias con respecto de otras regiones y utiliza estas diferencias para la construcción de una identidad propia. El énfasis en lo regional puesto en el culto a la Virgen de la Defensa, aunque tiene relación con aspectos geográficos,<sup>33</sup> históricos, económicos y políticos, tiene un objetivo fundamentalmente cultural.

*Aquí todos somos católicos, la Virgen es nuestra patrona, porque somos nosotros sus elegidos, todos los habitantes de la sierra de Tapalpa, aunque la conozcan en otros lugares, como allá abajo, en Sayula y eso, y hasta la piden para que vaya a visitarlos. Ella nos prefirió a nosotros –comenta la*

<sup>33</sup> Las características geográficas del espacio que ocupa la región sociocultural originan algunas de las cualidades de la identidad (Lamelras Olvera, 1994: 83).

señora Guadalupe, una mujer de unos cuarenta años, vecina de Juanacatlán, diciembre de 2000.

Con estas ideas los habitantes de las poblaciones que sostienen el culto, realizan recortes de la realidad y construyen categorías para clasificar personas y espacios, y para establecer sus fronteras y límites. Los lugares que visita periódicamente la Virgen son puntos de referencia básicos a partir de los cuales sus devotos aglutinan su identidad social y cultural. Al respecto Oliven (1996: 191) señala que el regionalismo apunta hacia las diferencias que existen entre regiones y las utiliza en la construcción de identidades propias.

*No es lo mismo ser de acá de la sierra que de Sayula o Zacoalco, como que por allá la gente es diferente, se sienten como más civilizados y luego andan diciendo que por acá puro indio, y aquí en Atemajac ya no hay indios, en Juanacatlán sí, pero aquí no. Hasta se han querido quedar con la Virgen, por eso a mí no me gusta que se las presten, pero como por allá hay varios que se fueron de aquí, para trabajar y eso, pos se las prestamos* –señala una vecina de Atemajac de Brizuela, marzo de 2001.

La peregrinación de la Virgen de la Defensa durante el año constituye un todo simbólico que está en función de las exigencias sociales de integración y reproducción sociocultural. En este sentido, su culto, con la característica específica de ser compartido por las principales localidades de la sierra de Tapalpa, representa la articulación de las poblaciones dispersas en ella, su integración e identificación; aunque en otro nivel también su diferenciación, ya que

*no es lo mismo acá en Atemajá que por allá en Ferrería o Juanacatlán, aquí sí la celebramos en grande, allá no, a lo mejor porque son más pobrecitos* – afirma la señora Cuca de unos 45 años, que radica en la ciudad de Guadalajara, septiembre de 2002.

La visita de la Virgen a cada localidad pone en juego elementos distintos que posibilitan la reconstrucción de una idea del “nosotros” específica, articulada, precisamente, a los espacios socioculturales de las poblaciones, aunque reconstruye simultáneamente el vínculo social e histórico existente entre ellas.

En los dos últimos capítulos mostré que la imagen cumple una función patronal y, en consecuencia, amarra al contexto socioespacial el proceso de reproducción sociocultural, al mismo tiempo que refuerza las redes de relación existentes entre los que en ella habitan y quienes se fueron. Este último aspecto,

enfatisa el carácter localista y regional que contiene el culto, a diferencia del universalismo que propone la religión oficial (Giménez, 1978: 228), y la desterritorialización que en la actualidad suponen los proyectos socioculturales dominantes.

El culto a la Virgen de la Defensa puede ser entendido como una institución que provee de elementos indispensables para que la sociedad refuerce su identidad y cohesión interna, pero que también brinda la posibilidad de impugnar y subvertir, en términos imaginarios, el orden establecido. Con su práctica como devotos de la Virgen, los habitantes de las poblaciones que visita año con año reelaboran sus esquemas de explicación y acción en el mundo y en la vida de acuerdo a sus necesidades específicas de sentido; lo anterior a partir de la confrontación, la negociación y la adaptación no sólo a instituciones como la Iglesia católica sino a otras que ejercen una gran presencia e influencia social y que los llevan a modificar sus estrategias de acción y sobrevivencia.

## **CAP. IV. FORMAS DE ORGANIZACIÓN DEL CULTO A LA VIRGEN DE LA DEFENSA: LA MAYORDOMÍA, LOS “MOROS” Y LAS DANZAS**

### ***1. Introducción***

En los capítulos anteriores mostré que el culto a la Virgen de la Defensa es un fenómeno religioso de una gran complejidad ritual y simbólica. También subrayé el hecho de que con su participación como devotos de la Virgen, los grupos de creyentes revierten a nivel del imaginario el ordenamiento jerárquico existente en la sociedad y formulan su propia interpretación de los contenidos puestos en juego, lo que no significa que sea éste un proyecto de acción subalterno que busque un cambio profundo en la sociedad. Además, señalé que la imagen hace convergir a una colectividad conformada prácticamente por todos los miembros de las localidades que visita, de forma independiente a la posición que ocupan dentro de la escala social, y por quienes conservan lazos culturales y afectivos con aquéllos.

Sabemos que cualquier colectividad sólo puede existir de manera instituida, es decir, a través del establecimiento de pautas de acción y marcos de significado -explícitos y/o implícitos-, construidos a lo largo del tiempo e indispensables para “controlar” el comportamiento humano (Berger y Luckmann, 1994: 66-120). En este sentido, el culto a la Virgen de la Defensa aparece como una institución alternativa a otras instituciones sociales; sin embargo, ella misma representa un entramado estructural conformado por diversas organizaciones que delimitan el tipo de relaciones que establecen entre sí los participantes y sus posiciones, así como sus significados y negociaciones. Al subvertir el ordenamiento existente y elaborar su propia lectura de la realidad, los creyentes en la Virgen implementan una estructura de posiciones más o menos rígida, que le sirve de sustento al culto y que afianza en términos simbólicos el orden social prevaleciente; aunque no lo reproduce tal cual, pues, como analizo más adelante, los puestos directivos de la fiesta no están destinados a las familias más ricas o mejor posicionadas socialmente.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En el culto a la Virgen confluyen un conjunto de instituciones centrales para su mantenimiento y realización. A pesar de que la mayordomía –denominada también en la literatura antropológica, sistema de cargos- ocupa el lugar central, a su lado coexisten otras instituciones que comparten responsabilidades imprescindibles para llevarlo a cabo. No obstante que dichas instituciones estén dirigidas exclusivamente a la consecución del culto, su existencia y adecuación a los cambios que los propios rituales han tenido, hablan de la manera como la sociedad que lo sostiene responde a los procesos de desarrollo de cada una de las localidades que la Virgen visita. Razón por la que su análisis es útil para comprender la forma como la sociedad regional reelabora sus estrategias de reorganización social y reconstrucción cultural frente a procesos sociales más amplios que la trastocan y modifican –tales como el arraigamiento de nuevas iglesias, los movimientos poblacionales o el reposicionamiento de las mujeres y los jóvenes en la vida contemporánea de esta misma sociedad, como vengo señalando. Procesos que al mismo tiempo que “desarticulan” la vida familiar y colectiva, implican nuevas formas de cohesión y cooperación social; además del afianzamiento de los propios marcos de creencia y explicación del mundo, por medio de la confrontación con otros distintos y nuevos.<sup>1</sup>

Como observé con anterioridad, con excepción de Tapalpa,<sup>2</sup> el resto de las poblaciones que participan en el culto a la Virgen de la Defensa cuentan con modos de organización particulares que responden a las dinámicas socioculturales específicas de cada población, pues su desarrollo y transformación asumen una manera especial y desencadenan formas de expresión y adaptación también distintas. Debido a que en Atemajac de Brizuela la fiesta y su organización presentan una mayor riqueza y complejidad rituales, en este capítulo me ocuparé

---

<sup>1</sup> Al respecto señala Laplantine que “la modernidad al separar el presente del pasado, separa también al individuo de su medio natural y separa también las generaciones. La modernidad desarraiga, universaliza, aculturiza. Los procesos de modernización son procesos de urbanización y de migración forzadas que destruyen el tejido social y, sin embargo, al hacerlo, esos procesos modernizadores producen su contrario: la reafirmación del sentimiento nacional y regional” (1996: 88).

<sup>2</sup> Si parto del supuesto de que los sistemas de cargos actuales en la región tapalpeña son los herederos directos de las cofradías, resulta paradójico que en Tapalpa, única población donde encontré registro de ellas a lo largo de la época colonial y durante el siglo XIX, no exista una mayordomía.

exclusivamente del estudio de las tres instituciones centrales para la realización y conservación del culto en dicha población: la mayordomía, los “moros” y las danzas.<sup>3</sup> Cabe señalar que a pesar de que la imagen las vincula de manera estrecha, cada una existe de forma relativamente independiente a las otras y, por lo mismo, no forman parte de un único sistema de cargos, como sucede, por ejemplo, en Zacoalco de Torres, Jalisco, en donde también existen “moros” y ellos forman parte del sistema.<sup>4</sup>

Si, en términos generales, los sistemas de cargos son estructuras complejas consistentes en una escala de posiciones, cuyos integrantes realizan ciertas actividades cívicas y/o religiosas por un periodo de tiempo determinado y en la cual el ascenso a las posiciones superiores o directivas, depende del necesario desempeño en los niveles inferiores,<sup>5</sup> en Atemajac de Brizuela la mayordomía presenta características diferentes y no existe una correlación directa entre las distintas organizaciones centradas en la realización del culto a la Virgen; es decir, aquí no aparece como condición para el ingreso a ella el haber formado parte de las danzas o ser “moro”. Las tres organizaciones se encuentran relacionadas porque son parte de un mismo circuito de fiestas, pero no en su estructura ni funciones. Por lo anterior, las analizo en este capítulo de forma separada.

## **2. La mayordomía**

Atemajac de Brizuela cuenta con una organización religiosa relacionada directa y exclusivamente con el culto a la Virgen de la Defensa, denominada mayordomía.<sup>6</sup> Ésta tiene a su cargo la realización de todas las actividades necesarias para la

---

<sup>3</sup> Existen en el poblado otro tipo de agrupaciones religiosas que dejaré de lado porque sus funciones no se orientan sólo al culto a la Virgen -aunque colaboren con los mayordomos tanto con donativos como con trabajo-, como los grupos de la pastoral eclesial.

<sup>4</sup> Para un análisis del papel de los “moros” en Zacoalco de Torres ver Zanotelli (2005).

<sup>5</sup> Ver al respecto el estudio ya clásico de Canclán (1966).

<sup>6</sup> Cada una de las festividades religiosas más importantes del poblado tienen su propia mayordomía: la de la fiesta de la Virgen de Guadalupe, la del “Señor del Ocotito” y la de San Bartolomé; sus características y funciones son similares a las que tienen los mayordomos de la Virgen de la Defensa; sin embargo, en ninguna de ellas participan los “hijos ausentes” ni como mayordomos, ni con donativos.



celebración de la fiesta y, aunque goza de relativa autonomía, está fuertemente vinculada a la jerarquía de la Iglesia.

*La mayordomía se encarga de organizar la fiesta de la Virgen, en coordinación con las personas que apoyan de los bailes, las de las coronas, con todas las que tienen la responsabilidad y con el consejo parroquial. Del consejo parroquial se nombra un mayordomo, y los demás tienen que pedir la mayordomía; o sea se tiene que solicitar. El mayordomo de los mayordomos, el mero principal es el señor cura, después el que nombra el consejo parroquial. Los demás mayordomos son los que solicitan la mayordomía por su cuenta y ya se eligen, y así. El único requisito para ser mayordomo es que sean personas responsables, que participen, nada más eso – señala Gamalier Martínez, joven mayordomo de la fiesta de la Virgen, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.*

La mayordomía es una estructura social cuyo esquema es relativamente sencillo: con excepción del párroco, quien encabeza y coordina el trabajo de los demás mayordomos, todos ocupan el mismo nivel jerárquico y se dividen los quehaceres requeridos en pequeñas comisiones. Mientras los mayordomos de fuera de la localidad se encargan exclusivamente de la recolección de dinero entre sus vecinos originarios del lugar (en la ciudad de México, Guadalajara o los Estados Unidos, en específico en el estado de California); los mayordomos del poblado, en cambio, además de recabar fondos, recogen el diezmo de maíz directamente en las labores, organizan su venta y obtienen todos los servicios y materiales requeridos para la fiesta –como velas, flores, bandas de música, etcétera. Aunque la mayor parte de las decisiones recaen de manera particular en los mayordomos de la población y en los de Guadalajara, pues son los que mantienen un contacto más directo y constante entre sí, de ningún modo esto significa que ellos ocupen una posición superior respecto del resto. Si bien es cierto que el trabajo de los mayordomos requiere de la colaboración de muchos miembros más de sus localidades, en estricto sentido, la mayordomía solo se conforma por los 19 individuos que juran el cargo cada 8 de septiembre.

Al respecto, me parece fundamental subrayar que en Atemajac de Brizuela no funciona el modelo de escalafones propuesto en la literatura antropológica para la definición del sistema de cargos. Aquí la estructura jerárquica es bastante ambigua, ya que en ella todos sus integrantes parecen ocupar un lugar similar; es

decir, la mayordomía no se presenta como una jerarquía de posiciones claramente delimitada. De tal forma, nos encontramos más bien frente a una organización comunitaria más horizontal, que ante un sistema de cargos en el sentido clásico del término.

Debo hacer notar, también, que la mayordomía presenta aquí una característica singular: el mayordomo principal es el párroco. Según el testimonio de los entrevistados, parece ser que la incorporación del sacerdote es muy reciente, lo que habla de la necesidad que tiene la Iglesia católica de apropiarse e impulsar con fuerza el culto y la devoción a la Virgen. Lo anterior es una de las diferentes respuestas de esta institución al arraigamiento de nuevos credos en la región y a la inmersión de la sociedad regional a la sociedad global, regida por la lógica del mercado y expuesta al flujo constante de información, que confrontan los esquemas religiosos de explicación del mundo con otros nuevos y diferentes.

*El padre, el otro, pues, el que estaba en antes que éste, le ponían su corona y el confeti y no quería; “no me echen esa basura” decía, y éste no, lleno de confetes su ropa y todo. ¡Viera que bien éste, bien, bien! Él bendice antes de que empiecen el rosario. Ya hasta ora ya es mayordomo también, ya es el mero principal. Más antes no, antes eran los puros mayordomos los encargados de todo y ora no, ya el padre también ayuda y lo “enrosamos” y todo. Desde enantes de este padre ya había “enrose” y todo, aunque no viniera el señor cura de aquí, llegaban todos los mayordomos y la música y todos, y allá [en la parroquia] los esperaba de aquí y ya les hacía la bendición y les daba su misa. [...] A los mayordomos los eligen los que dejan el cargo, los que se lo entrega, pero el padre ya desde enantes que él, ya va viendo quienes; ya él les dice a quien les tienen que hablar, ya él tiene allí nombres y ya les va diciendo y ellos ya desde enantes ya les va diciendo quienes; pero siempre son de acuerdo los demás. Cuando yo estaba chica no era igual, le avisaban al señor cura quienes iban a ser los mayordomos y ya, y muchos padres que eran muy renegados, que ya no querían que hubiera “Entrada”, que no, más iban a traer a la Virgen y ya. No querían fiesta y como el pueblo ya estaba impuesto, lo hacían porque lo hacían, y este padre no, antes éste que vino, antes más bonito ha hecho las cosas. Ha hecho muchas cosas muy bonitas, ya más cosas diferentes con él –señala Doña Elodia Santiago, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Por medio de la mayordomía se establece en Atemajac de Brizuela una relación dialéctica entre la jerarquía de la iglesia y los creyentes: los mayordomos actúan como intermediarios entre el párroco y la comunidad, pues al mismo

tiempo que son los depositarios y responsables de asegurar la continuidad del culto a la Virgen de la Defensa y de celebrarla dignamente “de acuerdo a la costumbre y a la tradición”; también son los encargados de coordinar aquellas actividades implementadas por el cura, quien les asigna tareas específicas y lleva un control estricto del dinero recabado y la manera como debe ser utilizado, además de ser a él a quien se le entregan los fondos excedentes.

*Siempre se les pide sus opiniones a los mayordomos anteriores de años y recientes, no existe ningún Consejo o cosa así, para organizar la fiesta, pero sí se estuvo perdiendo la comunicación entre unos y otros, y se llegaban a tener problemas; pues los problemillas ¿verdad? Que no faltan entre las organizaciones, porque hay diferentes opiniones entre los mayordomos, porque estamos hablando de mayordomos de Estados Unidos, de México y de aquí de Guadalajara, y los mismos de Atemajac de Brizuela y siempre existen las diferencias de opinión desde qué banda va ir y qué vamos a comprar y que vamos a arreglar así, que no mejor de esta otra forma, y así ¿verdad? Nada grave, pero sí hay diferencias, cuando de plano no podemos ponernos de acuerdo es el señor cura el que dice cómo van a ser las cosas y se acabó el problema. ¡Claro! el señor cura sin salirse de nuestra costumbre, de nuestra tradición –José Gorgonio Díaz, de alrededor de 25 años, ex-mayordomo de Guadalajara, abril de 2002.*

*El señor cura dirige a los mayordomos, pero él tampoco puede cambiar lo que ya es costumbre, el pueblo no lo acepta, ya hubo un sacerdote, que llegó y quiso quitar eso de que la Virgen llegue primero a las capillas a la llegada, no de hacer las fiestas, y que se celebrara la fiesta nada más un domingo porque se dejaba mucho tiempo de trabajar y no había bastante dinero en el pueblo y que se derrochaba mucho dinero, pero el pueblo se opuso, que eran tradiciones y que como viniera el dinero, así se hacían las fiestas -Señora Marina de la Cruz Sánchez, de unos 50 años, vecina de Guadalajara, originaria de Atemajac de Brizuela, abril de 2002.*

A diferencia de las características que presenta el sistema de cargos en otros lugares, como en Zinacantan, que según la definición clásica de Cancian (1976: 46-61) es una jerarquía cívico-religiosa, consistente en una escala de cargos que tienen que desempeñar los hombres por un tiempo determinado – generalmente un año-, antes de ocupar los niveles más altos en donde se concentra el poder, en Atemajac de Brizuela acceden al cargo todos aquellos que así lo deseen, aunque nunca hayan realizado actividades de servicio previo. Cualquier miembro de la comunidad, habite en ella o no, que lo solicite puede ser mayordomo. Sin embargo, dada la necesidad que tienen de disponer de algunos

recursos materiales para su realización (como vehículos para recabar el diezmo de maíz o dinero para obtener los trajes que llevarán en cada uno de los rituales en los que participan), es indispensable que sean personas con un cierto *status* económico. Lo anterior no significa que necesaria ni exclusivamente se incorporen a ella los integrantes de las familias más pudientes; la organización se conforma de individuos colocados en diferentes niveles socioeconómicos y con ocupaciones muy diversas.

*Si, los mayordomos hacen muchos gastos personales, ellos sacan de su dinero para comprar sus trajes, el que van a ocupar para recibir la Virgen, que la gasolina para ir a recoger el maíz a las diferentes comunidades, los gastos de la gasolina que van a ver lo de la banda, que están yendo al Grullo o a San Miguel Cuyutlán y todo eso, pagan la gasolina, sus comidas, arreglar la camioneta [...] Aunque tengan que gastar tanto y, pos, no todos pueden, aquí no importa que los mayordomos seas ricos o pobres, no importa que sean del mismo barrio; no importa que tenga dinero, donde viva, si es de algún rancho o algo, también en los ranchos hay encargados, un representante para encargarse cuando va a salir a los ranchos, con que quieran ser mayordomos, pueden ser. Se solicitan el cargo y cuando le toque, no porque sea de tal familia o eso; aquí no hay eso, aquí cualquiera puede ser mayordomo, sea rico o pobre -afirma Rosa Elena Castro, Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

Las actividades que realizan los mayordomos involucran a la población entera, no sólo porque son los recaudadores y administradores de los donativos y limosnas que se aportan para los festejos de la Virgen, sino porque muchas de las tareas necesarias son encomendadas a los vecinos y a los grupos de jóvenes participantes en el trabajo de cristianización de la parroquia -como la decoración de las calles e iglesia. De tal forma, los mayordomos también tienen la obligación de coordinar a las personas de la comunidad que voluntariamente prestan sus servicios.

El parentesco y las redes vecinales son muy importantes en la realización del cargo, pues el mayordomo constantemente recibe apoyo y ayuda de sus familiares y vecinos tanto para el financiamiento de algunas de sus actividades como en la elaboración de materiales empleados en los diferentes rituales que organiza. Por ejemplo: desde hace unos cuantos años la imagen peregrina va por tres días a visitar los hogares de los mayordomos del pueblo, alrededor suyo se

congregan sus vecinos para rezar el Rosario y cantar alabanzas a la Virgen, por lo regular las mujeres de la familia dirigen las oraciones y los cantos cada noche, además de elaborar los alimentos que se ofrecen al finalizar la ceremonia. Asimismo, en las casas de los mayordomos que viven fuera de la localidad, la familia construye un altar en el que se recibe a la imagen y promueven entre sus vecinos y amigos su culto.

Los mayordomos participan, pues, tanto en tareas administrativas como rituales que entrelazan dos niveles:

- uno público, en el que participa toda la comunidad, que culmina en el momento en el que se entrega la mayordomía a los nuevos y se le rinde cuentas a la comunidad sobre los resultados de su participación; así, como
- aquel que se desarrolla en los altares domésticos de la familia del mayordomo cuando reciben a la imagen.

