



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES

EL CONFLICTO DE LA MODERNIDAD DESDE LA LUCHA
POR EL TERRITORIO Y LA RECONFIGURACIÓN DEL
ETHOS BARROCO EN CHOLULA, PUEBLA

PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

PAMELA CORTEZ CAPETILLO
201221557

DIRECTOR

DR. GUSTAVO LÓPEZ ÁNGEL

FEBRERO, 2020

Gratitudes

al Dr. Gustavo López Ángel por creer en mi trabajo y darme las facilidades para la realización del mismo.

al Dr. Iván Erich Kyle Pérez Hernández con quien no sólo estoy en deuda por el acompañamiento y contribución a este trabajo, más aún le debo por su amistad y el ejemplo que ha sido para mí durante estos años de vida.

a mis padres Felipe Cortez y Olga Capetillo a quienes respeto y amo, por sobre todas las cosas; a Maía y Juan Felipe mis hermanos, en quienes he encontrado siempre comprensión, refugio y cariño.

a mis amigos Kamikazes y compañeros de vida: Kevin Efrén, Aldo Quiroz, José David, Christian Carolina, Lucero de la Cruz y Verónica Barreda de quienes siempre he tenido apoyo incondicional a pesar de nuestras diferencias filosóficas y de carácter; hoy figuran como importantes oyentes activos de este trabajo así como de todas mis ocurrencias.

para mis otras amigas Alejandra Guevara, Miriam Pamela y Fernanda Hernández quienes siempre me apoyaron cariñosamente, aminorando la agonía de lo que implica el laburo.

a todos ustedes; porque es necesario hoy más que nunca gestionar espacios de libertad y amor; y porque la desolación que hoy habita en el mundo de la academia florezca en nuestro lazos de amistad.

Índice

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Introducción | 1 |
| Capítulo I. A propósito de la Modernidad: continuidad, quebres y resistencia | 4 |
| 1.1 La construcción del Estado Nación en América Latina | 15 |
| 1.2 El ethos barroco como portador de resistencia | 20 |
| 1.3 El arte barroco como principio utópico | 24 |
| Capítulo II. La conformación histórica del ethos barroco en Cholula, Puebla | 26 |
| 2.1 Cholula, la Ciudad Mesoamericana | 28 |
| 2.2 La conquista material y simbólica de Cholula | 32 |
| 2.3 La conformación del ethos barroco como resistencia en Cholula | 38 |
| 2.4 Hablemos de la Cholula contemporánea: El conflicto permanente entre tradición y modernidad | 43 |
| Capítulo III. Memoria de una lucha por el territorio. En defensa de la patrona Remedios y el Tlalchihualtépetl | 52 |
| 3.1 Antecedentes locales del conflicto | 57 |
| 3.2 Distribuidor Vial | 61 |
| 3.3 La expropiación | 67 |
| 3.4 Acciones colectivas contra el Parque de las 7 Culturas | 70 |
| Capítulo IV. Conclusiones | 77 |
| Anexos | 92 |

Introducción

El ejemplo de civilización occidental, camino y modelo a seguir, etapa necesaria de todos los países en vías de desarrollo, muestra sus fragilidades al fotografiarse la tierra mundo: destrucción del medio ambiente, guerras racistas y territoriales, pobreza interna y externa ligada a la internacionalización del capital y a un individualismo reforzado que reduce la eficacia de la solidaridad social y comunitaria. La mundialización, tan fuerte como inhumana, pone al descubierto un regreso al análisis del pasado de las diferencias aplastadas por los universalismos etnocentristas.

Fernando Matamoros, 2005

La vehemencia con la que los gobiernos latinoamericanos siguen presentándonos a la modernidad y el desarrollo como principios de mejora y abundancia se ha perpetuado históricamente en el imaginario colectivo de la sociedad civil; tanto ha sido el choque y la incompatibilidad de la realidad con esas promesas, que ha generado una frustración y desolación colectiva, que en los últimos años ha exacerbado de manera desproporcionada la violencia y el suicidio social. Después de siglos de correr detrás del progreso, en esta nueva era se comienza a cuestionar su viabilidad y su supuesta adaptación a todas las realidades y geografías, hoy por fin, gracias al camino que nos han mostrado los grupos disidentes y las comunidades indígenas desde su práctica, podemos visibilizar un mundo fuera de la lógica del capitalismo burgués, y quizá con un poco de suerte, lejos del ecocidio al que nos lleva de forma automatizada.

En este trabajo podremos visibilizar concretamente por medio de un estudio de caso, la imposición de los gobiernos neoliberales por seguirnos manteniendo ideológicamente el cuento de la modernidad/desarrollo como llave para la “felicidad” y la “abundancia” de los dominados; sin embargo desde el panorama amplio que nos brinda la historia podremos analizar la llegada de este mito, así como su penetración y desarrollo en la cosmovisión de los pueblos indígenas permitiéndonos

estructurar un pensamiento crítico ante este hecho, al mismo tiempo que comprenderemos y daremos sentido al despliegue de sus resistencias y luchas.

Por lo anterior esta tesis contempla en el capítulo uno desde la teoría, cómo se relaciona al tema de la modernidad y colonialidad para emprender el despliegue de ideas entorno a la tensión existente entre modernidad y ethos barroco. La primera (la modernidad), vista como una conformación histórica de la vida humana desarrollada a partir del uso de la técnica y que en algún episodio es atrapada por la conformación del capital que pervierte sus fines y los pone a disposición de la racionalidad instrumental guiada por la acumulación de capital y la universalización de un solo pensamiento en clave blanco-patriarcal. La segunda; desde el ethos barroco, por otro lado, se expone como una fuerza interna que se esconde en el corazón de la vida cultural indígena y hace frente al desarrollo material y simbólico del sistema mundo-capitalista; es entre otras cosas, un modo de vida que se resiste a la enajenación que impone el mundo pervertido del capital.

En la segunda parte del trabajo, presentaremos la historia de la comunidad que estudiamos, en este caso Cholula Puebla; expondremos la contextualización de la comunidad, sus procesos históricos, sus sincretismos, su conformación identitaria así como resaltaremos su matriz originaria, correspondiente a una territorialidad que concentra una carga simbólica mesoamericana que sigue vigente hasta nuestros días (febrero 2020).

Los usos y costumbres de las comunidades que siguen sujetas al territorio es lo que nos lleva a develar la complejidad de este; la identidad politizada de su población que se ha generado a través del tiempo como un parteaguas que emprende nuevos caminos y nuevas formas de entender la resistencia nos ayuda a dar significado a los logros parciales que sus actores concretan a través de su lucha. Entender hoy esas luchas indígenas y no indígenas implica no solo abrir la posibilidad de pensar un mundo más allá de la imposición del capital, también nos permite posicionarse

desde la categoría de clase y poder comprender el origen de la violencia política, económica y social que se vive actualmente.

Para el tercer capítulo nos concentramos en la descripción de la lucha que emprendió la comunidad cholulteca ante la imposición de su gobierno por edificar un Proyecto nombrado Parque de las 7 Culturas, Rescate y Dignificación de la Zona Arqueológica; las formas de organización y el posicionamiento de resistencia que se planta desde sus inicios son factores importantes para sustentar la parte teórica que se menciona en el primer capítulo, pues las acciones colectivas realizadas se entienden en este trabajo como una resistencia a la ideología dominante que impone el capital.

La finalidad de este trabajo fue resaltar las formas de organización colectivas que emprenden grupos vulnerables ante la amenaza de apropiación y destrucción de su territorio, entender y dar sentido a las pequeñas luchas que simbolizan grandes cambios ante la vida enajenante que impone en todo momento el capital significa hoy desmontar los fetiches de los que se sirve para significar desde otras identidades la conformación de la vida misma.

I.A PROPÓSITO DE LA MODERNIDAD: CONTINUIDAD, QUIEBRES Y RESISTENCIA

Autores como Lewis Mumford toman como referencia el inicio de la modernidad en tanto fenómeno re-estructurador de la vida cotidiana a partir de la invención de la eotécnica en el siglo X, en su libro titulado *Técnica y Civilización* (1971) reconoce a este siglo como una fase temprana caracterizada por la capacidad del ser humano para decidir sobre su entorno a través de la utilización premeditada de herramientas, dejando de lado- el descubrimiento espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza impactando de manera innovadora en las forma productiva del trabajo humano. Siguiendo esta idea Bolívar Echeverría (2007), señala que la utilización de estas herramientas conlleva a nuevas formas de estructurar la vida y al sujeto que la vive; está nueva conformación llega a su máxima expresión con la Revolución Industrial del siglo XVIII, catálogo en sí mismo el siglo de la modernidad.

Echeverría reconoce esta transformación intencionada del entorno por medio del uso de herramientas creadas/producidas por el ser humano como característica inicial del principio de modernidad pues “la posibilidad que abre la neotécnica [es] un salto cuantitativo en cuestión del rendimiento de las fuerzas productivas ligado a uno cualitativo en el sentido de lo que implica ese rendimiento en términos de lo que es trabajar y producir” (Echeverría, 2008: 2, cursivas nuestras).

Siguiendo con el autor, esta fase de la modernidad postula para los sujetos sociales dos oportunidades de responder ante este hecho, ambas se van desarrollando paralelamente y en constante disputa, la primera que rompe con la tradición de lo establecido y acepta lo cuantitativo- cualitativo del nuevo momento histórico planteando toda una reconstrucción del sentido de la humanidad en colaboración con la naturaleza; la segunda, por otra parte, prioriza lo cuantitativo dando continuidad al dominio del hombre sobre la naturaleza, midiendo su viabilidad a través del modo de producción capitalista que establece la correlación de la transformación del mundo natural con la riqueza social. El despliegue de éstas dos

vías conforman la modernidad actual, que sobrevive y se reproduce a pesar del constante conflicto (tensión) existente entre el sujeto y su entorno.

Para Aníbal Quijano (2001) la relación modernidad/herramientas de transformación/industrialización nace en América con la colonización a partir del desarrollo del capitalismo temprano que requiere de materias primas para el desarrollo de los mercados occidentales; visibiliza una modernidad americana en un periodo histórico colonial que se enlaza con el periodo de luchas por la independencia de los países americanos, constituyendo correlativamente un mismo fenómeno: la creación del sistema-mundo capitalista que se configuraría a partir de la racialización de las relaciones productivas configurándose como estructurador de la vida social. Para el autor, con la conformación del sistema mundo colonial-moderno se crea un patrón de poder propio del sistema capitalista donde

“el control del trabajo se organiza en torno a la articulación de sus formas históricamente conocidas por el capitalismo [...] el control de la subjetividad se lleva a cabo por medio de la hegemonía en la producción del imaginario y del conocimiento. Y, el control de la autoridad colectiva se ejerce a través del Estado como institución hegemónica” (Quijano, 2001:13 en Ortega & Pacheco, 2013: 125).

Para ambos autores (Echeverría, 2008 y Quijano, 2001) la modernidad es un proceso histórico social que se re-configura en una relación de tiempo y espacio; en el caso de Quijano la modernidad como momento constituyente nace con el surgimiento del capitalismo en América, desarrollándose posteriormente bajo los preceptos de encadenamiento eurocéntricos que refuerza la construcción del sentido del otro social: lo negro, lo indio, la idea social del rol de la mujer y la infancia (es decir, la modernidad en función de la dominación del capital requiere nombrar y clasificar en su rol social la raza, la clase y el género); la Ilustración reorganiza la vida en función del desarrollo de las fuerzas productivas y la técnica de las mismas,

ubicando la distribución de los grupos sociales desde quien define y quien es definido en el espacio de la dominación.

Otro elemento constitutivo de esta modernidad americana que define el lugar del indio, el negro, la mujer y las actividades (como las del campesino) tiene que ver con la secularización de la naturaleza, la separación del carácter divino de la misma para poder hacer uso de ella; el hombre deja de lado a los intermediarios así como a las cualidades ocultas o mágicas para su dominación, para este fin sólo se necesita tener de lado a la ciencia (racionalidad) sometida a una rigurosa comprobación y así otorgar el beneficio a quienes pudiesen subordinarla a las necesidades del capital (Leff, 1998).

Por su parte Boaventura de Sousa (2009) reconoce los inicios de la dominación del hombre sobre la naturaleza a partir de la revolución científica del siglo XVI de la mano de científicos como Copérnico, Galileo y Newton quienes a través de su metodologías establecieron un modelo de racionalidad que preside la ciencia moderna, estableciendo la separación entre la naturaleza y el hombre, percibiendo a la primera como la extensión del segundo, negándole toda forma de autonomía, cualidad o dignidad. La postulación y aceptación de esta nueva ciencia hegemónica, que interpreta al sujeto y su entorno de forma cuantitativa y mecanicista, establece una racionalidad totalitaria “en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas” (De Sousa, 2009: 21).

Los preceptos de ciencia moderna, determinista y mecanicista que se validan en el plano de las ciencias exactas se proliferan y expanden a la ciencia social a partir del siglo XVIII con la era de la Ilustración, ahí se establecen las bases para el tipo de ciencia social que emergerá en el siglo XIX que además se convierte en el horizonte más adecuado a los intereses de la burguesía ascendente, situada en una sociedad con predominio en la dominación del estadio final de la evolución de la humanidad (De Sousa, 2009).

En ese sentido, para Quijano (2014) la racionalidad y la modernidad como categorías intelectuales jugaron un papel central en la consolidación del Estado-Nación Europeo así como también de la sociedad burguesa, pues la burguesía acepto tempranamente el matrimonio entre el Estado y la racionalidad/modernidad en comparación con la fuerza que emanaba del poder civil y eclesiástico quienes se oponían a estas, por tanto la modernidad hizo frente en un primero momento a la institución religiosa y pudo consolidarse como una ideología de oposición frente al poder tradicional, acomodándose en el camino a las necesidades de la racionalidad y estas a su vez a las del poder.

El dominio de la racionalidad de la modernidad para Horkheimer (2002) es un problema a gran escala que se puede visibilizar con mayor claridad en el siglo Ilustrado (XVIII), pero que se inicia en los orígenes de la civilización occidental (Atenas-Grecia siglo IV) con la subjetivización de la razón. En otras palabras, la razón instrumental como lógica de dominio (del hombre sobre la naturaleza y del hombre con el hombre) y autoconservación. La crítica recae, no en la racionalización moderna, pues esta ha supuesto un decisivo progreso en la autonomía del individuo, para el autor ese proceso era indudablemente necesario y positivo, el problema deviene de la lógica que lo ha pervertido, la del dominio del modo de producción capitalista, la furia con la que se desata esa lógica amenaza a la liquidación del sujeto; la patología no es el progreso, si no el progreso idolatrado, la irracionalidad racionalizada (Horkheimer, 2002).

Autores como José Sánchez profundizan la idea de una modernidad tautológica incapaz de responder a las promesas con las que fue puesta en marcha como ideología dominante, para él

“la mirada de Horkheimer fue lúcida, no sólo por que se adelantó a denunciar estas tendencias autodestructivas de la modernidad, si no porque lo hizo desde aquella perspectiva que, rompiendo con la lógica del dominio y la autoconservación, abría un horizonte distinto al cumplimiento del potencial emancipador de la propia modernidad: la perspectiva de las

víctimas. Sólo desde esta perspectiva, desde la esperanza trunca de los excluidos es posible construir un individuo con verdadera universalidad” (Sánchez, 2002 :35).

A partir del establecimiento de la ilustración como corriente de pensamiento que abanderó a la modernidad, esta logra convertirse en un elemento estructurante de la subjetividad de la sociedad centro-europea -que es al mismo tiempo universal y totalitaria- basada en una lógica formal (Adorno, 1981) propia del positivismo, logrando así unificar un sólo sentido de mundo: el del desarrollo; vale decir, se configura una visión del mundo que se percibe así misma de manera lineal, progresiva y continua donde siempre hay un futuro, pero difícilmente un pasado¹.

La visión de pensar a la modernidad y al desarrollo de manera progresiva y lineal, que no debe frenarse, está relacionada a la idea del derecho del hombre a su autorrealización uso/apropiación de la naturaleza, búsqueda del conocimiento secular y utilización de nuevas técnicas y herramientas para la transformación de su entorno, aunque este tenga que sacrificar su forma natural de relaciones sociales y ceder a la interacción de relaciones enajenadas. Esta paradoja de progreso y desarrollo unida a la condición finita del ser humano y su relación con el entorno físico, social y cultural Benjamín lo señala en “Las tesis sobre la historia” como un hecho caótico inevitable:

“[...] Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante *nosotros* aparece una cadena de datos, *él* ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al

¹ Esta condición también implica entender la modernidad en América desde una doble visión. Por una parte la de los vencedores que establecen un modelo societal de convivencia y dominación; y por otra, la visión de los derrotados que construyen su imaginario subjetivo desde la dominación que se prolonga en el tiempo.

cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente *esta* tempestad” (Benjamín, 1989: pps.187-188, cursivas nuestras).

La modernidad -como sentido lineal del progreso y el desarrollo en apariencia- se desarrolla bajo la promesa de abundancia y libertad (desde el sentido liberal) de tal manera que desde finales del siglo XIX y a juicio de Thomas Piketty en su libro “El capital en el siglo XXI” rompe con la escasez que rodeaba al ser humano en su proeza de sobrevivencia; empero, esa abundancia es engañosa porque la escasez en el sistema capitalista está asociada a un sentido relativo mas no absoluto. La modernidad capturada por el capital (Piketty, 2014) impugna el progreso delimitándolo a fines instrumentales (la abundancia existe en tanto se pague por ella) e instaurando un conflicto abierto entre el pasado y el futuro que se reproduce y actualiza constantemente (Benjamín, 1989).

Ahora bien, cuando la modernidad/racionalidad capitalista europea tal como la conocemos como proceso de dominación socio-histórico centrado en condiciones económico-cuantitativas y de auto-valorización propias del pensamiento colonial occidental llega a Latinoamérica choca con otro desarrollo cultural que hace visible el abismo entre ambas. Las dos culturas que se encuentran son contradictorias desde su génesis, ambas han conformado y reproducido la vida a partir de dos opciones históricas distintas: mientras que en la cultura occidental europea la estructuración de la vida bajo la premisa de subordinación a la naturaleza llevaba gran ventaja, la vida mesoamericana estaba estructurada en simbiosis con el entorno natural; la economía, la política y la cultura eran el reflejo de su mimetización con la misma (Echeverría, 1998).

La vida natural (entendida esta como la base material en la cual se produce el ethos social y cultural expresado mediante la vida cotidiana mesoamericana) entrelazada indiscriminadamente en la vida de los indios la alejaba de un sentido de utilidad instrumental, se percibía más bien como algo divino que intervenía en la vida

política, económica y cultural. El metabolismo² social que existía en la vida mesoamericana se reflejaba directamente en la forma de apropiación que el indio hace sobre su territorio, el carácter inmaterial que lo determinaba, reforzaba el reconocimiento de la naturaleza más allá de un Otro, elevándola a la categoría de sagrado.

