



Casa abierta al tiempo

INDICE:

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

“La permanencia del culto a Nuestra Señora de los Remedios”

Anabell Violeta Rodríguez Apreza

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director : Dr. Mario Humberto Ruz Sosa

Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro

Dr. Rodrigo Díaz Cruz



No se debe confundir totalidad con completud. El todo es más que la suma de las partes, pero también puede ser el todo en cada momento.

J. G. Loher

## INDICE:

Introducción.....	1
Consideraciones teóricas.....	7
Sobre el ritual y el símbolo.....	10
Sobre los santuarios.....	11
Sobre la identidad.....	13
Sobre los actores sociales.....	15
Periodos deseables de estudio.....	23
Sobre la estructura.....	26
Sobre el drama social.....	31
Reflexiones finales.....	39
Anexo.....	41
Bibliografía.....	42
Fuentes.....	48

<sup>1</sup> En este Tratado, elaborado en 1494, la corona castellana se reparte con Portugal las áreas conquistadas.

<sup>2</sup> Un caso muy conocido es el de Señor Santiago y la Virgen de los Remedios, que durante la batalla de la noche triste les echaban a los mismos peñes de tierra para defenderlos.

No se debe confundir totalidad con completitud. El todo es más que la suma de las partes, pero también es sin duda menos

T.J.G. Locher

## Introducción

El siglo XVI es un período lleno de dudas y contradicciones, entre otras cosas quizá como consecuencia de los dos grandes hechos atribuidos a los Reyes Católicos, la reconquista de España y el descubrimiento de América, acontecimientos que se llevaron a cabo *...en un panorama donde se mezclaban a partes iguales las dudas medievales, los conocimientos científicos y la más pura fantasía...* (Piqueras, 2001: 15). El encuentro con el territorio americano generó por un lado, en virtud del Tratado de Tordesillas<sup>1</sup>, un gran número de escritos, informes o relaciones, crónicas, etc.; por el otro, la necesidad de una política de evangelización, pues enseñar la palabra de Dios en todo el territorio colonizado "para mayor gloria de la santa Iglesia católica" era una de las preocupaciones de los reyes; así que no es difícil suponer que el ambiente de religiosidad que se vivía en ese momento en Europa marcó la conquista. Prueba de ello son las medallas, imágenes y bultos de vírgenes y santos que cargaban consigo los soldados y el mismo Hernán Cortés como protección, mismas que fueron dejando a lo largo de sus expediciones, así como las innumerables leyendas en las que los santos y las vírgenes los auxiliaban en las más duras batallas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> En este Tratado, elaborado en 1494, la corona castellana se reparte con Portugal las áreas conquistadas.

<sup>2</sup> Un caso muy conocido es el de Señor Santiago y la virgen de los Remedios, que durante la batalla de la noche triste les echaban a los indios puños de tierra para cegarlos.

De alguna forma es así como la pequeña imagen de bulto de nuestra señora de los Remedios llega a la Nueva España; sobre su origen y venida se sabe poco, apenas que la traía don Juan Rodríguez de Villafuerte<sup>3</sup>, uno de los capitanes que acompañaba a Hernán Cortés, y a quien se la dio uno de sus hermanos, que había peleado en las guerras de Flandes y recuperó la imagen de herejes que querían quemarla<sup>4</sup>. Según esta leyenda, se trata de una pequeña talla del siglo XV, probablemente de origen flamenco o alemán; su tamaño permitía a don Juan llevarla como reliquia, atada a la cabeza de la silla de montar como protección contra cualquier peligro (Miranda, 1998: 36).

La batalla de la Noche Triste, aquel 30 de junio de 1520, marca el inicio del mito fundante del culto, ya que fue durante la huída de las huestes españolas cuando, al buscar refugio y hallarlo en el cerro del Otomcalpulco, Juan Rodríguez de Villafuerte deja olvidada la imagen debajo de un maguey. Posterior a este olvido, siguen las apariciones de la virgen a Juan del Águila, indio otomí y principal del pueblo de San Juan Totoltepec<sup>5</sup>, quien llevó la noticia a los franciscanos del convento de Tacuba; debido a la incredulidad de los frailes y dada la insistencia de las apariciones, don Juan del Águila decidió

<sup>3</sup> La figura de Juan Rodríguez de Villafuerte es perfectamente identificable. Cervantes de Salazar lo menciona como uno de los capitanes de confianza de Cortés, quien le encargó tareas tan importantes como la construcción de los bergantines en Zacatula para la exploración del Mar del Sur (1985). En el primer libro de las Acatas de Cabildo, Carlos Sigüenza menciona que Rodríguez de Villafuerte sobrevivió a la toma de Tenochtitlán y que vivía en las calles de Tacuba (Gerhard, 1986).

<sup>4</sup> El padre Cisneros, que escribió su obra hacia 1616, así como Francisco del Barrio Lorenzot, a quien cita Solange Alberro, mencionan que el hermano de Juan Rodríguez de Villafuerte pudo ser fraile agustino.

<sup>5</sup> Quien perteneció a un importante linaje otomí que perduró durante la colonia; en algunos textos y documentos le llaman Juan del Águila, en náhuatl se llamaba Ce Quauhtli. Vetancurt se refiere a él como Juan Diego, y en Gibson como Juan Cortés, descendiente de Antonio Cortés, como abajo observamos (Gibson, 1989:165)

Totoquihuatzin (Tlatoani de Tacuba en 1519) | Diego Huantzin (Tlatoani de Tenochtitlán)

Antonio Cortés | Madre(?)

**Juan Cortés (Juan del Águila)**

llevarse a su casa la imagen que encontró, en donde le colocó un altar a la usanza indígena, con ofrendas de flores y comida. Sin embargo llegó el tiempo en el que la imagen empezó a "escaparse" de la casa de don Juan, apareciendo debajo del maguey en el que años atrás la había encontrado, esta situación pareció causarle cierto conflicto al indio, pues decidió llevar la pequeña imagen a la capilla de San Juan Totoltepec, para que el maestrescuela<sup>6</sup> don Álvaro Tremiño la atendiese. A pesar de tener a su entero servicio al maestrescuela, la virgen seguía "escapándose" y apareciendo debajo de aquel viejo maguey en el cerro del Otomcalpulco, por lo que ...entendieron que la Señora quería iglesia en él... (Flores, 1745: 30).

La ermita de nuestra señora de los Remedios se menciona desde fechas muy tempranas por los "soldados cronistas", pues al referirse al cerro en el que hallaron cobijo durante la huída de aquella funesta batalla para los hispanos, aluden casi necesariamente al culto establecido a esta virgen. Lo curioso es que los nombres que le dan varían de cronista a cronista; así, José de Acosta habla de nuestra señora del Socorro (1962: 370), Cervantes de Salazar menciona a nuestra señora de la Victoria (1985, 499) al igual que Aguilar (1977:92), posteriormente se le llamará nuestra señora del Remedio o de los Remedios (Durán, T.II, cap. LXXV, párrafo 27: 551), y ya a finales del siglo XVI se le da el nombre de la Conquistadora<sup>7</sup> (A.H.C.M. Ramo Santuario de nuestra señora de los Remedios, Vol.1, Exp.1). El cambio de nombre quizá responda al hecho de que el culto a la virgen María tomó particular importancia para la Iglesia católica a partir del Concilio de Trento, que para esas fechas aún no había sido celebrado.

---

<sup>6</sup> Según el Diccionario de Autoridades, el maestrescuela (1734: 454): Es aquel que goza la dignidad de maestrescolía, cuyo cargo era antiguamente enseñar a los clérigos aquellas letras que se necesitan para ejercitar bien todas las funciones eclesiásticas. En algunas universidades es hoy como superintendente de los estudios públicos que regularmente se llama cancelario a quien pertenece conferir los grados literarios.

A partir de la conformación de la Cofradía, en 1574, el nombre de la advocación no volvió a cambiar, y el culto retomó la fuerza que los soldados cronistas relatan, tal es el caso de fray Francisco de Aguilar, Bernal Díaz Del Castillo y Cervantes de Salazar, entre otros. Ya en el siglo XVII, cuando el concilio trentino se había difundido lo suficiente, empezaron a proliferar tratados sobre las diferentes advocaciones marianas. En este caso, hacia 1616, por encargo de la Cofradía, fray Luis de Cisneros escribe el primer tratado sobre nuestra señora de los Remedios en la ciudad de México, en el que describe la vitalidad del culto en los primeros años que siguieron a la conquista.

El 30 de abril de 1574, don García de Albornoz, en ese entonces regidor<sup>8</sup> de la ciudad de México, llevó la noticia al Ayuntamiento de la ciudad sobre el mal estado en el que había encontrado la ermita de los Remedios en su última visita a las canteras. Cabe resaltar que García de Albornoz era esposo de Doña Aldonza de Villafuerte, hija de Juan Rodríguez de Villafuerte, quien tenía bajo su cuidado las minas de cantera cercanas al cerro del Otomcalpulco<sup>9</sup>. En aquella sesión el Cabildo decidió reparar la ermita y crear una Cofradía con advocación a nuestra señora de los Remedios (A.H.C.M. Actas de Cabildo).

Es importante hacer hincapié en el hecho de que aquel culto, que se inició en años inmediatos a la conquista, había declinado por la sucesiva muerte de aquellos que habían participado directamente en tal empresa y que, por lo tanto, intervinieron de una u otra forma en la construcción de la pequeña ermita, aunado a la lejanía del lugar y a la falta de camino para una cómoda y frecuente visita (Miranda, 1998: 47).

---

<sup>7</sup> Aún ahora existe la polémica, entre algunos historiadores, sobre si la Conquistadora es la imagen que se encuentra en el Convento de San Francisco de Puebla, o si es la que se halla en el santuario de los Remedios, en Naucalpan.

<sup>8</sup> Según el Diccionario de Autoridades, se llama también la persona destinada en las ciudades, para el gobierno económico.

Con la creación de la Cofradía, el culto se legitima frente a los descendientes de los conquistadores, al extremo que el rey otorga al Cabildo de esta Hermandad el Patronato Real<sup>10</sup>, y con él, la jurisdicción absoluta del territorio en que se encuentra el santuario, la libertad plena para nombrar a su capellán y otro tipo de prerrogativas como el derecho de vender medallas y estampas, cosa que ninguna otra Cofradía de la ciudad podía hacer. En resumen, con el Patronato, el Ayuntamiento adquirió absoluta autonomía para gobernar el culto<sup>11</sup>. Un dato relevante es el hecho de que el Patronato estaba en manos del Cabildo de la Cofradía, conformado por el Cabildo del Ayuntamiento, esto es, al poder que tenía para gobernar a la ciudad, sumaba el poder que le había sido conferido con el Patronato para administrar el culto a nuestra señora de los Remedios. Recapitulando, en tanto le otorgan el Patronato a la Cofradía, ésta adquiere simbólicamente el estatus de "Cofradía de estado", de ahí que la posesión del Patronato haya funcionado como un atributo que se unía a la posición social en el ámbito político.