La importancia de la mayordomía radica, sin duda, en el hecho de que a través de ella se garantiza la sobrevivencia de todos los rituales en torno a la Virgen, muchos de ellos establecidos por la tradición y otros más que se han implementado en los últimos años y en los que los mayordomos juegan un papel central (como el de su homenaje, que se celebra precisamente en reconocimiento del enorme valor que tiene su servicio para el mantenimiento y la continuidad de las costumbres y tradiciones). No obstante, también es ésta una organización religiosa en la que es importante la proyección personal a partir del servicio prestado a la comunidad y a la Virgen. En Atemajac de Brizuela la mayordomía parece revestir un gran valor en términos del prestigio que ofrece para quienes asumen el cargo.

A diferencia de lo señalado por otros autores, como Rodríguez (1995: 65), quienes recogen una premisa clásica respecto del otorgamiento de prestigio<sup>7</sup> en función del *status* económico que le permite al mayordomo y su grupo doméstico

---

<sup>7</sup> Para Medina (1995: 9) la posición que define el sistema de cargos a partir de la promoción individual es cuestionable porque es un rasgo muy reciente relacionado con la existencia del trabajo asalariado en las comunidades indias –aspecto vinculado con la política liberal del siglo XIX-, y con el despojo y la comercialización de sus tierras. Desde su perspectiva, sostener que es la promoción y el prestigio individual lo que soporta al sistema de cargos, minaría la base comunitaria del sustento de los rituales y las fiestas de los pueblos indios.

solventar los gastos mínimos requeridos para la realización del cargo, como en Atemajac de Brizuela los recursos empleados en la celebración de la Virgen son aportados por todos, pareciera que el prestigio está en función del valor que la sociedad le otorga al hecho de dar y recibir "desinteresadamente". La búsqueda de prestigio no ha reemplazado del todo la preocupación por los otros, por la comunidad, simbolizada en el servicio que se brinda a la Virgen de la Defensa y a su fiesta.

*Ser mayordomo deja la satisfacción de que le prestas un servicio grande a la comunidad y a la Virgen, que es nuestra madre. La gente reconoce eso y por eso nunca se olvida de quienes son mayordomos. La gente de aquí nos ofrece a los mayordomos mucho cariño, nos reconoce muy bien, y eso es lo más importante; eso y servirte a la Virgen ¡claro! La gente sabe quiénes somos los mayordomos siempre -Vicente Aguilar López de alrededor de 60 años, mayordomo de la ciudad de México, marzo de 2002.*

*El ser mayordomo deja la satisfacción de convivir con las demás personas, de conocer gente ¿edá?, pos antes iba uno allá al pueblo y a nadie conocía; pues conocen a mi mamá, a mi papá, a uno no porque yo ya nací aquí y no me conocen, entonces iba uno allá de visita con los parientes y a nadie conocía uno y ahora ya llegas y quiúbole, quiúbole, ya conoce uno más gente de allá del pueblo. La gente me ubicó por ser mayordomo, o sea ya te conoce la gente y de quién eres hijo [...] y en el pueblo ya ubican, pues, quiénes somos ¿verdá? El ser mayordomo te da reconocimiento. La gente no se olvida de sus mayordomos. Para quienes nacimos fuera es importante ser mayordomo para que la gente sepa quién eres y dónde vives y que aunque vives fuera, pos tú también eres de allá, de alguna forma. Me siento ahora ya más parte de Atemajac -José Gorgonio Díaz, Guadalajara, abril de 2002.*

Las obligaciones y derechos de los mayordomos están establecidos por la costumbre y no varían en función de las personas que ocupan el cargo. Cabe destacar que desde la perspectiva de los habitantes de Atemajac de Brizuela, las tradiciones y costumbres engloban prácticas que deben ser repetidas de generación en generación y que no pueden ser cuestionadas, ni modificadas a voluntad. Además, en términos del imaginario social, los vecinos del poblado suponen que la Virgen favorece de manera especial a quienes prestan sus servicios y castiga a aquéllos que no cumplen cabalmente con sus obligaciones. Así, garantizan la sobrevivencia de esta institución y del culto mismo, otorgándoles a los mayordomos su confianza absoluta. Sin embargo, como toda institución

social, la mayordomía está inmersa en el devenir histórico y de forma casi imperceptible cambia.

Hasta los años setenta del siglo XX, la mayordomía se conformaba exclusivamente por habitantes del poblado; poco a poco, al incrementarse el número de vecinos que emigraban a otros lugares del país y del extranjero, pero que seguían manteniendo un vínculo afectivo y cultural con su lugar de origen - reforzado, sin duda, por el culto a la Virgen de la Defensa-, se reestructuró de tal forma que se incluyeron en ella personas originarias de Atemajac de Brizuela pero arraigadas en otros sitios, y sus descendientes. En la actualidad existen las mayordomías de la ciudad de México, Guadalajara y en Estados Unidos, la de Okland, Los Ángeles y Rin, California, en total son 19 mayordomos: 4 de Atemajac de Brizuela, 2 de México, 7 de Guadalajara y 6 de Estados Unidos.<sup>8</sup>

El cargo tiene una duración de un año y se jura el día 8 de septiembre, un día después de que la Virgen entra a la parroquia de San Bartolomé, con excepción de la ciudad de México, en la que la mayordomía ha estado siempre bajo la responsabilidad de Don Vicente Aguilar Castro y su familia.

*Recibimos el cargo porque hace 25 años que mi padre inició en la ciudad de México y mi padre y mi madre nos han fomentado la devoción a la Virgen. A mi padre se lo llevó un tío de aquí de Atemajac a trabajar a México, porque, pos, aquí estaba duro para él. Allá conoció a mi mamá y nacimos todos sus hijos. Y aquí estamos en este pueblo que también es nuestro pueblo, porque así lo sentimos y con la mayordomía más, porque la gente luego te conoce y te ubica de quién eres hijo y todo eso. Y viniendo acompañándolo a la fiesta conocí a mi señora y aquí me casé [...] Mi papá fue el primer mayordomo de México en 1981 y ahora toda la familia agradecemos que haya tenido ese cargo y que ahora sea el mayordomo oficial, nos sentimos orgullosos, porque la mayordomía es tener una bendición grande de Dios, de la Virgen de la Defensa porque ella es la que nos cuida –señala Vicente Aguilar López, mayordomo de la ciudad de México, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Es muy importante observar cómo la mayordomía facilita la reinserción simbólica de aquéllos que estando ausentes, son considerados miembros de la comunidad. Así, el sistema de cargos religioso opera también como principio de

---

<sup>8</sup> Las mayordomías foráneas son, sin duda, un indicador de los principales sitios de recepción de los emigrantes del poblado.

organización de las prácticas en otros planos de la vida social: además del valor y la autoridad que le dan los habitantes a los mayordomos -recreando y reforzando simbólicamente el ordenamiento jerárquico de la sociedad-, a través de su participación se define la membresía a la comunidad (Giménez, 1978:237); es decir, articula todo el sistema de fiestas a las redes de relación existentes entre quienes habitan el poblado y los que se han ido. Aspecto que indica el gran valor que para la sociedad atemajajuense tienen los migrantes, pues no sólo apoyan de manera particular a sus familias, sino que contribuyen al mantenimiento y enriquecimiento de sus expresiones colectivas. Manifestaciones a partir de las cuales se refuerza su identidad sociocultural y su cohesión.

Por otra parte, debo decir que hasta hace alrededor de 10 años la mayordomía era ocupada exclusivamente por hombres adultos. En la actualidad se incorporaron a ella mujeres y jóvenes. Con su integración se observa cómo empiezan a ocupar un lugar relevante en la localidad;<sup>9</sup> tan importante es su nueva posición que se van transformando, incluso, aquellas instituciones que según la apreciación de los habitantes de Atemajac de Brizuela, parecen más resistentes al cambio. De manera que en el culto a la Virgen de la Defensa no sólo se han feminizado algunos rituales -como el de "El enrose"-, sino que la mujer y la gente joven también se hace presente en la toma de decisiones y en su organización. Desde luego que su ejercicio del poder se circunscribe exclusivamente al ámbito religioso, pues la acción de la mayordomía no lo trasciende.

*Cuando yo estaba chica no había mujeres mayordomas. Eran puros señores, las mujeres hace poco tiempo, hará como unos cinco o seis años. No, ya tienen más, como unos nueve. Empezaron las de Guadalajara y ora ya son las mayordomas también. Más antes no, a las mujeres nada más les tocaban los quehaceres, hacer los arreglos, la comida, puros quehaceres, pero ora no, ya ellas también son mayordomas y opinan y todo; más antes no -Doña Elodia Santiago, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

*Desde hace un tiempo para acá empezó a haber mayordomas, unos años, no muchos, serán unos cinco, máximo diez. También era un cargo para puros hombres y ya después empezó a participar, pues, una mujer, y desde entonces han participado cada año una o dos mujeres. Ellas colaboran en*

<sup>9</sup> A pesar de que las mujeres y los jóvenes están cada vez más presentes en la organización de actividades colectivas centrales para la vida del poblado, todavía persiste un modelo de sociedad en la que el hombre es la cabeza de familia y la autoridad máxima.



*la organización y la recolección de la limosna para la fiesta y desde luego con el trabajo que se requiere, incluida la recolección del diezmo de maíz y en su venta, que es muy pesado* –afirma el sacerdote Hernández Gaspar, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.

La mayordomía es, pues, un mecanismo a través del cual se garantiza la continuidad del culto y el mantenimiento de las costumbres y las tradiciones, pero siempre ajustándolas a las circunstancias presentes. Asegura la persistencia de la tradición y, consecuentemente, recupera el pasado, pero en relación con el sentido y las necesidades que el presente impone, de allí la creación de las mayordomías foráneas y la incorporación de las mujeres y los jóvenes a ella. Al asegurar la prosecución del culto, contribuye también al sostenimiento de los puntos de referencia a partir de los cuales la colectividad establece sus identificaciones y diferencias con los “otros”, construyendo sus propias formas de sobrevivencia sociocultural -acomodándose, resistiéndose e integrándose a las exigencias del contexto histórico actual. De tal forma, el sistema de cargos es una organización religiosa adaptada a los cambios históricos que sirve de base para organizar nuevas relaciones sociales.

Un aspecto más de la mayordomía, que también habla de las transformaciones que la dinámica sociocultural tiene, es que en su origen los mayordomos eran los únicos responsables del financiamiento de actividades para recaudar fondos para la fiesta -como “Las juntas”, especie de convite de comida y atole, en las que se reunía parte del dinero. Sin embargo, a pesar de la realización de “Las juntas”, el grueso de los recursos requeridos para las celebraciones de la Virgen era aportado por ellos. En la actualidad, la fiesta se solventa exclusivamente de las arcas del pueblo, enriquecidas por medio de las aportaciones que en dinero o especie dan los vecinos e “hijos ausentes” y, por lo mismo, ya no es indispensable que sea sufragada por los mayordomos. Más allá de los gastos personales que deben realizar para cumplir con “*decencia*” su cargo, se concretan a la administración de aquéllas.

*Más antes no era como ora; platican que no se daba limosna, eran los mayordomos quienes hacían todo los gastos y luego se hacía “Las juntas” pa’ juntar dinero pa’ la fiesta, yo estaba chiquillo, casi ni me acuerdo, decían que “Las juntas” y ai Ibanos a tomar atole, seguro se pagaba, pero yo no se*

*de a cuanto costaba el jarro; pero ora ya no, ya todo el pueblo es de conformidad en dar dinero, de ahí de lo que uno pueda, pero ya la fiesta la pagamos todos, los de aquí y los "ausentes" –sostiene Don José, de alrededor de 70 años, vecino de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2002.*

*Más antes la gente no daba dinero para la fiesta, eran los puros mayordomos, yo digo que eran nomás ellos; aunque también se hacía "Las juntas" y se juntaba algo de dinero para la fiesta de la Virgen; pero más antes yo pienso que eran los puros mayordomos, la gente rica de aquí que daba el dinero para la traída de la Virgen –Antonia Olmedo, septiembre de 2000.*

*Les decían "Las juntas" cuando traían a la Virgen, cuando empezaron a hacerle "La Entrada" a la Virgen y cuando se hacía la de San Bartolo, que ahora ya no se hace igual, ahora ya está más bonita que la de San Bartolo. Antes de ser "La Entrada" era la visita de la Virgen a la casas y eran "Las juntas", que le decían, por ejemplo eran los más allegados a la Virgen los que hacían "Las juntas", y pedían la Virgen y tenían un mes para organizar todo, si no, no se la prestaban, ellos tenían que ir a recogerla y entregarla. Ellos se hacían responsables de todo, y era cuando que "Las juntas" y "Las juntas" y luego cuando ya empezaron a haber otros mayordomos y eso, ya cuando fue "La Entrada". Eso nos platicaban mi papá y mi mamá, cuando nosotros éramos niñas ya habían desaparecido "Las juntas", ya era "La Entrada". Olamos, porque mi abuelito, él tenía una danza. Él tocaba el tambor y el pitito de los sonajeros, que no es igual a la chirimía, es diferente. Él nos platicaba como era antes lo de la Virgen, porque más antes no había "Entrada" y la gente no ayudaba con dinero para la traída – señala Doña Lucía de la Cruz Sánchez de 94 años de edad, vecina de Guadalajara, originaria de Atemajac de Brizuela, abril de 2002.*

Al respecto, Chance y Taylor (1987: 14-16) en su trabajo sobre las cofradías y el sistema de cargos en distintas regiones de México, señalan que desde el siglo XVIII hasta muy entrado el XIX, la institución eclesiástica introdujo el patronazgo individual para conservar adecuadamente la realización de los cultos católicos.<sup>10</sup> Es de hacer notar cómo paulatinamente el sistema en Atemajac de Brizuela presenta cambios en su funcionamiento que van de la mano de procesos más amplios que impactan las formas de organización de las fiestas y la obtención de los recursos empleados en ellas. La búsqueda por parte de los habitantes de nuevas oportunidades para la obtención de recursos, dentro y fuera de las

<sup>10</sup> Esto, según argumentan los autores, debido a que al final de la época colonial las cofradías - encargadas de la administración de los bienes comunitarios y del sufragio de los gastos del culto-, entraron en crisis y decayeron (Chance y Taylor, 1987: 6-12).

localidades, ha generado un excedente económico suficiente para solventar el gasto y preservar el culto. Tan es así que ahora las celebraciones son patrocinadas por la comunidad sin el deterioro ni el declive del sistema de cargos. Lo anterior conlleva una modificación respecto del papel que juega dentro de la dinámica sociocultural de esta localidad, presentando, además, rasgos que lo distinguen de manera sustancial de otros sistemas.

En el ámbito de las ciencias sociales existe una vasta bibliografía en torno al análisis del sistema de cargos o mayordomía, y aunque las posiciones teóricas e interpretaciones son distintas, coinciden en que los sistemas de cargos actuales -tengan o no su origen en el mundo prehispánico, colonial o contemporáneo-, son formas de organización sociorreligiosa vinculadas a sociedades campesinas en las que puede reconstruirse una secuencia histórica milenaria y, por lo mismo, su herencia indígena es claramente delimitable; o a sociedades mestizas inmersas en procesos modernizantes en las que no es prioritaria la producción agrícola, pero cuya visión del mundo tiene una profunda raíz prehispánica. Asimismo, sostienen que, más allá del papel que desempeñan en los procesos económicos y políticos locales, los sistemas de cargos organizan relaciones sociales al interior de los grupos a través de las cuales se determinan los límites de las comunidades y se refuerza su identidad étnica -en respuesta siempre a los procesos transformadores y desarticuladores de la sociedad nacional, cuya fuerza amenaza la sobrevivencia de las comunidades indígenas.<sup>11</sup>

En este sentido, es discutible el contenido del concepto para el análisis de la mayordomía en Atemajac de Brizuela, pues aunque si bien es garante de la continuidad del culto a la Virgen de la Defensa y por medio de éste se reconstruye y refuerza la identidad sociocultural local y regional, dicha identidad no se plantea en términos étnicos, sino fundamentalmente religiosos. El énfasis puesto en lo local-regional no tiene connotaciones políticas basadas en un vínculo entre sus derechos históricos y el uso de su territorio con fines agrícolas. Esto en contraposición con los señalamientos que hace Medina (1995) respecto de

---

<sup>11</sup> Ver por ejemplo los trabajos de Cancian (1976), Dow (1990), Sepúlveda (1974), Aguirre Beltrán (1991), Chance y Tylor (1987), Glménez (1978), Medina (1995), Rodríguez (1995), Portal Ariosa (1995), Fernández Repetto (1995), entre otros.

comprender los sistemas de cargos como instituciones político-religiosas comunitarias, inscritas en la matriz agraria de la comunidad y que poseen su propia jerarquía y sus respectivos ciclos ceremoniales.<sup>12</sup> Además, a pesar de que el sustrato indígena subyace en algunos de los rituales de la Virgen, aquí nos encontramos frente a una sociedad donde éste es negado como componente central de su identidad. Lo anterior se vincula con lo que De la Peña (1991: 26) señala respecto de que en el siglo XX, al disolverse las bases materiales de la etnicidad y al abolirse muchas de las barreras estamentales, lo "indio" alude a una condición de clase, por lo que la identidad reelaborada en algunas celebraciones y en la participación voluntaria en cierto tipo de asociaciones, no reivindica una pertenencia étnica. Asimismo, y este es un aspecto muy importante, la incorporación dentro del sistema de cargos, no implica la residencia dentro de un territorio específico, por lo que la idea de comunidad circunscrita a la localidad se diluye, no obstante que el sistema juegue un papel muy importante para la reintegración simbólica de quienes ya no son parte de la vida diaria del poblado, pero que contribuyen con ella por medio del dinero que envían para sus familiares y para las actividades colectivas centrales de la localidad –en especial todas aquellas relacionadas con el culto a la Virgen.

Warman Gryj (1972: 125-137), plantea la hipótesis de que debemos analizar el surgimiento de este sistema en el siglo XIX debido sobre todo a que los cambios en las condiciones de vida, así como la intensidad y la frecuencia de las luchas armadas y las tensiones en las elites económicas y políticas, crearon un vacío que antes era llenado por las instituciones coloniales; tal hueco no sólo se generó en las instituciones del gobierno civil, sino también en las del gobierno religioso de las comunidades. De tal forma que los integrantes de las comunidades crearon sus propias instituciones sociales, al margen de la tutela del Estado y de la Iglesia, adquiriendo un carácter puramente popular.

---

<sup>12</sup> Al respecto el autor afirma que "reducir la discusión a la promoción individual o a la jerarquía cívico-religiosa como estructura autónoma, pierde de vista no sólo la base profundamente agraria que la sustenta, sino también el complejo sistema de representaciones que rige su vida, y con ello, se pierde la rica y sugerente perspectiva de la historia a largo plazo" (Medina, 1995: 10).

Con base en los testimonios recuperados, es muy probable que el sistema de cargos en Atemajac de Brizuela se estableciera en las primeras décadas del siglo XX,<sup>13</sup> en las que la Iglesia católica -después de la Revolución mexicana y la derrota cristera-, tuvo que transformar sus estrategias de acción para sostener su presencia ideológica, política y económica en la sociedad mexicana contemporánea. Por eso, incrementó su control ideológico y doctrinal (Blancarte, 1993: 539) y, consecuentemente, fomentó la creación de organizaciones laicas - como la mayordomía en este caso- para impulsar con gran fuerza el culto católico a nivel de las localidades y los grupos sociales. Aspecto que influye, sin duda, en el énfasis que la sociedad atemajaquense le da a lo religioso para la definición de su identidad sociocultural. Lo anterior se demuestra además, si consideramos la reciente complicación de los contextos locales con el surgimiento de alternativas religiosas distintas, que provoca una respuesta en la que se refuerzan y reavivan mecanismos que afianzan las costumbres y las tradiciones enmarcadas en el ámbito de la cultura católica.

La existencia del sistema de cargos en Atemajac de Brizuela es resultado de la fuerte empresa evangelizadora de la Iglesia, como sucede en muchos lugares donde está presente. No obstante, en no pocos casos las mayordomías adquirieron una gran autonomía respecto de su tutela y se convirtieron en mecanismos de respuesta e impugnación a las instituciones oficiales, tanto religiosas como estatales y económicas. Sin embargo, aquí aparece como un espacio de relativa autonomía dada la injerencia autoritaria del sacerdote, por lo que es, en parte, una forma de expropiación y de control social de la institución eclesiástica, aunque simultáneamente garantice la continuidad de prácticas religiosas "marginales" a la propia Iglesia. Con su participación directa en la mayordomía, la Iglesia busca apropiarse de las expresiones religiosas de los habitantes de la localidad, así como de los recursos económicos dispuestos en ellas -a pesar de que en otros niveles del culto a la Virgen de la Defensa, éste sea

---

<sup>13</sup> González (2002: 61 y 62), siguiendo los apuntes sobre Juanacatlán del sacerdote Timoteo Granados -escritos en 1987-, indica que para finales del siglo XIX los encargados del cuidado de la imagen de la Virgen de la Defensa y su culto eran un grupo de vecinos denominado *priostes*, no menciona para entonces la existencia de alguna mayordomía.

una manifestación de fe con una gran capacidad impugnadora, como discutí en el capítulo anterior.