Al verse tan notoriamente la conformación histórica diferenciada entre las dos sociedades europea y mesoamericana, el primero poseía una ventaja sobre el segundo, por su pasado ya había desarrollado la noción de Otredad, que remite al concepto mismo de civilización y por ende al de cultura (Rodríguez, 2000) los españoles ya había trabajado esta percepción desde sus inicios civilizatorios (el ciudadano, el esclavo, el extranjero, la mujer) por lo que no era un fenómeno nuevo para ellos, aunque debido a su conformación religiosa-cultural sólo pudieron utilizar este concepto en su connotación de inferioridad, a través del principio de oposición dicotómica que implica una jerarquización de lo real en todos los sentidos, desde los niveles físicos, antropológico, ontológico, metafísico, ético-religioso y político

“siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de

² El concepto de metabolismo social es abordado desde la perspectiva de Víctor Toledo (2013) quien refiere que este proceso contiene dos dimensiones: Metabolismo Material y Metabolismo Inmaterial; el primero comienza cuando los seres humanos socialmente agrupados se apropian materiales y energías de la naturaleza, finaliza cuando depositan desechos o emanaciones en los espacios naturales. Se conforma por cinco momentos, apropiación, transformación, circulación, consumo y excreción. El segundo, el metabolismo Inmaterial hace referencia al tipo de sociedad que **contiene** al proceso metabólico material de acuerdo con sus condiciones “tecnológicas, institucionales, formas de conocimiento, cosmovisiones, reglas, normas y acuerdos, modos de comunicación, gobierno y formas de propiedad que articulan de forma específica los cinco procesos del metabolismo social” (Toledo, 2013: 12). Ambas son importantes pues establece un camino analítico que nos permite establecer una explicación sobre la forma racional que los sujetos se definen frente al territorio que ocupan al mismo tiempo que el uso que hacen ellos (como sujetos hombres y/o mujeres) respecto a su entorno. Como españoles e indígenas poseen distinta forma de relacionarse con su territorio; tienen al mismo tiempo una diferenciación en la forma de auto-identificarse racionalmente, de tal manera que sus hábitos y comportamientos están influidos por este uso racional del entorno que habitan y al mismo tiempo sobre la mirada que tienen con respecto al otro que ocupa su campo espacio-vital de auto reafirmación, de que son y lo que hacen.

todas las cosas, este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre” (Sepúlveda, 1986:153 en Buganza, 2006: 3).

Los europeos no tuvieron la capacidad para reconocer en las sociedades precolombinas un tipo de civilización y orden alterno al suyo producto de esta relación espacio racional del momento histórico y territorial que vivían; por lo tanto su necesidad de sometimiento y de transformación, derivó en la construcción de otro sujeto que se encontraba fuera de su pensamiento racional como igual, pero vinculado al mundo natural pre-racional.

Galeano (2008) recupera el concepto de otrocidio para referirse a la destrucción de la subjetividad del indio, pues en un primer momento este fue catalogado como un ser sin alma ni consciencia (y por ende cercano al mundo natural) hasta que comenzó a ser difícil su dominación, entonces se le otorga un alma pervertida (por creer en la figura de una serpiente como deidad³) y que por lo tanto tenía que ser salvada a través del cristianismo, transformándolo en otro individuo, que se encuentre lejos del primero.

Desde la percepción de las sociedades precolombinas podemos ver que a diferencia de los españoles estos no tenían desarrollada una percepción del Otro, si bien existían distintos señoríos y continuos enfrentamientos entre los principales centros de poder estos preservaban las mismas formas de producir, de hacer política, cultura y por su puesto la misma conformación histórica. Echeverría (1998) por su parte retoma la explicación materialista de Octavio Paz (1982) quien argumenta que la falta de percepción del “otro”, o de una otredad en la sociedad indígena había mantenido incuestionada aquella profunda resistencia a imaginar la posibilidad de un mundo de la vida que no fuera el suyo, percibían a los españoles como una variante de su Yo colectivo, inhabilitaron la incapacidad de ver al Otro como alguien con quien no se tiene nada que ver. La cosmovisión colectiva que estructuraba la vida mesoamericana, es una condición que sobrevive hasta

³ Recordemos que en la tradición judeocristiana la serpiente es un animal que provoca el pecado original.

nuestros días; las comunidades indígenas perciben a la naturaleza como una fuente de respeto, su organización social, cultural y política esta basada en el bien común y el derecho a existir como un Otro. Para la comunidades originarias el Otro es una relación con el nosotros colectivo, evidenciando la condición de identidad y pertenencia a un entorno metabólicamente más amplio y enraizado a la costumbre, el hábito y la tradición que fortalecen así mismo el horizonte común de los miembros del grupo.

Confrontadas las formas de verse y entenderse de manera racional la relación entre el sujeto (sea español o indígena) con su entorno y la construcción subjetiva del yo, el otro y lo común a nosotros, la modernidad capitalista traída desde Europa a América Latina se configura y re-configura paralelamente con el ethos de esa época histórica-geográfica de tal modo que se implementa diferenciadamente según el grado de vinculación que se tengan entre los españoles y el grupo de población dominada subordinada. Para Echeverría el ethos barroco es el resultado de esa transformación social tensionada entre los grupos confrontados pero donde el grado (profundidad) del entramado social entre dominante y subordinado posibilita que se presente de modo diferenciado entre distintos grupos y territorios; esto fomentó a que la cosmovisión mesoamericana no desapareciera del todo, sino más bien, se transforma en una nueva conformación de la vida y de su forma de vivirla.

Una forma de observar estos mecanismos de permanencia y resistencia entre los grupos subalternos es el aporte indígena al arte religioso cristiano del siglo XVI que se convierte en un gran ejemplo de ello, pues los artistas conocidos como *tlacuilos*⁴ tenían a su cargo la edificación y la decoración de los conventos novohispanos , ahí plasmaban en los murales la insistente contradicción entre las dos culturas; a saber: representaban las figuras cristianas como ángeles y querubines rodeados de

⁴ *tlacuilos* es el nombre dado al artista indígena en la cultura mesoamericana. En los conventos novohispanos, sobre todo en los franciscanos la construcción y la decoración estaba a cargo de estos artistas bajo la supervisión de los frailes europeos. A pesar de ello el artista indígena desacostumbrado a los usos de la iconografía cristiana realizaba los trabajos cediendo la influencia de su cultura, creando edificaciones casi por completo autóctonas (Ashwell, A. 2015).

árboles, flora y fauna fantástica; en algunos espacios podemos ver pintado al jaguar y al leopardo, sobre todo en aquellos templos que representaban anteriormente a esas deidades.

En relación con el estudio de caso de esta tesis mencionaremos como un buen ejemplo al convento de San Gabriel ubicado en San Pedro Cholula; anterior a esa edificación figuraba un centro ceremonial a Quetzalcóatl y hoy en sus muros podemos ver figuras serpentinas enroscadas, colocadas en el dintel de una puerta de paso al interior del convento; otro caso por mencionar es la iglesia de Tonanzintla, en donde la representación del paraíso de la Virgen Tonantzin esta llena de iconografía mexicanista representada con ángeles morenos, niños con penachos y frutos mexicanos, además es el ejemplo visible en donde se pueden ver plasmados a dioses de ambas religiones:

“Huitzilopochtli, Dios de la guerra es representado por un San Miguel Arcángel con penacho; los tlaloques (niños muertos antes del parto) ayudantes de Tláloc encargados de repartir la lluvia por la tierra en vasijas son representados como ángeles y querubines que cantan a Tonantzin y a Tláloc; en el crucero sur, Nanahuatzin es el pobre convertido en sol en la leyenda del quinto sol y Tegucitecatl, el rico convertido en luna, son Dimas y Gestas y sobre ellos un sol y una luna que representa a Tonatiuh y Meztli; en la cúpula interior, se muestra un ángel caído, quien en realidad representa a Piltzintli, el sol que desciende a fecundar el tlalocan; en los capiteles hay niños flor, xochipillis (príncipe de las flores) y xochipilmes (florejillas) así como niños nobles que ostentan copilli o penacho como símbolo de dignidad y nobleza o canastas de mimbre con ofrendas para Tonantzin; en el sotacoro pueden observarse las conchas del bautismo como símbolo y representación del Nahui Ollin, el quinto sol (Córdoba, 2013: 1).

Bajo ese escenario (o puesta en escena) aquellos murales cumplían dos funciones: la narrativa por un lado y por la otra, eran estampas devocionales, sin embargo

“para que cumplieran su función de instrucción de la doctrina, admiten elementos iconográficos nativos que podían ser entendidos fácilmente por el público indígena, buscando una manera indigenista de pensar la religión cristiana” (Ashwell, A. 2015: 35).

A pesar de que el arte reflejaba la condición indígena que se mantenía y luchaba por su persistencia, a excepción de uno que otro intento individual como el del padre franciscano Bartolomé de las Casas quien se esmeraba por convencer a la sociedad novohispana que la vida indigenista representaba una cultura igual de compleja que la europea, esta última sociedad en su mayoría se esforzaba por borrar toda huella de ese pasado; bajo esta premisa Octavio Paz describe a la historia mexicana conformada por tres momentos: el primero de ellos la sociedad de la cultura precolombina, el segundo momento el periodo de la Nueva España, y finalmente como tercer momento la República; estos períodos -tal como se ha dicho anteriormente determinado por el grado de relación entre españoles, criollos e indígenas- no son lineales, por el contrario se encuentran en constante tensión y ruptura, no obstante, no niega una continuidad secreta que persiste y se mantiene hasta nuestros días; “a pesar de que la sociedad mesoamericana fue negada por la Nueva España, ésta es ininteligible sin la presencia del mundo indio, como antecedente y como presencia secreta en los usos y costumbres, las estructuras familiares y políticas, las formas económicas, las artesanías, las leyendas, los mitos y las creencias” (Octavio Paz, 1982: 25); así mismo, la república de México niega a la sociedad novohispana y al negarla, la prolonga. Para el autor cada negación contiene a la sociedad negada, casi siempre como presencia enmascarada y recubierta.

A pesar de los esfuerzos colonizadores por destruir la sujetividad y subjetividad del indio, este recurrió a aquella herramienta que ha servido a muchas otras culturas para evitar su desaparición: el mestizaje, asegurando así la perpetuación de la raza indígena. Ante una profunda inestabilidad económica, política y social generada por guerras internas y civiles, promovidas por distintas fracciones de las elites

dominantes que se disputaban la conducción y el establecimiento de su poder en el país (Gómez, 2009) los indios tuvieron que re-estructurar su vida cotidiana bajo los principios de la modernidad capitalista, que a la postre los reformularán, decodificarán y reinventarán.

1.1 La construcción del Estado Nación en América Latina

Con el triunfo de la independencia de Haití en 1805 (Álvarez, 1988) se inaugura una oleada de luchas independentistas que se desarrollaron durante todo el siglo XIX en toda América Latina, con ello se instauran otras dificultades económicas, políticas y sociales que se agudizaban en el transcurso de las movilizaciones. Ante esta desestabilización por parte del estado, los grupos dirigentes que encarnaban la representación e identidad de estos movimientos conformaron los estado-nación reactualizando (entre muchas otras formas) los añejos conflictos entre modernidad y tradición.

En el caso de México la disputa tuvo como protagonistas a criollos y peninsulares, la mayor parte de comunidades indígenas quedaron al margen de la disputa del poder, pues se pensaba que debido a su ignorancia y a la enajenación que el colonialismo había ejercido sobre ellos durante trecientos años, no debían figurar ni intervenir en la toma de decisiones sobre el rumbo del país (Chust, 2008).

Esa característica excluyente y violenta bajo la que se instaura la conformación del estado-nación es la que sigue afianzada hasta nuestros días, para Gómez Leyton este fundamento generó una “predisposición en los actores para entender a la política como una constante lucha social violenta por el control político del poder [*que a la postre*] aleja la posibilidad de la construcción democrática de un nuevo orden político” (2009: 1, cursivas nuestras).

Octavio Paz por su lado adjudica esas patologías incorporadas al ideal de Estado visto desde un pensamiento democrático, como una mala lectura realizada por los grupos dirigentes en este caso criollos, quienes no supieron interpretar a la sociedad

a la que pensaban liberar, excluían a la antigua conformación social precolombina con todo y lo que esto significaba y al mismo tiempo se separaban de la identidad política española; para el autor:

“Las ideas republicanas y democráticas de los grupos que dirigieron la luchas por la independencia no correspondían a la realidad histórica, en nuestras tierras no existía ni una burguesía ni una clase intelectual que hubiese hecho la crítica de la monarquía absoluta y la iglesia. Las clases que realizaron la independencia no podían implementar las ideas democráticas y liberales porque no había ningún lazo orgánico entre ellas y esas ideas [...] decidiendo retomar la filosofía política de los franceses, de los ingleses y de los norteamericanos que representaban el pensamiento de la modernidad naciente [...]. La ideología republicana y democrática liberal fue una separación histórica que no cambio a nuestras sociedades pero sí deformó las conciencias e introdujo la mala fe y la mentira en la vida política” (1982: 29-30).

A diferencia de Octavio Paz (1982) para Aníbal Quijano sí existía una fuerte intervención de intelectuales latinoamericanos en los debates y experiencias políticas en la Ilustración del siglo XVIII, el ejemplo de Pablo Olavide (amigo de Voltaire y Diderot) quien resaltaba en estos círculos fue determinante en la construcción de la ideología de las Cortes de Cádiz, donde los diputados latinos eran coherentes portadores del espíritu de la modernidad. El quiebre del proceso de modernidad en el Estado-Nación Latinoamericano esta ubicado para el autor en ese mismo siglo que abre una brecha profunda entre “las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad y el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil” (Quijano, 1988:14-15).

Era imposible que los países latinoamericanos no tuvieran una economía estancada, pues desde el siglo XVI los recursos naturales así como el oro y la plata se extraían en calidad de exportación a España, algunos autores como Kohan (2011) asocian este proceso a la acumulación originaria de capital, basada en el

saqueo de las geografías colonizadas y el enriquecimiento de los colonizadores. La dependencia de los países latinoamericanos se genera formalmente desde el siglo XVIII conjuntamente con la dinámica del capital internacional, en un esfuerzo estratégico de las naciones que se constituían como Estados, estas buscaron articularse con la fuerte resonancia económica que había establecido la Revolución Industrial en Inglaterra. La relación comercial se da con la producción y exportación de bienes primarios por parte de América, a cambio de manufacturas de consumo por parte del país inglés; al respecto la teoría de la dependencia y de centro-periferia propuesta por Raúl Prebisch y la CEPAL junto con Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos y Celso Furtado desde los años 50, 60 y 70 del siglo XX logra plantear que la construcción del Estado Nación en América Latina se insertó al mercado mundial según los intereses económico-productivos de capitales europeos provocando con ello un desarrollo social y económico fincado en una estructura definida como periférica-dependiente, que puede ser

“entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia. El fruto de la dependencia no puede ser por ende sino más dependencia” (Mauro Marini, 2015: 111).

Retomando la idea de Quijano, los principios de la modernidad jamás pudieron correr a la par de las condiciones materiales dadas en América Latina, la ideología que entrañaba la ilusión de la modernidad no se establecía bajo una condición de neutralidad, sino más bien de poder, para el autor el colonialismo político se había terminado con las independencias de América, sin embargo no había sido así con la colonialidad del poder pues esta se siguió reproduciendo desde la nueva conformación de Estado-Nación (Ortega, J. & Pacheco, V.H. 2013).

La conformación del Estado bajo la colonialidad del poder eurocéntrico (capitalismo/modernidad) re-estructuró entre otras formas, el problema del racismo y la clase complejizándolas y sistematizándolas en mayor medida; lo que permitió

la acentuación de la identidad cultural nórdico-europea que se situaba sobre los demás grupos raciales; esta identidad capitalista ya se identificaba con la valorización del valor que deviene del capital, fundamentándose en la lógica que subsume la vida humana a la acumulación de capital (Ortega, J. & Pacheco, V.H. 2013).

Las características con la que se conformaban nuevamente los Estados- Nación y con ello la estructura social para Frantz Fanon (1952) se edificaba en la economía y en la interiorización de la inferioridad, es decir, cuando el negro⁵ desea por todos los medios ser blanco y en el caso del indio cuando el indio busca dejar de serlo; no sólo para este autor el problema del racismo está asociado directamente a una cuestión económica, para Mariátegui (1979) el problema del indio es un problema económico que esta enraizado en primer momento en el régimen de propiedad privada y en segundo, en la identidad de este como servidumbre.

Las distintas lecturas del siglo XIX dan cuenta de la fijación del análisis social asociado a las condiciones materiales, no sólo para los fisiócratas el problema que internalizaba la conformación del Estado se encontraba en las bases que sienta la propiedad de la tierra, para estos autores, el sujeto que la posee generan una nueva subjetividad y subjetividad que se reproduce a través de la cultura; si tomamos en cuenta que la apropiación que hace el hombre de las formas materiales es lo entendemos como cultura, quien ostente la propiedad de la tierra dicta la estructuración de la vida social de esa época.

⁵ A pesar de que la raza afrodescendiente no figura de manera importante en los números de la población de la Nueva España, es necesario recordar que en América Latina existen dos inmigraciones que pueden reconocerse históricamente. La primera ubicada en el siglo XV en la conquista española que llegaba acompañada del esclavo negro bajo condiciones de deshumanización y mercantilización, rematándolos como mercadería humana para explotación de mano de obra y en otras ocasiones “la empresa colonial los exhibió para promover la venta de café, azúcar, cacao y ron” (Tijoux, 2017: 8). El segundo momento se puede ver a inicios del siglo XX con la llegada de empresas extranjeras que importaban braceros con la finalidad de lograr una mayor actividad del comercio azucarero, tabacalero, maderero y de importaciones primas en general (Álvarez, 1988).

Ahora bien el problema del indio así como del negro para Mariátegui y Fanon deviene del despojo de sus medios para producir la vida que implanta la lógica capitalista, pero que además enraíza simultáneamente una fuerte interiorización racial. En las sociedades mesoamericanas estaba presente el colectivismo agrario, el indio trabajaba en colectividad la tierra, por que esta lo ameritaba, era demasiado dura para poder establecer otro forma de labor (Néstor, 2007); con la llegada del colonialismo esas formas de trabajo desaparecieron, y con ello los frutos que de ella adquirirían.

Siguiendo con está idea, para González Prada (1871) nada cambia tan radicalmente la psicología del hombre que la propiedad; la realidad histórica ha demostrado que quien no puede reproducir la vida a través del trabajo de sus medios de producción termina objetivado, en la producción esclavista se despojaba al hombre de su subjetividad, autoridad, identidad y en muchas ocasiones del género hegemónico constructo social de esa época; Davis en sus reflexiones sobre el esclavismo norteamericano escribía:

“las negras esclavas difícilmente eran mujeres en el sentido aceptado del término, mientras que los hombres se encontraban desautorizados en el ejercicio del dominio masculino, no podían aspirar a ocupar el cargo de cabeza de familia y evidentemente tampoco el de sostén de la misma” (Davis, 2005:15).

El sujeto esclavo quedaba relegado a una extensión de la vida de su amo, cumpliendo la función de servidumbre. Mariátegui fue reiterativo en sus críticas sobre la impotencia de los dirigentes de Estado para redimir al indio de esa condición, el indigenismo fue incapaz de liberarse de esta identidad al igual que la raza afrodescendiente; bajo esa característica fueron incorporados en la construcción del Estado-Nación que buscó el progreso en clave blanca-europea estableciendo una separación marcada entre el amo que despoja y el sirviente sometido (Tijoux, 2017).