Al mismo tiempo se crean espacios diversos para la veneración, ya que las procesiones, rogativas y novenarios se hacen muy frecuentes, y las limosnas recolectadas se vuelven cada vez más abundantes; con lo obtenido en las colectas se mandaron edificar casas para los peregrinos que asistían a visitar a la virgen en su ermita (A. H. C. M. Santuario de... Vol. 1, Exp. 1),

---

<sup>9</sup> Para dar una idea de la importancia de estas canteras, basta con mencionar que los conventos de San Lorenzo y San Francisco Javier, se construyeron con la piedra que se sacó de este lugar.

<sup>10</sup> Según el Diccionario de Autoridades, el patronato es el derecho de presentar al Obispo Ministros idóneos para la iglesia, el cual se adquiere por haber alguno, o su antecesor fundado, edificado, dotado o aumentado considerablemente alguna iglesia con consentimientos del Obispo, del cual derecho resulta al Patrón honra, conveniencia, y carga de mantener la iglesia o fundación. Ahora bien, el Patronato Real o Regio como el derecho que tiene el Rey, como fundador, erector y protector de algunas iglesias, monasterios, hospitales y otras obras piadosas, así como el que la Santa Sede Apostólica le ha concedido, por los servicios que la Corona ha hecho a la Iglesia católica; el Patronato Real tiene, por supuesto, más privilegios y exenciones que los demás Patronatos.

<sup>11</sup> Los miembros del Ayuntamiento también eran patronos de la ermita de San Hipólito, pero como no era Patronato Real, la administración del culto estaba en manos del Arzobispado.

también se construyó un acueducto para llevar el agua. No está de más mencionar que la construcción de dicho acueducto fue una de las obras más caras —si no la que más—.

La Cofradía de nuestra señora de los Remedios, como todas las de su género, tenía como finalidad primordial promover el culto, por lo que se publicaban bandos en los que se notificaba que los hijos de los conquistadores que fueran muy pobres podían ingresar en la Cofradía sin pagar cuota<sup>12</sup>. Habrá que recordar que el hecho de pertenecer a una Hermandad daba prestigio, quizá porque todo lo que los individuos hacen por virtud les otorga la reputación de una persona responsable y en quien se puede confiar; de tal forma que aquellos que no pertenecen a ninguna o que, dentro de alguna de ellas, tienen un rango inferior, se convierten en sus subordinados al aumentar su propio prestigio.

Ahora bien, para ingresar en esta Cofradía bastaba con demostrar descender de algún conquistador, no se aceptaban mestizos, mucho menos indios, quizá para justificar el nombre de "La Conquistadora". A pesar de esto, poco a poco, el culto se fue expandiendo por todas las clases sociales de la ciudad de México y Tacuba, de tal forma que la imagen de la virgen de los Remedios permanecía itinerante de su santuario al altar mayor de la catedral, entre procesiones para pedir lluvia, rogativas por la buena travesía de las flotas españolas y novenarios de agradecimiento por algún favor que la ciudad había recibido.

De acuerdo a lo anterior, existen hasta el momento de la conformación de la Cofradía, dos momentos de auge para el culto: un primero que he establecido en los años inmediatos a la conquista, que da origen al mito fundante así como a la construcción de la ermita; y un segundo, marcado por la intervención del Ayuntamiento de la ciudad, con la creación de la Cofradía,

puesto que no es casual que los miembros de dicho Ayuntamiento hayan sido quienes se dieron a la tarea de promover el culto, y a su vez, de recuperar la memoria histórica de Los Remedios, ya que los integrantes del Cabildo de la muy noble y muy leal ciudad de México eran los descendientes de los conquistadores y las personalidades más significativas de la sociedad novohispana (Miranda, 1998).

En los últimos años se han realizado ciertos estudios sobre la virgen de los Remedios, algunas revisiones historiográficas, trabajos en torno a las peregrinaciones que se realizan al santuario y un par de tesis sobre los exvotos dedicados. Mi interés por esta advocación radica en dos aspectos que considero fundamentales: en primer lugar, en su desigual jerarquía entre los diferentes grupos sociales de la ciudad de México y su alrededores durante la época novohispana (que marcan diferentes períodos en la misma sociedad), concretamente sus momentos de conflicto; en segundo lugar, la dote polisémica que la ha caracterizado y que hasta ahora se ha soslayado al considerar únicamente al santuario como objeto de estudio.

## Consideraciones teóricas

Este trabajo tiene por objeto dar cuenta de la pertinencia del modelo analítico procesualista en estudios de corte histórico, además de mostrar cómo las representaciones colectivas conforman un referente de auto y heteroadscripción para los actores sociales, de ahí que recurriré a conceptos como campo, arena, estructura y drama social, entre otros propios de la escuela procesualista. He retomado el concepto de representación en los términos de Goody, para quien significa *traer hacia el presente algo previamente ausente* (1999: 47), esto es, una representación es presentar

---

<sup>12</sup> Así como los descendientes pobres de los conquistadores no pagaban el precio de la patente, los adinerados pagaban la cuota más cara de todas las cofradías de la Nueva España (cfr. Alicia Bazarte...)

algo que no está presente, ya sea de forma visual o lingüística, en donde el término colectivo hace referencia al entorno social, a los fenómenos que acontecen en el mundo exterior, por lo que coincido con Sperber cuando menciona que las representaciones que se encuentran ampliamente difundidas conforman un referente principal de la cultura (*ibid*: 48).

Por lo que toca al aspecto histórico, quiero mencionar que de ninguna manera me propongo ofrecer un relato sin discontinuidades, aunque para mantener esta dimensión he elegido periodos significativos en los que se observan las controversias que se suscitaron alrededor de la imagen, lo que quiere decir que he tomado casos particulares como paradigmas, dejando claro que nunca, ningún acontecimiento fue una réplica de otro.

Puestas así las cosas, considero como el sujeto de estudio a la virgen de los Remedios en tanto símbolo o representación, ya que en él se expresan todo tipo de instituciones: las religiosas, las jurídicas y las económicas; todas ellas adoptando formas especiales de producción y consumo, de prestación y distribución, así como de control y subordinación. A éstas hay que añadir además, el carácter estético a que estos hechos dan lugar (Mauss, 1979: 157). Aquí es oportuno mencionar que considero como la síntesis de este carácter estético todo lo relacionado con el culto; es decir, el cuidado, el mantenimiento y la exaltación de la imagen, tanto en la ermita y en la catedral, como durante las procesiones, rogativas y novenarios.

Ahora bien, concibo la arena política como todo aquel lugar en el cual se desenvuelve el culto, es decir, el santuario, la catedral, el camino por el que transita la imagen durante las procesiones, en fin, la arena política en tanto espacio de conflicto<sup>13</sup> no se circunscribe a un único escenario. Mi intención es ver todos estos espacios como un campo político en donde se recrea e interactúa un conjunto de actores sociales concretos, a saber: los

conquistadores, el Ayuntamiento —que, además, conforma el Cabildo de la Cofradía— el Arzobispado, la República de Indios, las órdenes religiosas — particularmente los franciscanos del pueblo de Tacuba— los principales del pueblo de Tacuba y los negros —ya fueran esclavos o libres— que vivían en los alrededores del santuario. Coincidiendo con el postulado de que en el campo del culto ... *se da una totalidad de relaciones sociales a través de valores, significados y recursos; luego, dentro de ese campo hay actores... que compiten, que tienen intereses concretos y que también tienen voluntad por mantener o alterar un orden normativo concreto* (Jiménez, 2000: 24). De ahí la utilidad del concepto de arena, que Turner define como un campo que, institucionalizado o no, funciona manifiestamente como un escenario para una interacción antagónica dirigida a alcanzar una decisión públicamente reconocida (1974: 133).

Considero necesario aclarar que estos espacios de interacción social son diferentes según la festividad religiosa, como diferentes son también los actores que intervienen, pues varían de acuerdo a la ocasión. Hacia finales del siglo XVI, había sólo una gran fiesta patronal celebrada el 13 de agosto, fecha en que se había ganado la ciudad. En ella intervenían, principalmente, los cofrades, el Arzobispado y los indios que, en su momento, se habían aliado con los españoles; finalmente, se celebraba a “La Conquistadora”. Dada la expansión del culto y la situación itinerante de la virgen, los indios protestaron y se les permitió celebrarla en una fecha distinta, esto es el primero de septiembre —el equinoccio de verano, coincidente con el inicio de la cosecha del maíz—. Lo que, en términos turnerianos, se traduce como el hecho de que se presentan ritos calendáricos, con una fecha preestablecida para cada uno de los grupos sociales, y ritos de crisis de vida, como lo son las procesiones, rogativas, novenarios, etc. que se presentan en momentos críticos de transición, y en los que se legitima la significancia individual y grupal de los miembros de la sociedad (1974).

---

<sup>13</sup> La definición que da Gluckman sobre el conflicto en el que se refiere a las oposiciones causadas por la estructura misma de la organización social, es la que me parece más adecuada para el desarrollo del presente artículo.

## Sobre el ritual y el símbolo

Siguiendo con la idea del ritual, faltaría agregar que todas las celebraciones rituales son fases específicas de los procesos sociales, mediante los cuales los grupos se ajustan a sus cambios internos y se adaptan a su medio, es decir, el ritual ayuda a dar un significado al mundo, tanto a nivel individual como social (Turner, 1997). Ahora bien, como categoría analítica, se puede señalar que el ritual es un comportamiento simbólico, que esta socialmente normado y es repetitivo, de tal forma que la acción ritual es altamente estructurada, sus secuencias son estandarizadas y la mayoría de las veces se llevan a cabo en lugares dotados con significados simbólicos especiales (Kertzer, 1989).

No obstante, los símbolos suministran el contenido del ritual, por lo que, la naturaleza de dichos símbolos y la forma en que se usan, dice muchos sobre la naturaleza y la influencia del rito, como se verá en la procesión que describo más adelante. Aquí cabe aludir, *grosso modo*, a las tres propiedades de los símbolos que Turner menciona (1997), a saber: la condensación, la multivocalidad y la ambigüedad.

1. La condensación se refiere a la forma en la que cada uno de los símbolos representa y unifica una diversidad de significados, en otras palabras, un símbolo, cualquiera que sea, personifica ideas diversas.
2. La multivocalidad es la variedad de significados que se le atribuyen al mismo símbolo, en donde los distintos significados interactúan creando una arena semántica en la que se encuentra una multiplicidad de significados (Turner, 1978).
3. Como consecuencia de las características anteriores, surge la ambigüedad, que se refiere a que los símbolos no tienen un significado único ni preciso.

---

adecuada para el desarrollo del presente trabajo.

Empero, hay que señalar que los símbolos están íntimamente relacionados con el proceso social, de ahí que las propiedades de un símbolo sean las de una unidad dinámica, en constante cambio y que con el paso del tiempo, un símbolo tenga significados muy variados y, en ocasiones, hasta contradictorios (Turner, 1978: 144). Además, los símbolos son sistematizados conjuntamente en la estructura social y en la cosmovisión, esto es, su vínculo en el ámbito político y en el religioso conforma un solo sistema simbólico unificado, que se arraiga en la estructura psíquica de los individuos mediante la relación continua en el grupo social. Consecuentemente dicho sistema simbólico representa los significados primarios, mediante los cuales, los individuos le damos sentido al mundo que nos rodea. Así pues, es por medio de los símbolos que se reconoce quién tiene el poder y quién no lo tiene, y es a través de la manipulación de estos símbolos, que el poder refuerza la autoridad (Kertzer, 1989).