Por último, debo decir que por sus funciones exclusivamente relacionadas con el culto a la Virgen, la mayordomía es una organización completamente independiente de la esfera cívica. Más allá del trabajo relacionado con las actividades religiosas, los mayordomos no desempeñan ningún papel relevante en la toma de decisiones de la localidad, ni tienen influencia política particular. En Atemajac de Brizuela, el sistema de cargos y el sistema de gobierno local son ámbitos completamente separados uno del otro, pues no hay un vínculo entre las mayordomías y la organización municipal y política.<sup>14</sup>

Como se puede apreciar por lo expuesto hasta ahora, dejé de lado el análisis en torno a las posibles funciones económicas que tiene el sistema de cargos como nivelador o estratificador de las diferencias sociales y su legitimación (Cancian, 1976), y/o como redistribuidor de los recursos excedentes entre todos los miembros de la comunidad (Dow, 1990).<sup>15</sup> Lo anterior debido a que me interesaba más subrayar el hecho de que como estructura social que soporta y mantiene el culto a la Virgen de la Defensa, la mayordomía aparece aquí como un mecanismo que contribuye a la reproducción cultural y a la creación y el reforzamiento de nuevas formas de relación social, generadas en función de los cambios que experimenta la sociedad local y regional actuales.

### **3. Los “moros”**

Un elemento que distingue el culto a la Virgen de la Defensa en Atemajac de Brizuela de otras celebraciones en torno suyo, es la existencia de una organización religiosa denominada los “moros”, responsable de escoltar a la imagen cuando sale en peregrinación a visitar a sus vecinos. Como señalé al

---

<sup>14</sup> Aunque referido a un contexto histórico y cultural diferente al que enmarca el culto a la Virgen de la Defensa y la creación del sistema de cargos encargado de su mantenimiento y realización, Dow (1990:17) señala que entre los principales cambios en el funcionamiento ocurrido cuando las comunidades indígenas se integraron a la cultura mestiza, fue la separación de la jerarquía religiosa y la civil; separación resultante de la tensión existente entre la autoridad religiosa generada localmente y la autoridad política generada nacionalmente.

<sup>15</sup> Para una buena síntesis y revisión de los principales modelos etnográficos en torno a los sistemas de cargos, ver Chance y Taylor (1987) y Medina (1995).

analizar el ritual de “Los retos” -celebrado en el momento en que los vecinos de Atemajac de Brizuela la reciben de manos de los de Ferrería de Tula-, la existencia de esta institución tiene que ver con la presencia del clero en el impulso definitivo del culto. Además de ser el resultado de una adaptación regional de la danza de moros y cristianos, según afirma Warman Gryj (1972: 149).

Los “moros” son un cargo especial y permanente, cuya organización es paralela a la de la mayordomía -ambos son estructuras separadas, a pesar de que la Virgen de la Defensa los vincula. Ellos no colaboran directamente en actividades organizativas de la fiesta, más allá de lo que podría hacer cualquier otro vecino del lugar; sus funciones están directamente relacionadas con el cuidado de la imagen, por lo que son exclusivamente rituales.

*Las mayordomías y los “moros” son dos grupos aparte uno del otro; los mayordomos no coordinan el cuidado de las coronas. Unos son los encargados, donde cada año entre ciertas personas tienen la costumbre y la tradición de organizar que se elabore una corona; es vitalicio, hasta que la gente tenga fuerza y voluntad; ya cuando la persona no puede, entonces se lo pasa a otra persona el cargo. Mayordomas sí hay, pero mujeres con el cargo de “moros” no. Hasta orita no se ha visto participación de la mujer porque sí es demasiado pesada la corona, pesa entre 13 y 16 kilos una corona; de hecho, para el hombre resulta demasiado pesado, que hay ocasiones que ya no pueden y se tienen que quitar la corona. Cargarla es por manda o porque simplemente tienen ganas de hacerlo para la Virgen. De hecho siempre sobran personas que quieran participar en cargar las coronas. Los “moros” se encargan también de que venga un grupo de chirimía, que son las cometas y los tambores, unos son de aquí de la localidad pero vienen otros invitados de otras poblaciones cercanas a ayudarles; porque desde que empieza la elaboración de las coronas se tiene que andar con la chirimía por todo el pueblo anunciando la fiesta – señala Gamalier Martínez, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.*

La organización está conformada por cuatro hombres adultos habitantes de diferentes barrios del poblado: dos coronas están bajo la responsabilidad de vecinos del “Barrio del Ocotito”, una más en el de “La Cruz del Rayo” y la cuarta en la zona centro. El grupo de los “moros” es, pues, bastante heterogéneo en cuanto a la posición social de sus miembros, ya que participan en él personas con muy diferente *status* económico y ocupaciones: dos de ellos son jornaleros, mientras los demás se dedican fundamentalmente al comercio.

*En la moreada no hay que uno sea más rico que otro. Todos somos iguales pa'l cargo y todos tenemos opinión que cuenta, aunque ora yo tenga el cargo de la primer corona -señala el "moro" José Manuel Aguilar Campos, nieto de Doña Elodia Santiago, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Los "moros" tienen una estructura jerárquica en la que el encargado de la primera corona es el responsable central de coordinar el trabajo del resto. Sin embargo, el grueso de las decisiones se toman de manera colectiva y sólo reúnen esfuerzos con los mayordomos cuando se van a realizar actividades extraordinarias, pues de antemano están establecidas sus funciones y los momentos de su participación.

*Mi padrino tiene cuarenta y tantos años de ser el mando de los "moros". Él es Pedro Nazario; pero se enfermó, hora está en una silla de ruedas y ya no puede salir. Él es el mero grande. Él es el encargado. Yo soy el encargado de una, porque el mero grande es padrino mío, como le digo, pero se enmaló y yo estaba de segundo de él y me tocó entonces quedarme con el cargo. Yo les dije a ellos, nos juntamos y estuvimos platicando, tonces me dijeron: "les paso el encargo, quién se va a quedar, quién le va a hacer frente"; entonces me dijeron: "¿cómo te vas a hacer pa'un lado?, te toca"; pos necesitamos platicar ya con él y juimos allá con él, a Guadalajara juimos a ver cómo estaba y ya lo vimos y platicamos con él y ya me dijo "tú te vas a hacer cargo de todo, si mañana o pasado yo llego a faltar, tú te vas a quedar con todo", y pos yo le dije a él "usted es el que debe de decirles orita a ellos, que estén de acuerdo también, son de acuerdo o no, porque ellos son más grandes que yo, pos todos los demás son más grandes que yo, pa'que no haya problema", "no", dijo, "yo orita que vengan todos, yo me pongo de acuerdo. Que vengan pa' echar una platicada. Echamos una platicada ya todos, pa'que ellos estén también de acuerdo". Ya les dijo él "¿quihubo, son de acuerdo o qué? Y dijeron "como quiera él es el segundo, pos qué le vamos a hacer. Él es el segundo de usted y él siempre ha andado moviendo todo dendenantes". Y sí porque cuando...es que él se echaba su trago, yo iba y pos ya me decía: "íra pos vas a hacer esto o tienes que hacer esto", y tonces como no estaba él, pos yo era el que me andaba moviendo. Y pos así me quedé, ellos fueron de acuerdo -afirma José Manuel Aguilar Campos, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Como se puede apreciar el cargo es vitalicio y se trasmite de generación en generación al hombre mayor de la familia:

*Orita este año le tocó todo el cargo de las cuatro a mi señor, porque el señor grande hace un año tuvo un accidente, es que agarró la borrachera él y se paralizó de medio cuerpo y lo estuvieron cuidando pero ya no pudo andar y hora ya está ai sentado, y ya le dejó el cargo a él, que es su ahijado*



—comenta la señora Margarita Martínez Díaz, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.

Excepto en aquellos casos donde el responsable renuncia al cargo o cuando la comunidad lo solicita porque considera que no se cumple cabalmente con él, como sucedió con el “moro” Don Jesús García cuando su hija intentó cargar la corona y participar directamente en actividades exclusivas de los “moros”.

*Las mujeres participamos en todo, pero nunca ha habido un “moro” mujer; “moro” no. Nada más aquí hubo unas dificultades de que una vez una hija de un encargado de la corona se metió a cargar la corona, y los sacaron. La hija de Jesús García, y lo sacaron al señor porque le prestó la corona a su hija; y lo sacaron de la moreada; eso le costó a él su cargo que tralba ai, ver dejado cargar a la hija la corona. Dicen que no es pa’ mujeres, que es pa’ hombres. Sólo los hombres pueden cargarla. Pos están pesadas y luego “Los retos”, pos ni modo que las mujeres como soldados; pos como que no* —sostiene Margarita Martínez Díaz, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.

*En el caso del señor al que le quitaron el cargo fue porque ya le habían avisado a él de mucho tiempo, pues porque ya era mucha gente y hay gente más grande y nunca había habido mujeres que cargaran las coronas en todo ese tiempo y entonces que “¿por qué ahora estaban metiéndose las mujeres a cargar?” y mucha gente dijo que lo de los “moros”, era de los “moros” y que las mujeres no se metían con la cargada; y empezaron a venir muchas mujeres que por qué estaba ella queriendo cargarla y dijeron: “aquí hay una cosa o se ponen bien o a ver cómo le vamos a hacer”. Es que está en uno ver qué les vamos a decir, porque al ratito se va a hacer un desbarajuste de todo. Porque luego todas las mujeres van a querer disponer de ellas y a la mera hora no va a saber ni con quién entenderse. Entonces la mayoría del pueblo dijo que no, que mujeres no; como son del pueblo, no son de nosotros, son del pueblo y de la Virgen; en primer lugar pos de la Virgen que del pueblo, pos son pa’ ella. Allí es donde ya no quisieron que fueran mujeres y pos se le pidió el cargo al señor —afirma José Manuel Aguilar Campos, marzo de 2002.*

El cargo de “moro” lo ocupan sólo hombres adultos. En este sentido, da la impresión de que entre las instituciones encargadas del mantenimiento y la continuidad del culto a la Virgen, es la de los “moros” la que más resistencia pone a transformarse en función de los cambios que sufre la sociedad atemajaquense. Lo anterior quizás se deba a que los vecinos del lugar suponen que las coronas sólo pueden ser cargadas por hombres, ya que pesan entre 15 y 18 kilos, y a que

las trayectorias que recorre la imagen dentro y fuera del poblado son extenuantes, como confirma el siguiente testimonio:

*Las coronas nunca las cargan las mujeres, "los moros" tienen que ser puros hombres, sólo los hombres. Un encargado quiso dejar que su hija llevara la corona y el pueblo se opuso todito, que no y que no. Yo creo que no podemos participar las mujeres porque las coronas son bien pesadas y está duro cargarlas tanto tiempo, imagínese no más caminar tanta distancia tan dura con semejante peso, está duro –señala la señora Rosa Elena Castro, Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

La función central de los "moros" es cuidar y mantener en buen estado las coronas y los trajes empleados durante los recorridos que hace la Virgen de la Defensa, tanto en la fiesta de "La Entrada" como en su regreso a Juanacatlán. El "moro" forja las coronas y guarda la cera cuando termina la fiesta; asimismo, vigila que los trajes estén listos para ser utilizados año con año o, en su defecto, repone los que se deterioran. Cabe señalar que los hombres que se visten de "moros" y resguardan a la imagen durante las celebraciones, solicitan con anterioridad el puesto al "moro" responsable de alguna de las coronas -tal tarea la hacen en pago de una promesa especial o manda, muchas veces por algún favor recibido y otras "por el puro gusto de hacerlo".

*Nosotros semos los "moros". Los que la cargan son de pasada no más, que quieren ayudarse a cargarla no más. Los meros "moros" nosotros semos, porque nosotros semos los responsables de ellas. Nosotros decimos quién la puede cargar, pos, estar de acuerdo para cuando la piden. La piden ya con tiempo: "Yo quiero cargar la corona pa'ir a trair a la Virgen", otro que quiere pa'la "Entrada", otro pa'aquí en el recibimiento. Algunos son mandas y a otros son voluntarios que ya andan con nosotros también sigulendo y acompañándonos y también se nos hace feo, pos, decirles que no; que no, también, si nos andan ayudando, pos no –afirma José Manuel Aguilar Campos, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

*Haz cuenta que si yo voy a utilizar la corona para pagar mi manda, aunque sea o no yo familiar del que la resguarda, a mí me tocó llevar esa corona, entonces yo voy directamente con el "moro" que resguarda la corona y voy con la persona que la cargó el año pasado de Ferrería a Atemajá, pa'que me presente y le digo que yo tengo esa misma promesa y me deja que pague mi manda. A veces tiene uno que esperar uno o dos años, porque hay muchas solicitudes. Hay gente que viene de Estados Unidos sólo a ponerse la corona para pagar su manda –comenta un joven originario de Atemajac de Brizuela, cargador de la corona desde Ferrería de Tula, septiembre de 2000.*

Las obligaciones y derechos de los “moros”, al igual que en la mayordomía, están establecidos por la tradición, independientemente de las personas que ocupan el cargo, o de quienes cada año representen el papel durante la fiesta. Entre sus obligaciones está el tener listas las coronas y los trajes para cada uno de los recorridos de la Virgen, así como de acompañar, ayudar y vigilar al individuo que los porta; además, son los encargados de contratar y pagar los honorarios del ejecutante de la chirimía durante todas las celebraciones de la Virgen y cuando van a visitarla a su santuario los días diez de los meses de febrero, marzo y mayo, entonces también compran la pólvora y contratan al cohetero. En cuanto a sus derechos, ellos deciden libremente a quiénes le prestan la corona y en qué momento.

*Las mayordomías están completamente independientes a los “moros”, son dos organizaciones diferentes. Los “moros” se organizan no por medio de los mayordomos, los “moros” dicen nosotros estamos aquí para cumplir nuestras obligaciones, que es acompañar a la Virgen. Los “moros” son siempre los mismos, no los que cargan las coronas en la fiesta, esos cambian, pasan años para que una persona diga yo ya no puedo seguir con este cargo, lo paso a fulano de tal, alguien que se lo pida, a alguien que esté dispuesto a llevar el cargo, puede ser por tradición familiar, o así [...] Ahora una cosa es que alguien pida la corona para cargarla en la fiesta y otra es que se encargue del cuidado de ella y del cuidado de los trajes todo el año. El “moro” es la persona que acepta el cargo del cuidado de coronas y de trajes y es quien decide a quienes les otorga la corona y los trajes para “La Entrada” y la llevada de la Virgen –José Gorgonio Díaz, Guadalajara, abril de 2002.*

Para los vecinos del lugar las coronas y los trajes pertenecen a la población y a la Virgen, de manera que los “moros” realizan un servicio a la comunidad que es altamente valorado y, por lo mismo, gozan de un profundo respeto y reconocimiento. A través de su cargo garantizan la presencia del “moro” como guardián de la Virgen y, en esa medida, aseguran la continuidad misma del ritual.

*Los “moros” son muy importantes porque ellos cuidan las coronas, que son de la Virgen y las tienen listas para cuando viene que vaya su guardia cuidándola; por eso es tan importante su cargo para la fiesta de la Virgen, porque ellos se encargan de todo lo de las coronas y de los trajes y eso – Rosa Elena Castro, Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

La participación directa de la familia y de algunos de sus vecinos es muy importante: mientras la esposa o las hijas se encargan del aseo de los trajes, los hijos varones apoyan en otras actividades “pesadas” para las mujeres, como acompañar a los cargadores de las coronas durante todos los recorridos y vigilar que no se dañen éstas. También en la reelaboración de las coronas participan otros familiares y amigos de los “moros”. Así, la organización de los “moros” refuerza lazos de solidaridad y cooperación existentes entre los habitantes del poblado.

*La corona cada año se destruye toda, se funde, alzamos la cera y si se rompen las esferas, cada año tenemos que comprarlas otra vez. La cera se tiene que derretir y toda llevarla a escamar; escamar son moldes que tiene uno y hay que meterlos al agua, pa'que quede guardada en el molde y luego a volverla a armar, año con año [...] Pa'armarla nos juntamos, onde está la corona guardada, unos cuatro o cinco y nos ponemos a armar las coronas, y cada una se arma en cada casa y eso se va haciendo; eso hace cada uno con su corona y me ayudan a armar la mía, uno invita así que a alguien de la misma familia a que ayuden a armar la corona, o en veces que compadres o amigos, en veces hasta de los mismos vecinos; así, a según cada quen. [...] El compromiso del “moro” es de siempre o mientras yo no renuncie a él. Cualquiera puede ser “moro”, pos teniendo voluntá y ya. Como aquí tengo tres muchachos y a veces los mando que me ayuden, pero no quieren ir; sólo uno se enteliga mucho a andarme siguiendo, desde que estaba chiquillo, me andaba siguiendo y siguiendo [...] Es que ocupa uno en veces de que vayan ellos y uno por hacer otra cosa; como andábanos entre los dos, uno andaba en una cosa y otro a otra –José Manuel Aguilar Campos, marzo de 2002.*

Respecto de los recursos materiales necesarios para la ejecución del cargo, son los mismos “moros” quienes los solventan, aunque en ocasiones, distintas personas donan alguno de los trajes como promesa a la Virgen o cooperan con donativos especiales para la visita que le hacen los “moros” mensualmente mientras permanece en Juanacatlán.

*Orita estamos en el acuerdo de que vamos cada mes a Juanacatlán a verla, nos vamos el 10 de febrero, el 10 de marzo y pa'l 10 de mayo, vamos otra vez. Pa'abril no vamos, es que ya tenemos que echarle a nuestros gastos también, porque hacemos remuchos gastos, necesitamos dinero pa'la pólvora y todo, compramos unas dos gruesas, unas tres ristras y ya se va casi todo el dinero. Y esos gastos nosotros lo ponemos, cada güelta que va uno, nosotros lo ponemos y así una gente, pos que nos ayuda, que tiene la voluntá de ayudarnos, y como ya sabe la gente, y nos dice: “Pos van a ir el*

*día 10, les vamos a ayudar con cincuenta, veinte, diez pesos". Así la gente y, pos, de poquito se va juntando, ya lo que falte, ya nos repartemos entre los cuatro. Entre los cuatro ya lo repartemos y así hacemos el gasto – comenta José Manuel Aguilar Campos, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Aunque los "moros" son un cargo exclusivamente masculino, para su desempeño las mujeres colaboran también, pues ayudan con la limpieza y el mantenimiento de los trajes. Sin embargo, su participación tiene que ver sólo con aquellas tareas que son consideradas tradicionalmente femeninas. Al respecto es interesante observar cómo en Atemajac de Brizuela mientras que algunas instituciones encargadas de la sobrevivencia de sus tradiciones y costumbres se adaptan más rápidamente a los cambios, otras, como la de los "moros", se resisten con mayor fuerza a ellos. Lo anterior habla de la existencia en esta sociedad de esquemas de explicación de la realidad distintos y hasta contrapuestos, que conllevan formas de organización social diferentes: por una parte, prevalece un modelo de sociedad en el que el hombre es la cabeza de familia y el encargado de los asuntos públicos; y, por otra, se perciben los indicios de uno nuevo en el que se reposicionan aquellos miembros de la comunidad que estaban sometidos tradicionalmente al hombre –las mujeres y los jóvenes.

Finalmente, debo decir que si la presencia de los "moros" como elemento del ritual se debe a que la Iglesia así lo promovió e impuso, lo cierto es que en la actualidad la organización se maneja de forma completamente independiente a ella. Sólo se coordinan con el párroco del lugar y con los mayordomos para ver cuál es el programa de actividades generales de la imagen para la fiesta de cada año y, con base en él, elaborar su propio plan de trabajo.

La importancia de esta institución, al igual que la mayordomía, radica en el hecho de que contribuye a la consecución del culto y, por lo tanto, al mantenimiento de las costumbres y tradiciones de la sociedad atemajaquense. En este sentido, también recoge y refuerza la memoria colectiva y aparece como un elemento central en la reconstrucción de su identidad, como un mecanismo refuncionalizado anualmente por la sociedad local para responder a los embates de la sociedad global, que impone un modelo sociocultural homogeneizante y, por

lo mismo, amenaza con diluir su cultura y modifica el tipo de relaciones sociales que le ha permitido su reproducción y sobrevivencia.

#### **4. Las danzas y su organización**

En el contexto de la religiosidad popular las danzas son una parte constituyente del repertorio establecido tradicionalmente para festejar a las imágenes de culto católicas, tanto en las poblaciones rurales como en las urbanas de casi todo el país.<sup>16</sup> Por eso, no es extraño que en Atemajac de Brizuela estén presentes y se constituyan también en una de las instituciones permanentes más importantes alrededor del culto a la Virgen de la Defensa. Como mostré en los capítulos anteriores, las danzas son uno de los elementos que conforman todos los rituales en los que la imagen es figura central y son uno de los elementos fundamentales de las fiestas de este poblado.

La organización de las danzas existe de manera completamente independiente a la mayordomía y a los "moros", no obstante que la Virgen las articule. Su esquema es sencillo: tiene un responsable, quien prepara a los danzantes y toca el tambor o el teponaztlí, y un grupo de jóvenes y niños de ambos sexos, que son los ejecutantes de las coreografías. Los recursos empleados para la obtención del vestuario y demás accesorios requeridos por los danzantes son aportados de forma individual, a cada uno de sus miembros le corresponde solventar sus gastos.

Es importante destacar que con excepción del encargado de la danza, que es siempre un hombre mayor, los grupos de danzantes están conformados por jóvenes y niños de ambos sexos. Así, las danzas aparecen como un espacio de participación en el culto a la Virgen reservado para ellos; es, pues, un mecanismo que los introduce en la estructura de la fiesta.