La relación amo-esclavo a la que Hegel (1807) hace alusión en la Fenomenología del espíritu no es pasiva, esta basada en la transición de la conciencia a la autoconciencia, dialéctica portadora de liberación, para Gogol (2014) la dimensión de la dominación dentro de esta relación es un hecho, sin embargo, “la plenitud de la dialéctica va desde el amo-esclavo, hasta el saber absoluto y, esta negatividad absoluta es el viaje de la superación de la dominación a través de la liberación, de la resistencia y la rebelión” (2014:263); es justo a este sentido dialéctico de amo-esclavo al que apelamos en este análisis, pues a nuestro parecer se ha ido conformando desde la sociedad novohispana una resistencia cotidiana que ha permitido al ser humano vivir en un mundo edificado para no hacerlo. Es imprescindible identificar que la colonización así como la conformación del Estado-Nación en toda América son fundacionales en relación a categorías raciales que fundamentan diversas prácticas del racismo contemporáneo, estableciendo formas de odio (Dorlin, 2007 en Tijoux, 2017) diferenciación y exclusión.

1.2 El ethos barroco como portador de resistencia

Para autores como Max Weber (1905), Walter Benjamín (1942), Enrique Leff (1998) y Bolívar Echeverría (2002) la modernidad capitalista que se desarrolla y se afianza en la Revolución Industrial instaura una disputa en la vida del ser humano imposible de resolverse, mediada entre la tradición y la racionalidad, esta tensión se desarrolla entre dos lógicas que se contraponen entre sí, Marx las describe de esta manera:

“la lógica natural [que] es transhistórica y caracteriza a todas las sociedades humanas, actúa desde el valor de uso de las cosas [mientras que] el segundo principio se contrapone al primero y es exclusivo de los últimos siglos de la historia, el valor mercantil, se trata de un valor que es ajeno a la vida humana y a la consistencia cualitativa de las cosas” (Marx en Echeverría, 2002: 5-6).

Invivibles en su esencia, sólo pueden subsistir ambas gracias a que la contradicción entre ellas se encuentra neutralizada o suspendida a través de la conformación del ethos social propio de la época (Echeverría, 2002). El ethos para el autor consiste en una

“estrategia elaborada espontáneamente en la vida cotidiana incorporada en el código del comportamiento social, dirigida a contrarrestar los efectos negativos que tiene sobre el sujeto la hostilidad de alguna fuerza superior que actúa como una fuerza destructiva sobre el proceso de reproducción de la vida cotidiana” (Echeverría, 2008: 4).

Para Echeverría (1998) el sujeto que solicita (o vive) la modernidad capitalista debe asumir e interiorizar esta neutralización normalizar en la cotidianidad la subsunción del valor de cambio sobre el valor de uso mediante una estrategia que responda al espíritu requerido, que se adhiera en la conformación de ethos histórico particular, que configura su propia identidad para aproximarla al tipo de ser humano exigido por la modernidad pre-definida.

Ahora bien, para Echeverría el *ethos* es el recurso estratégico que ocupan los actores sociales para resistir ante aquello por lo que se sienten amenazados en la reproducción de su vida cotidiana, mientras que para el marxismo gramsciano al que apela Kohan (2007) la vida cotidiana es el espacio donde se construye un sujeto domesticado y neutralizado a través de un proceso hegemónico; allí la hegemonía del poder se vuelve prácticamente indiscutible, debido a que suele ganar mayor terreno, para Echeverría ese espacio es el que ha servido al actor para resistir; en el caso de América Latina a través de la conformación de su propio ethos: el barroco.

Para Echeverría la conformación del ethos barroco se generó a finales del siglo XVI mayormente entre las clases bajas y marginales como una forma de supervivencia

que se inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio físico y el control cultural realizado a inicios de ese mismo siglo:

“esta población de indios integrados en la vida cristiana virreinal llevaron a cabo una proeza civilizatoria que marcaría de modo fundacional la vida latinoamericana: Para rescatar a la vida social de la amenaza de barbarie y ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos, esa capa indígena emprendió en la práctica la re-creación de la civilización europea, asumiendo ella misma la sujetidad de este proceso, lo que esa re-construcción resultó ser, es una civilización occidental europea re trabajada en el núcleo de su código indígena que debió asimilar; los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir” (Echeverría, 2007: 12-13).

A este proceso de imposición y resistencia llamada *ethos barroco*, como categoría de análisis nace del barroco mismo y del barroquismo que por su parte rebasó la puesta en escena absoluta, desarrolló él mismo una necesidad propia al punto que lo convierte en una versión diferente de sí misma; es decir, el *ethos barroco* estructura una conformación estratégica de la vida cotidiana que permite cuestionar la vida en medio de un mundo insostenible por el capital y eventualmente plantearse un futuro utópico; aquí hacemos referencia al concepto de utopía de Cerutti (2010) en dos sentidos: como el derecho a la propia utopía y la utopía como un espacio de resistencia social, que puede ser vista

tanto como una denuncia y una anunciación [que es portadora] del concepto hegeliano de la negatividad que expresa ese doble ritmo: oposición ante lo viejo y su destrucción (la negación) que es inseparable de la aparición de lo positivo dentro de sí, la construcción de lo nuevo (la negación de la negación)” (Cerutti, 2010 en Gogol, 2014: 17).

El pensamiento utópico que permite pensar más allá de la dominación pero al margen de la historia es al que hace referencia Benjamin cuando conecta la cultura

judía y la occidental, la primera con tendencia al mesianismo y la segunda a la utopía, pero que al entrelazar ambas desmenuzan el mundo en que vivimos y el mundo en el que podríamos vivir. Para Gutiérrez (1971)

“la utopía, contrariamente a lo que el uso corriente sugiere, esta marcada por su relación a la realidad histórica presente [*significa*] una denuncia del orden existente [*y al mismo tiempo*] un anuncio de lo que todavía no es, pero que será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad. La utopía es la fuerza movilizadora de la historia y subversiva del orden existente [*si está*] no lleva a una acción en el presente, es entonces una evasión de la realidad” (Gutiérrez, 1971 en Gogol, 2014: 34, cursivas nuestras).

Lo barroco como movimiento “no está, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside, en cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa” (Echeverría, 1998: 15).

Para el autor los *ethos modernos*⁶ tampoco son tendencias marcadamente anticapitalistas, son estrategias a las que las sociedades recurren para hacer viable la reproducción de la vida en medio de algo que no permite que esta se reproduzca más, el *ethos barroco*, a pesar de ser una resistencia radical, no es por sí mismo una estrategia revolucionaria: su utopía no está en el más allá de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el más allá imaginario de un *hic et nunc* [aquí y ahora] insoportable transfigurado por su teatralización.

“Ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento

⁶ Para Echeverría (2002) cuatro son los *ethos* básicos de la modernidad capitalista: el *ethos* realista, *ethos* romántico, *ethos* clásico y el *ethos* barroco. “Cuatro las posibilidades que hay de experimentar esa subordinación y de reaccionar ante ella, cuatro los modos de vivir esa neutralización de la contradicción entre la forma natural de la vida y su forma de valor” (7).

mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación” (Severo Sarduy, 1974:99 en Echeverría, 1998: 16).

Lo barroco es esa puesta en escena derivada de aquella realidad ontológica nacida en el mestizaje, sobresaturando su identidad para poder existir, pero no por esa condición pierde su propio sentido delineado y definido de cultura propia, permitiéndole al sujeto interpretar, soñar y resistir como expresión de su libertad.

1.3. El arte barroco como principio utópico

Echeverría construye el concepto de ethos barroco, recuperando la afirmación que realiza Theodor Adorno del arte barroco de esa época, cuando en medio de su auge muchos críticos aludían y explicaban el sentido del mismo, Adorno por su parte extendía el barroquismo más allá de una decoración absoluta, la explicaba como “una puesta en escena absoluta, una puesta en escena que ha dejado de sólo servir a la representación de la vida que se representa en ella y ha desarrollado su propia ley formal, su autonomía; una puesta en escena que sustituye a la vida dentro de la vida” (Echeverría, 2007: 11); en ese sentido el barroquismo como representación artística de la realidad tiende a sobrepasarla, la supera, convocando a un futuro utópico.

El concepto de utopía que recuperamos anteriormente, para Arizmendi (2016) está internalizado en el arte, en ese sentido, ahí radica la importancia de pensar a este en primer orden, pues internaliza un principio de esperanza, convoca a soñar, a imaginar un mejor mundo; visto desde una concepción dialéctica sujeto-objeto es generador de sujetos revolucionarios, el autor como productor genera su propia obra de arte a la que el consumidor deberá responder generando su interpretación

de ella, al hacerlo esta creando su subjetividad y su sujetividad, si al ver el arte el sujeto es pasivo, se pierde el proceso dialéctico, saboteando el pensamiento utópico del futuro (Benjamín, 1934).

El barroquismo como arte representativo de la realidad, satura su identidad para poder darle una connotación universal en la sociedad, pues como producto del mestizaje mesoamericano este debió dotar su representación en todos los sentidos para intentar que el sujeto europeo reconociera e identificara la realidad americana al mismo tiempo que desdeñaba el sentido identitario mesoamericano; es decir, el arte barroco que se fundó en la vida novohispana trató de dar a conocer a la sociedad europea la vida indígena desde su posición de poder; no había una identificación de la flora y fauna de región así como tampoco su peso, densidad ni textura, por lo que la sobresaturación del arte trato de expresarlo y darlo a conocer a través de esa forma. Esa vida que se expresaba dentro de otra vida promovió un sentido de ocupación del territorio y del espacio que (en el régimen colonial) termino siendo independiente, el arte fomentó una nueva expresión de la realidad e instauró una nueva identidad motivada por la utopía americana de la naturaleza que (a la postre) rechazará el sentido de modernidad que vendría de la misma Europa.

Para poder comprender los argumentos presentados el siguiente capítulo centrará el análisis de los argumentos desde la ciudad de Cholula en Puebla pues es desde este espacio territorial donde se presentará la tensión existente entre la modernidad en clave eurocéntrica- colonial y la configuración del ethos barroco como despliegue de resistencia, sentido de este trabajo de investigación.

II. LA CONFORMACIÓN HISTÓRICA DEL ETHOS BARROCO EN CHOLULA, PUEBLA

En el presente capítulo -de carácter histórico- daremos seguimiento a la conformación de la cultura barroca que se ha configurado históricamente en Cholula, Puebla, a partir del siglo XVI con la llegada de los españoles y con el inicio de un nuevo proceso de imposición del orden social occidental que (re)configuró la base material e imaginario social (subjetivo) de la cultura cholulteca, de tal modo que el resultado de este proceso es la constatación de la tensión existente entre el nuevo orden modernizante, versus la disputa de los patrones histórico-culturales de identidad local.

En principio desarrollaremos brevemente la importancia de la ciudad de Cholula en la sociedad mesoamericana, analizando su organización social, política y económica, atravesados por una fuerte cultura religiosa; esta última como elemento que se encuentra presente en todos los procesos cotidianos de la vida antigua y que por ende es un componente de corte estructural para la conformación de la cultura novohispana.

Creemos que este periodo es de suma importancia para el análisis de esta investigación, puesto que es desde este punto, donde podemos ubicar los inicios de la cultura poblana, mexicana y latinoamericana contemporánea en tanto que la sociedad post-colonial refleja la tensión/disputa en la cual se confronta un modelo modernizante racional unida al fortalecimiento del régimen socio-económico y cultural como lo es el sistema capitalista, al mismo tiempo que subsisten formas de resistencia a ese modelo societal desde distintos colectivos urbanos, campesinos e indígenas.

Es por lo anterior que comprender los procesos originarios que permanecieron y se afianzaron en la nueva cultura novohispana con, y después del proceso colonial, es fundamental de reconocer, pues fue este proceso histórico el que fue dando pie al nacimiento del comportamiento barroco a partir de finales del siglo XVI y su

proyección durante todo el proceso de constitución del México moderno post-colonial hasta el siglo XXI (2019).

Es por ello que consideraremos algunos elementos presentes en el período de conquista que a nuestro juicio configuran de manera clave el desarrollo de la nueva cultura *barroca* que se ha ido configurado en el devenir histórico de la sociedad mexicana; es decir, la forma en cómo se fueron desprendiendo los elementos culturales del periodo mesoamericano al novohispano, nos permite comprender el significado del territorio y el espacio cholulteca: sus ritos, sus fiestas, sus cargos patronales, su economía y su política. El trabajo de Gruzinki (1991) por ejemplo, nos permiten identificar desde mediados del siglo XVI con la ayuda de los códices coloniales elaborados entre 1540 y 1565 destacando *El lienzo de Tlaxcala* (elaborado a petición del cabildo del mismo estado) y *El Códice Tlatelolco* (perteneciente a la colección de Lorenzo Boturini) el proceso de imposición, derrota y (re)configuración social y cultural mediante la adaptación inicial de los indígenas a la cultura española; en estos códices primeramente se representa “a la nobleza indígena, con sus símbolos de poder y valor guerrero, en el acto de establecer una alianza con el nuevo orden político cuyo doble registro temporal y religioso se ha asimilado ya” (Nettel, 1994: 171); de tal modo que a la postre para poder diferenciarse desde la cultura española deberá re-crear su propio sentido identitario de lo barroco.

En ese sentido retomaremos el concepto de *ethos barroco* de Bolívar Echeverría como “aquel que se ha salido de la historia, del arte y de la literatura y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general” (1998:32), que nos permite visibilizar la tensión existente en la re-configuración de la cultura en el ámbito de las prácticas y el discurso crítico del presente, que devela la caducidad de la modernidad impuesta como propuesta totalizante. Para orientar la discusión centraremos la referencia teórica del autor en la tensión socio-territorial de la comunidad cholulteca⁷ con la finalidad de comprender y analizar el conflicto

⁷ Pues es en Cholula que se implementa un proyecto turístico de las “7 culturas” que involucra modificar las formas de vida cotidiana de las comunidades que se encuentran alrededor de la pirámide de los remedios.

permanente entre modernidad y tradición que constantemente se despliega en los espacios con mayor carga histórica-cultural como es el caso de Cholula.

2.1. Cholula, la Ciudad Mesoamericana

Cholula⁸ ubicada a 137 kilómetros de la ciudad de México fue una de las ciudades más importantes de la sociedad mesoamericana; sus primeros asentamientos se ubican en el antiguo lago de Santa Catarina (en donde actualmente se encuentra ubicada la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP) entre el 200 y el 100 a.n.e. (Gámez & Ramírez, 2016) y en la calle noroeste con la base de pirámide rodeada de vestigios arqueológicos (patio de altares, ofrendas, enterramientos humanos) y frescos prehispánicos que se encuentran dentro de ella; estas dos primeras agrupaciones arqueológicas fueron de origen Olmeca. Debido a la importancia que fue desarrollando la ciudad como centro ceremonial religioso y zona comercial durante el horizonte clásico (100 a.n.e.-600 d.n.e.) la función principal de Cholula fue controlar el comercio interior entre el valle Puebla-Tlaxcala y las rutas comerciales que conectaban con el Altiplano Central, la costa del Golfo y Oaxaca (Lomelí, 2010); por lo que podríamos señalar que este territorio ha sido habitado desde hace por lo menos tres mil años de manera ininterrumpida por diversos

⁸ De acuerdo con la Historia Tolteca Chichimeca THC narrada entre 1547-1560 cotejada con las crónicas de Sahugún, de Diego de Durán, de Torquemada, los Anales de Cuauhtitlán, así como las lecturas de los investigadores más recientes que se centran específicamente en el periodo clásico Teotihuacano, se puede deducir sin certeza total (debido a la falta de diversas zonas que quedan por estudiar, pues se sabe que todo lo que se conoce sobre el mundo prehispánico cholulteca se desprende de sólo un edificio, el de la Gran Pirámide) que el nombre de Cholula hace referencia principalmente a dos adjetivos; Garibay deriva Chollan de Cholollin que significa huir “lugar de los que huyeron” o “ a donde huyeron” mientras que Guzmán lo deriva de una antigua palabra mexicana que quiere decir “lugar donde corre el agua” o “agua que corre” en cuyo caso el nombre hace alusión al agua y a la huida. Ambas referencias son aceptables puesto que como bien sabemos los Toltecas-chichimecas tuvieron una huida en su dimensión religiosa a Cholula, después de la caída de Tula en el siglo XII (1125-1156) al llegar al lugar se encontraban asentados los Olmecas- Xicalancas quienes al parecer se desprendieron de los Olmecas que provenían de Teotihuacán, su estructura social se encontraba definida y contaban con ocho Tlatoque gobernantes de la ciudad. En Tlalchihualtépetl se encontraba marcada toda la simbología de adoración al dios serpentino Quetzalcóatl quien mantenía una estrecha relación con Tláloc, 9 lluvia descrito en el calendario (Ashwell, 2015).

grupos étnicos, por lo que se considera probablemente la ciudad viva más antigua de América (Aguirre & Guzmán, 2014).

Siendo una zona de paso y comercio, Cholula se fue influenciando por las culturas de la población entrante, permitiendo en poco tiempo erigirse como la principal ciudad en el valle; gracias al aumento de la población y del excedente económico se profundizó la estratificación social y se permitió contar con mano de obra para la edificación de templos, palacios y obras públicas que dieron lugar a una etapa cultural más avanzada con un sistema de cultos religiosos complejos (Ashwell, 2004).

Como ejemplo de lo anterior podemos observar el proceso de sincretismo cultural⁹ representativo del lugar; la Gran Pirámide está conformada aproximadamente por siete estructuras que fueron construidas por distintos grupos étnicos, quienes llegaron al Valle de Atoyac en fechas diferentes y rindieron culto a sus respectivos dioses una vez establecidos sus basamentos, aunque como veremos en este trabajo el proceso de dominación colonial significó un último proceso de amalgamamiento estableciendo disputas y tensiones en torno a la práctica de la creencia religiosa y con ella de la identidad política, social y cultural de los habitantes de Cholula.

La Gran Pirámide, Tlalchihualtépetl “cerro hecho a mano” fue el principal centro ceremonial que data del periodo Preclásico superior 200 al 100 a.n.e. (Müller, 1973), templo relacionado con el culto al agua y a Quetzalcóatl, este principal centro religioso y de peregrinación unificó a la población extendiendo la cultura Olmeca a Guatemala, hasta la llegada violenta de los toltecas chichimecas provenientes de Tollan quienes terminaron volviendo a los olmecas-xicalancas tributarios de estos y desplazándolos al sur de la montaña (Gámez & Ramírez, 2016). Se presenta entonces la paradoja de la unión religiosa en torno a los dioses prehispánicos, pero al mismo tiempo división y tensión política que hasta el día de hoy permanece entre

⁹ entendido este como el proceso de mestizaje o unión cultural en el cual el resultante es una unión sociocultural que se amalgaman entre distintos grupos culturales a lo largo de un tiempo y se establecen como un proceso continuo (Harris, 1990).

los habitantes de San Pedro Cholula y San Andrés Cholula que responden a dos municipios distintos, como más adelante se detallará; esta diferenciación nos hace señalar que en la zona de estudio se presenta una organización política que integra la zona de Cholula suscrita al gobierno mexicano pero se rige al mismo tiempo por usos y costumbres tanto prehispánicas como coloniales que como veremos en esta tesis, conflictúan el sentido de identidad y representatividad de los sujetos con respecto al orden de dominación y modelo socioeconómico neoliberal.