### **Sobre los santuarios**

La iglesia de la virgen de los Remedios, recibió la jerarquía de santuario en julio de 1616, después de que el Arzobispado se percató de la cantidad de gente que atraía la imagen. Es por esta razón, que me parece necesario destacar algunos aspectos sobre los santuarios, que a mi modo de ver, describen el fenómeno que me ocupa. Para dar inicio a esta reflexión, hace falta decir que los cronistas hacen mención de que el lugar en el que se encuentra la ermita (y posteriormente el santuario) queda a casi tres leguas de la ciudad de México, lo que concuerda con lo que Turner (1974 y 1978) menciona respecto a que los santuarios se establecen en la periferia de las ciudades, lo cual los distingue de ciertas unidades político-económicas, e incluso los distingue dentro de la estructura eclesiástica arzobispal, aunque con el paso del tiempo, aunque puede suceder que estos espacios sean asimilados por las grandes urbes. Menciona también que el hecho de que los santuarios se

establezcan en un lugar apartado de las ciudades propicia la esperanza de una experiencia directa a nivel de lo sagrado, lo invisible o lo sobrenatural, en el aspecto material, la ayuda milagrosa o la transformación del espíritu o de la personalidad. Aún más, en todos los santuarios se cree que sucedió un milagro, sigue sucediendo y podría repetirse.

William Christian (1976 y 1990) por su parte advierte que la mayoría de los santuarios se iniciaron como ermitas y se desarrollaron cuando atrajeron la devoción popular, lo que implica que éstos, como lugares sagrados, promueven las peregrinaciones. La mayoría de leyendas sobre estos pequeños santuarios inician con la aparición o hallazgo de una imagen por parte de una persona de condición humilde que se dedicará a su cuidado. Una de las características más importantes es el hecho de que la imagen haya manifestado su deseo de permanecer en un lugar determinado con la finalidad de beneficiar a la población local. Cabe agregar que, antes del siglo XII, las representaciones de María se incorporaron como imágenes de fe en lugares con significación simbólica para la comunidad, como por ejemplo los ríos, las cimas de las montañas, las cuevas, las minas. El culto de las imágenes fue una forma de extender la religión cristiana en los montes, lugares considerados como puntos críticos de contacto con las fuerzas de la naturaleza fuera del control de los habitantes de la comunidad. En este sentido, María, como figura materna, resultó apropiada a estas localidades, pues con ella se simbolizaba la fertilidad y la protección maternal.

En la Nueva España, el establecimiento de santuarios fue una práctica muy difundida por los evangelizadores, esta tarea se facilitó por los antecedentes religiosos prehispánicos, de tal forma que espacios a los cuales culturalmente se adscribía un carácter sagrado como el cerro, la cueva, el manantial, el árbol, etc., fueron reutilizados por los misioneros para los propósitos de catequización. Con el transcurso del tiempo y la llegada a estas tierras de las denominadas vírgenes transterradas, se instauraron otro tipo de santuarios que, no necesariamente, estaban dirigidos al adoctrinamiento

indígena. Tal es el caso de la virgen de Guadalupe, cuyo culto fue promovido por los arzobispos de la ciudad, y el de nuestra señora de los Remedios, instaurado por el Ayuntamiento de la ciudad.

Estos dos cultos son un claro ejemplo del área de influencia que posee un santuario, como Gluckman menciona (1978), cuyos habitantes tienen que participar en los ritos que se realicen para evitar la sequía, las inundaciones, las epidemias, o cualquier otro mal, como si se realizara un conjuro para proteger el espacio. De hecho, esta área de influencia a la que hace mención este autor, está íntimamente relacionada a identidades fundamentales de carácter local, regional o nacional. Recapitulando, los santuarios poseen ese toque de sacralidad que inspira experiencias "sobrenaturales", que atraen la devoción popular (en sus múltiples manifestaciones) y operan como punto de mediación, en palabras de José Velasco, *entre regiones con funciones de comunicación, recreación, intercambio, comercio, reafirmación de lazos de buena vecindad y referente de identidad grupal* (1997: 19).

### **Sobre la identidad**

Siguiendo la idea anterior y considerando que los símbolos suministran la materia prima para la reafirmación de lazos, y la conformación de referentes de identidad grupal, me gustaría añadir que alrededor de la imagen se observan grupos formales, que constituyen los diferentes actores sociales, y que intervienen en las funciones generales del culto. Cabe asimismo mencionar, que tales funciones pueden no ser expresamente religiosas y, por lo tanto, no dependen en su totalidad de la autoridad eclesiástica. Antes de seguir, me gustaría hacer una precisión, y es que, los grupos que mencionaré en este momento no son los únicos implicados en este proceso, pero sí los más importantes.

El grupo principal es el que conforma la Cofradía, cuyos miembros son todos descendientes de algún conquistador, no obstante, hay que hacer hincapié en quienes integran el Cabildo de esta Hermandad, pues son exactamente los mismos personajes que componen el Cabildo del Ayuntamiento de la ciudad. Este es un dato de suma relevancia, ya que en sus orígenes esta institución ejecutaba las funciones de gobierno y justicia; un dato que es pertinente señalar es el hecho de que, en caso de que el Ayuntamiento no pudiera resolver algún conflicto, le correspondía a la Real Audiencia, encabezada por el virrey, dar la resolución y hacer pública la decisión mediante un auto, que tenía el carácter de obligatoriedad<sup>14</sup>. No está por demás apuntar, que en ausencia del virrey, era la Real Audiencia el órgano encargado del gobierno.

Ahora bien, las finalidades de esta Cofradía, como las de cualquier otra, estaban basadas en los principios teologales, la fe, la caridad y el amor; pero a causa de que goza del Patronazgo real, cumple también funciones de carácter social, político, económico y administrativo dentro del espacio que correspondía al santuario. Lo que da la impresión de que el Ayuntamiento tuviera jurisdicción completamente fuera de la ciudad de México, perdiéndose así los límites jurisdiccionales entre el alcalde de Tacuba y el regidor de la ciudad.

El arzobispo se obligaba a custodiar el Regio Patronato bajo juramento, lo que implicaba, que de alguna manera estaba bajo las órdenes del rey de España —al igual que el virrey—, quien era el responsable del bien espiritual y temporal de sus súbditos. Tenía la capacidad de remover a los curas que no cumplieran las disposiciones reales, además de perseguir ciertos delitos que se resolvían, normalmente, con la ayuda del alcalde. Una de las tareas más importantes que se le asignaban, era la de regular el gasto destinado a la construcción de catedrales.

---

<sup>14</sup> Para mayor información sobre el Ayuntamiento, véase Porrás Muñoz, 1982.

En fin, estos grupos interactúan, crean y recrean sus propias identidades al interior del culto, normalmente a través de la competencia que se genera entre ellos para expresarse, para manifestarse y objetivarse frente a los otros. En este sentido, *la identidad social es un objeto de lucha por las clasificaciones sociales, por el poder simbólico, por la producción de sentido, por la percepción legítima y la valoración social de los atributos y prácticas de un grupo* (De la Torre, 1995: 31).

Los momentos precisos en que interactúan los grupos sociales son normalmente los llamados ritos de crisis en el ciclo de vida, cuando los actores recurren a un conjunto de recursos para expresar y legitimar su singularidad, sus alianzas, sus preferencias, sus ideales, sus intereses y demás expresiones de diferenciación (Jiménez, 2000: 128). De hecho, tal y como sucede en los ritos de crisis de vida, los grupos sociales encuentran el escenario para sustentarse ante sí mismos, y ante los otros.

### **Sobre los actores sociales**

Cada vez que la ciudad sufría alguna calamidad por falta de lluvias, se traía en procesión a la virgen, por la actual calzada México-Tacuba, hasta la entrada a la ciudad, es decir, hasta la parroquia de la Santa Vera Cruz. A partir de ese sitio los actores sociales cambiaban, entraban en escena las órdenes religiosas y la formación se organizaba de forma distinta. No está de más mencionar que los indios participaban, sobre todo, en las procesiones de sangre (Flores, 1745: 75), pues ellos se flagelaban y sangraban mucho, lo cual se consideraba hacía lucir más la procesión. En cuanto la virgen era colocada en el altar mayor de la catedral, y se daba inicio a los novenarios, ocurría un nuevo cambio, pues eran las damas de alta alcurnia, con sus criadas, las que conformaban la mayor parte de la asistencia durante el día. Por las noches, la imagen visitaba los conventos de las monjas enclaustradas.

Los mencionados cambios de actores tenían que ver, incluso, con la advocación bajo la cual se tratase en ese momento a la imagen. Así, no es de extrañar que cuando se hacían rogativas a la virgen en su calidad de protectora de las flotas españolas (para que llegaran sanas y salvas, de los piratas y de los elementos naturales, al puerto de Cádiz), la mayor asistencia la conformarían los diputados del comercio y los miembros de la Casa de la Moneda, de quienes recibía limosnas cuantiosas (A.H.C..M. Santuario de Nuestra... Vol. 4, Exp. 8).

Para ilustrar la actuación de los personajes en las distintas fases de una procesión, así como para mostrar la forma en la que se distribuye el poder en el espacio que va del santuario a la catedral metropolitana, me parece pertinente describir la romería más importante del siglo XVII. Esta inicia en el mes de junio de 1616, cuando no había llovido *gota de agua el cielo* en la ciudad de México, el calor era tan intenso que los animales morían por la falta de pastos, la población empezó a sufrir varias enfermedades (tabardillo, esquinencias y dolores de costado) y los comestibles encarecieron, lo que dio pie a una gran epidemia que inició afectando a los indígenas, quienes conformaban al sector más pobre de la población. El marqués de Guadalcazar, don Diego Fernández de Córdoba, virrey de la Nueva España, consultó con el ilustrísimo don Juan Pérez de la Cerna, arzobispo de la ciudad de México, para traer en peregrinación a la virgen de los Remedios desde su santuario hasta la catedral metropolitana; el arzobispo, estuvo en total acuerdo, pues veía que la situación empeoraba.

El virrey envió a don Alonso Tello de Guzmán, corregidor de la ciudad de México, a convenir con el Cabildo de la Cofradía y patrón del santuario, *porque son los que siempre hacen el gasto y señalan comisarios que se encarguen de traer y llevar con decencia la santa imagen* (Florencia, 1745: 66).

Así el Ayuntamiento de la ciudad comenzó a preparar las cosas. Primeramente designó al regidor don Fernando de la Barrera para que hospedara al arzobispo y a sus acompañantes cuando llegaran al santuario. Posteriormente, nombraron al corregidor don Alonso Tello de Guzmán, al regidor don Francisco Trejo Carvajal, al depositario general don Alonso Sánchez de Montemolín, al tesorero de la Real Casa de la Moneda don Melchor Vega y al regidor Luis Pacho Mexia, para que, ante el escribano mayor del Cabildo, don Fernando Alfonso Carrillo, tomaran el juramento<sup>12</sup> al arzobispo, de que *acabado el novenario, restituiría al santuario la santa imagen; y habiéndolo hecho, se le entregase con toda la decencia debida* (Flores, 1745: 67).