*Tengo muchos años de ser el encargado de la danza, años y años, yo no soy danzante, yo no más me ha gustado organizar danza y pos como se*

---

<sup>16</sup> Para una visión sociohistórica profunda del proceso de generalización e institucionalización de las danzas como formas de expresión en las fiestas religiosas de México, ver Warman Gryj (1972). Existe una amplia bibliografía alrededor del hecho danístico y su importancia como forma de expresión sociocultural en diversas culturas indígenas y mestizas del país, ver por ejemplo: Velasco Rivero (1983), Horcasitas (1974 y 1975), Jáuregui (1993), Jáuregui y Bonfiglioli (1996), Bonfiglioli Ugolini (1998), entre otros.

*desbarata una danza, pos se van con sus novios o se casan y vuelve de nuevo con los más medianitos, y así a la guelta y guelta voy con las danzas. Tengo como unos veinte años ensayando danzas, así que pos, casi todos los macicitos que, pos ya tienen familia, pos yo los ensayé y luego pos ai vienen sus muchachos. Ensayamos unos dos meses antes de la fiesta. [...] Cuando se va a Ferrería la acompañamos y a Atemajá, venimos a la "Entrada". Yo no más lo hago porque no más me ha gustado eso de lo de la danza. Ando a gusto pues no más así. Aquí nos organizamos pos así nada más andamos viendo de onde nos va tocando nuestro lugar, lo vemos con el señor cura o ansina, ya los mismos mayordomos de aquí de la Virgen pos nos dan nuestro lugar pa' la danza. El más chiquito tiene unos 6 años y el mayor tiene unos 18, 19, hasta 20 han llegado, lo más que llegan hasta 20 años y ya devuelta de ai pa' bajo –Luis Magallanes de alrededor de 60 años, encargado de una danza en Juanacatlán, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2001.*

*Mi tío ai andaba tocando la chirimía para invitarlos a la danza, a los más chiquillos y a los medianitos, y nadie, nada más poníamos una lumbrada y me acuerdo yo, y hacía una lumbrada y allí estaba el señor que le ayudaba a tocar el tamborcito y él con su pitito, y allí estaban los dos a güirgüiri y nada, nadie se acercaba y luego decía mi nina, que le decía "ay, padrino, ay nino, usted no se apure me voy a casar y voy a comprar dos docenas de muchachos y todos se van a ir a los sonajeros". Y ya Don Nicolás, pos era mi tío, pero le decíamos Nicolás, y ya más mayorcita andaba yo en las danzas bailando. Las danzas se organizaban desde mucho tiempo atrás para la fiesta, ensayaban también la conquista o esa que le dicen "azteca", de esas de taparrabo; junio o julio, por ai empiezan a ensayar –afirma Lucía de la Cruz Sánchez, de alrededor de 50 años, vecina de Guadalajara, originaria de Atemajac de Brizuela, abril de 2002.*

A diferencia de otras organizaciones de danzantes, desde que se crearon en Atemajac de Brizuela –según recuerdan sus vecinos-, la mujer estuvo incorporada a ellas. Aquí encuentro una diferencia notable respecto de lo señalado por Warman Gryj (1972: 158), quien sostiene que con excepción de la de "concheros", las danzas están conformadas exclusivamente por hombres jóvenes. Es muy probable que en la región tapalpeña las danzas presenten tal característica debido a que no son un espacio de participación indispensable para acceder a cualquier otro cargo, pues su funcionamiento es completamente independiente al del resto de las instituciones que soportan el culto a la Virgen de la Defensa. Además, más allá de ejecutarlas, los danzantes no participan en la

toma de decisiones respecto de las actividades requeridas para la fiesta, sus funciones son sólo rituales.

*Desde que me acuerdo se hacía la fiesta rebonito, habla danzas, sonajeros de danzas, que le llevaban música. Todo el pueblo iba a la fiesta, era una pura conformidad, todo el pueblo salía cuando ya salía la Virgen a la procesión estaba la calle llena de gente, cantando alabanzas y luego los sonajeros, una vez hubo una danza de puras jóvenes vestidas bien bonito, umm... Yo nunca dancé, yo nada más iba a ver; sí, nos íbamos a la calle, mis hermanitas, tengo pues mis hermanitas y mi papá y mi mamá nos íbamos a la entrada, pos la llevaban de Juanacatlán a Atemajá con la danza de sonajeros y todo [...] La danza de las muchachas es de la conquista y son de allí de Atemajá, la mera original de allí, la de la conquista y los sonajeros –recuerda Guadalupe Sánchez, Guadalajara, abril de 2002.*

Dos tipos de danzas se ejecutan alrededor de la imagen: la de “concheros”,<sup>17</sup> en la que los bailarines llevan grandes penachos, cascabeles en los tobillos y sonajas, los hombres pectorales y taparrabos, y las mujeres vestido o huipil; y, la de “sonajeros”, vestidos con camisa blanca y pantalón o falda azul, sonajas y suelas metálicas en los huaraches -las cuales sirven también como instrumento musical-; en ocasiones también llevan una capa blanca, siguiendo el estilo morisco. Ambas son puramente coreográficas, pero mientras que en la de “concheros” se realizan con los pies figuras complicadas que siguen el ritmo de los instrumentos, en la de “sonajeros” las coreografías son más bien simples, aunque ruidosas.

Algunas organizaciones de danzantes se mantienen gracias a la transmisión generacional entre los miembros de una misma familia. Sin embargo, no es requisito indispensable que algún antecesor haya sido danzante para participar en ellas.

*Muchos de los que andan ora en las danzas son hijos de los que danzaron cuando estaban chiquillos; pero otros no, nada más quisieron danzar y se vinieron a los ensayos y ora ya danzan cada año; así hasta que se casan o se van pa' trabajar a otro lado –señala la esposa de uno de los encargados de una danza de “sonajeros”, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2002.*

<sup>17</sup> Según Warman Grij (1972: 152-154), parece que éstas son una derivación de las danzas de “concheros” chichimecas. Cabe señalar que algunos de los vecinos de la región también las denominan “aztecas”.



Entre los grupos de danzantes que acompañan a la Virgen de la Defensa a lo largo de las peregrinaciones organizadas por los vecinos de Atemajac de Brizuela, participan algunos que son invitados de otras localidades, en particular de Juanacatlán. Con su presencia se refuerzan las redes de comunicación e intercambio simbólico existente entre ambas poblaciones. También asisten otros conformados por individuos que radican en la ciudad de Guadalajara, cuyos miembros son originarios del pueblo y otros más que asisten a diferentes fiestas de la región occidental del país, como a la de la Virgen de Zapopan en octubre o a la de la Virgen de Talpa en marzo y Semana Santa.

*Ya ahorita van de aquí, esos que van con taparrabo y de esos. Una que va de aquí pero es pura gente de allá, y otras van de diferentes partes unos viven en "Talpita", otros allá en el "Cerro del cuatro", otros acá en "Loma Bonita", otros aquí en "Polanco" [todos barrios populares de la ciudad de Guadalajara] Van también aquí con la Virgen de Zapopan o a Talpa, pero siempre van con la Virgen de la Defensa, van el día 6 de diciembre con la llevada a Juanacatlán y van en las fiestas. Son danzantes, también allá se hizo una de los encuerados. Es la que tiene Juan, pero ya se vino a vivir también aquí y danzaron también aquí cuando vino a Guadalajara. –Lucía de la Cruz Sánchez, Guadalajara, abril de 2002.*

En general, puedo decir que las danzas son una forma de expresión religiosa de las clases más marginadas económica y políticamente (con excepción de aquellas vinculadas con los movimientos de reivindicación prehispánica o del *New Age*, conformadas por miembros de la clase media y media-alta). En Atemajac de Brizuela, en cambio, se incorporan en ella individuos que tienen posiciones sociales diversas. Lo anterior no implica la inexistencia de diferencias de *status* entre sus asociados, de hecho, existen en el poblado dos grupos de danzantes, uno para los que son hijos de las familias mejor acomodadas económicamente y otros para el resto de la población.

*No tiene que haber, cómo se dice, distinciones, ¿verdad?, porque pos la danza, para danzarle a la Virgen, pos todo somos iguales, ricos y pobres; allá todos danzaban juntos, pero entonces ellos quisieron hacer su danza de puros ricos, entonces Juan, que es el que los ensaya, dijo bueno si ustedes quieren danzar, pos como quieran yo los enseño, por eso ahora ya le pusieron que la danza de los ricos y la danza de los pobres. Pero él los enseñó a todos, ya los ricos ya se separaron, por eso hay dos danzas allá,*

*y siempre la más grande es la de todos los que se reúnen de aquí, de los pobres* –Lucía de la Cruz Sánchez, Guadalajara, abril de 2002.

A pesar de que las danzas tienen un propósito y justificación puramente religiosos, pues son una manera de celebrar y mostrar la grandeza de la Virgen y de propiciar la obtención de ciertos beneficios de ella (su protección y su ayuda en la vida cotidiana), es importante señalar que su presencia en los rituales tiene que ver con la forma como la sociedad de Atemajac de Brizuela engalana sus celebraciones, perpetúa sus tradiciones y establece una relación de intercambio con la imagen. Así, juegan un papel importante en la reelaboración de los esquemas culturales de la sociedad local y regional, y en la manera como se expresa la definición que de sí mismas hacen. Las poblaciones que involucra el culto a la Virgen de la Defensa han participado desde hace muchos años, probablemente centurias, en rituales que incluyen la realización de las danzas como una de sus partes constituyentes, como en el Santuario de la Virgen de Talpa, de manera que no es extraño que las incorporaran en sus celebraciones.

No obstante que estas manifestaciones aluden a un pasado indígena y que sus vínculos con la cultura prehispánica son innegables, aunque, como observa Warman Gryj (1972: 138-165), sus formas contemporáneas no sean equiparables a las antiguas, en el caso de aquéllas representadas alrededor de los santos patronos –como la Virgen de la Defensa–, las danzas son también una expresión popular reapropiada como ofrenda por la institución eclesiástica para venerar a las imágenes cristianas.<sup>18</sup>

*Otra ofrenda son las danzas, vienen de Ferrería y de Juanacatlán a bailar y los de aquí le bailan; vienen los domingos mientras la Virgen está aquí. Casi todos los domingos. A veces viene danzas de Guadalajara. Desde que yo estoy aquí, nosotros nos organizamos para que todos los días haya una peregrinación en la tarde, vienen personas de los barrios y rezan el rosario, le cantan y le hacen una velada hasta las diez de la noche. Todos los días de los tres meses que está aquí. Este año implementamos una celebración para las danzas, es el día del danzante para que lo ofrezcan a la Virgen –*

---

<sup>18</sup> López Austin (1999:96) subraya que los religiosos trataron desde el principio de la Colonia de hacer más atractivo el ritual católico y acentuaron las coincidencias que tenía con las celebraciones prehispánicas, de allí que explotaran la música, el canto y el teatro. Razón por la que, sin duda, las danzas se han instituido como una parte constituyente de la religiosidad popular católica y su intención sea puramente religiosa.

sostiene el párroco de Atemajac de Brizuela, Alfredo Hernández Gaspar, septiembre de 2000.

Sin embargo, a pesar de que la jerarquía de la Iglesia las impulse y busque incluirlas dentro de sus márgenes, no forman parte de la liturgia oficial y, por lo mismo, su organización mantiene una absoluta autonomía respecto de aquélla. En Atemajac de Brizuela, su mantenimiento y persistencia como forma de expresión religiosa se debe a que, por una parte, reafirman la fe en la Virgen, y, por otra, a que en términos colectivos subrayan también elementos identitarios.

Como se puede observar, no hago aquí un análisis de las representaciones dancísticas propiamente dichas -de sus códigos y coherencia interna-,<sup>19</sup> debido a que me interesaba más resaltar el hecho de que las danzas son un mecanismo de socialización destinado a introducir a los jóvenes y a los niños de ambos sexos y de estratos sociales distintos, a los rituales realizados alrededor de la Virgen de la Defensa. Las danzas como parte de la estructura social que soporta y mantiene el culto, contribuyen también a la reproducción sociocultural.

### **5. Notas finales**

Resulta interesante observar cómo las instituciones analizadas en este capítulo reproducen a nivel de las prácticas rituales, un conjunto de creencias y posicionamientos ante el mundo que penetran las formas de organización social existentes en Atemajac de Brizuela. Por medio del culto se implementa un entramado estructural que reproduce a nivel simbólico el ordenamiento jerárquico de la sociedad. Sin embargo, la estructura de la fiesta no aparece como un simple reflejo de la estructura social, pues los puestos directivos no están destinados necesaria, ni exclusivamente, a los miembros de las familias mejor posicionadas; lo que sí es un hecho es la imposición de un modelo de relación social en el que se establece como natural, y hasta indispensable, un vínculo de autoridad-subordinación: la localidad se subordina, en principio, a la autoridad de la Virgen;

---

<sup>19</sup> Para un estudio complejo y profundo del sistema de la danza, su estructura y su relación con el contexto sociocultural, ver Bonfiglioli Ugolini (1998).

así se legitima todo el orden social y las posiciones que cada uno de los miembros de la localidad guarda con respecto del resto.

Las formas de participación de los distintos miembros de la población en el culto a la Virgen y su organización, hablan de la gran homogeneidad de los valores religiosos profundos.<sup>20</sup> Significados que me llevan a comprender una idea fundamental que cristaliza en las instituciones encargadas de su mantenimiento y consecución: la de “la necesidad de dar, para merecer lo que se recibe”. A pesar de que el interés de prestigio no es completamente ajeno al funcionamiento de la mayordomía o al de los “moros”, por ejemplo, es innegable que la sociedad de Atemajac de Brizuela no ha perdido la capacidad de comprender el sentido de dar y recibir: La búsqueda de prestigio (que en la sociedad moderna se centra en el dinero), no ha absorbido del todo a los participantes, ni ha reemplazado la preocupación por los otros, por la comunidad simbolizada en el culto mismo y la preferencia de la Virgen de la Defensa. En tal dirección, el ciclo festivo puede ser interpretado como la necesaria recomposición de la solidaridad y la cooperación en medio de una tendencia desarticuladora de la vida local –hay que pensar en la multiplicidad de marcos de sentido que compiten en el terrero sociocultural, en los movimientos migratorios y los indicios de una crisis de la sociedad patriarcal, con la cada vez mayor incorporación de la mujer y los jóvenes a la vida productiva y pública de las localidades serranas.

Al complicarse el contexto local, se modifican poco a poco las instituciones encargadas de la continuidad de sus costumbres y tradiciones. Las mujeres y los jóvenes se incorporan al sistema de cargos, la fiesta ya no es subvencionada por los mayordomos, ahora ellos cumplen la función de ser los administradores de los donativos que en dinero o especie da el conjunto de los habitantes de la localidad, del municipio y de las organizaciones de “hijos ausentes”. Además, muy importante es el hecho de que por medio de la mayordomía se reincorporan

---

<sup>20</sup> En este sentido, es muy importante señalar que la definición misma de religión y su intrínseco carácter social, vuelve muy frágil la distinción entre religión pública y privada, porque, si bien es cierto que existen manifestaciones que conciernen únicamente al individuo o a su ámbito familiar (por ejemplo, las devociones familiares, el santo de preferencia de alguien), el marco de creencia que las dibuja, es siempre compartido por otros; de no ser así la religión perdería su carácter social y entonces dejaría de ser tal, pues su definición misma implica relaciones sociales que incluyen la interacción entre los seres humanos, y entre ellos y lo sobrenatural (Dow, 1990: 14-15).

simbólicamente a la comunidad quienes ya no forman parte de su vida diaria. De esta manera, la sociedad local dispone de un mecanismo de respuesta y adaptación a las tendencias predominantes que apuntan hacia la globalización y la crisis del ordenamiento cultural que implica la modernidad.

Como subrayé, las instituciones encargadas de la organización del culto a la Virgen se sostienen a través de las relaciones de parentesco y de relaciones directas y personales entre los vecinos de la comunidad y entre ellos y quienes han abandonado el poblado, reforzándose así un conjunto de redes sociales existentes, que son también afectivas. El afianzamiento de estas redes de relación juega un papel fundamental en la reelaboración de la identidad sociocultural. A través del culto se reconstruye la identidad en diferentes niveles y se elabora una serie de límites espacio-temporales que permiten amarrar el proceso de reconstrucción sociocultural al espacio de pertenencia de las localidades, sin la exclusión de aquellas redes sociales que las rebasan.<sup>21</sup> De esta manera, el símbolo mismo de la Virgen se toma un delimitador de la región y la localidad, y reestructurador de la dinámica sociocultural. De allí que lo considere clave para comprender a la sociedad que le sirve de base al culto.

Un aspecto más que de nuevo queda al descubierto en el análisis de estas organizaciones, es el peso que la Institución eclesiástica mantiene en la sociedad. La Iglesia tiene una fuerte y firme intención de recuperar las tradiciones y de servirse de ellas para no perder terreno y fuerza social, pues no sólo logra mayor presencia al involucrarse directamente en las celebraciones de a la Virgen, sino, incluso, se incorpora a sus organizaciones para ejercer desde allí cierto control. Esto es muy importante porque brinda la posibilidad de entender qué instituciones mantienen el predominio, si no en términos estrictamente económicos, sí a nivel

---

<sup>21</sup> Afirma Sciolla que la identidad moderna se encuentra sometida a importantes fuentes de inestabilidad y crisis, por lo que debe pensarse más en función de una reestructuración que de una disolución. Así debe realizarse “un análisis de los modos y de los mecanismos mediante los cuales los individuos reorganizan y reelaboran la propia subjetividad frente a una creciente complejidad social” (1983: 57-58). Por su parte Laplantine señala la existencia de dos movimientos predominantes a fines del siglo XX a nivel de las creencias: “los valores de *universalidad*, de *racionalidad*, de *modernidad*, valores ‘civilizadores’ que trascienden los particularismos culturales, las identidades y las tradiciones, y que se han impuesto tal cual en América Latina; y, por otro lado, las resistencias y las revueltas diferencialistas, que reactualizan el *tema de la identidad*” (1996: 89).

de las creencias y de la conciencia social -lo que se traduce, sin duda, en control político. Así, la Iglesia solidifica su posición en una época en la cual se ve amenazada por la presencia de una serie de factores externos que pueden trastocar los marcos de explicación del mundo de los creyentes y disminuir su poder, tales como la filosofía pragmatista impulsada por los flujos de comunicación e información y la presencia en la región de nuevos credos. De hecho, en la zona de influencia de la Virgen de la Defensa se insinúa ya la división religiosa a partir de la presencia y la acción proselitista de grupos protestantes pentecostales, evangélicos y Testigos de Jehová -éstos últimos tienen construida una iglesia sobre la carretera que va de Juanacatlán a Atemajac de Brizuela, exactamente al frente del santuario de la Virgen.

Por último, debo decir que la existencia de las organizaciones sociales analizadas aquí, aunque vinculadas exclusivamente a las celebraciones religiosas, me permite comprender cómo los cambios que vive la sociedad no han disminuido el poder que éstas tienen como entidades manifiestamente socializadas. Si en algún momento quienes estudiamos los fenómenos religiosos, asumimos que la religión perdería relevancia pública conforme las sociedades se articulaban al mercado mundial y eran impactadas por los movimientos poblacionales de una región a otra o, más allá, de un país a otro;<sup>22</sup> el acercamiento a estas formas de organización da la oportunidad de analizar por qué ellas persisten como un elemento central en la reconstrucción de la cultura regional y local. De allí mi afirmación respecto de que nos encontramos ante una sociedad que está construyendo su propia modernidad desde sus esquemas de acción y explicación del mundo tradicionales.

---

<sup>22</sup> Siguiendo los planteamientos de los teóricos de la secularización, como Berger (1969), Luckmann (1973), Dobbelaere (1980), Willson (1985), entre otros.

## **CAP. V. A MANERA DE CONCLUSIÓN: EL CULTO A LA VIRGEN DE LA DEFENSA AYER Y HOY**

### **1. Introducción**

Como subrayé a lo largo de este trabajo, con su adscripción como devotos de la Virgen de la Defensa, los grupos sociales recrean su identidad en diferentes planos: uno de ellos es aquél que revive la idea de comunidad entre sus creyentes,<sup>1</sup> al mismo tiempo que establecen una diferenciación entre ellos por medio de la creación de fronteras y la delimitación de sus espacios de pertenencia. A través del análisis del culto pude delinear la existencia de una región cultural en la que convergen pueblos diferentes -más o menos independientes política y administrativamente-, con sus específicos procesos de desarrollo y sus propios mecanismos de reconstrucción y sobrevivencia sociocultural. También enfatiqué algunos aspectos que hablan de la tensión existente entre las tendencias actuales que desanclan de sus contextos espaciotemporales particulares los procesos productivos y culturales, y la necesidad que tiene la sociedad regional de reubicarlos y amarrarlos a su espacio de reproducción sociocultural; un espacio que, sin duda, es resignificado a través de la consolidación de las redes de relación existentes entre sus pobladores y quienes han emigrado. De esta manera, los grupos de creyentes reconstruyen su identidad sociocultural entrelazando lo nuevo con lo viejo, lo pasado con lo presente, lo tradicional con lo actual y moderno. Todo esto ocurre no sin contradicciones, tensiones y conflictos.