La estratificación social y política en la que se sostiene parte de la identidad de la comunidad se formó a partir de prácticas de ordenamiento social, antes, durante y después de la conquista. Para el periodo prehispánico los elementos y normas de organización política se encontraban delimitadas de acuerdo a una estructura claramente diferenciada: la nobleza guerrera cumplía funciones religiosas ocupando el rango más alto, bajo estos podíamos encontrar a los sacerdotes, comerciantes, burócratas- artesanos y por último una densa base campesina quienes trabajaban colectivamente la tierra; en general su organización política era esencialmente militarista-religiosa y su economía se sustentaba principalmente en la agricultura intensiva. Con la expansión de la ciudad los comerciantes se consolidaron como una clase social aparte generando un complejo sistema de mercados que desarrollaba un excedente mayor (Lomelí, 2010) empleado en la fiesta en honor a Quetzalcóatl el día 3 de febrero; además de estas grandes fiestas donde se sacrificaban esclavos y prisioneros con banquetes, danzas y otras ceremonias, los cholultecas celebraban cotidianamente otros tipos de ritos (Durán en Bonfil, 1973:); elementos que a la postre estructuraron la identidad barroca cholulteca.

El sistema de mercado se centraba en la producción y exportación de productos como cerámica policromada y cultivos primarios como maíz, frijol, calabaza, chile, aguacate y amaranto (Gámez, Ramírez & Villalobos, 2016); con el desarrollo de la ciudad se pasó a un comercio mucho más complejo; los *pochtécatl* eran grandes comerciantes que producían y distribuían a todo el valle poblano-tlaxcalteca la grana cochinilla, los *macehuales* contaban con el privilegio exclusivo de la

producción nopalera; comerciantes que habitaban alrededor de Tlalchihualtépetl como simbología de su poder y nobleza.

Con la llegada de los españoles y su necesidad de expansión territorial y económica, estos sectores socioproductivos de comercio, fueron pasados a manos de los españoles con las leyes implementadas en 1576 que monopolizaban esas prácticas al derecho español, desplazando a los comerciantes indígenas a economías de refugio, retornando nuevamente a producciones marginales que no despertarán la atención ni la avaricia de los españoles. Ashwell (2015) haciendo alusión al alcance del comercio y a la magnitud religiosa de la ciudad, recupera la frase de Graulich quien compara la grandeza y la importancia de Cholula en las sociedades mesoamericanas al escribir que “para los mexicas conquistar Cholollan era como atacar al mismo tiempo a Wall Street y al Vaticano” (Ashwell, 2015:151).

Otro elemento a considerar para entender la imposición sociocultural de la región fue la conformación lingüística de la ciudad, puesto que la imposición idiomática posibilita conceptualizar el mundo que nos rodea (no solo nombrarlo) sino que al mismo tiempo relacionarnos con ese entorno y establecer una racionalidad entre mi persona y el otro. Cholula idiomáticamente se enmarcaba en dos grupos: el otomí y el Tetlamixteca, que engloba idiomas como el mixteco, mazateco, ichcateco, chocho, popoloca, cuicateca, chinanteco, amuzo y trique (Paddock, 1987 en Gámez, Ramírez & Villalobos, 2016), variaciones lingüísticas que terminaron siendo minoría al establecerse el nahua como lengua principal. Seguidamente la importancia que jugó el lenguaje en la conquista española, permitió en un primer momento con la ayuda de Malintzin estructurar un código lingüístico que permitiera mediar el entendimiento entre dos universos discursivos o elecciones civilizatorias opuestas entre sí (Echeverría, 1998) y en segundo momento relegar el lenguaje nahua para establecer la lengua occidental como la única forma de dar sentido al mundo de la vida que se imponía. Demás está decir que la modernidad impone igualmente una forma conceptual de entender conceptos tales como: progreso, desarrollo, crecimiento económico o la misma idea de modernidad.

2.2.- La conquista material y simbólica de Cholula

Estudiar la sociedades antes del siglo XVIII¹⁰ implica abordar como parte del análisis social la dimensión religiosa que estructuraba las formas de organización política, económica y cultural de la vida cotidiana; este trabajo se suma a la perspectiva de estudio estructural que aborda la cultura y la religión como una de las bases fundamentales de la conformación de las identidades colectivas e individuales. En ese sentido, es importante resaltar la sociedad prehispánica como una sociedad fuertemente enraizada en la cultura religiosa; característica universal de todas las culturas.

La conquista española sobre los pueblos indígenas estuvo acompañada del adoctrinamiento de los preceptos del cristianismo ortodoxo de esa época, la religión cristiana como base educacional socializada por las distintas órdenes misioneras sirvió como una herramienta asertiva de aculturación, pues no sólo tuvo fin como herramienta de asimilación del modo de vida europeo español, sino que además logró anular formalmente las expresiones religiosas de creencia tradicionales que se tenían en América antes de la llegada de los españoles, logrando con esto un sentido de subordinación y dominación de los pueblos originales a las creencias centroeuropeas (y con ello al aparato ideológico que se monta sobre la religión y luego el sentido de la modernidad capitalista) al mismo tiempo que logra hacer inseparable los límites existentes entre ese modo de vida y el cristianismo.

Para analizar el impacto que tuvo la colonización española en el consciente e inconsciente colectivo de la vida indígena, es necesario entender lo que significó la conquista religiosa, política y militar, el corte histórico que hubo en la memoria de los indios, así como el entendimiento y la interiorización de lo que significó ser

¹⁰ Se hace referencia al siglo XVIII como el siglo de la Ilustración que plantea la suplantación de los viejos paradigmas por los nuevos que encarna un nuevo pensamiento, la “*idola theatri* de la vieja metafísica cae bajo el dominio de la ciencia: lo sobrenatural, los espíritus y los demonios se convierten en reflejo de los hombres que se dejan atemorizar por la naturaleza. La materia por fin podrá ser dominada sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes de cualidades ocultas; la multiplicidad de formas queda reducida a posición y orden, la historia a hechos y las cosas a materia” (Adorno, 1981) con el desencanto de los mitos, la religión pasa a ser desterrada supuestamente de la vida política de la sociedades y su control queda reducido a efectos directos de sus estancias. Ocupamos la palabra “supuestamente” puesto que más adelante haremos alusión a autores que debaten esta idea.

desposeídos de una forma particular de comprender el mundo que los rodea; darle sentido a estos elementos nos permitirá identificar cómo se conforma y estructura la cultura barroca en el indígena de finales del siglo XVI y cómo se mantiene y modifica constantemente en el mestizo del siglo XVII.

Comprender el proceso de aculturación del indígena que nos muestra las referencias históricas oficiales (es decir, desde el orden de la dominación) se debe entender desde el filtraje de los imaginarios del colonizador en los imaginarios de la población indígena, es decir, incluso las interpretaciones indianas que se hace un siglo después del proceso de la conquista están guiados ya por la interiorización de la racionalidad occidental, las ideas del tiempo y el espacio así como la organización natural y social de los valores morales y culturales propios de ese pensamiento (Martínez, 2007).

■ ■ ■

La llegada de los españoles a tierras mexicas como narra Nathan Wachtel (1976) estuvo rodeada de distintos elementos que favorecieron el proceso de conquista; los presagios del regreso del Dios Quetzalcóatl como lo mencionan las profecías maya y azteca así como las leyendas del Perú que predecían la caída del imperio Inca en manos foráneas en el reinado del doceavo emperador Huayna Capac permitieron que los extranjeros permanecieran vivos en los primeros encuentros con la ayuda del recurso del asombro; más adelante, conocer la división y enemistad que había entre los reinados que conformaban la sociedad prehispánica les permitió generar una estrategia de guerra que les ayudó a posicionarse en el juego tomando ventaja.

La embarcación española entró por la Costa del Golfo de México; la ruta que tomó Hernán Cortés le permitió sembrar una alianza con el Cempoala cacique de Tlaxcala quien le hizo saber de la enemistad entre los Tlaxcaltecas-Huexotzincas y los Cholultecas, los primeros enemigos de los mexicas y los segundos tributarios de estos (Lomelí, 2010). La misma autora señala en su trabajo que Cortés debía

atravesar Cholula como ruta de paso a Tenochtitlán, así que emprendió el viaje acompañado de guerreros pertenecientes a los pueblos conciliados bajo la advertencia por parte de éstos de una posible emboscada cholulteca; a su llegada se encontró con la hospitalidad y la calidez de los nobles dirigentes de la ciudad quienes le solicitaron a cambio de darles acceso que los tlaxcaltecas y huexotzincas acamparan en las orillas de la metrópoli; esto atizó las sospechas entre los españoles, quienes bajo las órdenes de Cortés atacaron la ciudad la noche del 18 de octubre de 1519 con la ayuda de sus aliados desde la periferia, las cifras de muertos cholultecas varían de acuerdo a la referencia, sin embargo se calcula que esa noche hubo entre 2 000 a 20 000 bajas (Lomelí, 2010).

Esta batalla es fundamental para la historia cholulteca en dos sentidos, el primero porque ese arribo violento estableció los parámetros y el seguimiento por los cuales se establecería la conquista material y simbólica de los españoles; el segundo tiene que ver con la asociación directa que se establece entre violencia y civilización donde el uso de la violencia se establece como herramienta para justificar el mito civilizatorio de occidente.

En este suceso se puede ver la forma que toma la dominación entre dos culturas que devienen a la postre en dos procesos civilizatorios distintos entre sí; para las culturas mesoamericanas los códigos de guerra no cumplían funciones de transformación radicales, la finalidad de la lucha no era el genocidio ni la erradicación de las creencias, sino el tributo, los bienes excedentes pasaban a ser tributados al nuevo reino, el pueblo derrotado conservaba sus tradiciones y sus dioses, en la batalla no se les daba muerte a los vencidos, se les capturaba para después sacrificarlos en los rituales sagrados, para Wachtel la victoria de los guerreros toltecas-chichimecas en las batallas de conquista se les escapaba por tratar de capturar a los extranjeros en lugar de darles muerte inmediata (Wachtel, 1976); mientras que en el caso de la civilización occidental se aspiraba no sólo a construir la sociedad ideal, sino su sociedad ideal fundamentada en el desprecio y exclusión del Otro (Matamoros, 2015).

El pueblo cholulteca perdió en esa batalla toda la comprensión orgánica de su vida social-material; la asimilación y la resistencia a un cambio extremadamente radical la podemos ver en diferentes pruebas artísticas o códices; en el *Manuscrito del aperreamiento*¹¹ (Boornazian, 2012) se describe la ejecución de los principales nobles de Cholula en un acto bárbaro ordenado por Hernán Cortés; este escenario, cumplió funciones políticas estrechamente ligadas a la religión, el acto comprendía la erradicación de cualquier oposición a la evangelización y con ello aseguraba el sometimiento del resto de nobles quienes tenían a su cargo *calpullis*, permitiendo así la rápida cristianización de la población.

Este acontecimiento es notable, puesto que el nuevo rol de la nobleza indígena sobreviviente pasó de ser organizativa a ser vigilante, se aseguraban que la población indígena cumpliera en su vida cotidiana con las enseñanzas y normas de la nueva religión, surgiendo así los primeros *fiscales* y *mandones* con “vara de justicia” (Gámez, Ramírez & Villalobos, 2016), que hoy en día son la base de la estructuración barrial en Cholula. La vigilancia como táctica de colonización por parte de los misioneros fue desarrollada eficientemente, aplicando a través de los nobles indígenas lo que Foucault (1976) llamó las *técnicas de individualización del poder*, concentradas en el control de la conducta del sujeto, su comportamiento, sus aptitudes, intensificar su rendimiento, multiplicar sus capacidades, posicionarlo en el lugar donde sería más útil, apresurando así la conversión social.

“La idea central de estos emprendimientos, era la educación cultural del indígena para integrarlo al estatus de cristiano, es decir, de un ser civilizado y redimible; una conversión total para transformarlo en un ser útil a la sociedad. Y básicamente este concepto de utilidad giraba entorno a la

¹¹ El Manuscrito del aperreamiento de 1523 muestra a través de imágenes y anotaciones alfabéticas en náhuatl la ejecución violenta de un importante sacerdote *chiachteotzin* encadenado y atacado hasta su muerte por un perro, dicha autoridad sacerdotal regía junto con otro de igual estatus la ciudad de Cholula, encargados ambos de realizar el culto a Quetzalcóatl una de las principales deidades de la región; Atrás del espectáculo principal, se pueden observar otros nobles identificados como *tecuhtli* señores responsables de San Pablo, San Andrés y Santa María pueblos que comprenden hasta el día de hoy la región cholulteca esperando ser castigados de igual manera, este acto de violencia de “matar con bestias rebajaba simbólicamente a las víctimas a la categoría de animal”. (Boornazian, 2012).

capacidad de trabajo que podían generar estas poblaciones” (Sandoval & Lasso, 2014: 6).

En el *Códice de Cholula* de 1586 y en el documento de *Lienzo de Cuahutlancingo*, se describe ya la sumisión política y la conversión religiosa de los linajes de la nobleza local ante los españoles (Ashwell, 2015), función que se logra eficazmente gracias a las técnicas educativas que llevaron a cabo las órdenes religiosas.

La derrota de los indios y el traumatismo que significó la desposesión de su identidad histórica moldeó la personalidad del indígena hacia características marcadas de subordinación y derrota, en ellos se puede ver el significado de ser desterrados de un mundo material y simbólico para ser incorporados a un modo de producción pre-capitalista y posteriormente a otro modo de producción moderno que igualmente desplazaba (negaba) la identidad indígena.

El desplazamiento de las poblaciones indias de sus lugares de vivienda o su incorporación al trazo urbano colonial perturbó su imaginario colectivo; espacios como las montañas y lagos que eran lugares de cultos cotidianos quedaron censurados al mismo tiempo que se resignifican lugares como es el caso de la Iglesia de los Remedios construida sobre la pirámide de Cholula donde se confronta el pasado mesoamericano y el presente de dominación colonial centroeuropeo

No es absurdo que en las primeras narraciones coloniales se describiera esta tensión entre lo mesoamericano y lo colonial desde el concepto de la culpa que sentía la sociedad prehispánica por abandonar los lugares sagrados que servían como portales de conexión con sus dioses, asegurándose el castigo de estos a través de las pestes y plagas que les mandaban (Nettel, 1994).

La construcción de la Ciudad de Puebla de los Ángeles en abril de 1531 hizo que San Pedro Cholula recibiera el 27 de octubre de 1537 el título de ciudad cabecera de república de indios y centro de doctrina (Lomelí, 2010) lo que significó que la población cholulteca se deshiciera de la vigilancia constante de los españoles permitiéndoles re-trabajar sus tradiciones incorporando en la cultura y la religión

occidental gran parte de la cosmovisión prehispánica que termina por conjugar ese ethos barroco cultural pre-capitalista.

Puebla fue fundada con la finalidad de reducir el control político, económico y religiosos de Cholula, su establecimiento fue cuidadosamente elegido; el espacio (territorio) debía dotarles de agua permanente y pastizales para ganadería, además de establecer una conexión directa con las ciudades más importantes como Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo, Cuauhtinchán, Tepeaca, Huaquechula, Calpan y Tochmilco quienes les proporcionaban el abasto de productos agrícolas y mano de obra (Capulín, Escobedo, Ocampo, Juárez & Rappo, 2007). Para los españoles la traza de una nueva ciudad que les permitiera simbolizar su poder para erigirse como la clase dominante y diferenciarse de la raza sometida: indios y afrodescendientes, fue un importante logro; frente a esto, con la intención de preservar su propio sentido de vida en un contexto de dominación, los indios modificaron la cultura religiosa cristiana de manera paulatina, incorporando -por ejemplo- un sin fin de días de celebración durante todo el año que les permitió recordar sorda y mudamente sus viejas tradiciones enmarcadas en la dimensión festiva (fuera de la idea de pecado/recogimiento/castigo de la iglesia católica) provocando con ello mecanismos de resistencia sociocultural frente al poder colonial

Lo relevante de este proceso de resistencia es que se entiende como un elemento simbólico-subjetivo imaginado desde la visión de los derrotados (Echeverría, 2008); en los estudios realizados por Ruiz de Alarcón en *Tratado de las supersticiones* y por Jacinto de la Serna *Manual de ministros indios*, en donde podemos conocer a profundidad sobre la incorporación y la adaptación del cristianismo en los campesinos indígenas, la destrucción sistemática de la religión mesoamericana que se dio entre 1525-1540 y con mucha más visibilidad el proceso de resistencia que se da entre la población. Gruzinski en su obra "*La colonización de lo imaginario*" (Gruzinski, 1991) analiza el proceso de aculturación de la sociedad indígena con la penetración de Occidente, favoreciéndose de algunos códices como en el *Códice Sierra* procedente de una población de la Mixteca Alta de Oaxaca elaborado entre 1550-1564 donde muestra una transformación un tanto radical sobre la escritura

náhuatl que además incorpora la contabilidad de números arábigos y la utilización de la moneda europea. Nettel (1994) refiere el cambio de alfabeto como uno de los procesos más importantes de aculturación puesto que se renuncia a un mundo privilegiado de tomar en cuenta la realidad a través de la representación de los dibujos plasmados en papel y la abolición del uso ritual y público de la pintura; el papel pasa a ser utilizado para la narración a través de la escritura y la importancia de los paisajes pintados en los mapas menos coloridos muestran también la nueva cosmovisión de la vida cotidiana indígena, el crecimiento y expansión de la nueva traza colonial y el establecimiento de iglesias en zonas antes sagradas para la antigua religión marcan una identidad indiana derrotada, que aún así no deja de reconstruir y buscar una nueva forma de identificación.

2.3. La conformación del ethos barroco como resistencia en Cholula

De acuerdo con Neira (1997) no se puede tener un retrato fiel del indio prehispánico, la recolección de la información a través de los interrogatorios forzados o voluntarios realizados por los frailes o funcionarios de gobierno quienes interpretaban la historia bajo la luz de la cultura occidental impedían recuperar en su totalidad orgánica el tejido histórico precolombino, para los colonizadores el mundo mítico prehispánico no era un hecho verdadero; en ese sentido, la forma en cómo se tradujeron los códices mesoamericanos al latín redujo de manera drástica las leyendas, los mitos y la vida cultural antigua en su generalidad; esto favoreció a la sociedad española puesto que llevó al indígena a tomar distancia de su pasado.

Ya con un distanciamiento importante entre el indígena y su pasado histórico-cultural, éste trató de incorporar la cultura europea a su cotidianidad, pero lo hizo bajo reserva de un tipo de resistencia, no abierta, sino trans-conquista como lo llama

Echeverría, de manera infiltrada o escondida, por lo que cedió parte de su cultura a aquello otro europeo.