El día diez de julio, un día antes de la peregrinación, el arzobispo salió rumbo al santuario, con gran parte de su Cabildo. Don Fernando de la Barrera los recibió a todos en la huerta, propiedad del santuario *en términos de Tlacupan* (Flores, 1745: 68), en donde los hospedó<sup>13</sup> y les dio de comer, no sólo al prelado, sino a toda la gente que, con motivo de su visita, iba y venía del pueblo de Tacuba. Es importante mencionar que el regidor fue quien cubrió los gastos necesarios, [*pues*] *como esto lo gastaba en honra de la virgen, por más abundante que fuese el gasto, no le parecía su magnanimidad demasía, sino culto, ni lo tenía por prodigalidad, sino por obligación* (Flores, 1745: 68).

Fue así que, el once de julio, a las siete de la mañana, sacaron en peregrinación a la virgen, llevándola en hombros los miembros del Cabildo de la Cofradía, caminaron desde el santuario<sup>14</sup> al convento de Tacuba, en donde hicieron una estación. Más tarde reiniciaron el peregrinaje, esta vez fueron los

---

<sup>12</sup> El juramento consiste en el compromiso que asume el arzobispo de devolver la imagen una vez concluido el novenario (Bautista, 1812: 79).

<sup>13</sup> En las constituciones de la cofradía de nuestra señora de los Remedios se menciona la construcción de, por lo menos, 23 casas destinadas al albergue de los peregrinos que acudían al santuario. (A.H.C.M. Santuario de Nuestra Señora de los Remedios. Vol. 1. Exp.1).

frailes (franciscanos) quienes cargaron a la virgen, mientras los indios principales llevaban las varas del palio.

En la parroquia de la Vera Cruz estaban esperando el Cabildo eclesiástico, con más de 400 clérigos, el virrey de la Nueva España y toda la Real Audiencia. El virrey había mandado a los pueblos de indios aledaños a la ciudad un bando para asistir al recibimiento. Cada uno de los pueblos se encargó de realizar un arco de ramas y flores incrustadas que simulaban soles, que se colocaron a veinte pasos de distancia uno del otro. Encima de los arcos estaban trepados los músicos tocando flautines y tambores, de tal forma que no estropeaban el paso del peregrinaje.

En este punto, es decir, en la parroquia de la Vera Cruz, se hizo otra estación. En cuanto tomaron las andas de la virgen, se hizo en la calle y en la plaza de la parroquia un bullicio impresionante con tiros, bombas, cohetes y castillos de colores que indican a quienes estén en las calles, azoteas y ventanas, torres de conventos e iglesias de toda la ciudad, que había llegado la hora de encender las luminarias y fuegos.

A partir de aquí, la formación cambia notablemente, pues se adhieren al peregrinaje las órdenes religiosas y las Cofradías de toda la ciudad, quedando más o menos como sigue:

Las parcialidades de indios presididas de sus alcaldes y gobernadores, las Cofradías, Hermandades y terceras órdenes con sus guiones y estandartes; las comunidades religiosas de frailes betlemitas, los de la caridad de san Hipólito y de san Juan de Dios. Las órdenes de regulares<sup>19</sup>, sacerdotes de nuestra señora de la Merced, carmelitas descalzos, de san Agustín, de san Francisco (en la que van sus cuatro familias) y la de santo Domingo, cada uno con su cruz y ciriales; todos ellos guiados del preste que al igual que sus

---

<sup>14</sup> En ocasiones anteriores que se había llevado a la virgen a la catedral metropolitana, se daba inicio a la peregrinación en la parroquia de la Vera Cruz.

<sup>19</sup> El derecho canónico dicta el orden en que deben ir formadas las órdenes religiosas, en relación con su antigüedad y número de votos.

ministros lleva ornamentos morados. Siguen la Cofradía de nuestra señora de los Remedios<sup>20</sup>, todo el clero secular precedido de la cruz de la catedral, a quienes siguen todos los ministros del coro de dicha iglesia, y en el centro del Cabildo eclesiástico es llevada la imagen de la virgen. En esta ocasión tomaron las varas del palio el corregidor don Alonso de Oñate y el alcalde ordinario, don Felipe de Sámano; se menciona que delante de la imagen iba un gran número de niños —vestidos de ángeles, o a la usanza española, o bien, como nobles mexicanos—, unos llevaban braseros con inciensos perfumados y otros derramaban pétalos de claveles, rosas y amapolas; cerrando la procesión va el ilustrísimo arzobispo, asistido de sus ministros, todos ellos vestidos con ornamentos morados. Posteriormente se hallaba el acompañamiento de los tribunales, Real y Pontificia Universidad, el Ayuntamiento de la ciudad —en cuyo cuerpo se integra toda la nobleza y jefes militares—, después el Real Tribunal de la Casa de Moneda y la Real Audiencia.

Puesto que los peregrinos arribaron, finalmente, a la catedral, a las ocho de la noche, fue ineludible que caminaron alrededor de una hora en la oscuridad de la noche, por la calle de Tacuba; sin embargo, las luces eran tantas, particularmente las de las Cofradías, que no parecía que ya hubiese anochecido. Florencia habla de que sólo las Cofradías de indios que iban en la peregrinación pasaban de las doscientas y eran más de cien las de españoles; cada estandarte de indios llevaba entre seis y veinticuatro hachas; así también señala que cada persona traía consigo, por lo menos, un cirio de a libra. En el altar mayor de la catedral, *el señor arzobispo, con notable afecto y devoción, [tomó] en sus manos la imagen; y habiéndola mostrado al inmenso pueblo... la subió al Sagrario del altar mayor y la encerró en él, para que fuesen a descansar los que la habían acompañado* (Florencia, 1745: 73).

---

<sup>20</sup> Cabe señalar que la cofradía de nuestra señora de los Remedios va junto al clero y la cruz de la catedral, este dato es de primordial importancia, pues para obtener tal lugar abrió un litigio con las órdenes religiosas, que duró poco más de cincuenta años (A.H.C.M. Santuario de Nuestra Señora de los Remedios. Vol.2).

Llegada la virgen a la catedral se rezaban las letanías con las súplicas correspondientes, y al día siguiente comenzaba el novenario de misas solemnes. El virrey asistía sólo el primer y el último día. Durante las tardes, después de que terminaba el coro, las órdenes religiosas se turnaban, según su antigüedad, para cantar la salve y la letanía lauretana. Así que los nueve días que la imagen de la virgen de los Remedios estuvo en la catedral, no faltaron manifestaciones de fe, hubo adoración nocturna, se rezaba el rosario a toda hora, incluso se escribieron homilias especiales.

El 21 de julio, una vez concluido el novenario, se devolvió la pequeña imagen a su iglesia con un importante séquito conformado por el arzobispo, el Cabildo catedralicio, las órdenes religiosas —todos ellos usando ahora ornamentos blancos—, “indios” principales y demás dignidades del Ayuntamiento de la ciudad de México. De la catedral a la parroquia de la Vera Cruz se hizo procesión de sangre, en la que se contaban más de mil españoles, *y el número de indios no podía, siquiera, calcularse* (Florescano, 1745: 75). No obstante, la virgen no pudo llegar a su ermita ese mismo día, pues cayó un aguacero tan fuerte que tuvo que quedarse en el convento de Tacuba.

Cuando la imagen de la virgen llegó a su santuario, el arzobispo la entregó al Corregidor de la ciudad con las ceremonias solemnes con que la había recibido y, a su vez, ellos la entregaron al licenciado don Diego Carranza, vicario en propiedad y capellán mayor del santuario, quien la puso en su sagrario, junto con las joyas que le regalaron, por haber *dado con abundancia agua al Reino, [pues con ella] le dio salud, le dio bastimentos y le dio tantas riquezas en sus semillas que no hay guarismo para contarlas* (Florescano, 1745: 79). Ahora bien, en cuanto la imagen era colocada en su sagrario se cancelaba la escritura o juramento que el arzobispo había realizado (Bautista, 1812: 80).

La descripción anterior, que he dejado intacta para que no se pierda la ilación, se puede analizar en dos niveles. Uno puede ser el culto en sí mismo como sujeto, lo que llevaría, indudablemente a la antropomorfización del acto

ritual; el otro, comprende el nivel de análisis en el que intervienen los actores sociales, la forma en que se relacionan y los papeles que juegan en cada etapa del ritual. Este segundo es el que interesa en este momento.

Para facilitar el análisis, he considerado el ritual en tres momentos principales, a saber: un primero en el que sale la imagen del santuario al pueblo de Tacuba, un segundo que abarca del convento de San Francisco de Tacuba a la Parroquia de la Santa Vera Cruz —hasta aquí lo considero una peregrinación—, y un tercero que implica el recibimiento a la virgen en la Vera Cruz y, propiamente, la procesión siguiente hasta el altar mayor de la catedral. Ahora bien, considero los dos primeros momentos como peregrinación<sup>15</sup> porque nunca se deja ver una formación ordenada, aun cuando se mencione quién carga las andas y quién lleva el palio; de hecho, me parece relevante, en términos de poder, el cambio que se lleva a cabo del santuario al convento de San Francisco, como se verá más adelante<sup>16</sup>.

A partir de la parroquia de la Vera Cruz se conforma una verdadera procesión<sup>17</sup> en la que la jerarquía observada es un espejo de la estratificación real, así como de la marginación hacia los indígenas y los negros. En las procesiones normalmente se encuentran los principales, es decir, la clase noble indígena. Todos aquellos que pertenecen al común del pueblo son los encargados del embellecimiento del camino de la procesión. No hace falta decir que los negros simplemente no asisten a este tipo de actos, a menos que sean esclavos de la virgen.

---

<sup>15</sup> El Diccionario de Autoridades indica que la peregrinación se toma particularmente por el viaje que se hace a algún santuario, por devoción o voto.

<sup>16</sup> Aquí cabe mencionar que, en cada estación que se hace, se pueden ubicar símbolos menores que guían hacia la meta final (la catedral), en donde se ubica el símbolo dominante mayor (Garma: 88).

<sup>17</sup> Según Grimes, una procesión es un movimiento ritual en el espacio en el que se desarrollan actividades típicas como son el caminar, transportar, mostrar, ver, rezar, cantar y ser visto, estas acciones ordinarias cobran extraordinaria significación simbólica al tratarse de un acto ritual (1981: 51).

El Diccionario de la Academia usual, editado en 1780, dice que una procesión es el agregado de gentes devotas, que van unas después de otras, a fin de llevar y dar culto

## Los rituales

De acuerdo a los tres cortes que realicé, el estatus de los integrantes varía. Así, si en un principio los franciscanos del pueblo de Tacuba y los principales de San Juan llevan las varas de mando, en la tercera fase pasan prácticamente desapercibidos, ya que la autoridad que ostentan se ve fuera de su jurisdicción. Es así como la virgen de los Remedios, en tanto símbolo, es instrumento de reafirmación y legitimación de los poderes locales que garantizan el orden social cotidiano y perpetúan las desigualdades.