Desde el principio afirmé que los fenómenos religiosos se encuentran directamente vinculados con el contexto social que los genera y transforma. En cada uno de los apartados de la tesis enfatiqué cómo la sociedad que le sirve de base y contexto al culto responde a las condiciones históricas en las que se desarrolla y cómo ellas repercuten en sus expresiones de fe. Así, propuse una

---

<sup>1</sup> La idea de "comunidad imaginaria" ha sido trabajada por Anderson (1993), quien señala que es un constructo social, pues existe sólo en la medida en que los individuos que la integran imaginan formar parte de ella.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



serie de hipótesis respecto de las condiciones que lo propiciaron y de las que afectan sus manifestaciones.

En apoyo a lo anterior y a manera de conclusión, considero necesario abordar los aspectos más importantes de la transformación del culto a la Virgen de la Defensa; lo que me permitirá elaborar la propuesta final para la comprensión de este fenómeno religioso y el papel que juega en la sociedad tapalpeña actual.

## **2. Cambios y permanencias**

Como señalé al inicio de la descripción de las fiestas a la Virgen de la Defensa, una característica central de todo proceso ritual es su capacidad para fusionar pasado y presente; es decir, para sintetizar el orden diacrónico y el sincrónico a través de los contenidos que despliega y la interpretación que desde su realidad hacen los participantes en él. De esta forma, el ritual se actualiza al responder a las necesidades de sentido que tienen los grupos sociales que lo sostienen. Por lo que resulta fundamental analizar de qué manera el culto a la Virgen de la Defensa se transforma y cómo lo trastocan procesos sociales más amplios, procesos que inciden en la dinámica sociocultural de las poblaciones involucradas.

La reconstrucción histórica del culto la elaboro a partir del testimonio de las personas que entrevisté en los diferentes periodos de trabajo de campo. Cabe señalar que en la recuperación de los recuerdos siempre existe una tensión entre lo que en términos “objetivos” es posible demostrar –con pruebas escriturarias, por ejemplo-, y aquello que suponen los informantes debe ser recordado de un determinado modo, sobre todo cuando nos encontramos ante tradiciones que se han transmitido de forma oral. Los recuerdos del pasado expresan, pues, lo que la gente cree que alguna vez fue y constituyen en el presente lo que es necesario recordar. Su elaboración no es sólo individual, parten de lo que supone el informante que los otros también saben y recuerdan. Así, los testimonios nos dan paso a la memoria colectiva, memoria a través de la cual se expresa la tradición –

sea o no, más o menos inventada,<sup>2</sup> y se refuerza el esquema de acción y orientación en el mundo y la identidad.

Como discutí en el capítulo sobre los antecedentes históricos de la imagen y su culto, no es posible sostener que estuvieran presentes en la región más allá de las últimas décadas del siglo XIX, a pesar de que la versión oficial afirma que es una tradición centenaria y que los devotos recuperan tal discurso y lo incorporan a su memoria colectiva. Dado que en los recuerdos de los más viejos existe un registro claro de su celebración a lo largo del siglo XX y a que en ninguno de los testimonios se habla de la existencia del culto fuera del contexto de la institución eclesiástica,<sup>3</sup> puedo afirmar que nos encontramos ante una devoción que tiene un origen relativamente reciente y que su impulso se dio, sin duda, desde la propia jerarquía de la Iglesia.

*¡Umm! Ya ni me acuerdo desde cuándo está la fiesta de la Virgen, desde que yo estaba chiquilla ya se hacía; yo creo que desde que mis papás estaban chiquillos, desde hace muchísimo. Pero más antes no era así, como ora "La Entrada", y todo eso que se hace tan bonito; más antes no, sólo iban unos, que les declamos mayordomos, y se traían de visita a la Virgen y ya lueguito la regresaban, no había "La Entrada" como orita, era una fiesta más chiquita y nada más nos prestaban la Virgen por un ratito, que un día o dos y pa'tras a llevarla a Juanacatlán lueguito; aunque sí había danzas y eso, y las muchachas se vestían rebonito, y luego traían pólvora y el coheterío. Fue hasta después que empezaron que "La Entrada" así tan bonito como ora. Pero ya tiene muchos años, yo creo que antes de venirme pa'Guadalajara con miyo; sí, yo creo que sí; pero cada vez más y más bonito. ¡Umm! Rebonita que es ora la fiesta; más antes no, pos luego empezamos a irnos pa'otros lados pa'ganarnos la vida. Más antes no, ai nos quedábanos, aunque pobres, ai nos quedábanos. ¡Umm! cómo hacían la fiesta más antes, ¡umm, cállate la boca!, habla danzas y la música*

<sup>2</sup> En Hobsbawn y Ranger (1983) se encuentran propuestas muy sugerentes respecto de la construcción que desde el presente se hace de los eventos pasados con el objeto de adecuarlos a la tradición; es decir, de la manera como se inventa la tradición en función de los requerimientos presentes, simultáneamente a la forma como se significa el presente en función de los requerimientos de la tradición. Un análisis y discusión interesante sobre la reelaboración de la memoria colectiva y la recuperación de las prácticas tradicionales en Yucatán y Quintana Roo contemporáneos se encuentra en Pérez-Taylor (2002).

<sup>3</sup> Cosa distinta sucede con aquellos cultos que inician entre vecinos de algún lugar y que una vez constituidos y arraigados, la Iglesia católica los acoge dentro de sus marcos. Un ejemplo reciente es la aparición milagrosa de una imagen de la Virgen de Guadalupe en la Manzanilla de la Paz, Jalisco, ubicada en la sierra del Tigre. Acontecimiento que movilizó a la población entera de forma independiente a su reconocimiento oficial y que comienza a repercutir en la dinámica sociocultural de la región, pues la imagen poco a poco amplía su radio de influencia.

tocaba. Tocaba la música y luego llevaban a la Virgen como en procesión con la danza, los sonajeros y jumml. ¡No más vieras visto qué...! la calle de nosotros llena de gente, llena de gente de la procesión que llevábanos a la Virgen, ya llegando y cantando alabanzas. [...] Si no hace mucho que empezó a ser “La Entrada”, la fiesta, yo ya estaba grande, ya no era muchacha. Se le hace “La Entrada” de la Virgen, yo ya estaba casada [...] Todo el pueblo iba a la fiesta, era una pura conformidad, todo el pueblo salía cuando ya salía la Virgen a la procesión estaba la calle llena de gente, cantando alabanzas y luego los sonajeros [...] Nos íbanos a la calle, mis hermanitas [...] y mi papá y mi mamá nos íbanos, pos la llevaban de Juanacatlán a Atemajá con la danza y todo [...] A la Virgen la llevaban a Atemajá porque ya tenían costumbre de llevarla, pero luego la regresaban a Juanacatlán, no más pasaba el recibimiento y le hacían misa, así, jumml todos la llevaban, la regresaban porque ella era de allá. Aunque no la pedíamos ya estaban impuestos todos los de allá, los que la tenían allá, ya estaban impuestos a traerla y llevársela. Mi papá y mi mamá, todos, todos estaban impuestos desde en antes, mis abuelitos y todos ya estaban impuestos con la Virgen de que cuando iba de Juanacatlán a Atemajá, todos tenían muchísimo gusto cuando ya iba la Virgen –comenta Doña Guadalupe Sánchez, de 94 años, vecina desde hace alrededor de 40 años de Guadalajara, originaria de Atemajac de Brizuela, abril de 2002.

Los testimonios hablan también de la manera como en el culto a la Virgen de la Defensa se han incorporado nuevos elementos y cómo se han desplazado o modificado otros.

*Pero entonces en ese tiempo no había “enrose” como ora, había “juntas”, le nombraban “juntas”, pa’ juntar la limosna hacían mucho jarro también, jarro de atole, como el que hacemos ora todavía, y su sarta, y les imponían a los mayordomos, era el mayordomo y luego el que seguía era el devotado, y luego el que hacía la rosa se llamaba el prioste, que era mi papá, Martín Santiago que era mi papá; y ya hacía sus jarros y ya en “Las juntas” hacíamos mucho, yo pos estaba chiquilla, estaba ya como de unos 14 años, cuando subíanos unos botes de nixtamal y mollamos a mano, mollan, ¡yo no!, mollan, y luego mataban vaca pa’ la comida y llegaba la gente y le daban su jarro y se iba; le daban atole y su sarta, valía un peso en ese tiempo. Unos agarraban sus jarros y todo y se iban y ya. Después venía un pifandero, el que viene tocando, el de la chirimía que le dicen; ese tenían que venir a recoger la limosna de los jarros que llevaban en ese tiempo; así pa’ los días de “Entrada” ya sabían quien tenía la lista, ¿edá?, tal se llevó su jarro y iban a tocarles con la chirimía y les daban su peso, que tenían que darles. Todo era pa’ la fiesta de la Virgen; no más que cuando vino un padre, no me acuerdo que padre era, que se quitó eso, lo de la fiesta. Y luego se acababa lo de “Las juntas” el martes de carnaval, el martes de carnaval se acababan, íbanos con la música, por las calles el carnaval; y luego había un encuentro de los “moros” y los devotados de “Las juntas”, y*

*era un encuentro ai donde está el mercado. Allí era el encuentro unos venían así y allí era donde se encontraba uno. Hacíanos mucho cascaron con confetes y luego así, y así se llovía, de que unos se tiraban pa'lla y otros pa'ca. Ese era el fin de la fiesta y de las "juntas". Ese día se acababa la junta y ya era el carnaval. La fiesta venía en setiembre igual, pero "Las juntas" era pa'que se juntara el dinero antes de que viniera la Virgen – señala Doña Elodia Santiago, Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.*

Tales modificaciones van dando cuenta de la manera como la sociedad se transforma y cómo se van creando nuevas formas de celebración. Entre los múltiples cambios que tiene el culto a la Virgen de la Defensa debo hacer notar que en la actualidad se caracteriza por ser un circuito de fiestas en el que a lo largo del año la imagen visita a las principales localidades asentadas en la sierra de Tapalpa.

*Y antes era muy trabajoso, de repente se iban a traerla y no la querían prestar. Eran muy trabajosos y ora no. No la querían prestar a veces, una vez estaba lluevi y lluevi, yo estaría chiquilla, y mi papá, como diario andaba él, ya vino y dijo "no va a venir, no nos prestaron la Virgen, no va a venir", estaba lluevi y lluevi. Estaba acostado cuando le dijeron unos que se levantara que porque ya venía la Virgen, y luego el corredero en el lodazal y todos a media noche, ¡sabe Dios qué hora sería!, y se fueron a encontrarla. Yo no juí, nos juimos allá a la "Cruz del Rayo", allí la esperamos. Dizque que ya se iban viniendo los mayordomos, los que estaba allí esperando, pues que ya les blan dicho que no se las prestaban y que venían acá, en onde le dicen la "Agua Escondida", cuando oyeron unos repiques, las campanas, a deshoras de la noche, repique y repique y repique, que dijeron: "luego ¿por qué estarán repicando?, ¡ámonos devolviendo!", que se devolvieron y todos los de Juanacatlán también oyeron y ya se fueron juntando allí todos también. Ya blan cerrado y que la puerta toda abierta y la Virgen allí parada a medio templo. Y desde entonces ya no la detuvieron. Ya cada año viene. Antes querían que aquí se quedara 6 meses porque a Tapalpa ya no la prestaron; ora ya va pero poquito va, dos meses, ya en agosto ya se anda viniendo pa'ca, ya está en Juanacatlán. Y aquí se está tres; y mucho tiempo no jué a Tapalpa –afirma Doña Elodia Santiago, marzo de 2002.*

Como señalan las fuentes históricas, a finales del siglo XIX se decretó de manera oficial el recorrido de la Virgen por la sierra. Sin embargo, todo parece indicar que es hasta muy entrado el siglo XX cuando ésta se instaura de forma regular en Atemajac de Brizuela y mucho después, en los años ochenta, en Tapalpa. Un aspecto que, sin duda, facilitó el establecimiento del recorrido es el fuerte vínculo histórico y sociocultural existente entre las diferentes localidades

que la reciben, así como los lazos consanguíneos y rituales que hay entre muchos de sus pobladores. Además, es muy probable que sea también una respuesta instrumentada por la sociedad regional a las muchas transformaciones que ha tenido a lo largo de las últimas décadas -impulsadas y promovidas por los propios cambios de la sociedad regional del Occidente de México, y más allá de ella, de la sociedad nacional y global.

Al lado de los importantes flujos de información y el impulso de nuevas filosofías que trastocan los marcos de explicación del mundo de las sociedades locales y regionales, de la presencia de nuevas alternativas religiosas que cuestionan el papel y la relevancia de la religión católica y de sus principales agentes (esto es, la capacidad que la religión católica tiene para explicar la realidad y el poder de los jefes de la Iglesia), un aspecto que, sin duda, es fundamental, es la necesidad que los habitantes de estas poblaciones tienen de emigrar en búsqueda de nuevas oportunidades de trabajo y de vida. Así, la imagen se erige en el símbolo que representa precisamente la unión y la articulación de los que se quedan, como con aquellos que mantienen un vínculo afectivo y cultural con la región y sus vecinos.

El papel de la Virgen de la Defensa es tan relevante ahora que ha desencadenado un proceso de suplantación en el que, en términos del imaginario social, comienzan a ser desplazados los patronos oficiales de Atemajac de Brizuela y Ferrería de Tula (San Bartolomé y la Virgen de Guadalupe, respectivamente). Para los vecinos de estas poblaciones es la imagen de la Defensa la que tiene el patronazgo.

*De que me acuerdo la fiesta de San Bartolo era, pos igual de sonajeros, ¿edá?, había música. La hacían igual o hasta mejorcita que la de la Virgen y ora es más bonita la de la Virgen, San Bartolo es el patrón de la iglesia, pero la de la Virgen es ya más bonita –comenta Doña Guadalupe Sánchez, vecina de Guadalajara, originaria de Atemajac de Brizuela, abril de 2002.*

*Nosotros queremos mucho a San Bartolo, pero más, más, a la Virgen, a San Bartolo lo queremos, pos es nuestro patrono, pero imagínese cómo queremos a la Virgen si ella es nuestra mera protectora. Yo pienso que por eso es más bonita esta fiesta que le hacemos a la Virgen que la de San*

*Bartolo* –señala un vecino joven de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2001.

Ella es el punto de cohesión entre sus habitantes y la referencia central para quienes emigran del lugar, así como su escudo protector. Funciones simbólicas que desempeñan siempre los santos patronos.

*Aquí aunque tenemos muchas fiestas, yo pienso que le tenemos más tradición a la Virgen que a San Bartolo, porque a San Bartolo sí le hacemos su novenario, bajan los barrios con la peregrinación del novenario, el día 23 se baja San Bartolo y el día 24 y es todo lo que hacemos: Entonces yo pienso que sí es más fiesta a la Virgen. Hasta el mismo padre se admira, pues, pos si es el patrono, debería ser el homenaje más grande; y en cambio se hace el homenaje grande a la Virgen, son más días a la Virgen. La verdad es que nuestra patrona, patrona, es la Virgen. Pos incluso estaban hora diciendo que iban a ver si podían ponerle al templo, el templo de San Bartolomé y María de la Defensa. Yo pienso que más que nada la patrona, la que nosotros queremos es la Virgen –señala la Sra. María, vecina de Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

Por eso, la devoción a la Virgen se vuelve un elemento fundamental para que los habitantes de estos poblados delineen su identidad sociocultural local, de forma simultánea a la reconstrucción que hacen de una más amplia que denota elementos claramente regionales. Si la imagen es un punto de convergencia, también se observa que entre las poblaciones que visita, existe una lucha simbólica por ella, pues siempre se establece una comparación y hasta cierta competencia –como señalé en los capítulos anteriores.<sup>4</sup>

*La Virgen está en Juanacatlán más tiempo pos porque es de allí. Se quiso posar en Juanacatlán, pos por eso allá está; pero pos es de aquí, la escritura está aquí, no más que ella quiso estar en Juanacatlán y por eso allá está. No tenemos problemas con los de Juanacatlán, cuando ella está aquí vienen a darle mañanas y como orita que está allá vamos nosotros pa' allá. Juimos el 10 de febrero y hora toca el 10 de marzo y le damos mañanas. Y sí reciben a la gente bien allá. Mucho cuete, mucho todo, muchos camiones, coches y todos se van pa' allá a Juanacatlán a dar las mañanas. Y ellos también cuando está aquí la Virgen vienen a dar las mañanas con sus danzas, con sus danzas que tienen pa' dar las mañanas.*

<sup>4</sup> Esta rivalidad puede ser una reminiscencia de antiguos conflictos vinculados a la relación de la cabecera de la región con sus sujetos, dificultades existentes entre las diferentes poblaciones que ahora comparten a la imagen. Recuérdense mis señalamientos respecto de los problemas que a lo largo del siglo XIX existían entre la parroquia de Tapalpa y la vicaría de Atemajac de las Tablas; problemas que llevaron a su separación definitiva, tanto en términos eclesiológicos, como administrativos y jurídicos.

*Todo el tiempo así se celebraba a la Virgen; pero como le digo poco a poco va subiendo más y más y más y más aquí, más que allá. Primero pos una música, ora ya vienen dos; y luego no nomás esas, hay músicos que vienen, que sabe cómo se llama esa música, va llegando en la madrugada a la misa de primera, va llegando a dar las mañanas. Vienen nomás a eso a dar las mañanas por su cuenta. Ora hay muchos castillos los tres días, dos o tres, primero habla un castillo los tres días, y ora no, cada año, los días que hay, hasta tres en el día. Los tres días que hay. Pos pa' que decirle que no, aquí es más grande la fiesta que allá –Doña Elodia Santiago, marzo de 2002.*

*La fiesta más importante de la Virgen es aquí, mire vaya a Juanacatlán y está solo el templo; en cambio aquí los tres meses que está nunca está solo el templo. Aquí nos organizamos por barrios para acompañar todo el día a la Virgen [...] La fiesta en Juanacatlán no es igual que aquí, ya hemos visto y hemos platicado con el padre sobre eso, antes era muy bonita y habla muchísima gente, más que aquí; pero ahora es mucho más grande aquí, más gente, más pólvora, más flores, es mucho mejor que en Juanacatlán. Nosotros vamos seguido a verla cuando está por allá. Dicen que allá son más pobres que aquí en Atemajac, pero yo digo que no es la pobreza sino la falta de devoción; aquí en Atemajac también estamos pobres pero existe mucha cooperación; aquí todos cooperan para la fiesta. Los ricos dan un poco más que los que pueden dar poquito, pero aunque sea de unos 20 o 50 pesos, pero todos, todos cooperamos para festejar a la Virgen. Aquí en Atemajac vivimos de lo que da el campo, mucha gente sale fuera a trabajar, últimamente sobre todo a Estados Unidos. Y la gente que se va, aunque no pueda venir a la fiesta sigue mandando dinero para su familia siempre y para la fiesta también; mandan dinero para el pueblo. En Tapalpa tiene menos tiempo la Virgen yendo y su fiesta es muy sencilla y en Ferrería aunque se la hacen en grande, está sólo dos días y ni se compara como le hacemos su fiesta aquí a la Virgen –afirma Concepción Medina, marzo de 2002.*

Dos aspectos más son especialmente notables respecto de las transformaciones del culto a la Virgen de la Defensa: primero, la creación de nuevas formas festivas que reelaboran rituales tradicionales; y, segundo, con los cambios se aumenta el tiempo dedicado al esparcimiento, al encuentro con los que están lejos y a la abundancia festiva, en particular en el caso de Atemajac de Brizuela, aunque también en Ferrería de Tula.

*Cuando hacían “Las juntas”, madrugábamos mucho en la madrugada, consiguieron una casa onde hacer todo, porque se subía el nixtamal, allí se molía y todo y hacían de comer y todo, para darle a la gente que iba a recibir los cargos y todo, y luego en la madrugada, íbamos a dar las “mañanas” a quien iba a dar jarros, que daban 25 jarros, que daban 20; a*

*ésos se les llevaban las “mañanas” en la mañana para que llevaran los jarros ai onde le digo que eran “Las juntas” y ai los tenían que recibir los que iban a pedir pos también; les daban su jarro con la obligación que tenían que dar un peso cuando fueran a rejuntrar la limosna. Y ora no, ora ya todo se hace aquí, todo. Ya no se reparte nada, ya no. Y ora no, la limosna la juntan ellos [se refiere a los mayordomos] y ya todos estamos de conformidad con eso. Ora ya la fiesta dura más días y la Virgen se está tres meses acá, antes no más de pasadita y luego se la iban llevando, pero ora no, ya todo es rebonito –comenta Doña Elodia Santiago, marzo de 2002.*

*Más antes era diferente, se hacía “La Entrada”, pero no como ora. Desde que estaba chiquillo era la fiesta de la Virgen, pero más antes no era así, como ora que vienen “los ausentes” y todo se hace tan bonito; más antes no. Ora ya hay más dinero pa’ la fiesta, los que se van mandan su dinero y luego vienen pa’ la fiesta y se hace el recibimiento, y hay más mayordomos y más organización; ora hasta de a tres castillos por día y pos más antes no, era una fiesta más chiquita y no se quedaba por acá tantos meses la Virgen, luego se la llevaban. Más antes traían también pólvora y el coheterío, pero ora es mucho más. Jue hasta después que empezaron que “La Entrada” así como ora. Pero ya tiene muchos años. Como le digo, todos damos pa’ la fiesta de la Virgen, por eso ha subido tanto últimamente - afirma Antonio Ruiz Martínez, un hombre de alrededor de 60 años, cohetero de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2002.*

El culto a la Virgen de la Defensa persiste y evoluciona en función de procesos que están directamente relacionados con fenómenos sociales más amplios, en especial con la migración. También denota la existencia de un excedente económico que les permite a los vecinos del lugar enriquecer y prolongar sus periodos lúdicos, tanto por el tiempo que la imagen permanece ahora en el poblado y el conjunto de celebraciones que se han implementado, como por la enorme cantidad de recursos materiales empleados en su fiesta. Su financiamiento se debe única y exclusivamente a las aportaciones que en especie, dinero o trabajo dan los habitantes e “hijos ausentes” de la población.