“para volverse cristiano, el indio que se auto-españoliza tiene que ejercer un trabajo de transformación estructural de ese cristianismo que las circunstancias lo compelen a interiorizar: debe re-crearlo haciendo de él un cristianismo capaz de aceptarlo como un ser humano que aún vencido y subyugado [...] lo integre positivamente”(Echeverría, 2007: 7).

Para el autor el cristianismo puro castizo-ortodoxo jamás hubiera podido adaptarse en América si no hubiese sido a través del guadalupanismo, adoptar la doctrina tal como se imponía implicaba ser rechazados inmediatamente por ésta, condenados desde el primer momento por mala práctica religiosa (Echeverría, 2007); sin embargo, en medio del caos el indígena recrea la religión cristiana permitiéndose incorporar elementos técnicos propios, que los familiariza con sus usos y costumbres ancestrales. Ya en los estudios realizados por Gruzinski (1991) sobre los restos de la antigua religión indígena puntualiza como el colonizador ve una fuerte “idolatría” en la práctica religiosa indígena.

De acuerdo con Echeverría la discrepancia que existe entre lo que consta formalmente el catolicismo y lo que practican de manera informal los mexicanos es justo el reflejo de la conformación del ethos barroco que se configuró en el último tercio del siglo XVI, travesía llevada a cabo por los indios sobrevivientes de la conquista que fueron convertidos al cristianismo.

La re-configuración del catolicismo que emprendió la población indígena transgrede al catolicismo ortodoxo “la equiparación de la Virgen María con Jesús y con Dios rompe con el dogma de la síntesis monoteísta [...] el culto mariano contiene fuertes rasgos de idolatría, lo que trae consigo la configuración de un catolicismo alternativo” (Echeverría, 2007:10). El movimiento de extirpación de idolatrías realizado por distintas órdenes encargadas de evangelizar las comunidades más escondidas, reflejo la dimensión de éste problema, pues más allá de comprender a esta como una forma íntima y nunca saciada de alcanzar a Dios, se percataron que

representaba una posición política alimentada de una identidad indianizada basada en las aspiraciones utópicas de liberación (Sandoval & Lasso, 2014).

La idolatría era un elemento fundamental incorporado en la cultura religiosa mesoamericana, las fiestas realizadas durante todo el año tenían un sólo fin, servir como culto de adoración a los dioses quienes a cambio les protegían y favorecían en las guerras, les proporcionaban cosechas abundantes, ayudando con los cuatro elementos necesarios para la reproducción biológica de la vida: agua y viento estaban encarnados en sus principales deidades (Ashwell, 2004).

El catolicismo que desarrolló la clase marginal indígena reproduce estos códigos en un contexto de resistencia y adaptación; las fiestas son un mecanismo fundamental para la base identitaria de la cultura mexicana, además de culto religioso, funcionan como cohesión social de defensa de intereses comunes y del territorio, que contienen sistemas de sentido totalizantes, ayudan y delimitan su territorialidad (Gámez, 2016).

Además de la fiesta como característica barroca, también podemos ver el tipo de relación que existe entre las comunidades con matriz indígena y los santos cristianos, la adoración lleva implícitamente una reciprocidad, en muchos pueblos del país podemos observar en las manifestaciones políticas imágenes de Santos que acompañan a sus seguidores en busca de justicia. En Cholula es muy clara esta simbiosis que enraíza el intercambio:

“a este se le denomina *don*, no es sólo un mecanismo de circulación de bienes y servicios, si no la condición misma de producción y reproducción de relaciones sociales que constituyen el tejido social y caracterizan a los vínculos que se entablan entre las personas, los grupos humanos y las deidades. El *don* es un acto voluntario pero supone, implícitamente la obligación de retribuir; es un compromiso ineludible, un pacto sancionable de manera moral, con el objetivo de producir un equilibrio natural y social (Barabas, 2006 en Gámez, Ramírez & Villalobos, 2016: 64 -65).

El caso de la Virgen de Guadalupe también es representativo en la conformación del barroquismo; enmarcado en todo un proceso histórico que podría situarse en una conspiración no planeada. Es bien sabido que todos los recintos religiosos más importantes fueron construidos en espacios donde anteriormente se encontraban centros de adoración a dioses prehispánicos que tenían gran influencia sobre el pueblo indígena; la guadalupana hizo su aparición al indio macehual Juan Diego en el cerro del Tepeyac antes lugar de culto de *Tonantzin* que en lengua náhuatl quiere decir “nuestra madre”, gracias a los relatos de frailes como Sahagún se sabe que cada año llegaban en peregrinación con ofrendas y obsequios todos los pobladores de los distintos reinos; la sospecha de los franciscanos y de los jesuitas sobre este hecho siempre estuvo presente, pues se percataron que existiendo diversas iglesias de adoración a la Virgen de Guadalupe siempre llegaban a ofrendar al cerro del Tepeyac (León O’Farril, 2009).

Que el indígena se haya apropiado de la Virgen de Guadalupe como madre de afligidos fue una estrategia que le permitió incorporarse al cristianismo manteniéndose a salvo, en ella no asociaban al Dios distante y todopoderoso que se encontraba en lo más alto de los cielos, quien de acuerdo con las escrituras, los hubiera enviado al infierno por mala práctica religiosa; en la madre de Jesús veían un estatus celestial menos exigente y terrenal que se encontraba más cercano a ellos en donde algunos pecados mortales podían ser disimulados e incluso balanceados en el juicio final (Echeverría, 2007).

En Cholula el Santuario de la Virgen de los Remedios fue erigido en la parte más alta del Tlalchihualtépetl lugar de culto a las deidades del agua y la fertilidad a quienes peregrinaban indígenas de todas las regiones, no es casualidad que la Virgen adquiriera gran importancia ya para finales del siglo XVI, la travesía que llevaron a cabo los cholultecas fue re-interpretarla cargando los contenidos y significados de los dioses mesoamericanos, Bartolomé (2005) entiende el funcionamiento del cristianismo de manera bidireccional “haciendo que las antiguas deidades cobrarán nuevos nombres y atributos, pero también que las nuevas se

cargaran contenido propio de las antiguas” (Bartolomé, 2005 en Sandoval & Lasso, 2014).

Los españoles al servirse de las instituciones y la cosmovisión indígena permitieron su trascendencia, no en su totalidad pero sí de manera parcial (Wachtel, 1976); tal es el caso de los *calpullis* que en Cholula siguieron siendo responsabilidad de la nobleza indígena por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVI; éstos quienes anteriormente respondían a los señoríos donde tributaban, pasaron a depender a las necesidades y ordenanzas de los conquistadores, sin embargo desde esta posición lograron articular una lucha por la propiedad de las tierras. Los nobles indígenas que se sometieron y decidieron servir a la corona española fueron los primeros en dominar la escritura alfabética que se convirtió en un medio indispensable para defender los títulos de tierras antes comunales, así como plagiar los que ya existían para buscar favorecerlos en el plano legal (Hernán, 1997).

Los *calpullis* como se explica anteriormente eran zonas geográficas delimitadas pertenecientes a la región encomendada a un noble indígena que además de regular los asuntos públicos, políticos, religiosos y culturales tenían a su cargo una deidad tutelar mesoamericana que después de la conquista pasó a ser cristiana; hoy son los mayordomos que sostienen la base de la organización social y simbólica de los cholultecas, tienen a su cargo a los Santos Patronos de los barrios, honor moral periódico que cada año se otorga a un nuevo “hijo de barrio”, elemento que recupera la interpretación del tiempo indígena cíclico a diferencia del tiempo lineal propio de la cultura occidental (Gámez, Ramírez & Villalobos, 2016). Las mayordomías son fiestas o ritos religiosos que fundamentan mecanismos de cohesión social, tradición supuestamente inaugurada en 1524 por los primeros doce franciscanos que llegaron a catequizar las tierras mesoamericanas (Ashwell, 2015) sin embargo, se sabe que fue una práctica heredada y re TRABAJADA por los señoríos de los *calpullis*.

2.4. Hablemos de la Cholula contemporánea: el conflicto permanente entre tradición y modernidad

En la actualidad (año 2019) Cholula se encuentra ubicada al oeste del valle de Puebla a 2027 m.s.n.m., colinda con el estado de Tlaxcala y Huejotzingo por el norte, al sur con Atlixco y con Tecali de Herrera; por el oriente, norte y sur con el municipio de Puebla y con el estado de México al poniente (Capulín et al., 2007); la afluencia de lluvias y de buena temperatura le ha permitido ser una zona fértil para la agricultura, sin embargo, debido al crecimiento poblacional que se ha dado en las últimas décadas a nivel estado, la comunidad cholulteca a sufrido grandes cambios en el aumento de mancha urbana y reducción de tierras destinadas al cultivo (Schumacher, 2015). Como describimos anteriormente, debido a su ubicación fue una de las ciudades más importantes de la civilización prehispánica, por lo que su desarrollo comercial y religioso le permitió tener una habitación continúa hasta nuestros días.

El distrito judicial de Cholula se compone por trece municipios: Calpan, Coronango, Cuautlancingo, San Andrés Cholula, San Pedro Cholula, Santa Isabel Cholula, San Jerónimo Tecuanipan, Juan C. Bonilla, Ocoyucan, San Nicolás de los Ranchos, Tlaltenango, San Gregorio Atzompa y San Miguel Xoxtla (Capulín et al., 2007). En donde podemos observar la mayor concentración histórica y por tanto económica es en las dos cabeceras municipales que llevan el nombre del santo patrono de su barrio: San Andrés Cholula y San Pedro Cholula, la división entre ellas se remonta a procesos anteriores a la conquista; cuando los españoles llegaron a la gran ciudad a quien Gabriel de Rojas llamó en 1581 Tullam Chulullam Tlalchihualtépetl (Mastretta, 2014), se percataron de la compleja división multiétnica que permanecía en la zona y que se enmarcaba en dos límites, el hueyaltepetl que era el espacio central y ceremonial que se distinguía por las construcciones habitacionales y los edificios ceremoniales, mientras que el altepetl comprendía todo el territorio periférico de habitación esporádica y cultivos; esta distribución espacial estaba caracterizada por las actividades y la profesión de sus habitantes.

Cuando Cholula quedó formalmente sujeta a la corona, la delimitación centro-periferia se oficializó en 1537, estableciéndose como cabecera del partido del corregimiento español reconociéndole seis cabeceras y 53 pueblos dependientes. Ya con la conformación de una nueva sociedad basada en una cohesión social regulada por la religión judeo-cristiana, la función de los *calpullis* se limitó al cuidado y la veneración del santo patrono asignado; esto fomento que para 1686 a petición de la población de San Andrés Colomochco se le asignará una parroquia independiente a la de San Pedro y ya para el 16 de octubre de 1714 motivado por disputas territoriales solicitará independizarse, otorgándole por parte de la corona la categoría de república de indios (Ashwell, 2014).

Actualmente (2019) San Andrés y San Pedro cuentan con sus respectivos barrios (antes *calupullis*) el primero municipio concentra ocho barrios; San Pedro Colomoxco, Santa María Cuaco, San Juan Aquiahuac, Santiago Xicotenco, La Santísima Trinidad, San Miguel Xochimihuacán, Santo Niño Macuila y San Andresito; mientras que el segundo se conforma por diez barrios; San Miguel Tianguisnahuac, Jesús Tlatempa, San Matías Cocoyotla, San Juan Calvario Texpolco, Santa María Xixitla, La Magdalena Coapa, San Pedro Mexicaltzingo, San Pablo Tecama, Santiago Mixquitla y San Cristóbal Tepontla.

Cada zona barrial tienen su parroquia y su sistema de cargos, así como su mayordomo principal quien es responsable del santo Patrono, este ostenta como símbolo de poder un *plato* y un *centro* de plata¹², después de este podemos encontrar a los mayordomos menores en quienes recae la responsabilidad del cuidado y veneración de las demás imágenes religiosas de diversos santos, además de estos cargos existen las organizaciones barriales, las hermandades y las asociaciones, “mediante la mayordomía, las comunidades organizan su vida

¹² centro y plato como lo explica Verónica Sánchez, son objetos rituales interactuantes que están presentes en casi todos los eventos religiosos del territorio cholulteca “estos objetos pueden ser rituales desde su origen, o ritualizados a través de una transformación, conferida por gestos, actos o eventos rituales; de tal modo que están cargados de poder social y religioso, así como de energía sobrenatural o metafísica, condensando naturaleza y cultura; por tanto, representan y significan a entidades luminosas, interpretadas como Santos Patronos [...] de esta manera lo ritual, sagrado, mágico y religioso se manifiesta a través de la materialidad de los objetos” (Sánchez, 2016: 156).

religiosa, organizan sus fiestas, los trabajos comunales necesarios para el mantenimiento de las iglesias, santuarios y lugares de culto, así como la defensa de los intereses colectivos” (Gámez, Ramírez & Villalobos, 2016: 68).

Su complejo sistema religioso es una de las características que estructuran la vida cultural, tanto así, que es considerada como un territorio socio religioso pues delimita una geografía física, simbólica y sagrada; significada y apropiada a través de un sistema ritual territorial articulado por un sistema de cargos y los Santos Patronos, siendo los miembros del territorio quienes le otorgan sentido a dicho sistema generando así un proceso identitario (Sánchez, 2016); por tanto “el sistema de cargos es una estructura institucional organizativa socio-religiosa que permite a los habitantes de los barrios cohesionarse en torno a los Santos Patronos y al culto a la Virgen de los Remedios” (Villalobos, Caballero & Guerrero, 2016:179).

Cholula es en ese sentido un territorio socio religiosos que alberga una complejidad en su forma de interpretar y reinterpretar la cultura en su generalidad, su devenir histórico que la caracterizan como un pueblo originario le permite acceder a

“una estructura y organización social comunitaria de matriz mesoamericana y colonial, depositada en diversos dispositivos como las redes de parentesco biológico, político y vecinal, el sistema de cargos y la religiosidad popular; toponimia y apellidos en náhuatl, prácticas y costumbres específicas, como ritualidad, alimentación, etcétera” (Sánchez, 2016: 154)

La cohesión social que articula el sistema religioso es tan importante que Bonfil Batalla en su trabajo etnográfico sobre Cholula describió que

“las actividades religiosas tradicionales no son un aspecto más de la vida local; pues absorben tal cantidad de tiempo, de esfuerzo, de recursos y de interés público e individual que pueden calificarse como el eje mismo en torno al cual gira la vida de la mayoría de sus habitantes” (Bonfil, 1973:117).

Esta observación no podría estar más en lo cierto, si consideramos que cada barrio celebra una fiesta anual a su Santo Patrono y a todas las imagen sagradas de sus parroquias, podemos deducir que en los 18 barrios que conforman las dos Cholulas se celebran 267 fiestas anualmente, lo que se puede traducir, a que el 70% del año se vive entre ritualidades y fiestas; entre las de mayor importancia podemos encontrar: la Fiesta Patronal, realizada por cada barrio en honor a su Santo Patrono; Cuaresma y Semana Santa; el Tránsito de la Virgen María, que es la conmemoración de su muerte y la ascunción celebrada los días 13, 14 y 15 de agosto; el mes de María y el mes del Sagrado Corazón de Jesús el primero celebrado en mayo y el segundo en junio; las Fiestas Circulares, que son las mayordomías que se rotan anualmente; las Fiestas del Pueblo o Altepeilhuitl, es una fiesta completa que se celebra en la Capilla Real; las Solemnes Fiestas de Labradores y Pobres, en ocasión a la primera bajada anual de la Virgen de los Remedios; la Fiesta mayor a la Virgen de los Remedios esta última es la más importante de la comunidad, tiene un aspecto religioso, civil y comercial, se celebra en el mes de septiembre aunque las festividades entorno a ella comienzan a finales de agosto.

El 31 de ese mes la población comienzan a subir al santuario de los remedios y a las dos de la madrugada entonarle las mañanitas; para la una de la tarde del primero de septiembre se oficializa la misa solemne de pueblos y barrios donde se concentran todos los mayordomos, fiscales, mandones y otros cargos para rendirle tributo a la Patrona Remedios; las demás misas venideras entorno a su fiesta así como los demás actos rituales son costeados por los pueblos, cofradías, hermandades, sindicatos, gremios, empresas industriales o comerciales y devotos particulares (Bonfil, 1973) que cada año se alistan para festejarle su cumpleaños.

Lo que debemos observar en todo este principio de vida ritual y festivo es que a pesar de que Cholula a cambiado drásticamente -en sus aspectos físicos, económico, social y culturalmente- en las últimas décadas de tal modo que su conformación territorial a pasando de rural a periurbana, su tejido socioreligioso

sigue casi intacto, el arraigo entre su población originaria sigue manteniéndose, permitiendo rescatar su matriz comunitaria que ha prevalecido históricamente en la región; por tanto podemos decir que ha existido tanto una resistencia social como procesos de asimilación y creación sociocultural en su práctica cotidiana que se aferra a un principio comunitario del despliegue de la vida por encima del individualismo promovido por el capital y su modernidad.

Sobre la observación de sus prácticas cotidianas en lo social, religioso y cultural se puede decir que los cholultecas han sabido valorar e interpretar su territorio; sus habitantes saben que su espacialidad concentra significados, historia, usos y costumbres coloniales y pre-coloniales, así como actividades productivas, agrícolas y artesanales que lo vuelven un espacio sagrado; característica que comprenden que al mismo tiempo y tal como lo expresa Echeverría al decir que el ethos barroco también está en disputa contra la modernidad y lógica del capital lo hace vulnerable para un uso más rentable de acuerdo con la visión capitalista del Estado moderno (posteriormente neoliberal) y por lo tanto al sector privado que siguiendo las lógicas occidentales de patrimonialización, consumo cultural de masas y explotación económica han mercantilizado no solo la cultura¹³ (expresado como folklore) sino que también la vida diaria cotidiana, la subjetividad de la identidad y su sentido de otredad cuando se define a Cholula como pueblo mágico que puede ser consumido por el otro que es ajeno a la comunidad que transcurre entre la tradición post-colonial, la resistencia y re-creación cultural y la modernidad.

Como hemos visto en el capítulo uno, *a propósito de la Modernidad: continuidad, quiebres y resistencia*; la modernidad es un fenómeno que pasó de ser una alternativa viable de un momento histórico determinado, al único -tipo ideal de estructuración social y con ello todo lo que implica: la concentración de la técnica moderna en manos del capital, la subsunción de valor de uso por el valor de cambio

¹³ Para una mayor comprensión respecto al concepto de patrimonio cultural léase Juan Manuel Guerrero y Delia Domínguez, *Patrimonialización cultural del territorio* (2015).

y en general las formas materiales y simbólicas que reproduce el pensamiento ilustrado como eje del pensamiento moderno capitalista.

El desencanto del pensamiento ilustrado tras sus grandes deudas con la humanidad, ha abierto la brecha para el surgimiento de pensamientos que dan sustento a nuevas alternativas de modernidad; sin embargo, las viejas estructuras del siglo XVIII aún siguen vigentes e incuestionables casi de forma anquilosante en la ideología del Estado burgués que sigue determinando y emprendiendo proyectos que transgreden la integridad de geografías en las que se encuentra mucho más marcada la contradicción entre modernidad capitalista y tradición.