Otro rasgo destacable es el tipo de alianzas que se establecen, a modo de empresas sociales. Tal es el caso de la mancuerna arzobispo-corregidor, que representan en ese momento los máximos poderes. Así mismo se registran conflictos, como es el caso del litigio que inician las órdenes religiosas con la Cofradía por el lugar que deben ocupar en la formación. Así entonces, a la idea del igualitarismo simbólico o conformación de comunitas, y a su contraparte que se expresa por la marcada jerarquización, se suma la moción ideal de la participación homogeneizadora que reestablece la igualdad simbólica. En otras palabras, aquella idea de integrar a la comunidad y de reafirmar el espíritu comunitario a pesar de las marcadas diferencias sociales, permanece en el ámbito de lo irreal, del deber ser.

Finalmente, considero que este ritual reproduce la división y no la integración, a lo largo de la procesión se observan elementos que propician tensión entre los actores sociales, así por ejemplo, el pueblo que adornó más su arco, o la pugna por ocupar los lugares centrales, implica una intensa participación, tanto en los aspectos más lúdicos como en los más religiosos. De ahí que se piense que lo religioso no sea un fenómeno independiente, sino uno en el que se entrecruzan una variedad de elementos.

---

a alguna imagen de Christo Señor Nuestro o de María Santísima, o de algún Santo o en rogativa pública, llevando siempre sus guiones o estandartes

## Los tiempos

### Periodos deseables de estudio

A fin de intentar comprender las causas que motivaron las permanencias, transformaciones y cambios en el patronazgo de la virgen (guerrera, taumaturga, etc.), y de aquellos que ostentaban el poder, propongo partir del análisis de los conflictos, que conforman los dramas sociales, y que se encuentran inmersos en una estructura social más amplia que se entiende cambiante, en este caso, la estructura social novohispana, con la esperanza, como dice Lewis, *de que el resultado será un estudio diacrónico que ilustre las leyes del cambio* (1972: 42) y que, a su vez, permita demostrar que hay cambios que requieren más de trescientos años. Tal y como dice Turner sobre el tiempo cultural, que sólo puede tener significado por la generación de rituales y otros géneros de acciones culturales, que niegan los sistemas cotidianos de medir o reconocer el paso del tiempo (1985: 228).

Como arriba mencioné, la pequeña imagen de la virgen de los Remedios fue el baluarte del Ayuntamiento de la ciudad de México durante gran parte de la época virreinal; sus fiestas no tenían comparación, y bien puede decirse que su riqueza no conocía límites. Así entonces, las festividades, las procesiones, los terribles conflictos por el control del espacio y del símbolo en sí mismo, aquellos mitos que justificaron las apariciones de la virgen al indio cacique y que dieron lugar a nuevos mitos, son el móvil de esta historia en sus orígenes por una empresa que los Reyes Católicos llamaron conquista espiritual.

No es ningún secreto el hecho de que los conquistadores tenían gran interés en lo económico, al que se añadía el prestigio, pero no se puede negar que estos soldados españoles eran también hombres religiosos, prueba de ello es la cantidad de imágenes, de vírgenes y santos que cargaban consigo como protección. Se dice, por ejemplo, que Cortés llevaba colgada en el pecho la

imagen de Santiago Apóstol y de la virgen María: otro ejemplo son las ermitas de san Hipólito y de la virgen de los Remedios, que se construyeron a raíz de una promesa que hicieron dos soldados legos durante la conquista de la ciudad. De ahí que haya decidido tomar como punto de partida a la virgen de los Remedios, pues si bien esta devoción fue la favorita del Ayuntamiento por haber sido la Conquistadora, también acarreó una serie de conflictos políticos que no sólo incluyeron al Ayuntamiento y a las máximas autoridades; a ellos se unieron los franciscanos del pueblo de Tacuba, la República de indios y algunos negros libres.

A lo largo y ancho del periodo novohispano, el culto a la virgen de los Remedios, tanto en su santuario como en la ciudad de México, puede ser visto como el crisol en el que la sociedad se mezcla y se renueva, pues como he mencionado, esta devoción permite un trato constante entre las distintas facciones de la República de españoles con los indios, los negros y las castas, y debido a que cada grupo mira con ojos diferentes a la imagen y le confiere características distintas —nunca excluyentes— se crea un culto polisémico. Así entonces, se descubre una virgen guerrera y, por consiguiente, conquistadora; se encuentra también una virgen taumaturga, que propicia las lluvias y elimina las enfermedades; asimismo se le relaciona con la producción y el consumo del pulque, a partir de la cual, según parece, se inició con la tradición de los juramentos. En este sentido se pueden seguir enumerando los diferentes patronazgos de la virgen, llegando siempre al mismo sitio de la mujer valiente, que es honrada por su capacidad de resolver los casos más difíciles. Así pues, las primeras manifestaciones del milagro en el Cerro del Otomcalpulco, vistas por un esclavo negro que pastoreaba un rebaño de ovejas, en las que se veían muchas luces y resplandores, se oía música de flautas y de trompetas, y se divisaba una iglesia a medio hacer, cuya construcción dirigía la virgen con el Niño Jesús en brazos, me recuerda a las Cihuateteotl, aquellas mujeres que ganaban el rango de guerreras por haber muerto durante el trabajo de parto. Quizá por esta razón se le atribuye a la virgen de los Remedios el don de la fertilidad, y por esta causa en varias ocasiones el niño fue robado por las

mujeres que tenían dificultades para concebir (A.H.C.M. Santuario de Nuestra... Vol. 7).

Aquellos primeros milagros que obró la virgen en la ciudad de México serán los patronazgos que se le adjudicarán a lo largo de su historia; por ejemplo, la primera vez que Hernán Cortés la colocó en un adoratorio prehispánico o cú y obró el milagro de la lluvia, o bien, la forma en que curó a don Juan del Águila al darle una cinta. Otro caso es que el que menciona fray Luis de Cisneros, cuando salvó de una gran tempestad que había en alta mar a don Gabriel de Rivera, y ni qué decir de don Luis Mayo, el primer mayordomo que tuvo la ermita a quien salvó del "desenfreno" de los caballos (Cisneros, 1999: 225-233), y por qué no recordar aquella ocasión en que, al regresar a la imagen a su santuario, una mujer dio a luz durante la procesión y la virgen hizo el milagro de que la criatura sobreviviera hasta que fue bautizada (Florencia, 1745: 76-77). Esta variedad de patronazgos habla, sin lugar a dudas de los nuevos significados que los devotos le otorgan a la imagen, aunque el significado original de Conquistadora no es reemplazado en su totalidad, ya que en algunos momentos coexiste con esos nuevos significados como parte de un mosaico, y en otros, se fusiona y se altera parcialmente (Turner, 1978).

Lo anterior muestra con claridad cómo esta devoción puede verse como un prisma en continua transformación, conformado por la fe de los habitantes de la ciudad, del pueblo de Tacuba y de sus alrededores; por los conflictos de índole político y económico; por el sentimiento de identidad que se observó entre los peninsulares, etc. De ahí que la virgen cumpla, principalmente, dos papeles, por un lado el de icono religioso, que representa un mismo referente desde el punto de vista teológico, es decir, el de la madre de Dios. Sin embargo, la significación principal es una muy diferente para cada uno de los devotos, ya que con sus muy variados patronazgos<sup>18</sup> se convierte

<sup>18</sup> Gellner (1986) propone una definición de patronazgo en la que dice el patronazgo tiende a no limitarse a una transacción única, a extenderse en el tiempo, a

en un símbolo emblemático o identificación<sup>19</sup>, primero de los conquistadores y después de los peninsulares, que llegaron más tarde a la Nueva España a ocupar el poder, en oposición a la virgen de Guadalupe, que fue emblema de los criollos. Habrá que recordar que nuestra señora de los Remedios tuvo varios nombres, que respondían al momento de crisis por el que pasaba la ciudad, pues así como se le llamó la Conquistadora por ayudar a los españoles a ocupar la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, también se le nombró Generala de Armas días antes de la Batalla del Monte de las Cruces.

### **Sobre la estructura**

El intento por comprender este entramado de relaciones originadas en y por el culto, circunscritas por causas y efectos, como los agravios del arzobispo y virrey fray Payo Enríquez de Rivera y los desagravios del virrey don Antonio de la Cerda, lleva de forma ineludible a observar las pautas de comportamiento del culto, a buscar repeticiones y variaciones a través del tiempo, de tal suerte que se pueda hacer un esbozo de las características peculiares de esta devoción; la forma en la que se resolvieron conflictos y las causas por las que se iniciaron otros, como la dificultad poco mencionada que tuvo el Ayuntamiento con los franciscanos del pueblo de Tacuba a finales del siglo XVI. Esta búsqueda de una estructura, entendida a la usanza de la Escuela de los Annales, como esa *realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar* (Braudel, 1989: 70), y que deja al descubierto las crisis protegidas por las permanencias, por lo cotidiano, es una de las tantas formas de enfrentar un fenómeno tan vasto como lo es el culto a la imagen de los Remedios. Cabría señalar que se trata del modelo inconsciente

---

poseer un ethos particular y a situarse de la moral formal, proclamada por la sociedad en cuestión. Jeremy Boissevain (1986) puntualiza en la definición anterior, al mencionar que el patronazgo se concibe como una relación asimétrica entre un patrono que proporciona directamente ayuda y protección, y/o que influye sobre aquellos que pueden proporcionar tales servicios a todas aquellas personas que necesitan ese tipo de ayuda; estos últimos corresponden con su lealtad, devoción y ofrendas.

del fenómeno referido por Lévi-Strauss (1995), esa parte que se mantiene prácticamente sin cambios, considerando que cualquier variación irá de la mano del cambio sociocultural total.

En el caso que me ocupa entiendo esta estructura braudeliana como el culto a la virgen de los Remedios inserto en el sistema social<sup>20</sup>, como lo mencioné arriba, en virtud de que, por un lado, las funciones explícitamente manifiestas de todas las devociones son las señaladas por el Derecho Canónico —aun cuando tengan ciclos festivos únicos—, y por el otro, los conflictos generados siempre se cubren de aspectos fundamentales de la sociedad, en resumidas cuentas, de la cotidianeidad inherente a la vida social y religiosa (Gluckman, 1973). Con lo anterior pretendo dejar en claro la óptica de este trabajo, pues intento no perder de vista la relación colectividad-imagen, ni la relación intergrupala entre los devotos —o en todo caso, entre los implicados—.

No hay que olvidar que las estructuras, a pesar de que tienen una existencia estable en un periodo largo de tiempo, también cumplen un ciclo vital, por lo que es necesario precisar la definición de durabilidad con respecto al tiempo y al lugar histórico, en el estudio de los cambios en los fenómenos más duraderos tal y como menciona Wallerstein en su obra *El moderno sistema mundial* (1979: 7). Pero la simple mención de esta cita no dice nada si no se concreta; así entonces, si entiendo la estructura como el culto en un tiempo continuo que va desde la llegada de los primeros españoles a la ciudad hasta la fecha en que España reconoce la independencia de la República, entonces, todos aquellos momentos en los que surgen crisis que agotan el discurso religioso y que dan pie a la instauración de discursos nuevos obedecen al proceso de dicho ciclo vital.

---

<sup>19</sup> Cfr. Moreno, 1993.