Los testimonios que recuperé a lo largo de mi exposición demuestran que se dispone de mayores recursos gracias a que un porcentaje considerable de los vecinos ha emigrado a otros lugares, y a que la mujer y los jóvenes se han incorporado a la fuerza productiva. La continuidad y la importancia que en la actualidad tiene la devoción a la Virgen de la Defensa no parecen ser resultado de una situación de desarrollo e impulso regionales particulares, sino de las



modificaciones que han tenido sus alternativas de sobrevivencia; pues las sucesivas crisis económicas del país dificultan que los habitantes de la sierra satisfagan sus necesidades materiales con los recursos que en ella obtienen.

*Ya llevo 8 años de viudo y tengo 3 hijas y 2 hijos, dos hijas están en Guadalajara, allá trabajan, uno de mis hijos el más grande, casó y tengo 2 en Estados Unidos. Tienen poco que se jueron, pero pa' que digo si me mandan mis buenas ayuditas. El peso de allá, aquí cuenta [...] Siempre dan dinero pa' la fiesta, como esta imagen va pa' lla yo les digo "¿ya diste tu limosna?" y me dicen que le dan 100 pesos, oiga 100 pesos dólar es mucho pa' ca. Así como los míos, que semos más pobres, dan todos los de aquí que se jueron pa' l norte y, luego los de Guadalajara y todos los que andan por ai también mandan y mucho, como le digo, de ai sale pa' muchos gastos de la fiesta; por eso ora es tan bonita, más que antes, juy sí! más todavía. Todos lo que trabajan juera y aquí mismo, todos grandes y jóvenes, todos damos pa' la fiesta de la Virgen, por eso ha subido tanto -afirma Antonio Ruiz Martínez, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2002.*

Por último, es muy importante comprender la clase de pensamiento que subyace al hecho de que la reciente consecución de un excedente económico en Atemajac de Brizuela, por ejemplo, se empleó en gastos tan "caprichosos" como la exuberancia que caracteriza a la fiesta de la Virgen. García Canclini (1990b:33) afirma que cuando en las fiestas religiosas se realiza un gasto suntuario del excedente económico, no debemos desconocer que su sentido desborda el pragmatismo cotidiano; es decir, que existen sectores de la sociedad en los que una parte importante de su vida social no se somete a la lógica de acumulación capitalista y, en consecuencia, sus prácticas simbólicas son relativamente autónomas o sólo se vinculan en forma mediata con sus condiciones materiales de vida. Considero que esto es así debido, precisamente, al esquema básico de explicación del mundo que se recrea y refuerza a través de las propias prácticas simbólicas, que en el caso de los devotos de la Virgen de la Defensa lo es la religión católica. Lo anterior no significa que ellas dejen de lado aspectos que tienen que ver con la forma como los grupos sociales se adaptan a sus circunstancias presentes, como vengo afirmando.

### **3. Los espacios y los tiempos**

Otra característica del ritual subrayada por los científicos sociales, es que siempre presenta una escisión del tiempo y el espacio ordinarios o profanos y los sagrados. Desde Durkheim (1991: 311-337) -quien al estudiar las principales actitudes rituales, percibió que lo profano nunca debía tocar a lo sagrado-, sabemos que la vida religiosa y la profana no coexisten, en términos del imaginario social, en un mismo espacio y en las mismas unidades de tiempo.

Tal rompimiento se verifica en los rituales que incluyen el culto a la Virgen de la Defensa, pues ellos se celebran en un espacio y un tiempo propios.<sup>5</sup> Con su peregrinar a lo largo del año por distintos puntos de la sierra de Tapalpa, no sólo se demuestra y reafirma el patronazgo de la imagen, sino que les da un carácter sagrado a las veredas y los caminos que recorre para ir de un lugar a otro, y a las calles y plazas de los pueblos que visita. Además, según afirman los participantes, es "voluntad" de la imagen salir hacia el sitio donde se encuentran sus devotos, por lo que la sierra misma se convierte en un lugar especial, ya no es sólo donde se vive y la tierra que provee de ciertos recursos para la sobrevivencia, sino el espacio que ella eligió y al que protege.

Asimismo, con excepción de Tapalpa, sociedad que sufre desde hace varias décadas los embates de los procesos de cambio impulsados por la sociedad moderna –sobre todo a partir de su gran desarrollo turístico desde mediados del siglo XX, por ejemplo-, el resto de los pueblos organizan el tiempo en función de los días laborables y los días dedicados exclusivamente a las actividades rituales en torno a la imagen de la Virgen. La supresión temporal de las actividades cotidianas representa simbólicamente la ruptura del tiempo ordinario y la participación de los creyentes en un tiempo mítico, sagrado, que los

---

<sup>5</sup> El tiempo y el espacio adquieren un significado para los devotos de la Virgen de la Defensa, que está en tensión con el predominante en la cultura moderna: mientras que en esta última el tiempo se valora en función de los momentos destinados al trabajo y al descanso, y el espacio en términos de lo público y lo privado –apareciendo ambos desarticulados uno del otro-; además, se perciben como "cosas" que existen y son independientes a los sujetos que las significan y reconstruyen; para los grupos sociales que sostienen expresiones religiosas como ésta, tales ideas desaparece casi por completo, pues ya no es el valor social lo que los determina, sino su poder liberador, transformador, su capacidad de incluir todos los tiempos en un solo momento y de situarlos en un espacio mítico, sagrado, del que el hombre creyente forma parte.

renueva y que les recuerda los lazos históricos y socioculturales existentes entre ellos. El peregrinaje de la Virgen por la sierra actualiza año con año los vínculos entre las diferentes poblaciones que comparten a la imagen, al reproducirse en los mismos lugares y de forma similar les permite también construir una historia y una identidad comunes.

Aunque estas son características fundamentales de los procesos rituales, no menos cierto es que su significación está en relación directa con el marco sociocultural que los delinea y contextualiza y, por lo mismo, los sentidos puestos en juego en ellos reafirman el significado que la vida diaria tiene para los creyentes. La sacralización del tiempo y el espacio a partir del peregrinar de la Virgen, le da un sentido particular al ámbito de acción en el que sus vecinos desarrollan su vida cotidiana. Aquí es fundamental comprender el esquema básico de explicación y orientación en el mundo que los creyentes en la Virgen tienen: para ellos, existe una fuerza superior que incide de manera directa en su vida personal y colectiva, una fuerza que no sólo tiene que ver con asuntos espirituales, sino que puede favorecer u obstaculizar la resolución de sus necesidades materiales. Es ésta la que la Virgen de la Defensa simboliza.

La repetición periódica de sus prácticas de culto demuestra la eficacia simbólica que la Virgen tiene como su escudo protector, pero también como su fuente de subsistencia y, consecuentemente, como garante de su cohesión, permanencia y continuidad. Por eso, el ciclo festivo de la Virgen en Atemajac de Brizuela, por ejemplo, se vincula simbólicamente con aspectos vitales de la población, en especial con la producción agrícola: su visita se realiza precisamente al concluir el período de siembra del ciclo primavera-verano e iniciar el período otoño-invierno; durante el tiempo que la imagen se encuentra en el lugar, acude a las labores para favorecer la producción y recibe en diezmo alrededor del 10% de la cosecha para sus celebraciones. También está relacionado con la obtención de otros bienes de subsistencia o con el conseguir trabajo dentro y fuera de la localidad, de allí las celebraciones que en diciembre realizan los transportistas y los comerciantes, y el compromiso especial que tienen con la imagen quienes emigran del lugar.

*Aquí la gente vivimos sobre todo de la madera, pero también del maíz; de allí es de donde sale el dinero para la fiesta; bueno, depende de la cosecha, pero la Virgen ayuda muchísimo para que sea buena. Cuando la Virgen está aquí, la llevamos al campo para que bendiga las milpas y de lo que se cosecha se le da una parte. Dice mi papá que le va más al maíz que al dinero que uno aporta para su fiesta* –sostiene la joven Ana María Rafael, vecina de Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.

*Ella es la que nos ayuda y protege cuando anda uno por allá lejos, ella es la que le ayuda a uno para que le vaya bien en el trabajo y que no tengamos problemas con los hijos, ni nada; por eso uno viene cada año a festejarla y le trae su limosnita para la fiesta* –señala Esther López de Aguilar, vecina de la Ciudad de México, originaria de Atemajac de Brizuela, marzo de 2002.

Además, para algunas familias, la fiesta de la Virgen marca también el tiempo en el que se reúnen periódicamente sus miembros. De esta manera, su culto puede ser interpretado como la necesaria recomposición de la solidaridad regional y local, en medio de una tendencia desarticuladora de la vida de las localidades y las familias –hay que pensar en el impacto que la migración tiene en este sentido.

Lo anterior convierte, pues, al ciclo festivo de la Virgen de la Defensa en un referente espacio-temporal central, a partir del cual la gente organiza y significa su vida: les permite recuperar su pasado, explicarse el presente y proyectarse con cierta seguridad hacia el futuro. Proceso fundamental en la reconstrucción de la memoria colectiva y de la identidad. Al articular los tiempos, el presente se convierte en el vehículo y la continuidad del pasado, conservando y unificando la memoria colectiva. Memoria que se reelabora y actualiza de acuerdo a las propias necesidades de un presente siempre en transformación. Así, el culto a la Virgen de la Defensa evita el olvido, recordándoles a sus participantes quiénes son, a dónde pertenecen y cómo deben actuar.

El peregrinar de la Virgen al lado de sus devotos contribuye, además, al reconocimiento y la apropiación del espacio, pues a través del ritual se delinea la construcción de un mundo propio y se marca el entorno de las localidades. Por eso, los rituales en los que participan miembros de diferentes poblaciones se celebran siempre en “zonas de frontera”; es decir, en el límite donde se define lo que se es –como la entrega de la Virgen en “Agua Prieta” por parte de los vecinos

de Ferrería de Tula a los de Atemajac de Brizuela, o en “La Cruz del Roble” cuando estos últimos la regresan a los de Juanacatlán.

Frente a una tendencia creciente de relativización de los valores y el impulso de la reconstrucción de las relaciones sociales en intervalos espacio-temporales indefinidos<sup>6</sup> -promovidos por las instituciones dominantes, como los medios masivos de comunicación o el mercado-, al mismo tiempo que en el culto se revaloriza lo local y se territorializa el proceso de reconstrucción sociocultural, se construyen y refuerzan redes de relación que rebasan con mucho la idea de comunidad circunscrita a un espacio geográfico específico. Es decir, aunque los referentes espaciales no dejan de ser puntos de anclaje y significación, dada la intensificación de la movilidad poblacional, del Intercambio y de la Información, el símbolo de la Virgen se convierte también en el punto a partir del cual se reconstruyen nuevas redes vinculativas entre sujetos que se niegan a romper sus lazos afectivos. De esta forma, la idea de comunidad se reinventa para adaptarse a una nueva realidad en la que se crean redes de comunicación, intercambio y cooperación que rebasan la proximidad territorial y física entre sus miembros y en las que se incluyen a todos aquellos que han abandonado el lugar y que regresan a participar en los rituales en torno a esta imagen.

#### **4. Propuesta final**

A diferencia de los grandes centros de peregrinación, en donde éstos son el referente espacio-temporal para los devotos y, por consiguiente, los que concentran y significan todos los elementos del culto a sus imágenes;<sup>7</sup> en el caso de la Virgen de la Defensa, es la imagen misma la que reúne el poder de convergencia entre los habitantes de la región serrana de Tapalpa y la que aglutina alrededor suyo los sentidos de su culto. Lo anterior, no obstante la existencia de un santuario base en Juanacatlán, pues para los creyentes el centro sagrado es movable según el lugar donde se encuentre de visita la imagen original:

---

<sup>6</sup> Giddens (1994: 32-38) define este proceso como desanclaje; es decir, como la desterritorialización de los procesos económicos y culturales.

<sup>7</sup> Ver Turner y Turner (1978).

*“a onde esté la meramente, ai vamos pa’llá a verla”* –sostienen los creyentes, sierra de Tapalpa, diciembre de 2001.

La Virgen de la Defensa es “la patrona de la sierra de Tapalpa” y nadie se la puede apropiarse exclusivamente. Esta necesidad de compartirla habla de la fuerte coloración localista-regional que el culto tiene, con su orientación pragmática respecto del intercambio de bienes simbólicos (Mauss, 1979). El circular por las localidades más importantes de dos de sus municipios, le brinda un carácter de reciprocidad y correspondencia al hecho del intercambio entre poblados, y afianza un conjunto de redes de relación y cooperación existentes entre sus devotos. Además, les recuerda los vínculos históricos y culturales existentes entre ellos.

Como mostré a lo largo del trabajo, la Virgen de la Defensa y su calendario festivo les permiten a los creyentes ubicarse en el espacio y el tiempo, y afianzar sus esquemas de orientación en el mundo. En tal dirección, señalé que la imagen se convierte en un símbolo clave y, siguiendo a Turner (1990: 22-35), observé cómo los rituales que involucra su culto están directamente implicados en el proceso social. El culto es un mecanismo de socialización que refuerza la cohesión interna de los grupos sociales que le sirven de base y recrea la identidad colectiva en distintos niveles. En la devoción a la Virgen de la Defensa convergen diferentes poblaciones facilitando la reconstrucción de una identidad regional, al mismo tiempo que permite la expresión de elementos de diferenciación entre ellas.

Con su función patronal, en el culto a la Virgen de la Defensa se recrea en el espacio público la identidad sociocultural de los grupos de creyentes. El punto de vista regional de los habitantes de las poblaciones que la imagen visita apunta hacia la existencia de diferencias con respecto a otras regiones y utiliza estas diferencias para la construcción de una identidad propia. El énfasis en lo regional aunque tiene relación con otros aspectos, como geográficos o económicos, tiene un objetivo fundamentalmente cultural: a través del culto se define la identidad religiosa de la mayoría de los habitantes de las localidades que conforman la región y sus espacios de pertenencia. Así, los habitantes de la sierra realizan

recortes de la realidad y clasifican personas y espacios, estableciendo fronteras y límites.

La imagen de la Virgen peregrina durante el año a lo largo de la serranía, constituyendo un todo simbólico que está en función de las exigencias sociales de integración y reproducción sociocultural. Su culto, con la característica específica de ser compartido por las principales localidades de la región tapalpeña, representa la articulación de las poblaciones dispersas en ella, aunque también su diferenciación. A través de su estudio se delinea la existencia de una región cultural que me permitió situar aquellos procesos sociales que inciden en él y en los que éste también repercute. Una región que rebasa con mucho los límites administrativos y políticos existentes. De esta manera, se revive periódicamente la idea de comunidad entre los creyentes; de allí que me fuera tan sugerente la idea de "comunidad imaginaria", propuesta por Anderson (1993). Reconozco que todo proceso de construcción simbólica está inserto en un proceso histórico de larga duración por medio del cual se le dota a la región de símbolos anclados a instituciones particulares; símbolos que son impuestos por las instituciones predominantes o hegemónicas, en este caso la Iglesia católica.

La institución eclesiástica en la región serrana de Tapalpa promueve una serie de valores y sentidos que sirven de base para delinear los comportamientos y las interacciones en función de su propio predominio. Sin embargo, como vengo señalando, tales valores y sentidos están en relación dialéctica con las respuestas que los grupos restantes de la sociedad ofrecen a ellos, respuestas de resistencia, integración y/o asimilación (Bastide, 1986: 755). En tal dirección, afirmé que en la base del culto a la Virgen de la Defensa se encuentra la acción social de la Iglesia, pero también la respuesta creativa de los grupos sociales que lo recibieron. El culto a la Virgen de la Defensa es una institución alternativa que provee de pautas de acción y explicación de la realidad a los creyentes; éstos, a su vez, reconstruyen sus esquemas de significación con base en las situaciones actuales que viven. Así, brindan nuevos elementos legitimadores y, por tanto, aseguran su mantenimiento y continuidad.

A diferencia de las propuestas de otros investigadores, como Giménez (1978), quienes afirman que la religiosidad popular tiene una gran fuerza impugnadora hacia fuera de los grupos sociales y que en su interior cumple una clara función cohesionadora, en el culto a la Virgen de la Defensa tal poder de objeción se da también al interior de los grupos sociales que le sirven de base, pues en él convergen sujetos diferentes en términos sociales, políticos, de poder económico, y se subvierte, en términos simbólicos, el orden social establecido. A pesar de que el entramado estructural que lo soporta recrea y justifica, en términos del imaginario, el ordenamiento jerárquico de la sociedad –como discutí en el capítulo anterior.

En distintos momentos del desarrollo del culto se expresan conflictos y diferencias que se encuentran en relación directa, por ejemplo: con el origen de los participantes; con su generación, pues en las expresiones de fe de los grupos que integran a las localidades existe una enorme variedad de conductas, muchas de ellas vinculadas con la edad de los creyentes; o, con la posición social de los devotos. No obstante, el ritual los diluye a favor de una momentánea comunión entre los fieles, de la creación de una *communitas* (Turner, 1993: 521) que brinda la posibilidad de hacer converger, al menos durante su celebración, sus intenciones, búsquedas y necesidades.

En los rituales se negocian diversos sentidos, lo que permite la reproducción y transformación del esquema cultural que contextualiza al culto. La cultura se reconstruye en las prácticas, las cuales están motivadas estructuralmente, pues el sentido de un signo está dado siempre socialmente – aunque, como afirma Sahlins (1988:11-12), sometido a improvisaciones subjetivas, las cuales a su vez dependen de las posibilidades de significación admitidas por la propia cultura. En el culto a la Virgen de la Defensa, dadas sus circunstancias contingentes, observo que el entramado simbólico que se pone en acción y sus significados actuales no coinciden exactamente con la significación que se les podría haber dado en otro determinado momento, pues los sujetos reelaboran sus representaciones sobre el mundo y la realidad a partir de sus necesidades presentes. En esa medida, la cultura se ve alterada por la acción y el



contexto sociohistórico que la enmarca.<sup>8</sup> La sociedad que participa en el culto se encuentra en un proceso constante de transformación y cambio, proceso al cual se ajusta para mantenerse vivo y siempre actual. Ante la presencia de nuevos elementos se alteran los significados y las relaciones habituales, pues como afirma Sahlins (1988:135) "la cultura funciona como una *síntesis* de la estabilidad y el cambio, el pasado y el presente, la diacronía y la sincronía". El culto le permite a la sociedad la recuperación y conservación de su memoria colectiva, de su pasado, pero significado en función de las exigencias que el presente le impone.

En el análisis de los rituales en torno a la Virgen de la Defensa subrayé entre los procesos sociales más importantes que inciden en su transformación y que tienen una repercusión en el esquema cultural que lo sostiene y posibilita, aquéllos relacionados con los grandes flujos de información y comunicación (impulsados por los medios masivos y electrónicos), con la presencia de nuevas alternativas religiosas, con la incorporación de la mujer y los jóvenes a la fuerza productiva y con los movimientos migratorios de la región a otras zonas del país y del extranjero. Todos ellos producto de los proyectos tendientes a la globalización económica y a la homogeneización cultural. Tales procesos económicos y culturales han desencadenado un conjunto de modificaciones que amenazan con trastocar muchas de las costumbres y tradiciones de las sociedades locales y regionales. Simultáneamente, estas últimas han incrementado respuestas emergentes, contratendenciales, que inciden en la conservación de aquellos mecanismos que les resultan centrales para su conservación y reproducción sociocultural, entre ellas el culto a la Virgen de la Defensa en el caso de la sociedad tapalpeña. Lo anterior no significa que estemos ante sociedades

---

<sup>8</sup> Giddens (1993: 122-123, y 1995b: 53-64), con una propuesta integradora y dinámica, ha planteado la dualidad de la estructura al hablar del proceso de estructuración, para él las propiedades estructurales de los sistemas sociales son simultáneamente el medio y el resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva. Bourdieu (1990: 74) por su parte afirma que el principio de la acción no reside ni en la conciencia ni en las cosas, sino en la relación entre dos estados de lo social: la historia objetivada en forma de instituciones y la historia encarnada en los sujetos en forma de disposiciones duraderas, que define como *habitus*. El *habitus* es lo colectivo depositado en cada individuo bajo la forma de condicionamientos y sistemas de clasificación incorporados, asociados a una clase particular de condiciones de existencia, "sistemas de disposiciones duraderas y transportables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes" (Bourdieu, 1980: 88). Desde su perspectiva, lo material y lo cultural están indisolublemente unidos.

inmunes al cambio, pues el culto se mantiene debido a su capacidad de reinventarse, de actualizarse.