Debemos comprender que estos territorios son valorados desde dos posiciones; la primera tiene que ver con una simbólica que es la que habitualmente practican sus pobladores; la segunda es una forma instrumental, que está asociada a la mercantilización del territorio y a su sobrevaloración económica estrechamente ligada geopolíticamente al estado (como ordenamiento socio territorial administrativo) y al sector privado del mercado. En ese sentido los “territorios tradicionales” o “pueblos originarios” (como actualmente se les conoce) concentran para sus habitantes formas de organización social comunitaria que contienen y delimitan una geografía física, simbólica, sagrada, natural y socialmente construida; significada y apropiada a través de un sistema ritual de matriz mesoamericana (Sánchez, 2016) que no empata con la visión estatal que descontextualiza esas características con el “propósito de modernizarlas, dignificarlas o atribuirles una utilidad pública ajena a su naturaleza” (Glockner, 2015: 12).

Estos territorios que en su mayoría contienen vestigios materiales prehispánicos como pruebas irrefutables de la memoria histórica del espacio, no concentran la riqueza de su territorio en esa característica, más bien, se caracterizan por la forma de *hacer territorio* como una construcción sociocultural en donde se entretajan multiplicidad de dimensiones sociales como políticas, geográficas, económicas, religiosas, festivas, estéticas etc. (Licona, Torres & Urizar, 2016); la forma de tejer y reproducir territorio de estas comunidades es el resultado de una identidad barroca vigente. En ese sentido, los territorios que contienen matriz mesoamericana son

fundamentalmente socioreligiosos, la forma de organización social de estos espacios está regulada por un complejo sistema de cargos religiosos al que los actores se adscriben, otorgándole sentido y generando identidad.

La modernidad capitalista por otro lado separa la dimensión religiosa del territorio con el supuesto fin de aplicar las bases del liberalismo que dio inicio al pensamiento moderno, la revolución técnica de las fuerzas productivas del siglo XII conllevaba casi de manera implícita la promesa que había hecho de la ilustración una vía favorable en determinado momento, acabar con el problema fundamental de la humanidad: la escasez, que se superaba dejando atrás los pactos mágicos con los dioses, lo que hacía de este proyecto moderno un pensamiento laico, la separación del estado de la religión como supuestamente paso, tendría que estar sustentada con la presencia de la abundancia, sólo así el laicismo liberal podría haber logrado prescindir de Dios en los asuntos políticos; sin embargo la promesa de la superación de la escasez es un fundamento que hasta el día de hoy adeuda el liberalismo económico capitalista.

Para Marx lo que la modernidad capitalista con su laicismo liberal había hecho con Dios no era precisamente matarlo, sino cambiarle la base de su sustentación:

“El laicismo liberal combina de manera curiosa la ingenuidad con el cinismo. Es ingenuo porque piensa que la separación del Estado respecto de la religiosidad puede alcanzarse mediante la construcción de un muro protector [...] porque cree que puede haber estructuras vacías, que un continente puede ser neutral e indiferente respecto de su contenido. Es al mismo tiempo cínico porque condena la política que se somete a una religiosidad arcaica, pero lo hace desde la práctica de una política que se encuentra también sometida a una religiosidad, sólo que a una moderna; es cínico, porque, desde el ejercicio de un privilegios ideológico, afirma con descaro que el laicismo consiste en no privilegiar ideología alguna” (Echeverría, 2001:6).

Tanto para Marx en su crítica a Feuerbach con respecto al papel de la religión y el mundo religioso en su doble dimensión terrenal y espiritual (Marx, 1845) como en la

obra de Echeverría (2001) ninguna cultura religiosa puede prescindir del uso de objetos materiales terrenales dotados de una eficiencia sobrenatural, los cuales son llamados “fetiches” y que en el caso de la religión de los modernos son precisamente los objetos mercantiles a los que dotamos de poderes que no contienen, otorgándoles un sentido de valor que no poseen en su sentido mismo, más que como obra del quehacer humano. Por tanto el Dios de los modernos es efectivo y poderoso porque además de dotar de valor a los objetos según el consumo de los seres humanos somete la vida social a la modernidad capitalista, es decir, dota de valores fetichizados a la condición cotidiana del ser humano y con ello a su vez refleja su propia caducidad pues debe crear constantemente nuevos objetos de “valor” para ser consumidos por los sujetos e imponer esos elementos de creación material a la condición subjetiva del individuo; que al mismo tiempo puede disputar ese sentido de valor adjuntado al objeto material dotando o quitando dicho valor de acuerdo a otros principios ideológico.

Para el caso de Cholula, este es un caso significativo porque enfatiza tanto la contradicción entre la tradición y la modernidad laica capitalista, como la dotación de “valor” fetichizado capitalista (Tren Turístico; Distribuidor Vial; Plaza de las 7 Culturas) a lo producido en ese territorio de tal modo que podemos ver dos tiempos que confluyen, el tiempo cualitativo propio de la forma del valor de uso y el tiempo cuantitativo, el del valor de cambio mercantil y dotación del valor a los objetos que se atribuyen a la modernidad impuesta desde el gobierno estatal y la dominación.

Sus habitantes que expresan una cultura barroca atada a los principios de la tradición han mantenido desde la sociedad mesoamericana hasta hoy un territorio socioreligioso, dividido en barrios con un complejo sistema de cargos autónomo a la estructura gubernamental e incluso en un principio disputando las lógicas del capital que viene de la mano con la modernidad; es por ello que podemos seguir observando los rituales religiosos; las peregrinaciones; el establecimiento del mercado central cada domingo, o la feria del trueque en septiembre.

Ante la modernidad capitalista totalizante, la persistencia de prácticas, símbolos, recuerdos y manifestaciones sociales de la antigua cultura religiosa (y cosmovisión

del sujeto para con su entorno sociocultural) se presentan como antagónica a la modernidad impuesta, pues la tradición sociocultural, es una forma de vivir que se renueva en el espíritu vivo de las prácticas tradicionales, mostrando que el progreso económico mecanicista al precio de la destrucción humana y natural no tiene que ser la única vía posible (Martínez, 2007).

Sí además de estas prácticas sumamos un sentido de religión politizada que se expresa en tiempos caóticos (es decir, no lineales, ascendentes y ahistóricos) producto de la incertidumbre de la vida cotidiana como lo son la movilización social y la represión del gobierno estatal que se da en Cholula, entonces podemos afirmar lo que dice Matamoros (2016) “para sobrevivir y cambiar el mundo de las cosas, dioses y santos como promesas de felicidad se transforman en apuestas y resistencias” (Matamoros, 2016: 44); en ese sentido; todo puede ser re-significado a partir de la existencia misma de las prácticas sociales que se niegan a la imposición de la modernidad capitalista impulsada por el gobierno regional.

Una mirada más detallada de este proceso (apuesta) de resistencia que se dio en Cholula en contra de los proyectos de infraestructura urbana (distribuidor vial) y espacio público en torno a la Iglesia de los Remedios, el sanatorio Guadalupe y los campos de cultivo que se encontraban alrededor de ese sitio arqueológico, pero ahora desde la mirada de los sujetos sociales, sus actos (hechos sociales) así como las acciones que emprendió el gobierno estatal para imponer su proyecto modernizante, se abordarán en el siguiente capítulo.

III. MEMORIA DE UNA LUCHA POR EL TERRITORIO. EN DEFENSA DE LA PATRONA REMEDIOS Y EL TLALCHIHUALTÉPETL

Con la finalidad de profundizar el análisis entre la tensión que existe entre la *tradición barroca* y la modernidad capitalista que se hace visible en el ámbito socio-histórico de las comunidades (y sus sujetos, sean estos hombres y/o mujeres) y que se expresa en la vida sociocultural entre la comunidad cholulteca y la autoridad gubernamental manifiesta a partir del proyecto de intervención territorial y que confronta dos visiones incongruentes de entender la vida cotidiana que involucra a las comunidades y los actores sociales y el proyecto gubernamental cuya inspiración neoliberal se sustenta sobre la generación de la riqueza y la distribución por “chorreo”; vale decir, la riqueza se concentra en la cúspide y se va distribuyendo desde arriba hacia abajo según distintos niveles y entonces el beneficio económico se presenta como un discurso de modernidad que se impone desde la lógica del capital y la condición social occidental del poder.

Lo anterior pues son los “técnicos” del gobierno quienes deciden desde su condición de poder el tipo de vida que deben llevar las comunidades y el rol que juega la generación y reproducción del capital para la vida cotidiana de las personas

Este capítulo se presenta no sólo como narrativa de la lucha por la defensa del territorio y su forma de relacionarse biopsicosocialmente con su entorno que emprendió la comunidad cholulteca a partir de la imposición de un macro parque temático conocido como el Proyecto de “las 7 Culturas Rescate y Dignificación de la Zona Arqueológica” por parte de autoridades gubernamentales; sino que además se pretende hacer visible la tensión existente entre la modernidad del capital versus la condición del ethos barroco de la comunidad (que es por naturaleza opuesta al sentido capitalista de la modernidad) como estrategia de sobrevivencia (continuidad biopsicosocial y cultural) a partir de la lucha existente contra una modernidad occidental.

Creemos importante señalar que esta modernidad del capital en sus diferentes facetas y transformaciones se nos presenta desde hace más de quinientos años en América Latina como hegemónica y que tiene por característica ser voraz y totalizante en su modo de reproducción social, económica y cultural frente a las formas sociales y económicas precedentes. Al mismo tiempo debido a su necesidad de subordinarlo todo y a todos a su propia lógica el modelo capitalista es profundamente genocida con respecto a las identidades subalternas, lo que genera al mismo tiempo que su imposición, acciones de resistencia social, cultural y económica visibles y/o manifiestas.

Lo anterior no es una discusión menor, pues en el siglo XXI nos sigue presentando un sentido moderno de imposición guiado no solo por la acumulación y reproducción capitalista en su continua colonización sino que además se nos presenta en la imposición lineal (ascendente y progresiva) societal de una forma de entender y vivir el mundo fetichizado por la mercancía al mismo tiempo que rechaza todo aquello que le dispute su poder hegemónico de multi-dominación.

En ese sentido creemos pertinente y de total actualidad el análisis que realiza Fernando Matamoros (2015) con respecto a la vigencia de la lucha de clases pues expresa la contradicción esencial entre la comunidad movilizadora de Cholula y el gobierno de entonces :

“los enfrentamientos entre alienación y desalienación están abiertos, pues la lucha de clases sigue su curso; los llamados indios, identificados, clasificados y homogeneizados, siguen preguntándose desde su propio cuerpo y con las fuerzas de los sueños e imaginarios cómo caminar en el mundo de las identidades genocidarias” (Matamoros, 2015:38).

Con lo anterior queremos señalar que al hablar del ethos barroco y la lucha de clases nos referimos a ese proceso por el cual la nueva cultura y sociedad post-colonial no es una síntesis armónica de distintos elementos arquitectónicos, urbanísticos, religiosos o estéticos sino que intentamos resaltar los elementos re-

creados, destruidos por la modernidad centroeuropea y las luchas constantes de los distintos actores sociales en la disputa por el sentido de existencia que tienen los grupos subordinados que se aparecen (aparentemente¹⁴) vencidos

Los enfrentamientos ocurridos (limitados) durante el gobierno estatal de Moreno Valle (2011-2017) entre el aparato gubernamental y la sociedad civil, nos dan cuenta de lo señalado anteriormente; pero al mismo tiempo nos exige actualizar y plantear la lucha de clases como un síntoma vigente del sistema capitalista en su actual fase cuya acumulación y reproducción del capital puede (entre otros) estar sustentada sobre el territorio, los recursos naturales y la identidad cultural de los pueblos.

Frente a este planteamiento, retomamos para el análisis de la dinámica social las acciones colectivas, resistencias y luchas colectivas indígenas y no indígenas que a nuestro juicio demuestran el “agotamiento” (descrédito a la lógica neoliberal donde el mercado resolvería todas nuestras necesidades) ante el sistema mundo capital, planteamos que estas han sido motivadas por una conformación específica del despliegue de la vida humana a la que Bolívar Echeverría -tal como lo señalamos en los capítulos anteriores- llamó *ethos barroco*, donde centra la identidad barroca propia de América Latina como una herramienta de resistencia cultural frente al mundo colonial impuesto y que si bien no es radicalmente revolucionaria en la disputa por el poder, sí permite a través de su práctica el rechazo de una cultura occidental que niega la condición indígena como identidad portadora de su propia modernidad, pero que al mismo tiempo usa los códigos lingüísticos, ideológicos e imaginarios para re-crear una nueva cultura que no puede recuperar lo perdido; pero que tampoco el poder hegemónico es capaz de aniquilar (pero si rechazar) del todo (Pacheco, 2014).

¹⁴ señalamos la condición de aparente pues su mismo proceso de resistencia y re-creación imaginada de su identidad en contra de la modernidad capitalista centroeuropeo a partir de los elementos heredados del barroco le dan un sentido de lucha constante.

Es en ese sentido el ethos barroco, una posición política que se disputa desde lo cotidiano; que no sólo se opone a una perspectiva de civilización con características blancas, patriarcal, lineal, occidental y hegemónicas sino que también desarticula la enajenación y desmonta el fetiche del que se ha servido la modernidad capitalista para subastar el folklore de la vida indígena en el mercado económico.

Estas distintas luchas que desde el poder de la dominación han sido estigmatizadas como opositoras al progreso y/o desarrollo centroeuropeo, presentan dos elementos importantes de total actualidad; el primero, es que ellas mismas no se presentan como antimodernas, por el contrario, visibilizan su propia modernidad que han ido actualizando a través de su práctica y vivir cotidiano; su existencia no es sinónimo de rezago, por el contrario, es la renovación de su constante identidad que ha mantenido a través del tiempo su matriz originaria; el segundo elemento, es que estos movimientos y resistencias dejan al descubierto la barbarie y el dogma que interioriza la modernidad capitalista, como aquella que no deja opciones ni espacio para identidades ajenas a la preestablecida, tampoco da cabida a formas distintas de imaginar y crear otro mundo; en otras palabras, éstas luchas actualizan el problema del neocolonialismo material y simbólico en el siglo XXI entre dos grupos socioculturales (que representan al mismo tiempo las clases o grupos antagónicos), mostrando la crisis de la modernidad occidental carente de proponer nuevos escenarios, pero así mismo, también exponen la vigencia de la identidad barroca que tensiona y hace frente a los pueblos de América cercanos al mundo natural que para sobrevivir debe re-inventar su propia existencia desde una posición de sujetos subordinados, a partir de los materiales simbólico, político y religioso que provienen del grupo de dominación.

Este es el caso de la lucha emprendida por la comunidad cholulteca, quien se vio envuelta en un conflicto socio-territorial y cultural producto de la idea de modernidad/progreso/derrama económica surgida a partir del despojo territorial, así como de sus formas simbólicas de reproducción de su vida económica y cultural que fue apropiada del mismo modo colonial del uso de la fuerza y la subjetividad

ideológica a partir de la imposición de distintos proyectos de modernización que tuvieron como fin la remodelación material de espacios (físico, agrícola, religioso y simbólico) que tuvieron para el gobierno una rentabilidad en el sector turístico y que al mismo tiempo modificaban la vida social cotidiana de los habitantes de San Pedro y San Andrés Cholula.

Este capítulo muestra a través estudio de caso la descripción de los conflictos sociales producidos en Cholula y que creemos confronta (y perpetúa) una visión eurocéntrica de la modernidad del capital y con ello la lucha de clases implícita que se produce entre la modernidad occidental capitalista y una comunidad que ya no es indígena del todo; pero que producto de su propio sentido de creación puede ser entendido desde el concepto de ethos barroco. Con ello pretendemos dar cuenta de dos lógicas, la primera como portadora de un desarrollo y civilización vertical, excluyente y lineal; y la segunda, como un comportamiento que despliega prácticas de resistencia ante ese principio civilizador.

Finalmente; pero no menos importante en el contexto regional con los estallidos sociales de Ecuador y Bolivia (2019) no omitimos identificar la identidad estructurante de los gobiernos latinoamericanos en su generalidad, pues estos mantienen una concepción ideológica neocolonial eurocéntrica que es trasladada a los proyectos económicos, políticos y sociales que ponen en marcha bajo la bandera del “desarrollo” pero que sin embargo, siguen arrastrando añejos conflictos de índole colonial.

“El éxito de los proyectos económicos y políticos de la dominación implicaba la dominación del Otro a la esclavitud o a la exterminación si resistía a sus imposiciones. No se trata de despertar una memoria de odio o de venganza, sino de subrayar que las lógicas religiosas, políticas y militares, inscritas en el modelo de acumulación del capital del siglo XVI, han reducido a cenizas ciudades enteras, aniquilado poblaciones y encadenado a los sobrevivientes a la producción capitalista. Entonces, esas guerras coloniales, inducidas por

discursos civilizadores imperiales, transmitieron el racismo y estimularon los genocidios implicados por el etnocidio de culturas milenarias. Los inventores de otros mundos, para apropiárselos, participan en las lógicas de los modelos conquistadores para construir, no la sociedad ideal, sino su sociedad ideal” (Matamoros, 2015:37).

3.1. Antecedentes locales del conflicto

Como se presentó en el capítulo anterior la ciudad de Puebla fue fundada con la finalidad de restar control político, económico, y religioso a Cholula; estableciéndose como un nuevo centro estratégico que regulará las dinámicas de la ciudad; al disputarse con Tlaxcala la hegemonía de las rutas comerciales pudo posicionarse como un importante centro manufacturero, principalmente en el área textil¹⁵, privilegio que le duró por lo menos hasta la década de 1960, cuando el desarrollo de la metrópoli se reorientó hacia la industria inmobiliaria y de construcción; para esa década la producción de la industrial así como su dinámica respondía al crecimiento veloz de la ciudad. Para 1963 Puebla había crecido en una extensión de 25.8 kilómetros cuadrados, con un incremento de 77 por ciento en relación a 1950, con una tasa media anual de crecimiento de 3.8 por ciento, implicando un acelerado proceso de urbanización (Hernández, et al., 2009).

El crecimiento urbano no planificado que estuvo presente entre las décadas de 1960 a 1980 produjo que la mancha urbana (y con ello un estilo de vida ciudadano) comenzará a apropiarse de las zonas cercanas a la metrópoli sometiendo a sus demandas a las conurbaciones de menor jerarquía; el resultado fue la modificación de paisaje en los ejidos de San Pablo Xochimehuacan, la Libertad, Ignacio Romero Vargas, San Baltazar Campeche y San Andrés Cholula (Villalobos, Caballero &

¹⁵ Puebla pudo posicionarse como la cuna de la industria textil mexicana desde 1883 con el coronel Esteban de Antuñano quien incorporó el uso automático en el proceso productivo de sus fábricas (Bonfil Batalla, 1973).

Guerrero, 2016); está última por favorecer la conexión con otras zonas importantes como Tlaxcala y Atlixco fue uno de los cambios más radicales de la zona oeste del estado, pues su distribución territorial cambió drásticamente de 51.8% de población rural a un 38%, teniendo predominancia los fraccionamientos privados que representaban un 48% de la totalidad (Bonfil Batalla, 1973).