<sup>20</sup> Esta idea me trae a la memoria el concepto de Marcel Mauss sobre el hecho social total, en el que se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen (1979: 157).

Ahora bien, al utilizar este concepto de estructura pretendo descubrir aquellos marcos resistentes y persistentes a veces contra toda lógica; aquellos que promovieron los ciclos de vida de la devoción a la virgen de los Remedios en el marco de la religiosidad popular. Me parece pertinente mencionar en este momento que admito el riesgo de dicho concepto, ya que al circunscribir periodos tan largos, se corre el peligro de sustraer de su contexto a los hechos sociales al emplear las herramientas teóricas modernas, por llamarlas de alguna manera, sobre todo al tratarse de un periodo en el que la sociedad se encuentra en constante cambio. Sin embargo no hay que perder de vista que el pasado sólo se puede narrar y analizar como es, no como era, pues rehacer el pasado *es un acto social del presente, hecho por hombres del presente y que afecta al sistema social del presente* (Wallerstein, 1979: 15-16), de ahí que el origen y la caída, la revitalización y la restauración del culto, así como los conflictos y los escándalos que se produjeron alrededor de él, no sean otra cosa sino empujes breves, fenómenos de mediana duración, o lo que llamaré dramas y empresas sociales; de tal suerte que una procesión, un sermón o una rogativa, como ejemplos del tiempo corto, se reproducen en instituciones de larga duración, es decir, dentro del sistema social. Asimismo, un conflicto que se sigue durante treinta o cuarenta años, que bien puede ser tomado como un modelo de mediana duración, se inserta también, en el sistema social.

En este orden de cosas es importante mencionar que la abstracción del tiempo y la división que se haga de él son siempre medidas artificiales, cuya finalidad es la de facilitar la comprensión del fenómeno (Bloch, 1996: 140), si la unidad temporal se divide en varios niveles, estos últimos permanecerán unidos a una temporalidad global que los reúne en un mismo conjunto temporal (Doce, 1988: 118). El tiempo entonces, es visto como un flujo que dividido, de forma arbitraria, en varias unidades procesuales, llámense dramas y empresas sociales, dejará visibles los cambios sucedidos así como las formas de resolución.

Luego entonces, la vida social de hombres y mujeres es producto del tiempo y esto le confiere la cualidad de dinamismo, de ahí que el análisis de los procesos sociales sea un complemento necesario. Víctor Turner hizo del proceso su concepto central de investigación, entendiéndolo como el curso general de la acción social, en el que un estudio adecuado de la vida social requiere una atención notable de las relaciones humanas (1972: XXIV), que yo considero de capital importancia en el caso que me ocupa, ya que en el interior del culto se establecen relaciones sociales tanto de tipo vertical como horizontal, siendo este último tipo en el que se reflejan la fuerte segmentación social local, las tensiones y los conflictos, generalmente en el plano simbólico aunque a veces también pueden manifestarse como enfrentamientos (Moreno, 1999). Tal es el caso, que se repite a lo largo del periodo colonial, de la constante rivalidad entre el Arzobispado y el Ayuntamiento de la ciudad de México.

La escuela procesualista propone el método del "caso ampliado", que yo entiendo como historias extendidas, como la historia de un culto en un lapso considerable de tiempo, como el que nos ocupa; con la finalidad de analizar el desarrollo de las relaciones sociales *...bajo las presiones conflictivas de principios y valores opuestos, a medida que van cambiando las generaciones y nuevas personas llegan a edad madura* (Gluckman, 1978: 280).

Para lograr lo anterior propone reagrupar varias secuencias de unidades procesuales de diferentes tipos, incluyendo los dramas y las empresas sociales, con lo que se construiría más que una historiografía plana, puesto que el uso de herramientas y conceptos pertenecientes a la antropología social permitirían un análisis detallado del fenómeno.

Argumentando lo anterior, Turner dice que en el caso de flujos lentos, se buscan los datos necesarios para analizar una secuencia de unidades procesuales, de tal forma que se puedan ver los cambios aun en los procesos

más lentos (1974: 44). Finalmente, la intención es ilustrar cómo ciertos procesos actúan unidos entre sí o dando lugar a procesos opuestos. Este autor plantea periodos de veinte o treinta años, sin embargo, considero que, en este caso, la temporalidad la marca el propio sujeto de estudio. En muy buena medida, la idea de flujo se basa en que las relaciones sociales son dinámicas y no simples estructuras, que en cada sistema realmente se producen cambios y que éstos se pueden percibir al considerar la interacción de las personas.

En este sentido, cabe destacar la importancia de esta metáfora como el hecho de que el proceso social es producto de la cultura, cuya existencia depende no sólo de su sentido o finalidad, sino de la participación de hombres y mujeres como actores conscientes y libres, con entera capacidad de elegir y generar el cambio, por lo que la existencia del coeficiente humanístico le brinda al modelo conceptual de los dramas sociales la facilidad de mostrar el *reto perpetuo de toda cultura por perfeccionar su organización política y social* (Díaz, 1997: 8)

Víctor Turner apunta que cuando la interacción social se manifiesta en episodios públicos, éstos se hacen *esencialmente dramáticos* (1974: 32), de ahí que el concepto de drama social sea la unidad principal de la descripción y análisis en el estudio de los procesos sociales, y es que a través de dicho concepto se pueden observar las regularidades sociales que se ocultan en las contradicciones y en los conflictos del sistema social (1957: XVII).

Es necesario abrir un paréntesis con la finalidad de aclarar que los antropólogos ingleses han definido el sistema social como un campo de tensión, lleno de ambivalencia, de cooperación y lucha (cfr. Gluckman, 1973). Es claro a todas luces, que los conflictos se cubren de aspectos fundamentales de la sociedad, como son las costumbres, los hábitos, en otras palabras la cotidianeidad inherente a la vida social de cualquier pueblo.

## Sobre el drama social

El drama social en sí mismo constituye una interacción compleja entre los patrones normativos que se muestran en el curso de las regularidades, principalmente en los periodos que representan una experiencia social, así también en las aspiraciones inmediatas, y en otras metas conscientes, tanto de los individuos como de los grupos (Turner, 1957: XXV), por lo que se hace necesario tener presente que los dramas y las empresas sociales<sup>21</sup> (como cualquier otra unidad procesual) son secuencias de eventos sociales, que vistos en retrospectiva pueden mostrar una estructura. Cabe señalar que Turner siempre llama la atención sobre la naturaleza social del espacio, así como a su carácter temporal, sobre todo en momentos de liminalidad; por ejemplo, el camino de las procesiones adquiere una significación distinta de acuerdo a lo que sucede en él, en otras palabras, el lugar toma características sagradas en tanto transcurra un acto ritual.

Ahora bien, esta estructura siempre constituye el orden dentro de un sistema. En el caso de las sociedades humanas representa el aspecto más estable de las acciones y de las interrelaciones sociales, incluso bien podría ser visto como los eventos regulares que se pueden medir y expresar en términos estadísticos, de tal suerte que la utilidad de este concepto se encuentra en la facilidad con la que permite observar las fases de los procesos sociales como patrones dinámicos, es decir, permite comprender la vida social —casi universal— que se encuentra siempre en un proceso de transición.

Puestas así las cosas, el concepto de drama social se puede acoger como un instrumento meramente técnico que permite asir ciertas secuencias de eventos sociales organizados en el tiempo y en el espacio; con el que se puede describir esa clase de situaciones en crisis, conflictivas o disarmónicas.

---

<sup>21</sup> Es relevante aclarar, que en su libro *Dramas, Fields and Metaphors* (1974), Victor Turner encuentra que no todo proceso social es conflictivo, dando lugar al concepto de

Desde su tesis doctoral, publicada en 1957, con el título de *Schism and Continuity in an African Society*, Turner vislumbró cuatro fases dentro del drama social, que enumero a continuación:

La fase de ruptura de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas, ocurre entre personas o grupos dentro del mismo sistema de relaciones sociales, al violar una ley, una regla, un contrato, etc., es decir, se sucede al quebrantar cualquier norma preestablecida y sancionada por el grupo. La burla simbólica de una norma materializa un desacuerdo, que bien podría desencadenar una confrontación entre ambos grupos, es decir, un drama social.

Tras la ruptura sobreviene una fase de crisis, que puede darse en la medida en que otras personas o grupos tomen partido por, o se opongan a, aquel que haya provocado la ruptura; en esta fase surgen nuevos bandos o se revitalizan los que ya existían. En otras palabras, se exponen los patrones de las facciones opuestas dentro del mismo grupo social, lo que deja a la vista el lento cambio en la estructura social, hecha de relaciones que son constantes y consistentes. Así como en este segundo momento se observa la amplitud espacial o geográfica que tendrá el drama social, ya que se verá si sus alcances dominan sólo a dos individuos, a un barrio, a una ciudad o a un país entero, también se observará el momento de mayor suspenso, por las características que posee, éste puede ser visto como el umbral del drama social, pues deja de ser una simple amenaza para convertirse en un hecho social que también deja a la luz la posibilidad de establecer un nuevo orden.

El restablecer el orden lleva directamente a la tercera fase, que es la de las acciones y procedimientos de reajuste. Tales mecanismos varían según el carácter de gravedad de la ruptura, la naturaleza del grupo social dentro del cual se hizo la ruptura y el grado de autonomía con respecto al sistema de relaciones sociales. Las acciones de reajuste varían en tipo y complejidad de acuerdo a la

---

empresas sociales para referirse a aquellas unidades procesuales armónicas.

falta cometida o acusada, pueden ir desde una reprimenda hasta la realización de rituales públicos<sup>22</sup>.

Por último, la fase final consiste en la reintegración del disturbio social o el reconocimiento de que la ruptura es irreparable entre ambas. Será importante analizar la naturaleza y la intensidad de las relaciones entre las partes, así como la estructura total del campo que ha cambiado, ya que las partes integrantes podrían estar segmentadas, o quizás, las partes que anteriormente se consideraban contrarias sean afines, en fin, algunos líderes habrán aumentado su fuente de autoridad y otros la habrán perdido. Este periodo se encuentra delimitado, normalmente, por una ceremonia o ritual público en el que se señala la reconciliación, la fragmentación o la reintegración social.

Hasta aquí las fases que debieran ser reconocidas en todo drama social. Cabe agregar que la manera en la que cada una de estas fases se expresa, así como los medios empleados, varían de grupo en grupo, según *los recursos culturales, históricos y políticos específicos donde se despliegan* (Díaz, 1997: 10).

La propuesta de emplear este modelo para realizar el análisis sobre el culto a la virgen de los Remedios surge en virtud de que, como bien dice Víctor Turner, las explicaciones de la persistencia y del cambio pueden ser encontradas mediante el estudio de unidades procesuales y estructuras temporales, tomando las fases antes descritas como sistemas atemporales, pues como ya se ha dicho, cada fase posee sus propias características y deja una impronta diferente (1974: 43).

---

<sup>22</sup> El concepto de *escalation* se puede emplear en esta fase en el caso de sociedades industrializadas, en casos tales como aquellos en los que crisis muy simples, de orden meramente local, se van acumulando con el tiempo, hasta engendrar verdaderos dramas sociales (Turner, 1974: 40).