Una muestra clara de lo anterior es el hecho de que al ser la Virgen María a quien se le rinde culto, además de convertirla en la fuente de la identidad cultural - "matriz simbólica" diría Grimes (1981)- y de volverse el punto de enlace entre los diferentes grupos que a ella se abocan (grupos relacionados en términos sociales y culturales), su maternidad subraya también los ideales católicos de "bien común" y familia cristiana. No obstante, las exigencias que la vida contemporánea impone a sus devotos resultan contradictorias con la fidelidad a tales valores católicos. Si la sociedad consideraba un valor irrefutable la obediencia y la sumisión de la mujer y los jóvenes a la voluntad del padre o el marido, el desempeño de nuevos roles por parte de aquéllos fuera del ámbito doméstico, la atomización que implica la migración y el impacto que tienen los flujos informativos en las creencias, alteran tal valor y, en consecuencia, se trastoca el ordenamiento tradicional de la sociedad. Resultado de tal transformación es la incorporación de la mujer y los jóvenes al sistema de cargos y la feminización de algunos de los rituales en torno a la Virgen de la Defensa, por ejemplo.

La resistencia en términos del imaginario social de romper con la idea de familia encabezada por el padre -quien tiene la autoridad sobre las mujeres y los hijos-, como institución central de la sociedad, no implica un desgarramiento de la identidad, sino la coexistencia de marcos de significado y acción divergentes que conllevan una lenta pero segura transformación de los esquemas culturales y que dan cuenta de los cambios en las relaciones sociales.

De la misma manera, según la apreciación de los entrevistados, la existencia de nuevas iglesias, el turismo, la migración y la penetración de los medios masivos de comunicación están provocado el agotamiento de la solidaridad, el egoísmo, el desgarramiento de sus tradiciones y la decadencia de los valores. La presencia de esquemas de explicación del mundo y la vida diferentes a los propios "atenta" contra la visión que ellos guardan de la realidad y promueve conductas que no se ajustan a las formas de actuar acostumbradas por los pobladores de las localidades que la Virgen visita.

*Aquí han cambiado mucho las costumbres, vea a los muchachos ya andan queriendo hacer lo que ven en la tele o lo que hacen los que vienen de fuera, que tienen otras costumbres diferentes a las de uno, y luego su música y todo eso, puro de sexo y eso que está tan feo y que uno no estaba acostumbrado –señala la Sra. María de Jesús, Atemajac de Brizuela, septiembre de 2002.*

*Ora ya no es como antes, ya todo está diferente. Más antes teníamos otras costumbres, ora los muchachos y los chiquillos ya andan queriendo hacer lo que ven en la tele y eso... han cambiado mucho las costumbres... como le hablan a uno y eso. No ya no es como antes –afirma una vecina de Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

Las explicaciones de la realidad y las pautas de acción que estos nuevos agentes introducen, trastocan a la sociedad. Sin embargo, cuando la religión mantiene un papel importante, aparece como una especie de “filtro” por el que atraviesan los sentidos “ofertados” por aquéllos. Este conjunto de explicaciones de la realidad difiere de manera importante con lo propuesto en el esquema religioso católico, aunque está incluido, resignificado, en el culto a la Virgen de la Defensa. La televisión, la radio, el *internet*, la prensa, ofrecen una multiplicidad de visiones del mundo y de modelos de comportamiento alternativos, además promueven valores como el individualismo y suponen a la sociedad conformada por individuos racionales capaces de dirigir su vida, apoyando el discurso “democrático” de las instituciones estatales.

*En la televisión uno ve tantas cosas diferentes a lo que nos dice nuestra religión. Hasta en las telenovelas ya hay puro divorcio y droga y eso, pura separación y engaño y así anda la gente luego queriendo hacer lo que ve y más los chamacos y no está bien eso, y luego las canciones que tocan ya son de pura cochinateda –comenta la Sra. Cuca, vecina de Atemajac de Brizuela, febrero de 2002.*

*La gente aquí no es muy participativa políticamente. Si orita les pregunta “¿oye por qué partido vas?”, no les interesa, pero ya llegándose la época de la política, pos se interesan más. Ora, sí existe abstencionismo, pero según los resultados del IFE, sí se ha abatido un poco, pero no deja de haber; porque de acuerdo al padrón hay personas que no acudieron a votar porque muchas veces ya emigraron a Guadalajara, ya emigraron a Estados Unidos o bien porque simplemente no fue su voluntad ir a votar... Aquí la gente más bien apoya a los conocidos, como todos nos conocemos pos según quién vaya encabezando y así –afirma Ricardo Rodríguez Huerta, Atemajac de Brizuela, mayo de 2002.*

En contraposición, con su participación en el culto a la Virgen de la Defensa la sociedad le da un gran valor a la vida comunitaria, a través de la recreación de su identidad sociocultural y al reforzamiento de su cohesión interna, y afirma la existencia de una fuerza divina que interviene directamente en la vida cotidiana de forma independiente a la voluntad personal.

*Nosotros sabemos lo que es gueno pa' la Virgen, lo que a ella le gusta y ella sabe lo que es gueno pa' nosotros. Qué mejor defensa que ella. Ella nos ayuda a que haiga trabajo, a que téngamos salud, a todo lo que uno necesita, ella le ayuda a uno* –afirma una vecina de Ferrería de Tula, septiembre de 2002.

*Aquí estamos todos unidos porque todos somos devotos de la Virgen, ella es nuestra patrona, acá todos nos conocemos y nos ayudamos. Sí hay problemillas de repente, pero cosa de momento, pero problemas grandes no y menos cuando está la Virgen con nosotros, entonces con mayor razón nos unimos para festejarla* –sostiene la Sra. María, vecina de Atemajac de Brizuela, septiembre de 2000.

El auge de esta dinámica de creencias y prácticas cuestiona afirmaciones como las de Beck (2002: 9) o de Berger y Luckmann (1997: 43-77), que sostienen que la sociedad moderna derrumba y requiere de vínculos que ella no puede renovar sino por medio del surgimiento de instituciones y organizaciones nuevas y diferentes. En el caso del culto a la Virgen de la Defensa, la sociedad está echando mano de un mecanismo establecido por la tradición para responder a dichos cambios, resistiéndoseles, sí, pero al mismo tiempo ajustándolos a sus esquemas. En la sociedad de la sierra de Tapalpa confluyen proyectos culturales distintos que le imprimen un carácter propio a partir del cual reconstruye desde el presente su memoria histórica y su identidad, y elabora su propia forma de ser moderna; de allí la utilidad de la noción de “culturas híbridas” (García Canclini, 1990a: 13 y 25), pero entendidas éstas como culturas inmersas en un proceso de transformación permanente, de asimilación y resistencia simultáneas a lo nuevo y extraño, y de reelaboración constante de lo heredado.

Es cierto que la presencia de marcos de acción y explicación del mundo distintos conlleva un conjunto de conflictos que pueden provocar, en un momento determinado, la radicalización de las visiones del hombre y de la realidad y, en

consecuencia, la rigidez institucional y el rechazo mutuo entre quienes comparten una u otra postura. De hecho, la política pastoral conservadora predominante en la región, apoyada en el gran respeto que los creyentes en la Virgen sienten por los jerarcas de su Iglesia, se refugia con gran fuerza en la seguridad de la tradición, pero entendida como un rechazo a lo diferente -de allí el énfasis en el mantenimiento del culto y su promoción.

La sociedad tapalpeña no es ajena al proceso de modernización económica, política y cultural que busca introducir a las sociedades regionales y locales a una visión del mundo que responda y se ajuste a la lógica y las necesidades del mercado, y que regule, desde allí, sus formas de convivencia cotidiana y sus relaciones sociales. No obstante, ella ha sido capaz de interpretar los cambios desde sus propios marcos de significado. Aunque aparentemente se muestre resistente al presente en nombre de la tradición, no existe un rechazo absoluto, sino que se adapta a él y lo incorpora dentro de sus formas tradicionales. El culto a la Virgen de la Defensa no aparece como un movimiento volcado hacia el pasado -en donde el futuro es un tiempo que debería repetirlo "tal cual"-, sino como un momento que fusiona todos los tiempos en uno y que ofrece una explicación "coherente" de las incertidumbres del presente: permite, a través de la reinterpretación del pasado, proyectarse hacia el futuro con cierta esperanza y seguridad, al menos con la de su sobrevivencia.

El reconocimiento de la capacidad intrínseca de la sociedad de transformarse sin abandonar prácticas como el culto a la Virgen de la Defensa, me ayudó a comprender y explicar el cambio social. Aspecto fundamental cuando nos enfrentamos a procesos sociales que están anclados en la tradición y que, por lo mismo, crean el espejismo de suponer que su mantenimiento es una reacción de negación total al cambio y no una manera particular de reconstruirse y crearse un presente posible.

Por último, si los fenómenos religiosos como el culto a la Virgen de la Defensa pueden ser estudiados en términos del imaginario social -anclado y reconstruido en la cultura, que es el marco de significado que al mismo tiempo que delinea las prácticas sociales es transformado por ellas-, entonces, cabe afirmar la

existencia de tales fenómenos como instituciones alternativas que buscan otros modos de explicación de la realidad más cercanos a las experiencias e intereses de los grupos sociales que las sostienen. Desde esta posición incluí aquellos puntos de vista que suponen la importancia de la estructura sobre las formas como las sociedades se imaginan y representan, muchas de las cuales suponen que las prácticas religiosas se dirigen hacia las condiciones de reproducción y a las maneras de vida de la sociedad y constituyen un trabajo simbólico, una acción imaginaria sobre esas condiciones (Taussig, 1993). Así, reconozco cómo las grandes dimensiones de la vida social están profundamente imbricadas y de qué manera las prácticas mismas y sus contenidos subjetivos contribuyen a su reproducción y a su transformación, y cómo inciden en ellas procesos sociales más amplios.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA NIEVA, Rosario y otros  
 (1998) "Desarrollo sociocultural de la Cuenca de Sayula durante la época prehispánica" en Ricardo Ávila y otros (eds.) *El Occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente. Actas del IV Coloquio de Occidentalistas*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara, Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación.
- ACUÑA, René (edit.)  
 (1988) *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, Tomo 10. México: UNAM.
- AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos y María Ana PORTAL ARIOSAS  
 (1991a) "Ideología, identidad y cultura: tres elementos básicos en la comprensión de la reproducción cultural" en *Boletín de Antropología Americana*, Núm. 23.  
 (1991b) "Tiempo, espacio e identidad social" en *Alteridades*, Año 1, Núm. 2. México: UAM.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo  
 (1991) *Formas de gobierno indígena*. México: FCE.
- ALBÓ, Xavier  
 (1995) "El resurgir de la identidad étnica: desafíos prácticos y teóricos", en J. Jorge Klor de Alba et al. (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Vol 4: Tramas de identidad*. Madrid: Siglo XXI.
- ALONSO, Ana María  
 (1988) "The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community" en *Journal of Historical Sociology*, Vol. I Núm I.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C., María J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ B. (coords.)  
 (1989a) *La religiosidad popular, vol. I: Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.  
 (1989b) *La religiosidad popular, vol. III: Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona: Anthropos.
- ANDERSON, Benedict  
 (1993) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Eduardo L. Suárez (trad.). México: FCE.
- ANGUIANO, María Eugenia y Miguel J. Hernández Madrid (eds.)  
 (2003) *Migración internacional e identidades cambiantes*. Zamora, Mich., México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



- APPADURAI, Arjun  
(1996) *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.
- ARREGUI, Domingo Lázaro de  
(1980) *Descripción de la Nueva Galicia*. Guadalajara, Jal., México: Gobierno de Estado, UNED.
- ASAD, Talal  
(1993) "The construction of religion as an anthropological category" en *Genealogies of religion*. London and Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- AUGÉ, Marc  
(1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Alberto Luis Bixio (trad.) Barcelona: Gedisa.  
(1998) *La guerra de los sueños: ejercicios de ficción*, Alberto Luis Bixio (trad.). Barcelona: Gedisa.
- BÁRCENA, Mariano  
(1983) *Ensayo estadístico del Estado de Jalisco (1888)*. Guadalajara, Jal., México: Gobierno del Estado de Jalisco, UNED.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto  
(1997) *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, INI.
- BARTHES, Roland  
(1985) *Mitologías*, Héctor Schmucler (trad.). México: Siglo XXI.
- BARRAGÁN LÓPEZ, Esteban y otros (coords.)  
(1994) *Rancharos y sociedades rancheras*. Zamora, Mich.: CEMCA, El Colegio de Michoacán, ORSTOM.
- BASTIDE, Roger  
(1973) *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*. José Castelló (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.  
(1986) *Sociología de la religión*, 2 tomos. Eduardo Méndez Riestra (trad.). Barcelona: Júcar Universidad.
- BAUM, Gregory  
(1975) *Religión y alienación: lectura teológica de la sociología*. Madrid: Ediciones Cristiandad. (fotocopia)
- BERGER, Peter L.  
[1969] *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Néstor Míguez (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN  
(1994) *La construcción social de la realidad*, Silvia Zulueta (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

- (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Piados.
- BERIAIN, Josepxo
- (1990) *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- BLANCARTE, Roberto
- (1992) *Historia de la Iglesia Católica en México 1929-1982*. México: FCE.
- (1993) "La influencia del catolicismo 'culto' en México" en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Simbiosis de cultura: los inmigrantes y su cultura en México*. México: FCE.
- BONFIGLIOLI UGOLINI, Carlo
- (1998) *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca: un estudio de contexto, texto y sistema en la antropología de la danza*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. (Tesis doctoral)
- (2000) "Transformaciones sistémicas en la antropología de la danza: el caso de los Matachines y otros equivalentes", en *Memorias del 1er. Congreso Nacional de Danzas Tradicionales: un recuento a fin de siglo*. Toluca, Edo. de Méx., Méx.: Universidad Autónoma del Estado de México (en prensa).
- BOTELLO ACEVES, Brígida del Carmen, et al.
- (1987) *Memoria del municipio de Jalisco*. Guadalajara, Jal., Méx.: Gobierno de Jalisco, UNED.
- BOURDIEU, Pierre
- (1971a) "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, XII.
- (1971b) "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", en *Archives européennes de sociologie*.
- (1980) *Le sens pratique*. París: Les Éditions de Minuit.
- (1990) *Sociología y cultura*. México: Grijalbo-CONACULTA.
- (1993) *Cosas dichas*, Margarita Mizraji (trad.). Barcelona: Gedisa.
- (1995) *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- BRAUDEL, Fernand
- (1976) *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón (trads.). México: FCE.
- CALVO, Thomas
- (1989) *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*. María de la Luz Ayala (trad.). México: El Colegio de Jalisco, CEMCA.

- (1994) "El zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coord.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, vol.2: mujeres, instituciones y culto mariano*. México: INAH, CONACULTA, UIA, CONDUMEX.

CAMARENA Y GUTIÉRREZ DE LARIZ, Gabriel de Jesús

- (1987) "Villa de Tapalpa" en *Revista Jalisco*, segunda época, Vol. V, Núm. 1, enero-mayo. Guadalajara, Jal., Méx.: Secretaría General del Gobierno de Jalisco.

CANCIAN, Frank

- (1966) "El error de los informantes y la graduación nativa del prestigio en Zinacantan" en Evon Z. Vogt (ed.). *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México: I.N.I., 327-354.
- (1976) *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México: SEP., INI.

CARO BAROJA, Julio

- (1985) *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid: Sarpe.

CASTELLS, Manuel

- (1999) *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. México: Siglo XXI.

CAZENEUVE, Jean

- (1971) *Sociología del rito*, José Castelló (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

CHANCE, John K. y William B. TAYLOR

- (1987) "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana" en *Antropología* (Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia), suplemento Núm. 14, mayo-junio, Marina López (trad.). México: INAH.

CHARTIER, Roger

- (1995) *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Claudia Ferrari (trad.). Barcelona: Gedisa.

CHRISTIAN, William A., Jr.

- (1978) *Religiosidad popular: estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Tecnos.

CIUDAD REAL, Antonio de

- (1993) *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España: relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vols. México: UNAM.

COSÍO VILLEGAS, Daniel

(1998) *La Constitución de 1857 y sus críticos*. México: FCE.

DÁVILA GARIBI, J. Ignacio

(1919) "La obra civilizadora de los misioneros en la Nueva Galicia", conferencia leída en la Academia de Historia de S. Francisco de Sales. (Mecanoescrito)

(1948) *El culto guadalupano en lo que fue la Nueva Galicia*. México: Liberia San Ignacio de Loyola.

(1957) *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomos 1o., 2o. y 3o. México: Cultura, T. G.

DE LA PEÑA, Guillermo

(1982) "Ideology and practice in Southern Jalisco: peasants, rancheros, and urban entrepreneurs" en *Kinship Ideology and practice in Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

(1988) "Los estudios regionales" en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (coords.) *La antropología en México: panorama histórico, vol. 4, Las cuestiones medulares: etnología y antropología social*. México: INAH.

(1991) "Rituales étnicos y metáforas de clase: la fiesta de San José en Zapotlán el Grande" en *Estudios Jaliscienses*, Núm. 5. Guadalajara, Jal., Méx.: Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara.

(1998) "Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el Festival de los Tastoanes en Guadalajara" en *Alteridades*, Año (Núm. 15. México: UAM.

DE LA ROSA, Martín y Charles A. REILLY (coords.)

(1985) *Religión y política en México*. México: Siglo XXI.

DE LA TORRE, Ángela Renée

(2001) "La eclesiasticalidad representada en la romería de la Virgen de Zapopan", en *Revista de Ciencias Religiosas*, Año 2, Núm. 4. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad del Valle de Atemajac.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo

(1998) *Archipiélago de rituales: teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos, UAM.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael

(1991) *El proyecto de Gramsci*. Barcelona-Madrid: Anthropos, Hoac.

(1994) "La religión vacía: un análisis de la transición religiosa en Occidente" en Rafael, Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza.

DOBBELAERE, Karel

(1980) "Secularization: a multi-dimensional concept". (Mecanoescrito)

DOW, James W.

(1990) *Santos y supervivencias*, Antonienta S.M. de Hope (trad.). México: CONACULTA, INI.

DURAND, Jorge

(1994) *Más allá de la línea: patrones migratorios entre México y Estados Unidos*. México: CONACULTA.

DURAND, Jorge y Douglas S. MASSEY

(1990) *Doy gracias: iconografía de la emigración México-Estados Unidos*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara, INAH, Secretaría de Educación y Cultura.

DURKHEIM, Emile

(1980) "Los fundamentos sociales de la religión" en Roland Robertson (selecc.) *Sociología de la religión*, Eduardo L. Suárez y Marcela Pineda (trads.). México: FCE.

(1991) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.

ELIADE, Mircea

(1992) *Mito y realidad*, Luis Gil (trad.). Barcelona: Labor.

(1994a) *El mito del eterno retorno*, Ricardo Anaya (trad.). Barcelona: Alianza.

(1994b) *Lo sagrado y lo profano*, Luis Gil (trad.). Barcelona: Labor.

(1996) *Historia de las creencias y de las ideas religiosas: desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, J.M. López de Castro (trad.). Barcelona: Herder.

ESPINOSA, Víctor

(1999) "El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de los Altos de Jalisco" en *Estudios sociológicos*, Vol. XVII, Núm. 50. México: El Colegio de México.

ESTRUCH, Joan

(1994) "El mito de la secularización" en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza.

FERNÁNDEZ, Rodolfo

(1994) *Latifundios y grupos dominantes en la historia de la Provincia de Ávalos*. Guadalajara, Jal., Méx.: INAH, Ágata.

- (1998) "Reflexiones sobre la construcción de la identidad", en Ricardo Ávila Palafox *et al.* (eds.), *El Occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente. Actas de IV Coloquio de Occidentalistas*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara, Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación.

FERNÁNDEZ REPETTO, Francisco

- (1995) "Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán" en *Alteridades*, Año 5, Núm. 9. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

FLORENCIA, Francisco de

- (1995) *Zodiaco Mariano*. México: CONACULTA.

FLORESCANO, Enrique

- (1994) *Memoria mexicana*. México: FCE.

FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia y Mirian SOLIS LIZAMA

- (2005) "Solidaridades entre poblaciones móviles: campesinos, mestizos e indígenas mexicanos en el suroeste de la Florida". (Mecanoescrito).

GALINIER, Jacques

- (1990) *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Angela Ochoa y Haydée Silva (trads.). México: UNAM, INI.

GALLEGOS RAMÍREZ, María de los Ángeles

- (1997) *La recreación de imaginarios colectivos: peregrinaciones al santuario de la Virgen de Talpa*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara. (Tesis de Maestría)

GALLEGOS RAMÍREZ, Mónica

- (1990) *Migración y pobreza urbana en la ciudad de Guadalajara*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara.

GÁLVEZ RUIZ, María Ángeles

- (1996) *La conciencia regional en Guadalajara y el gobierno de los intendentes (1786-1800)*. Guadalajara, Jal., México: Gobierno del Estado de Jalisco, UNED.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

- (1990a) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- (1990b) "Introducción a la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Martha Pou (trad.). México: Grijalbo, CONACULTA.

(1995a) *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

(1995b) "¿Negociación de la identidad en las clases populares?" en J. Jorge Klor de Alba *et al.* (eds.) *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Vol. 4. *Tramas de identidad*. Madrid: Siglo XXI.

GARCÍA GARCÍA, José Luis *et al.*

(1989) "El contexto de la religiosidad popular", en C. Álvarez Santaló, María de Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular, Vol. 1: Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.

(1991) *Rituales y proceso social: estudio comparativo en cinco zonas españolas*. España: Ministerio de Cultura.

GARMA NAVARRO, Carlos y Robert SHADOW

(1994) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-I.