En ese sentido, el territorio Cholulteca pasó de ser caracterizado como rural-indígena a otro de tipo urbano, producto de su acelerado crecimiento en demanda de nuevos conjuntos habitacionales que reclamaba el crecimiento de la ciudad de Puebla. De este crecimiento urbano que se dio en distintos sectores de la ciudad y donde el municipio de San Andrés Cholula fue una de las más vulnerables, pues al colindar con áreas o uso de suelo comercial y habitacional se produjeron litigios como por ejemplo el de la Unidad Territorial Atlixcáyotl, Angelópolis, y los fraccionamientos San José Vista Hermosa y Estrellas del Sur (García, 2006 en Villalobos et al., 2016). Otro ejemplo fue lo ocurrido durante el gobierno estatal encabezado por Mariano Piña Olaya (1987- 1993) y Manuel Bartlett Díaz (1993-1999) quienes a través de decretos de supuesta utilidad pública expropiaron terrenos de uso agrícola para darle un nuevo giro a la producción del estado, favoreciendo un proyecto urbanístico por sobre otras regiones (Pérez, 2011), que a la postre terminaron siendo fraccionamientos exclusivos valorados en dólares como San Martiniyo, Lomas de Angelópolis, la Vista Country Club, Santa Cruz Guadalupe y Paseos de San Andrés antes terrenos que históricamente se habían configurado como rurales.

Para 2002 bajo el sexenio del gobernador Melquíades Morales Flores (1999-2005) se propuso una nueva intervención en zona Cholulteca bajo un proyecto turístico que acabaría con la reserva ecológica del cerro Tzapoteca; la realización del proyecto ecoturístico estuvo a cargo de la firma de arquitectos Esquerra y Asociados S.C. bajo el nombre de “Programa Subregional de Desarrollo urbano de San Andrés Cholula: Rescate del centro histórico y de la Zona Arqueológica” en este, se sugería una modificación considerable en las vialidades regionales e intermunicipales que

entroncarían con la carretera federal a Atlixco y con la carretera a la ciudad de México, en un arco de norte a sur.

Esta modificación de las vías de comunicación además de tener un sustento en el nuevo ordenamiento territorial y habitacional implicaría la apertura de nuevas vialidades sobre el centro cholulteca; la inversión predestinada era de 2 millones de pesos y ya contaba con el respaldo de la Secretaría de Cultura así como de Banobras; además no es casualidad que el encargado de su supervisión era el entonces responsable de la Secretaría de Desarrollo Urbano, Ecología y Obras Públicas el Ingeniero Federico Bautista Alonso y que en ese momento el licenciado Rafael Moreno Valle fungía como Secretario de Finanzas y Desarrollo Social (Ashwell, 2014).

Ante las movilizaciones que emprendieron algunos barrios cholultecas y la insistencia de un grupo de antropólogos y ecologistas que evidenciaron ante la Secretaría de Cultura el impacto negativo cultural y ambiental que traería un proyecto de esa magnitud en una zona primordialmente rural, el gobernador Melquiades Morales después de recibir a un grupo de ciudadanos originarios desistió de realizar dicha obra; pues además su realización implicaba la expropiación de terrenos, casas y negocios en los barrios de Jesús Tlatempa y Santiago Mixquitla dejando ver a todas luces que era un proyecto en contra de las necesidades de los cholultecas y a favor de los turistas (Ashwell, 2015).

El patrimonio tangible e intangible de las cholulas ha incitado históricamente a la clase gobernante que abandera intereses privados a su constante explotación, sin embargo, a los funcionarios gubernamentales se les ha olvidado que el cambio del uso de suelo y con ello la modificación del espacio (territorio) que promueven drásticamente, desarrolla un nudo complejo de reestructuración social, económica y cultural.

De acuerdo con Smith (2012)¹⁶ “no sólo las viviendas son modificadas, si no también los patrones laborales así como las relaciones sociales de género y de clase” (Smith, 2012: 221) pues al intervenir el territorio para los fines de la acumulación y reproducción del capital (sea este inmobiliario o comercial), implica en sí un desplazamiento de la población originaria legalizada formalmente por el estado, este fenómeno tan utilizado por los gobiernos mexicanos que expropián a su población y lo entregan a manos privadas para fines de especulación, cumple sólo esa función. Ya que la idea que venden a las comunidades para justificar su despojo generalmente está asociada a un mayor valor adquisitivo sobre la tierra en el caso inmobiliario; y en el caso del turismo, un mayor ingreso económico que se genera a través de una fluctuante derrama de población turística, en cuyo caso pierde sentido cuando el espacio es modificado para ese fin, pues el *turismo cultural*¹⁷ hace el llamado a conocer las formas de organización sociocultural (cosmovisión, trabajo, gastronomía, lengua, religión etc.) que se despliegan a partir de las condiciones materiales (pirámides, ciudades prehispánicas, iglesias, ruinas etc.) que terminan siendo desarticulados y descontextualizados cuando se modifica la organización natural, social y política de las comunidades; además “cuando las prácticas culturales son incorporadas como parte de la industria turística, son valoradas por su rentabilidad como espectáculo, sin que sea considerado su significado cultural y su sentido social” (Churchill, en Muñiz, 2012: 233).

¹⁶ El autor recupera el concepto de gentrificación para explicar el desplazamiento legalizado, esto es: “la población original de un sector o barrio deteriorado se desplaza por un nuevo nivel adquisitivo, en esta dinámica intervienen los bancos, las inmobiliarias, los prestamistas y el Estado como pioneros de la globalización. Estas instituciones utilizan un discurso de renovación urbana a través de la apropiación del centro y del barrio para instalar allí negocios redituables y zonas de residencia que crean nuevas fronteras urbanas, justamente por esa diferenciación del uso del suelo de los espacios y la capacidad económica; frente a este fenómeno aparece la degentrificación, que es la resistencia de los actores sociales al desalojo y el cambio” (Smith, 2012 en Villalobos et al., 2016).

¹⁷ La dinámica del turismo ha cambiado en las últimas décadas, mientras que antes se promovía el disfrute de playa y sol que reducía la movilidad económica al quedar sujeto a las condiciones laborales (tiempo formalmente establecido para vacacionar) y las climatológicas; hoy en día se promueve el turismo con elementos culturales como lo es el folklore, patrimonio, eventos culturales etc., permitiendo la apertura a un margen de ganancia más amplio (García- Sánchez, Alburquerque- García, Francisco- Javier, 2003); en suma el turismo cultural es aquel segmento del mercado turístico que ofrece al visitante un conocimiento más profundo de otras culturas, costumbres y tradiciones (Churchill, 2010).

El Programa de Pueblos Mágicos que puso en marcha en 2001 el gobierno federal como plan de desarrollo en política nacional turística, pretende en palabras de Gloria Guevara Manzo responsable de la Secretaría de Turismo en la administración de Felipe Calderón H. “ser un reconocimiento al trabajo de sus habitantes de conservar el patrimonio cultural, arquitectónico y humano, y esas ganas de quererlo compartir con nacionales y extranjeros” (Gámez, et al., 2016: 180), pero más allá del discurso hegemónico de desarrollo, lo que esconde este tipo de programas es la explotación del patrimonio tangible así como una forma legal de despojo de los habitantes originarios y la desarticulación del tejido social tradicional que se desarrolla en esas comunidades, pues exige una modificación del espacio para la construcción de plazas comerciales, hoteles y restaurantes lo que acarrea una compra-venta de predios a sus dueños originales o el uso de la utilidad pública; afectaciones todas que ha vivido Cholula desde su incorporación a este programa el 30 de octubre de 2012 (Sánchez, 2016).

3.2 Distribuidor vial

Para los habitantes de Cholula el proyecto Esquerra (2002), la expropiación de terrenos de uso agrícola por supuestos fines de utilidad pública que terminaron sirviendo para la edificación de zonas residenciales de uso exclusivo como fue Vista Country Club y Lomas de Angelópolis (1991), el Distribuidor Vial (2014), el Parque de las 7 Culturas Rescate y Dignificación de la zona Arqueológica (2014-2015), así como el Tren Turístico (2015), son intervenciones constantes sobre el territorio y el entramado social cholulteca para fines ajenos a las necesidades de su población, en ese sentido, la intervención del gobierno estatal favoreció -por medio de la intervención del territorio- a los grandes grupos económicos de la construcción, la inversión comercial y las inmobiliarias, de tal modo que la población originaria de ese territorio se transformaba en un sujeto invisible a la vista del gobierno, y por

tanto minimizado en sus propias necesidades, que al mismo tiempo que es despojado y desplazado de su territorio nuevamente se presentaba la identidad “derrotada” ya no por el mundo colonial; sino por el moderno-capitalista post-colonial en sus diversas formas por las cuales se ejerce la dominación.

Desde esta contextualización, podemos percibir dos visiones contrarias de pensar y apropiarse del territorio; por un lado está la visión del gobierno del estado quien proyecta un *espacio concebido*, mientras que por el otro, podemos encontrar a la población cholulteca quien configura el *espacio vivido* ¹⁸ de tal modo que confronta entonces una forma de entender la relación que tiene el sujeto (hombre o mujer) con su entorno y el quehacer de su vida cotidiana.

A lo largo de la narración de este apartado se podrán percibir estas dos formas opuestas y confrontadas, que develan la crisis estructural de la modernidad capitalista así como de la gobernanza en Puebla, mientras que como opuesto podemos ver la configuración histórica cultural del ethos barroco en Cholula que se resiste ante la totalidad homogeneizada del fenómeno de lo moderno que impone las necesidades del capital para con los grupos dominados.

Las intervenciones del espacio urbano del año 2014 en la zona arqueológica cholulteca comenzaron con la modernización del Distribuidor Vial, proyecto que tenía como finalidad modificar el trazo urbano vehicular y apaciguar el tráfico que venía desde Puebla a Cholula y desembocaba al final de la recta, así como el que permitía la salida en sentido contrario. El proyecto jamás fue presentado formalmente a los pobladores de las cholulas quienes tenían implicaciones directas sobre este; a través de notas periodísticas y de radio se dio a conocer las intervenciones que habría en la zona cholulteca, a pesar de no haber mostrado un permiso oficial por parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia (desde

¹⁸ “La contradicción existente entre el espacio concebido y el espacio vivido deviene en conflicto político y discursivo, expresión de la posición y tensión social entre actores sociales que devela así mismo dos urbanismos en la era de la globalización, uno encaminado a la mercantilización, patrimonialización y turistificación del espacio público, y otro, expresión de convivencia local espacializada en barrios y pueblos” (Licona, Torres & Urizar, 2016: 60).

ahora INAH) que avalará la construcción en una zona protegida desde el 24 de noviembre de 1993 como parte del Plan Nacional de Desarrollo de 1989-1994 del presidente de la nación de ese tiempo Carlos Salinas De Gortari (1988-1994) quien por Decreto declaró “zona de monumentos arqueológicos” al área conocida como Cholula, ubicada en los municipios de San Andrés Cholula y San Pedro Cholula, Puebla, localizada en las coordenadas UTM: N 2107250 metros y E 573500 metros con una superficie total de 154 hectáreas, 72 áreas y 56 centiáreas (Diario Oficial de la Federación, 1993).

Para marzo de 2014, cuando arrancó el proyecto con una inversión de 195 millones 799 mil 874 pesos del presupuesto público, se supo que existía un documento de prefactibilidad en términos ilegales que había extendido el Delegado Regional del INAH en Puebla (en ese tiempo) el Antropólogo Francisco Ortiz Pedraza, el oficio extendido con No. 401-A-311-(724-7)-14-00611 fechado desde el 11 de noviembre de 2013 señalaba como responsables de la supervisión por parte del mismo a los arquitectos Sergio de la Luz Vergara Verdejo y Jorge Salgado Tlahuis; además notificó del permiso al coordinador de Obras e Infraestructura del municipio de Cholula el arquitecto Federico Bautista Alonso quien cuenta con una larga trayectoria como funcionario público en ese puesto, pues fungió como Secretario de Obra Pública y Ecología en el gobierno de Melquiades Morales Flores (1999-2005) a quien ya mencionamos tuvo el mismo interés mercantil en zona cholulteca y de quien sabemos es el responsable de los proyectos con mayor magnitud realizados en el sexenio morenovallista, siendo estos el CIS, Teleférico, Rueda de la Fortuna y Museo Internacional Barroco (Mastretta, 2014).

Por otro lado se gestaba la primera resistencia, el Colectivo *Cholula en Bici* se esforzaba por adelantarse con una petición ciudadana desde enero de 2014, en ella se daba a conocer una propuesta alternativa al Distribuidor Vial enfocada en ser un proyecto incluyente, integral, sustentable y vanguardista que consistía en la edificación de lo que denominaron el primer *sistema inteligente de turbo rotondas* en el país que incluía la pacificación del tráfico a través de un diseño de las calles y rehabilitación de vías de acceso, además de la fijación de un límite de velocidad

de 30 km por hora; este diseño resolvería la circulación en el tramo final de la recta a Cholula en su entronque con la calle 5 de mayo de San Andrés y la calle 12 oriente en San Pedro, y lo más importante, con un impacto ambiental mínimo y un ahorro económico significativo, la propuesta elaborada por urbanistas y arquitectos a fines a la ideología del colectivo era la siguiente:

“La rotonda empezaría varios metros antes de entrar a la glorieta, donde se delimitan los carriles que se deben tomar para ir a las diferentes direcciones posibles, todo a nivel de calle, sin necesidad de desniveles. Esta rotonda se instalaría en lo que era la glorieta Quetzalcóatl en la recta a Cholula, la avenida Forjadores en San Pedro y en el cruce de la 14 oriente con la 5 de mayo en San Andrés. La rehabilitación de vías de acceso en las avenidas Radial, Morillotla, Zavaleta, Forjadores y en el periférico aliviaría la carga de coches que la recta actualmente presentaba” (Cholula en Bici en sitio web *Mundo Nuestro* de e-consulta, 2014).

La propuesta del Colectivo Cholula en Bici resultaba ser mucho más sólida que la del gobierno del estado de la que se sabía tendría una altura de 20 metros, 5 del paso vehicular y 15 más para las bases que sostendrán el atirantado; con esa altura se perdería la magnífica vista de la iglesia de la Virgen de los Remedios sobre el Tlalchihualtépetl acompañados del Popocatepetl, una de las principales características de las cholulas; además de los problemas tangibles como el embotellamiento que se generaría al desembocar los automóviles en las calles angostas de la 12 oriente y la 5 de mayo siendo este el problema menos importante si tomamos en cuenta que la construcción estaría encima de la zona de ameyales sobre los mantos freáticos de las Cholulas, lo que tendrá consecuencias negativas para las futuras generaciones y seguramente posibles hundimientos por el peso de la estructura y el transporte motorizado (Tirzo, 2014).

Después de haber presentado su alternativa al proyecto estatal, el Colectivo Cholula en Bici con el apoyo del Comité Defensor del Patrimonio Histórico Cultural y Ambiental de Puebla, A.C., la Fundación Manuel Toussaint, A.C., las Asociaciones de Barrios y Carnavaleros de Cholula, el Sindicato de Académicos Independientes

del Instituto de Antropología e Historia además de un grupo de académicos de distintas áreas sociales en su mayoría antropólogos, historiadores y arqueólogos que dieron difusión y convocatoria a una marcha pacífica el domingo 6 de abril de 2014 a las 10 am., logrando conformar un bloque de al menos cien personas a favor de la clausura contra el Distribuidor Vial, dicha movilización salió de la Recta Cholula con sentido al zócalo de San Pedro Cholula en donde dieron información a la ciudadanía sobre lo que representaba la edificación de un Distribuidor Vial en una comunidad cohesionada por su cultura. Por último exigieron a los alcaldes de San Pedro y San Andrés Cholula el cierre inmediato de la obra (Lado B, 2014).

Aunado a la movilización social el Sindicato de Académicos Independientes del Instituto de Antropología e Historia con el apoyo del Colectivo Cholula en Bici por medio del Comité Defensor del Patrimonio histórico Cultural y Ambiental de Puebla, A.C. y la Fundación Manuel Toussaint, A.C. tratándose de apoyarse de los mecanismo legales que deberían intervenir en una violación al patrimonio federal interpusieron un amparo con la ayuda del Abogado Lucio Ramírez Corona (quien también estuvo a cargo del caso del Teleférico obteniendo un resolutivo a su favor de una suspensión temporal) que afirmó que el 13 de marzo presentaría la demanda ante el juez federal, esperando un fallo a su favor que les permita exigir la suspensión de la obra (Máximo, 2014).

Mientras se daba seguimiento al proceso legal la obra continuaba a cargo de la constructora regia Productos y Estructuras de Concretos S.A. de C.V. (Pyecsa) quien por medio del contrato OP/ADF/SI-20131243 figuraba como responsable de su realización a pesar de que esta empresa del grupo Allende cuenta con un dudoso historial ligado al narcotráfico (narcominas) e irregularidades en procesos de licitación, además de tener vínculos con el PRI¹⁹ (Lado B, 2014). El gobierno del

¹⁹ Abraham García Cavazos figura como apoderado legal de la constructora Productos y Estructuras de Concretos S.A. de C.V. (Pyecsa) propiedad del empresario Gustavo Cavazos Marroquín conocido como el “Güero” compañero de negocios de Humberto Medina Ainslie papá del ex-gobernador priista de Monterrey Nuevo León Rodrigo Medina de la Cruz (2009-2015) quien tuvo demandas con la fiscalía Anticorrupción después de su sexenio por un desfalco de 3 mil millones de pesos (Proceso, 2019); La amistad entre estas dos figuras favoreció para que Luis Gerardo Marroquín Salazar tuviera el cargo de Secretario de Obras Públicas en dicha administración y a través de grupo Allende crearán otras constructoras menores (permitiéndoles monopolizar) como Grupo Clisa, Prominer y JBN S.A de C.V. esta última vinculada con Gudelio de Jesús

estado con el apoyo de un documento ilegal que le faculta realizar una obra en una zona protegida por un decreto federal contrató a una empresa de dudoso historial para realizar un proyecto vial que no favorece ni aprueba la población, esto comprobó la ilegalidad con la que se efectuó el Distribuidor Vial, pues un estudio serio por parte de los trabajadores del INAH o de la Semarnat (estancia que se mantuvo al margen a pesar del impacto ambiental) no avalaría tal desastre sabiendo que esa zona está llena de vestigios arqueológicos.