Un complemento al concepto de drama social es la distinción que hace Gluckman sobre revolución y rebelión, en donde la rebelión implica el intento de expulsar a quienes ostentan el poder, sin alterar la naturaleza del cargo o los derechos que implican tales puestos; luego entonces la revolución implica intentos de alterar la naturaleza de los mismos cargos o de colocar en ellos personas totalmente distintas (1978: 169).

Con la finalidad de ilustrar la propuesta de Turner en cuanto al concepto de dramas sociales, he elegido uno de los mayores conflictos generados en el siglo XVII a causa de la administración del culto, en donde los protagonistas son el Arzobispado y el Ayuntamiento de la ciudad, es decir, el poder eclesiástico y el secular. Si bien éste se analizará con detalle en el cuerpo de la tesis, me parece que un acercamiento al mismo, aun somero, permitirá justificar el porqué de mi elección teórica.

En los primeros meses del año de 1671, se publicó el edicto de visita general del Arzobispado que realizaría fray Payo de Rivera, en ese entonces arzobispo y virrey<sup>12</sup> de la Nueva España. En el edicto aparecían mencionados los santuarios de nuestra señora de Guadalupe y nuestra señora de los Remedios, *por causa de que estando ...el primero una legua de esta ciudad y el segundo casi dos leguas, se reputan por iglesias pertenecientes al cuerpo, y al todo de las iglesias de esta Nobilísima ciudad y a la visita de lo que en ella se incluye* (A.H.C.M. Santuario de Nuestra Señora de... Vol. 1. Exp. 3).

Durante tales visitas, de acuerdo a lo marcado por el Concilio de Trento y la propia Corona, el arzobispo debía revisar todo lo relacionado con el culto, las cuentas y las limosnas que se recaudaban en el santuario, por lo que el Patronato de nuestra señora de los Remedios se negó rotundamente a permitir la visita. Para justificar este desaire, el Ayuntamiento llegó al extremo de inventar que pretendía traspasar el santuario a los franciscanos del pueblo de

<sup>12</sup> Payo de Rivera fue virrey de la Nueva España de 1673 a 1680 (Gerhard, 1986:413).

Tacuba<sup>23</sup>; además de argumentar, que cuando el virrey don Martín Enríquez otorgó el Patronato, en 1564 estableció claramente que *...sin que en lo concedido, a la ciudad, Cofradía ni ermita, se entrometa ningún arzobispo ni Juez Eclesiástico...* (A.H.C.M. Santuario de Nuestra... Vol. 1, Exp.1).

Fray Payo de Rivera, no conforme con lo anterior, mandó, en septiembre del mismo año —1671—, al notario receptor de la audiencia eclesiástica a verificar si dentro o fuera del cuerpo de la iglesia y ermita existía algún escudo de armas que limitara su poder eclesiástico y no le permitiera entrar al santuario. Como era obvio esperar no existía ningún tipo de escudo, en ningún lugar del santuario que dijera "propiedad del Patronato" ó "propiedad del rey", por lo que siguió adelante los trámites de su visita, solicitando, además, que se exhibieran los documentos referentes a la propiedad del Patronato. Sin embargo, tales documentos no se mostraron nunca a nadie.

En cuanto nombraron virrey a fray Payo de Rivera, en 1673, se le concedió el permiso de visita por Real Cédula del 14 de junio de ese año, "siempre y cuando no perjudicase al Patronato".

Hasta donde los documentos dejan ver, fray Payo de Rivera abusó de este permiso, pues decidió "despedir" al capellán que ejercía en virtud del nombramiento otorgado por el Ayuntamiento de la ciudad, y puso en su lugar al licenciado don Pedro Longoria, quien le parecía mejor administrador (A.H.C.M. Santuario de Nuestra... Vol. 1. Exp. 1). Al enterarse de lo acontecido, el Patronato de la virgen no pudo hacer nada. Recordemos que fray Payo de Rivera, como virrey de la Nueva España, quedaba a cargo del Regio Patronato, al cual se subordinaba cualquier otro, incluido el del santuario, que estaba en manos del Ayuntamiento; por lo que tenía la

<sup>23</sup> Según los documentos de la cofradía, fue una sencilla amenaza que hizo el Ayuntamiento para que fray Payo desviara su atención del santuario; sin embargo, en las Actas de Cabildo se ve claramente, que lo que comenzó con una simple amenaza, terminó dando lugar a un conflicto mayor, con los franciscanos por la misma causa.

capacidad de integrarse al Patronato o de tomar decisiones sin consultar a ninguno de los miembros. Aquí podemos observar la lucha entre el Cabildo de la ciudad y el arzobispo, pues en cuanto fray Payo logró conjuntar los dos cargos más importantes del virreinato —virrey y Arzobispado— impuso su jerarquía eclesiástica en la ciudad, situación que se hizo tangible desde el momento en que empezó a restarle autoridad al Ayuntamiento. De tal suerte que la visita al santuario de la virgen de los Remedios fue el instrumento mediante el cual Payo de Rivera hizo a un lado la autonomía de la ciudad.

En 1678 la virgen volvió al altar mayor de la catedral bajo la orden y supervisión de fray Payo, arzobispo y virrey de la Nueva España, quien había despojado al Patronato de la jurisdicción del santuario. Ésta fue una procesión en la que no brilló ninguno de los asistentes; los miembros del Ayuntamiento asistieron como parte de la Cofradía, lo que seguramente tomaron como una humillación, ya que no portaban los atributos de la ciudad; es decir, mazas, escudos, pendón, palio, etc. —que eran los distintivos oficiales de la autoridad real—.

No fue sino hasta el año de 1684, cuando cambió el virrey, que el Ayuntamiento de la ciudad pudo tomar medidas para remediar lo anterior. De inmediato hizo del conocimiento directo de don Tomás Antonio Lorenzo Muñoz Manrique, virrey, Gobernador y Capitán General de la Nueva España, el desacato que fray Payo había cometido. En la ciudad se exhibieron los títulos del Patronato, así como los documentos de la posesión en que estaba, *hasta el nombramiento de capellán del dicho Excelentísimo Señor [fray Payo de Rivera]...*, con lo que el Ayuntamiento esperaba que el virrey amparara y restituyera el Patronato del santuario *con todos los bienes alhajas, joyas, [...] que estuvieren en él o en poder de otras personas, por especiales órdenes, de quien al tiempo de este despojo ejecutó la resolución...* (A.H.C.M. Op. cit.) Después de consultar con el doctor don José de la Vega y Vic, asesor general, el virrey amparó al Ayuntamiento de la ciudad de México en la posesión del santuario por despacho fechado el 18 de marzo de 1684.

Para dar pleno cumplimiento a la restitución del Patronato, el virrey citó al Ayuntamiento de la ciudad el día lunes 29 de mayo en el santuario de nuestra señora de los Remedios para *...que se le de el amparo de posesión, y restituya en el Patronato de dicho santuario, avisando a los Señores Alcaldes Ordinarios que han de asistir con sus varas, en los lugares que les toca, en forma de ciudad, y como se hace en los actos y funciones públicas, y lo hacía esta dicha ciudad cuando estaba en posesión de dicho Patronato en el dicho santuario, previniendo a los Portereros, para que asistan con sus ropas y mazas, y al mayordomo de propios y rentas [...] y al presente Escribano, como Teniente General del mayor de este Ayuntamiento [para que] asiente por diligencia todo lo que pasare en la dicha función para que conste donde, y para los efectos que importen...* (A.H.C.M. Op. cit.).

Es evidente que, en cuanto se les devolvió la posesión del santuario, los capitulares de la ciudad y Cofradía empezaron a trabajar, pues el 23 de junio del mismo año lograron que se aprobara aumentar las constituciones de 1579. La toma de posesión conformó en este caso un ritual en el que se puso de manifiesto la relación entre el Patronato y el Arzobispado, dejando en claro la separación entre la autoridad secular y la eclesiástica.

Hasta aquí considero que en la descripción anterior se ilustran las cuatro fases del drama social. La ruptura se sucede en cuanto el arzobispo quita al vicario nombrado por el Patronato y designa uno en su calidad arzobispal. Hay que aclarar que fray Payo no tenía jurisdicción en el santuario hasta su nombramiento como virrey, cuando adquiere el rango de vicepatrono y adquiere los derechos necesarios para decidir sobre el santuario. La fase de crisis inicia con la protesta de los miembros de la Cofradía al conocer la remoción de su vicario; en este segundo momento, los miembros del anterior Patronato se unen como grupo para protegerse del nuevo vicepatrono. La fase de restablecimiento sucede con el cambio del virrey, con él se tomaron las medidas necesarias para restituir a la Cofradía el Patronato del santuario con

todos sus bienes. Finalmente, en la fase de reintegración del disturbio social, se observa que la estructura permanece sin mayores cambios, lo que significaría que se trata de una rebelión.

Sin embargo, existen algunos elementos que, a mi juicio, se deben observar con mayor detenimiento, como lo es el poder que tiene y ejerce el Patronato sobre el símbolo en sí mismo, ya que es el principal responsable de la exaltación de la imagen, y por consiguiente, de la administración de lo material, llámense limosnas, donaciones, capellanías, obras pías, rentas, etc.; con lo que quiero decir que los derechos que tiene el Patronato implican una serie de obligaciones, con las que se equilibran sus derechos y poderes, en palabras de Gluckman. Así, si alguno de los miembros del Patronato necesitara del usufructo de alguno de los bienes del santuario, tendría que solicitarlo en reunión de Cabildo. En pocas palabras, el Patronato puede ser llamado propietario, sólo como administrador o depositario (1978: 57-60). Siguiendo ese razonamiento, los patronos tienen que proteger el culto de herejías, infieles y pecadores, además de velar por la buena administración de los ingresos y de los bienes materiales que se recolectan durante las festividades, procesiones y rogativas.

La impresión que da la actitud de los patronos es que se sienten ofendidos por la acción del obispo, pues los documentos permiten ver una tensión constante en todo lo relacionado con la administración del culto. A pesar de eso, el propio funcionamiento del culto, aunado a la cambiante estructura social, propia de la época, contribuyó a conseguir el acuerdo, sin necesidad de la creación de las llamadas empresas sociales.

### Reflexiones finales

Ahora bien, el arzobispo tenía bajo su responsabilidad el aparato eclesiástico, en el cual se incluía la política pastoral, a la que se circunscribía, como una de las labores más importantes, la evangelización de los indios, pudo manipular el símbolo para lograr que los indios no se movilizaran de sus pueblos. Recordemos que el argumento más importante que manejaba la

política del Arzobispado, desde Montúfar hasta Payo de Rivera, era devolver a los indios su "territorio sagrado" para evitar la movilización de las familias, por lo que todo parece indicar, que el enclave del santuario en un territorio meramente indígena es pura casualidad, ya que se habla, desde el principio de los tiempos, de un culto creado, dedicado y promovido por la élite novohispana. Eran los franciscanos del pueblo de Tacuba los encargados de la evangelización de los indios, en el origen del mito queda bien claro. La gran preocupación del Arzobispado era la situación de la zona donde se enclavaba el santuario, pues por un lado estaba rodeado de población indígena y negra; por otro lado, el ingreso que producía la explotación de las canteras tenía que ser bien cuidado y para esto era importante mantener en un sitio cercano a las minas a toda la población.