GAYTÁN ALCALÁ, Felipe

(1998) "Los caminos de la Virgen misionera: símbolos y ritos en la devoción de la Virgen de Zapopan". (Mecanoescrito)

GEERTZ, Clifford

(1992) *La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.). México: Gedisa Mexicana.

GIDDENS, Anthony

(1988) *El capitalismo y la moderna teoría social*, Aurelio Boix Duch (trad.). Barcelona: Labor.

(1994) *Consecuencias de la modernidad*, Ana Lizón Ramón (trad.). Madrid: Alianza.

(1995a) *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, José Luis Gil Arístu (trad.). Barcelona: Ediciones Península.

(1995b) *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

GÍMÉNEZ, Gilberto

(1978) *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.

(1996) "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*. México: UNAM.

(2000) "Identidades en globalización" en *Espiral: estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol.VII, Núm. 19. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara.

- GIMÉNEZ, Gilberto (coord.)  
(1996) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM.
- GINZBURG, Carlo  
(1989) *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*, Carlos Catropi (trad.). Barcelona: Gedisa.
- GIRARD, René  
(1983) *La violencia y lo sagrado*, Joaquín Jordá (trad.). Barcelona: Anagrama.
- GODELIER, Maurice  
(s/f) *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Celia Amoros e Ignacio Romero de Solís (trads.). México: Siglo XXI.
- GOFFMAN, Erving  
(1993) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GÓMEZ GASTÉLUM, Luis  
(s/f) "¿Una sociedad toda de ateos?: la religión prehispánica en el occidente de México". (Mecanoescrito).
- GONZÁLEZ, Luis  
(s/f) "El Oeste Mexicano" (Mecanoescrito)  
(1992) "Del hombre a caballo y la cultura ranchera" en Ricardo Avila Palafox, Carlos Martínez Assad y Jean Meyer (coords.) *Las formas políticas del dominio agrario: homenaje a François Chevalier*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara.
- GONZÁLEZ, Martín  
(2002) *Defensora sin institución: una interpretación histórica de la Virgen de la Defensa*. Atemajac de Brizuela, Jal., Méx.: Parroquia de San Bartolomé.
- GONZÁLEZ M., José Luis  
(1993) "El catolicismo popular en México y su aporte a la configuración de la cultura mexicana" en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Simbiosis de cultura: los inmigrantes y su cultura en México*. México: F.E.C.  
(1996) "El catolicismo popular mexicano y su proyecto social" en Roberto J. Blancarte (comp.) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: F.C.E.
- GRAMSCI, Antonio  
(1998) *Cuadernos de la cárcel: literatura y vida nacional*. México: Juan Pablos Editor.  
(1999) *Introducción a la filosofía de la praxis*. Buenos Aires: Lautaro.



GRIMES, Ronald L.

- (1981) *Símbolo y conquista: rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, Davis Huerta y Paloma Villegas (trad.). México: FCE.

GRUZINSKI, Serge

- (1991) *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, Jorge Ferreiro (trad.). México: FCE.
- (1994) *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Juan José Utrilla (trad.). México: FCE.

GUERRA, François-Xavier

- (2000) *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: F.C.E.

HALLPIKE, C. R.

- (1986) *Fundamentos del pensamiento primitivo*, Federico Patán (trad.). México: FCE.

HERNÁNDEZ CEJA, Agustín

- (s/f) *Cultura, organización social e identidad nortehña en el municipio de Tepatitlán de Morelos, Jalisco* (Tesis doctoral en curso, CIESAS de Occidente).

HERVIEW-LÉGER, Daniele

- (1993) "La religion disséminée des sociétés modernes". (Mecanoescrito)

HIRAOKA, Eric

- (1996) "Identity and its dimensional context", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*. México: UNAM.

HOBSBAWM, Eric

- (1983) "Introduction. Inventing traditions" en E. Hobsbawn and T. Ranger (eds.) *The invention of tradition*. London: Cambridge University Press.

HOBSBAWM, Eric y Terence RANGER (eds.)

- (1983) *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HORCASITAS, Fernando

- (1974) *El teatro náhuatl: épocas novohispana y moderna, 1ª. Parte*. México: UNAM.
- (1975) "El teatro popular en náhuatl y una danza de Santiago" en *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXIX, Núm. 5. México: UNAM.

- JÁUREGUI, Jesús (ed.)  
 (1993) *Música y danzas del Gran Nayar*. México: CEMCA, INI.
- JÁUREGUI, Jesús y Carlo BONFIGLIOLI (coords.)  
 (1996) *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*. México: CONACULTA, FCE.
- LAAN, Félix  
 (1993) *Bailar para sanar: estudio de la praxis de la peregrinación de los bailes religiosos del Norte de Chile*. Chile: El Jote Errante.
- LAFAYE, J.  
 (1985) *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte (trads.). México: FCE.
- LAMEIRAS OLVEDA, José  
 (1990) *El Tuxpan de Jalisco: una identidad danzante*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.  
 (1992) "Región e identidad" (M.S.) *Seminario sobre región*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: CIESAS Sureste.  
 (1994) "Identidad en las montañas" en Esteban Barragán y otros (coords.) *Rancharos y sociedades rancheras*. Zamora, Mich.: CEMCA, El Colegio de Michoacán, ORSTOM.
- LANCASTER JONES, Ricardo  
 (1948) "Tríptico mariano: estudio histórico-artístico comparativo sobre las imágenes de Nuestra Señora de Zapopan, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y Nuestra Señora del Rosario de Talpa" en *IV centenario de la fundación del Obispado de Guadalajara*. Guadalajara, Jal., Méx.: El Obispado de Guadalajara.
- LAPLANTINE, François  
 (1996) "Identité, modernité e religión", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*. México: UNAM.
- LÁZARO DE ARREGUI, Domingo  
 (1980) *Descripción de la Nueva Galicia*. Guadalajara, Jal., Méx.: Gobierno de Jalisco, UNED.
- LEACH, Edmund  
 (1993) *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Juan Oliver Sánchez Fernández (trad.). Madrid: Siglo XXI de España Editores.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- (1986) *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, J. Almela (trad.). México: Siglo XXI.

LIOT, Catherine

- (1998) "La sal de Sayula: cronología y papel en la organización del poblamiento prehispánico", en Ricardo Ávila Palafox et al. (eds.), *El Occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente. Actas del IV Coloquio de Occidentalistas*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara, Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación.

LOMNITZ, Claudio

- (1991) "Concepts for the study of regional culture", en *American Ethnologist*, Núm.8.
- (1995) *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz, Planeta.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo

- (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México: F.C.E.
- (1999) *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Méxco: UNAM.

LUCKMANN, Thomas

- (1973) *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (s/f) "Religión y condición social de la conciencia moderna" en *Razón, ética y política*, Núm. 37.

LUEGO GONZÁLEZ, Enrique (comp.)

- (1991) *Secularización, modernidad y cambio religioso*. México: Universidad Iberoamericana.

LLOMPART, Gabriel

- (1982) *Religiosidad popular* (Mecanoescrito).

MALINOWSKI, Bronislaw

- (1994) *Magia, ciencia y religión*, Antonio Pérez Ramos (trad.). Barcelona: Ariel.

MARDONES, José María

- (1988) *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*. España: Sal Térrea.
- (1994) "La sociedad secular" en *Las nuevas formas de la Religión* (Mecanoescrito).
- (1996) *¿Adónde va la religión?: cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. España: Sal Terrae.

- (1998) *Neoliberalismo y religión*. España: Verbo Divino.
- MAUSS, Marcel
- (1974) *Introducción a la etnografía*, Fermín del Pino (trad.). Madrid: Itsmo.
- (1979) "Ensayo sobre los dones: motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas" en *Sicología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- McGUIRE, Meredith B.
- (1987) "The sociological perspective on religion" en *Religion: the social context*. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.
- MEDINA, Andrés
- (1995) "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" en *Alteridades*, Año 5, Núm. 9. México: UAM.
- (2000) *En las cuatro esquinas, en el centro: etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- (2004) "Veinte años de antropología mexicana: la configuración de una antropología del sur", en *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, Vol. 20, 2ª. Época. California, EUA: The University of California Press.
- MENÉNDEZ VALDEZ, José
- (1980) *Descripción y Censo General de la Intendencia de Guadalajara 1789-1793*. Guadalajara: UNED.
- MESLIN, Michel
- (1978) *Aproximación a una ciencia de las religiones*. G. Torrente Ballester (trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- MEYER, Jean
- (1998) *La Cristiada, Vol. 2: El conflicto entre la iglesia y el estado (1926-1929)*. México: Siglo XXI.
- MINTZ, Sydney W. y Eric R. WOLF
- (1971) "Análisis del parentesco ritual: compadrazgo", en *Revista Wayka*, Núm. 4-5. Perú: Universidad de San Antonio Abad.
- MORÁN, Luis Rodolfo
- (2000) "Representaciones religiosas de los mexicanos exiliados" en *Estudios Jaliscienses*, Núm. 39. Zapopan, Jal., México: El Colegio de Jalisco.
- MOTA PADILLA, Matias de la
- (1973) *Historia de Nueva Galicia en la América Septentrional*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara, IJAH, INAH.

MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la

- (1940) *Descripción geográfica de los reinos de la Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. México: Pedro Robredo.

MUNGUÍA, Federico

- (1988) *La Provincia de Ávalos. Guadalajara, Jal., Méx.: Departamento de Bellas Artes, Gobierno de Jalisco*.

MUÑOZ, Fray Diego

- (1965) *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacan cuando formaba una con Xalisco, (1585)*. Guadalajara, Jal., Méx.: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.

MURIÁ, José María

- (1976) *Historia de las divisiones territoriales de Jalisco*. México: INAH, Centro Regional de Occidente.
- (1980) *Historia de Jalisco*, 4 tomos. Guadalajara, Jal., México: Gobierno de Jalisco, UNED.
- (1994) *Breve Historia de Jalisco*. México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE..

MORRIS, Brian

- (s/f) *Anthropological studies of religion: an introductory text*. Estados Unidos: Cambridge University Press.

OLIVEN, Ruben George

- (1996) "Las metamorfosis de una identidad: el renacimiento de las tradiciones rurales en el contexto urbano", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchoff*. México: UNAM.

OLVEDA, Jaime

- (1991) *La oligarquía de Guadalajara*. México: CONACULTA.

OROZCO, Luis Enrique Pbro.

- (1954) *Iconografía mariana de la Arquidiócesis de Guadalajara: compendio histórico sobre las imágenes de la Madre de Dios más veneradas en el Arzobispado de Guadalajara o por la antigüedad de su culto, la veneración de los pueblos o la fama de sus prodigios*. Tomo I. Guadalajara, Jal., México: Arzobispado de Guadalajara.
- (1977) *Iconografía mariana de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Tomo II. Guadalajara, Jal., Méx.: Arzobispado de Guadalajara.

ORTIZ HERNÁNDEZ, María del Rosario

- (2003) *La ruptura del monopolio católico entre los jaliscienses: un fenómeno invisible pero real*. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara. (Tesis de licenciatura)

ORTNER, Sherry

- (1973) "On the key symbols" en *American Anthropologist*, 75.

OTTO, Rudolf

- (1980) *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

PALACIO, Fray Luis del Refugio de

- (1924) *Santuario devotísimo de Jesús Crucificado de Amalcuepan hoy Amacueca*. Amacueca, Jal., Méx.: Parroquia de Amacueca.

PÉREZ-TAYLOR, Rafael

- (2002) *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva*. México: U.N.A.M, Plaza y Valdés.

PORTAL ARIOS, Ma. Ana

- (1988) "Espacio festivo y reproducción cultural: dos fiestas en la Delegación de Tlalpan" en *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Año 9, Núm. 2. México: UAM.
- (1991a) "La fiesta popular religiosa como recreación de referentes de identidad colectiva: el caso de San Andrés Totoltepec" en *Alteridades: Anuario de Antropología (1990)*. México: UAM-I.
- (1991b) "La identidad como objeto de estudio de la antropología" en *Alteridades*, Año 1, Núm. 2. México: UAM.
- (1994) "Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F." en *Alteridades*, Año. 4, Núm. 7. México: UAM.
- (1995) "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta" en *Alteridades*, Año 5, Núm. 9. México: UAM-UI.
- (1996) "El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea" en *Inventario antropológico. Anuario de la Revista Alteridades*. México: UAM-Unidad Iztapalapa.
- (1998) "Los círculos de poder y la fiesta religiosa entre los pueblos conurbanos del Sur del Distrito Federal" en Herón Pérez Martínez (ed.) *México en fiesta*. Zamora, Mich., Méx.: El Colegio de Michoacán.

PORTELLI, Hugues

- (1992) *Gramsci y el bloque histórico*, María Braun (trad.). México: Siglo XXI.

- RAMÍREZ URREA, Susana y Rosario ACOSTA NIEVA  
 (1997) "Inhumación de cráneos humanos: un hallazgo en el occidente de México" (Mecanoescrito).
- REIFLER BRICKER, Victoria  
 (1989) *El Cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Cecilia Paschero (trad.). México: F.C.E.
- REVUELTAS, Eugenia  
 (1998) "Las fiestas tradicionales, globalización cultural y posmodernidad" en Herón Pérez Martínez (ed.) *México en fiesta*. Zamora, Mich., Méx.: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Turismo.
- RICARD, Robert  
 (1986) *La conquista espiritual de México*. México: F.C.E.
- ROA, Victoriano  
 (1981) *Estadística del Estado Libre de Jalisco, 1821-1822*. Guadalajara, Jal., México: Gobierno de Jalisco, UNED.
- ROBERTS, Brian  
 (1980) "Estado y región en América Latina" en *Relaciones*, Núm. 4. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.
- ROBERTSON, Roland (selec.)  
 (1980) *Sociología de la religión*, Eduardo L. Suárez y Marcela Pineda (trads.). México: FCE.
- RODRÍGUEZ, María Teresa  
 (1995) "Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz" en *Alteridades*, Año 5, Núm. 9. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- RODRÍGUEZ O., Jaime E.  
 (2003) "*Rey, religión, yndependencia y unión*": *el proceso político de la independencia de Guadalajara*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- ROMÁN GUTIÉRREZ, José Francisco  
 (1993) *Sociedad y evangelización en la Nueva Galicia durante el siglo XVI*. Guadalajara, Jal., Méx.: I.N.A.H., El Colegio de Jalisco, Universidad de Guadalajara.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio  
 (1995) "Introducción" en Francisco de Florencia, *Zodiaco Mariano*. México: CONACULTA.

SAFA BARRAZA, Patricia

- (1998) "Memoria y tradición: dos recursos para la construcción de las identidades locales" en *Alteridades*, Año 8, Núm. 15. México: UAM.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

- (1988) *Historia general de las cosas de Nueva España*. 2 Tomos Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (Introd., paleografía, glosario y notas). México: CONACULTA y Alianza Editorial Mexicana.

SAHLINS, Marshall

- (1988) *Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Beatriz López (trad.). Barcelona: Gedisa.

SALLES, Vanía

- (1995) "Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco" en *Alteridades*, Año 5, Núm. 9. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

SALLES, Vanía y José Manuel VALENZUELA

- (1996) "Ámbitos de relaciones sociales de naturaleza íntima e identidades culturales" en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirshhoff*. México: UNAM.

SÁNCHEZ GARCÍA, Olivia

- (1998) "Aguascalientes y su éxodo anual de sanjuaneros". (Mecanoescrito)

SCARDUELLI, Pietro

- (1988) *Dioses, espíritus, ancestros: elementos para la comprensión de sistemas rituales*, Stella Mastrangelo (trad.). México: FCE.

SCHUTZ, Alfred

- (1974) *El problema de la realidad social*, Ariel Bignami (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1993) *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, Eduardo J. Prieto (trad.). Barcelona: Paidós.

SCIOLLA, Loredana

- (1983) "Teorías de la identidad", Gilberto Giménez (trad.), tomado de Loredana Sciolla, *Identitá*. Turín: Rosenberg & Seller.

SCOTT, James C.

- (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Jorge Aguilar Mora (trad.). México: Ediciones Era.



- SEGATO, Rita Laura  
(1997) "Formaciones de diversidad: nación y opciones religiosas en el contexto de la globalización" en *Thule, Revista italiana di studi americanistici*, Núm. 2/3.
- SEPÚLVEDA, María Teresa  
(1974) *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro*. México: I.N.A.H.
- SERRANO, Javier  
(2002) *La dimensión cultural de las remesas: los tapalpenses y su comunidad transnacional*. Guadalajara, Jal., México: CIESAS de Occidente. (Tesis de Maestría)
- SHADOW, Robert y María RODRÍGUEZ VALDEZ  
(1989) "Símbolos que amarran, símbolos que dividen" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. III, Núm. 7. Colima, Col., Méx.: Universidad de Colima.
- SHÖNDUBE B., Otto  
(1973) "Deidades prehispánicas en el área de Tamazula-Tuxpan-Zapotlán en el estado de Jalisco" (Mecanoescrito).
- SMITH, Gavin  
(s/f) *Livelihood and resistance*. (Mecanoescrito)
- SOTELO, Ignacio  
(1994) "La persistencia de la religión en el mundo moderno" en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza.
- STACK, Trevor  
(2005) "The time of place in west México", en Wendy James y David Mills (eds.) *The qualities of time: anthropological approaches*. Oxford-New York: Berg.
- TAPIA SANTAMARÍA, Jesús  
(1997) "Rituales marianos e implantación de dominios: etnografía de las fiestas en Jacona" en Herón Pérez Martínez (ed.) *México en Fiesta*. Zamora, Mich., Méx.: El Colegio de Michoacán.
- TAUSSIG, Michael T.  
(1993) *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Juan José Utrilla (trad.). México: Nueva Imagen.
- TELLO, Antonio Fr.  
(1973) *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, Libro segundo, Vols. I, II y III. Guadalajara, Jal., Méx.: Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, IJA., INAH.
- TOURAINE, Alain  
(1993) *Crítica de la modernidad*, Mauro Armíño (trad.). Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

- (2000) *¿Podremos vivir juntos?: iguales y diferentes*, Horacio Pons (trad.). México: F.C.E.
- TURNER, Victor W.
- (1978) *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. London: Cornell University Press.
- (1988) *El proceso ritual*, Beatriz García Ríos (trad.). España: Taurus.
- (1990) *La selva de los símbolos*, Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay (trads.). Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- (1993) "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *communitas*" en Paul Bohannan y Mark Glazer (comps.) *Antropología: lecturas*, María Luisa Carrio y Mercedes Valles (trads.). España: McGraw-Hill.
- TURNER, Victor y Edith TURNER
- (1978) *Image and pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*. Oxford, New York: Columbia University Press.
- USSEL C., Aline
- (1975) *Esculturas de la Virgen María en Nueva España (1519-1821)*. Col Científica, Catálogos y Bibliografías. México: INAH.
- VAN GENNEP, Arnold
- (1986) *Los ritos de Paso*. Madrid: Taurus.
- VÁZQUEZ, Lurdes Celina
- (1993) *Identidad, cultura y religión en el Sur de Jalisco*. Guadalajara, Jal., Méx.: El Colegio de Jalisco.
- VELASCO RIVERO, Pedro de, Sj.
- (1983) *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- VOGT, Evon Z. (ed.)
- (1966) *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México: INI.
- WARMAN GRYJ, Arturo
- (1972) *La danza de moros y cristianos*. México: Secretaría de Educación Pública.
- WARNER, Marina
- (1991) *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*, Juan Luis Pintos (trad.). Madrid: Taurus.
- WEBER, Max
- (1964) *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, José Medina Echavarría et al. (trads.). México: FCE.
- (1980) "Rasgos principales de las religiones mundiales" en Roland Robertson (selecc.) *Sociología de la religión*, Eduardo L. Suárez y Marcela Pineda (trads.). México: FCE.

(1981) *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I y II. Madrid: Taurus.

(1994) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, José Chávez Martínez (trad.). México: Ediciones Coyoacán.

WILSON, Bryan

(1985) "Secularization: the inherited model". (Mecanoescrito)

WOLF, Eric R.

(1987) *Europa y la gente sin historia*, Agustín Bárcenas (trad.). México: FCE.

WORSLEY, Meter

(1980) *Al son de la trompeta final*. Madrid: Siglo XXI.

YÁNEZ ROSALES, Rosa

(1997) *Aproximación al discurso religioso colonial: lengua, letra y evangelio entre los grupos indígenas novogalaicos*. México: UNAM. (Tesis doctoral).

ZANOTELLI, Francesco

(2005) *Denaro Meticcio: circolazione monetaria e rappresentación della persona nel Messico occidentale*. Torino, Italia: Università di Torino. (Tesis doctoral)

ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo

(1994a) "Cultura regional e identidades locales en el Llano Grande" en *Estudios del Hombre*, Núm. 1. Guadalajara, Jal., Méx.: Universidad de Guadalajara.

(1994b) "Identidad y cultura política en el Occidente de México" (Mecanoescrito).

(1997) *Procesos de identidad y globalización económica: El Llano Grande en el sur de Jalisco*. Zamora, Mich., Méx.: El Colegio de Michoacán.

(2000) "La antropología en la encrucijada del mundo moderno", en Miguel Hernández Madrid y José Lameiras Olveda (eds.), *Las ciencias sociales y humanas en México*. Zamora, Mich., Méx.: El Colegio de Michoacán.

ZAVALA, Silvio

(1990) *Apuntes de historia nacional: 1808-1974*. México: F.C.E.