Con base en lo anterior, se puede concluir que el conflicto entre el Ayuntamiento y el arzobispo inicia, básicamente, por tres cuestiones. La primera es el control del símbolo, que reproduce los vínculos de identidad cultural, refuerza y legitima el poder frente a quien no lo tiene. La segunda es la relacionada con la administración de las entradas económicas, habrá que recordar que la Cofradía, al tener el Patronato obtuvo varias prebendas, la más importante es la venta de medallas y estampas; además de que las limosnas que se recogían eran muy cuantiosas, como se muestra en el cuadro anexo, Finalmente, no es difícil deducir que existía el interés por la explotación de las canteras, hay que tener presente que la piedra para las grandes construcciones del siglo VXII se sacó de ahí.

## **Reflexiones finales**

Arriba he señalado un conjunto de ideas de carácter provisional y sobre todo exploratorio sobre lo que implica el ensayo de un marco teórico para el análisis de un corpus documental, que en muchas ocasiones deja enormes silencios y da muy pocas respuestas. Una de las inquietudes principales de

este primer acercamiento ha sido comprender y mostrar cuáles son los conceptos que me permitirán comprender los procesos de cambio del culto a nuestra señora de los Remedios, que siempre he visto, o he querido ver como el espejo de la sociedad novohispana.

Puesto que el aspecto fundamental es experimentar con algunas ideas, producto del estudio de las teorías antropológicas, me incliné al enfoque estructural-funcionalista y procesualista —incluso al verme libre, estuve coqueteando con la Escuela de los Annales—, con la intención de crear un marco teórico que me diera las pautas para el trabajo de análisis documental. En este sentido, me parece que los ajustes y anexiones que hice a los conceptos procesualistas me serán de gran ayuda. Sin embargo, falta por resolver el aspecto del tiempo, pues en un periodo tan largo y tan cambiante, como lo es el periodo colonial, se corre el riesgo de descontextualizar los acontecimientos, pues entre los "deseos ideales" y los "hechos reales" existe una distancia abismal, que uno mismo crea.

Un problema metodológico con el que me encontré y no supe cómo resolver, fue el relacionado con la distinción entre la institución y el cargo, es decir, se habla del Arzobispado y del arzobispo, o bien, de la Cofradía y los cofrades como equivalentes, y aun cuando existe una distinción epistemológica al respecto, queda pendiente elucidarla hasta trabajar en profundidad los materiales.

## Anexo

<b>Año</b>	<b>Limosnas recaudadas en fiestas de españoles</b>	<b>Limosnas recaudadas en fiestas de indios</b>
<b>1680</b>	7 pesos 6 tomines	546 pesos
<b>1681</b>	8 pesos 1 tomín y medio	504 pesos 1 tomín
<b>1750</b>	7 pesos	328 pesos
<b>7751</b>	20 pesos 3 reales	548 pesos 1 real

El precio de las medallas:

Medalla de oro	16 pesos
Medalla de plata	1 peso
Medalla de latón	1 real

(A.H.C.M. Santuario de ... Vol. 1. Exp.2)

Tamaños y los precios de las estampas

<b>Medidas de las Estampas</b>	<b>costo</b>
de a octavo	medio real
medio pliego	2 reales
de troxel [ <i>sic</i> ]	medio real
chiquitas	medio real
grandes finas	2 reales
grandes con maguey	1 real

(A.H.C.M. Santuario de Nuestra Señora de los ... Vol.1, Exp.2)

## **Bibliografía:**

- Acosta, Joseph de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. F.C.E. México. 1962.
- Aguilar, fray Francisco de. *Relación Breve de la Conquista de la Nueva España*. U.N.A.M. México. 1977.
- Alberro, Solange. "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia". En: *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Vol. 2. UIA- INAH-CONDUMEX. México. 1994. (pp.151-175).
- Bautista Díaz Calvillo, Juan. *Sermón que en el aniversario solemne de gracias a María Santísima de los Remedios, celebrado en esta iglesia catedral*. Imprenta de Arizpe. México. 1811.
- Bazarte Martínez, Alicia y Clara García. "Patentes o sumarios de indulgencias, documentos importantes en la vida y en la muerte". En: *Visiones y Creencias*. Vol. IV. Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América. U.A.M. Unidad Azcapotzalco, México. 1992. (Pp. 115-142)
- Bloch, Marc. *Apología para la Historia o el oficio de historiador*. F.C.E.-CNCA- I.N.A.H. México. 1996.
- *Introducción a la Historia*. F.C.E. México. 1988.
- Boissevain, Jeremy. "When the saint go marching out (cuando los santos salen de procession): Reflexiones sobre la decadencia del patronazgo en Malta". En: Gellner, Ernest y otros. *Patronos y Clientes en las sociedades mediterráneas*. Júcar Universidad. Barcelona. 1986. pp. 115-136.

- Braudel, Fernand. *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editoria Mexicana. México. 1989.
- Camelo, Rosa. "El cura y el alcalde mayor". En: Borah, Woodrow (Coord.). *El Gobierno Provincial en la Nueva España. 1570-1787*. U.N.A.M. México. 1985. pp. 149-166.
- Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*. Ed. Porrúa. 1985. México.
- Cisneros, fray Luis de. *Historia de el Principio, y Origen Progresos Venidas a México, y Milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de los Remedios, Extramuros de México*. COLMICH. México. 1999.
- Cohen, Abner. "Antropología Política: El análisis del simbolismos en las relaciones de poder". En: Llobera, J.R. (comp.) *Antropología Política*. Barcelona. 1985. pp. 55-82.
- *The Politics of Elite Culture. Explorations in the dramaturgy of power in a modern african society*. University of California Press. Los Angeles California. 1981.
- Crumrine, Ross and Alan Morinis. *Pilgrimage in Latin America*. Greenwood Press. U.S.A 1991.
- Christian, William. *Apariciones en Castilla y Cataluña*. Ed. Nerea. Madrid. 1990.
- "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días". En: Lisón Tolosana, Carmelo (Ed.) *Temas de antropología española*. Akal Editor. Madrid. 1976. pp. 49-106.

De la Torre, Reneé. *Los Hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*. Universidad de Guadalajara, ITESO y CIESAS. México. 1995.

Díaz Cruz, Rodrigo. "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia." En: *Alteridades*. Año 7, Núm. 13, Universidad Autónoma Metropolitana, México. 1997.

*Diccionario de Autoridades*. Edición Facsímil de la Real Academia Española. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos. Madrid. 1963.

Dosse, Françoise. *La historia en migajas. De <<Annales>> a la <<nueva historia>>*. Edicions Alfons el Magnànim. España. 1988.

Eade, John and Michael J. Sallnow. *Contesting the sacred. The anthropology of christian pilgrimage*. Routledge. London. 1991.

Fierros Millán, José. *El Hospital de San Hipólito en el siglo XVI*. Tesis de Licenciatura. E.N.A.H. México. 1994.

Florencia, Francisco de. *La milagrosa invención de un thesoro escondido en un campo, que halló un venturoso cacique y escondió en su casa, para gozarlo a sus solas: Patente ya en el santuario de los Remedios en su admirable imagen de Nuestra Señora, señalada en milagros, invocada por patrona de las lluvias, y temporales: Defensora de los españoles, abogada de los indios, Conquistadora de México, Erario Universal de las misericordias de Dios, Ciudad de refugio para todos los que a ella se acogen*. Con licencia en Sevilla, en la Imprenta de las Siete Revueltas a costa de Don Juan Leonardo Malo Manrique. 1745.

Garma Navarro, Carlos. "Las peregrinaciones en la obra de Turner". En: *Cuicuilco*

Gellner, Ernest. "Patronos y clientes". En: Gellner, Ernest y otros. *Patronos y Clientes en las sociedades mediterráneas*. Júcar Universidad. Barcelona. 1986. pp. 9-16.

Gerhard, Peter. *La geografía histórica de la Nueva España*. U.N.A.M. México. 1986.

Gibson, Charles. *Los Aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*. Ed. Siglo XXI. Col. Nuestra América. México. 1989.

Gluckman, Max. *Custom and Conflict in Africa*. Basil Blackwell. Oxford. 1973.

— *Política, Derecho y Ritual en la Sociedad Tribal*. Akal editor. Madrid. 1978

Goddy, Jack. *Representaciones y Contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Piados. España. 1999.

González, María del Refugio y Teresa Lozano. "La administración de la justicia". En: Borah, Woodrow (Coord.). *El Gobierno Provincial en la Nueva España. 1570-1787*. U.N.A.M. México. 1985. pp. 75-106.

Grimes, Ronald L. *Símbolo y Conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. F.C.E. México. 1981.

- Jiménez Medina, Luis Arturo. *Grupos Parroquiales e Identidad en una Parroquia de la Ciudad de México: El caso de la parroquia del Santo Cristo de la Agonía*. Tesis para optar por el grado de maestro en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. 2000.
- Kertzer, David I. *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press. London.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Ediciones Paidós. España. 1995.
- Lewis, I.M. *Historia y Antropología*. Ed. Seix Barral. Barcelona. 1972.
- Mauss, Marcel. *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos. Madrid. 1979.
- Miranda, Francisco. *Dos Cultos Fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. *Historia documental*. COLMICH. México. 1998.
- Moreno, Isidoro. *Andalucía: Identidad y Cultura (Estudios de Antropología andaluza)*. Editorial Librería Ágora. Granada. 1993.
- Piqueras Céspedes, Ricardo. *La Conquista de América. Antología del pensamiento de Indias*. Ediciones Península. Barcelona. 2001.
- Porrás Muñoz, Guillermo. *El Gobierno de la Ciudad de México en el Siglo XVI*. U.N.A.M. México. 1982.
- Turner, Victor. *Schism and continuity in an african society. A study of Ndembu village life*. University of Manchester. London. 1957.
- *The Ritual Process. Structure and anti-structure*. Aldine Publishing Company. Chicago. 1969.

- *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic action in human society.* Cornell University Press, Ithaca and London. 1974.
  - and Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture.* Columbia University Press. New York. 1978.
  - *On the Edge of the Bush. Anthropology as experience.* The University of Arizona Press. Tucson, Arizona. 1985.
  - *From Ritual to Theatre. The human seriousness of play.* PAJ Publications. New York. 1992.
  - *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu.* Ed. Siglo XXI. México. 1997.
- Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso.* Ed. Taurus. Madrid. 1986.
- Velasco Toro, José (coord). *Santuario y Región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán.* Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Universidad Veracruzana. México. 1997.
- Vetancurt, Agustín de. *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos exemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias.* José Porrúa Turranzas Editor. Madrid. MCMLXI.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI.* Ed. S. XXI. México. 1979.
- Wolf, Eric. (Ed.) *Religious regimes and state formation. Perspectives from european ethnology.* State University of New York Press. U.S.A. 1991.

## **Fuentes:**

Los documentos consultados corresponden al ramo Santuario de Nuestra Señora de los Remedios y a las Actas de Cabildo de la Ciudad, pertenecientes al Archivo Histórico de la Ciudad de México, que abrevié como A.H.C.M.