En 2009 con la construcción de la recta a Cholula en la parte alta de la 12 oriente los arqueólogos encontraron una ciudadela del postclásico, fase cholulteca III (1300 a 1500 d.n.e.) que no puede ser estudiada a fondo por falta de autorización, sin embargo se sabe que toda la zona que rodea el Tlalchihualtépetl era de uso habitacional o ceremonial debido a la disponibilidad de fuentes de agua “esos suelos de la Mesoamérica indígena manejaban un eficiente sistema de riego y acopio de agua, acequias, Ciénegas, jagüeyes y hasta 16 ameyales que han sido localizados” (Ashwell, 2014). La zona de obra del Distribuidor Vial queda a menos de 500 metros de la zona arqueológica, ahí podemos encontrar los manantiales de San Juan Aquiahuac y Tianguiznahuac quienes se recargan con las aguas que descienden del Tzapotecas, el hallazgo de restos humanos ordenados en forma circular a 40 cms. del tepetate, no sirvió para que la obra se suspendiera y sin manejar el protocolo adecuado para realizar salvamento, nuevamente no se rescataron las piezas ni se pudo llevar a cabo una investigación y la zona de recarga de los mantos

Cavazos Marroquín hermano del güero quien de acuerdo con el medio de comunicación dirigido por Ramón Alberto Garza (2012) dio a conocer que tal empresa tenía un proceso de investigación por parte de la Procuraduría General de la República (PGR) por vínculos con el narcotráfico conocido como narcominas (La jornada de Oriente, 2015). Se sabe que esta familia ayudó con recursos a la campaña electoral del priista Jaime Rodríguez “el Bronco” al mismo tiempo que también ayudó a la campaña del panista Felipe de Jesús Cantú Rodríguez (Reporte Indigo, 2015), por tanto no debe sorprender que estas empresas aparezcan privilegiadamente en el padrón de contratistas de algunos estados como Puebla a pesar de no favorecer económicamente a la población contratada; pues para febrero de 2015, 15 constructoras subcontratadas por Pyecsa y sus trabajadores cerraron en carácter de protesta el periférico ecológico; de acuerdo con Fernando Guevara (representante de los trabajadores) dicha empresa les adeuda un monto aproximado a los 2 millones de pesos, además, declaró que no es la primera vez que la empresa regia se iba sin pagar de Puebla, afectando directamente a las empresas locales y a sus trabajadores (Llaven, 2015).

acuíferos terminó cubierta de cemento y con graves consecuencias para las futuras generaciones cholultecas.

Para abril de 2014 exacerbaron las contradicciones de los grupos que conformaban la resistencia al Distribuidor, el Comité de Defensa del Patrimonio Histórico, Cultural y Ambiental A.C. quienes dirigen el amparo desistieron, entre las razones que dio a conocer en una nota periodística de la Jornada de Oriente Ana María Ashwell se encontraba que la lucha no tenía apoyo social y que el colectivo Cholula en Bici se preparaba para traicionarlos, hecho que se cumplió a mediados del mismo mes a la par de enterarse que tampoco se había interpuesto el amparo legal. A pesar de eso, el compromiso de un grupo de académicos comprometidos con la sociedad y el patrimonio cholulteca siguió vigente en la lucha y logró seguir articulando a una parte de la comunidad así como a los Tiachcas²⁰ de la mayoría de los barrios.

3.3 Expropiación de terrenos en la zona de conflicto

En marzo de 2014 se dio a conocer en una nota de periódico local, la visita del gobernador Rafael Moreno Valle a la zona arqueológica acompañado del alcalde de San Andrés Cholula Leoncio Paisano Arias perteneciente al PAN (Partido de Acción Nacional) y de José Juan Espinoza alcalde de San Pedro Cholula por el partido Movimiento Ciudadano, el mandatario declaró que “la intención de su visita era impulsar el turismo en la región, proyectando un macro parque temático en la zona de colindancia de las dos Cholulas” (Ashwell, 2014: 6); además declaró que el proyecto incluiría lagos artificiales, chinampas, un circuito de corredores y un tren turístico; intervenciones que sin mayor análisis permitían deducir que tendrían un impacto negativo en el espacio histórico, pues jamás se hizo mención sobre algún

²⁰ Se le conoce como tiachcas a las autoridades tradicionales de los barrios, ellos son los miembros más viejos de este, por lo que tienen a su cargo la conservación de las costumbres así como la responsabilidad de mantener el orden y el tejido social tradicional (Ashwell, 2015).

plan de protección para los vestigios, ni tampoco se habló en términos técnicos sobre las medidas que se tomarían para no afectar el suelo con la edificación de esos edificios; en suma, todas las modificaciones, construcciones y remodelaciones en zona protegida tendrían que estar a cargo y bajo la supervisión de INAH incluyendo la antigua estación del tren en donde se había permitido la instalación a su costado de una tienda de autoservicios de la cadena Oxxo.

Después del anuncio de la realización de un parque temático, se dio paso a los trámites burocráticos, que para San Pedro comenzaron con una reunión el 1 de mayo de 2014; uno de los problemas principales estaba asociado a la disposición de los terrenos, pues muchos de estos pertenecían a particulares. En esa sesión de cabildo se acordó expropiar el predio del señor Rafael Hernández González donde se encuentra el cerro Acozac ubicado en la calle 9 oriente, bajo el argumentando de hacerlo funcionar como sitio turístico; también se tomaría posesión de los lotes ubicados a un costado de Tlalchihualtépetl pertenecientes a 5 particulares: Bárbara Rosas Muñoz Mora, María Félix Mora Muñoz, José Gregorio Porras Vázquez, Rafael Sánchez Hernández y René Toxqui Ortega, predios que sumaban un total de 8.52 hectáreas. (Municipios, 2014).

Después de un mes de iniciado el proceso de expropiación en términos legales, los dueños de esos predios fueron notificados para presentarse ante la Secretaría General de Gobierno con el motivo de darles a conocer el decreto del 9 de enero de 1993 promovido por el ex-gobernador Bartlett; en el documento reconocía las zonas donde se encontraban los predios como áreas de utilidad pública, cuestión que daba sustento legal a la expropiación. Sin embargo como existe una larga historia de fraude respaldado por utilidad pública no sólo en Puebla sino en todo México, los dueños de los predios reconocían esa ley, sin embargo, le solicitaron al alcalde que el proyecto fuese dado a conocer y que se avalara a través de toda la comunidad la verdadera utilidad pública que tendría el proyecto, así como también recibir una indemnización justa por parte del gobierno.

El precio que el gobierno ofreció fue de 220 pesos por metro cuadrado (un precio muy por debajo de su costo real) al negarse los pobladores a aceptar estas

condiciones, el ayuntamiento dio por cerrada las negociaciones, determinando pagar 110 pesos por metro cuadrado aplicando la ley de expropiación (Municipios, 2014). Debido al amparo expediente 952/2014 interpuesto por los afectados quienes organizados impidieron que el gobierno tomará posesión inmediata del inmueble, se pudo retardar el proceso de expropiación (Mastretta, 2014).

En términos formales en las zonas protegidas bajo la Ley de Protección y Conservación de Poblaciones Típicas y Bellezas Naturales que decretó el 9 de enero de 1996 el gobernador Bartlett no se podía realizar ningún tipo de edificación, en caso de pretenderlo el estatuto legal solicitaba el aval del alcalde así como un estudio que dictaminara la viabilidad de una edificación en una zona arqueológica. En una reunión realizada el 4 de julio de 2014 el alcalde José Juan y la síndico Esperanza Esthela Chilanca Muñoz le entregaron ese documento con el visto bueno de estudios económicos, sociales y técnicos avalados por el Arquitecto Miguel Ángel Balandra Jara, militante panista (Ashwell, 2014). Con estos documentos se emitió la declaratoria del 24 de julio del mismo año en el Periódico Oficial del Estado de Puebla donde se estableció como oficial una de las expropiaciones de los terrenos aledaños a la Gran Pirámide. Bajo esta declaratoria se irían expropiando otras 12 hectáreas en San Andrés Cholula en un periodo aproximado de un año, en estas entrarían los campos de flores aledaños a la Gran Pirámide así como un predio utilizado como corralón, sumando un total aproximado de 21 hectáreas expropiadas entre San Andrés y San Pedro.

3.4 Acciones colectivas contra el Parque de las 7 culturas

El domingo 24 de agosto del mismo año el movimiento *Círculo de Defensa del Territorio Cholula* que nace ese mismo día con el motivo de defender el patrimonio Cholulteca, convoca a la comunidad en general a las 6:00 de la tarde, vestidos de blanco y con vela en mano para realizar un círculo de personas alrededor de la

pirámide como muestra simbólica de su defensa; este acto se puede catalogar como la primera acción de resistencia cultural, pues establece elementos de identidad y subjetividad de la población civil con respecto a un centro ceremonial en el cual se desarrolla un acto ritual que genera identidad grupal frente a un “otro” que no reconoce el sentido pertenencia en un espacio y territorio. Este llamado que emite un grupo de personas de la sociedad civil para solidarizarse con la lucha del pueblo cholulteca y que pudo concentrar al grueso de la población a pesar de las condiciones climáticas de lluvia, pudo visibilizar entonces que la solidaridad y reconocimiento a la que llamaban los cholultecas tuvo audiencia y abrió el reconocimiento al territorio más allá de la localidad.

El martes 26 de agosto del mismo año (2014) apenas faltando unos minutos antes de las 7:00 am los vecindados se percataron de granaderos y policías municipales que resguardaban a trabajadores del ayuntamiento que colocaban letreros con leyendas “Propiedad del gobierno municipal de Puebla. Inmuebles expropiados. Expediente: EXPRO/01/2014” al mismo tiempo que otros funcionarios instalaban mallas ciclónicas a modo de cerco (Municipios, 2014:8). Tal hecho afectó a más de una docena de familias de las más antiguas de la zona (Ashwell, 2014); de acuerdo con la crónica de Jaramillo (2014) los pobladores quitaron las mallas y los letreros dirigiéndose hacia el ayuntamiento de San Andrés con la finalidad de hablar con el edil, pues muchos de ellos referían que se les había notificado de la expropiación alrededor de las 5:00 am de ese mismo día. Al no ver respuesta por parte de las autoridades se dirigieron a la presidencia de San Pedro Cholula donde quemaron los letreros en la plaza pública al mismo tiempo que exigían hablar con los cabildos.

Ese mismo día el gobierno también tomó posesión del Hospital Psiquiátrico Nuestra Señora de Guadalupe fundado desde 1903 y que ha servido desde ese año a la asociación religiosa de San Juan de Dios quienes afirmaron al igual que los dueños de los predios que nunca fueron notificados, la noticia de expropiación les llegaba a través de los medios de comunicación quienes informaban sobre su nueva funcionalidad y la justificación de utilidad pública se argumentaba al notificar que el

inmueble pasaría a ser un museo que formaría parte del macro parque (Llaven, 2014).

Los pobladores afectados por las expropiaciones buscaron interponer amparos a través del Licenciado Adán Xicale Huitle quien se había manifestado en contra del proyecto desde su publicación y había interpuesto junto con sus hijos Paul y Josué Xicale Coyópol amparos que les permitieran interceder a favor del territorio cholulteca, sin embargo, les fue casi imposible dar seguimiento, puesto que el gobierno del Estado por medio de tretas impedía llegar a una resolución, cambiando el nombre del Proyecto tantas veces pudo efectuarlo; al principio José Juan Espinoza alcalde de San Pedro lo llamo Parque de las 3 culturas, después paso a ser llamado Parque de las 7 Culturas, rescate y dignificación de la zona arqueológica, nombre con el que permaneció el mayor tiempo, hasta que se interpuso el primer amparo, justo ahí cambio a Parque de las Flores, más adelante Parque Intermunicipal Cholula y al final fue llamado Obras de mejoramiento urbano, deportivo, de esparcimiento urbano y sustitución de calles, banquetas y andadores en espacios públicos de Cholula (Paul, reunión con alumnos de la Ibero, 2016), nombre que invisibiliza casi en su totalidad el impacto negativo del Proyecto.

A unos días del evento de la Precesión de los Faroles (una de las principales tradiciones de la zona) los organizadores del evento tomaron la decisión de solicitarle a los alcaldes que se abstuvieran de asistir al evento que se realizaría el día 31 de agosto; el acuerdo le fue notificado por un Principal (autoridad tradicional de los barrios) a José Juan Espinoza, explicándole que esa decisión había sido consensada entre los Fiscales y Principales con la finalidad de evitar cualquier enfrentamiento entre las autoridades políticas y la población; además se le explicó que la tensión se había agudizado porque consideraban un acto irrespetuoso haber realizado un desfile de modas y una cena baile en la Capilla de los Naturales el 29 de agosto (Ashwell, 2014).

A pesar de haber sido notificado, el alcalde José Juan decidió asistir junto con su esposa Nancy de la Sierra y un grupo de hombres que protegían su seguridad (Municipios, 2014) por lo que el pueblo cholulteca tomó la acción como desafiante

y grosera, resolviendo sacarlo de en medio de la multitud entre gritos y reclamos que manifestaban la inconformidad social que el funcionario público se negaba a aceptar.

No podemos olvidar que los actos simbólicos y rituales en Cholula son de índole comunal, su conformación y participación en un cargo está determinado por la trascendencia histórica de la familia así como del rango que se ocupa en el barrio; sin embargo, como observadores se permite el acceso al público en general al tiempo que desde la tradición de lo grupal actitudes individuales (además que desconoce a las autoridades tradicionales cholultecas) se pueden entender como beligerantes y/o de completo desconocimiento de los usos y costumbres de las comunidades

El mes de septiembre concentra la mayor carga de actividades religiosas y comerciales de todo el año, la fiesta a la Virgen de los Remedios que coincide con la Feria Regional comienza la tarde de 31 de agosto y termina para la “octava” de la Fiesta Patronal cuando la feria a terminado (Bonfil Batalla, 1973). El día 8 de septiembre que es el día más importante, los mayordomos convocaron a realizar el acto religioso con un sentido político que demostrará el rechazo que la comunidad presentaba ante la imposición del Parque. Los representantes de las iglesia católica trataron de convencer a la población de separar los actos religiosos de las protestas civiles oponiéndose a que la Virgen hiciera el recorrido por las 21 hectáreas que pretenden ser expropiadas, sumado a ello les advirtieron que cancelarían misa en las comunidades que no estuvieran a favor del proyecto (Franco, 2014), pese a ello, se reunieron doscientos cholultecas aproximadamente frente al atrio principal para rezar a la Patrona Remedios y solicitarle su ayuda para una pronta resolución (Municipios, 2014); además en la tradicional quema de panzones²¹, se prendió fuego a una figura con el nombre del gobernador, simbolizando el desprecio que la

²¹ Esta tradición se remonta al uso ritual de la vida prehispánica cholulteca, las ceremonias de adoración al Dios Quetzalcóatl realizadas en Tlalchihualtépetl donde se sacrificaban humanos a cambio de abundancia; en la actualidad sigue presente el sacrificio, pero ahora representado en una figura de papel a la que le llaman *panzones*, estas vienen rellenas de fruta que cae de una abertura cercana al corazón del muñeco, al comerse la fruta se cumple la simbología del sacrificio (Vive Cholula, 2014).

comunidad guarda ante la muestra del desdén que él mismo ha demostrado a sus tradiciones; pues a unos cuantos días de la conmemoración de las fiestas patrias los opositores al Proyecto buscaron conciliar con el alcalde de San Andrés Leoncio Paisano buscando una reunión pública el día martes 9 de septiembre, cita a la que ningún funcionario público asistió a pesar de haber firmado un acuerdo el día primero del mismo mes, en donde se comprometía él, junto con 10 regidores a realizar una sesión de cabildo pública en donde se anulará la realización del proyecto resultado de un acuerdo social entre los pobladores, y, así se evitarán manifestaciones en la Feria Regional.

Pasando de largo sobre la formalidad con la que el alcalde hizo la promesa a sus gobernados; sesionaron el mismo día primero por la tarde, traicionando los acuerdos establecidos en la reunión que había tenido con la población por la mañana; por lo cual los pobladores decidieron formar una estructura de movilización más organizada y sólida aglutinando las distintas facciones sociales, intelectuales, culturales y campesinas que existían alrededor del conflicto; el grupo de investigadores entre los que se encontraba Ana María Ashwell y Julio Glockner así como investigadores pertenecientes al INAH que se oponían a la realización del parque, crearon un Consejo Consultivo Académico alterno al INAH que no estuviera maniobrado y que fungirá como un cuerpo de consulta que diera solución a las dudas de la población con respecto al proyecto gubernamental; así mismo el movimiento de resistencia se auto-determinó como Ciudadanos Unidos por una Cholula Viva y Digna.

En la primera sesión de esta organización realizada el 21 de septiembre, decidieron asistirse de una de las tradiciones más antiguas de la región, bajar a la Virgen de su atrio y recorrer las calles con ella en una procesión de rogación, buscando así el apoyo de sus fieles para poder conformar un frente opositor fuerte y contundente que fuera escuchado y respetado y diera fin a la realización del macro parque.

La tradición de solicitar la ayuda de la Virgen en tiempos de desamparo se remonta al siglo XVI cuando las “bajadas” de la Virgen recorrían los 53 pueblos originarios que la tributaban, es un acto que además de traerles paz y justicia, los cohesiona

como un sólo pueblo cholulteca (Ashwell, 2014). El saber identificar la crisis socio-territorial por la que atravesaba la comunidad y entender que era momento de pedirle ayuda a la patrona fue un acto asertivo por parte de las autoridades tradicionales, a pesar de que este hecho tiene sus reservas, pues la última vez que se había realizado una procesión de rogación fue hace más de 100 años por motivos de sequía, hambruna y enfermedades (Ramírez, Gámez & Sánchez, 2016). La convocatoria fue lanzada a finales de septiembre después de previas reuniones entre las autoridades del sistema de cargos de San Andrés y San Pedro, es decir, los principales, tiachcas, mayordomos y fiscales quienes a través de este rito pretendían expresar el desacuerdo colectivo bajo la tutela de la Virgen de los Remedios quien con su recorrido daría protección al territorio sagrado en disputa (Ashwell, 2014).

Se convocó a los feligreses el día viernes 3 de octubre a las 15:00 hrs., al pie del cerro de los remedios se concentraron los Santos Patronos con sus respectivos barrios y sus autoridades tradicionales quienes portaban sus bastones de mando y sus platos adornados con flores y listones; al lugar se reunieron unos 5 mil asistentes, la mayoría luciendo vestimentas de color blanco como símbolo de paz y azul en alusión a la Virgen, el recorrido abarcaría los zócalos de las dos cholulas así como los terrenos en riesgo de expropiación; la procesión comenzó con el Santo Patrono Padre Jesús del barrio de Tlaltempa perteneciente a San Pedro encabezando la marcha; atrás de él le precedían las imágenes de San Cristóbal del barrio de Tepontla; la Virgen de Guadalupe y la Virgen de la Magdalena del barrio de Coapa; San Miguel arcángel del barrio de Tianguisnáhuac; la Virgen de los Remedios así como las imágenes de San Andrés Apóstol; San Pedro del barrio de Mexicaltzingo, la Virgen de Guadalupe de Santa Isabel Cholula y al final Santa María del barrio de Xixitla (Ramírez, Gámez & Sánchez, 2016). El evento fue tal, que los 42 pueblos que actualmente le tributan a la patrona hicieron presencia, a pesar de ello, el Capellán del Santuario al final del evento se opuso a oficializar la misa argumentando mala salud.

El Movimiento Ciudadano Unidos por una Cholula Viva y Digna se unió al Movimiento en Defensa de las Juntas Auxiliares y los Registros Civiles conformando el Frente Municipal Cholulteca en Defensa de la Identidad y el Territorio, que como primera acción, decidieron tomar el edificio del ayuntamiento de San Andrés Cholula el 6 de octubre, sellando todas las puertas con calcomanías de clausurado mientras que otra parte de los inconformes cerraron el cruce entre el Periférico y Camino Real a Cholula hasta que el gobierno del Estado escuchara y atendiera sus demandas.

“Ese diálogo, filmado en su totalidad, se llevó a cabo en el salón del curato de la Parroquia de San Andrés, ya que los funcionarios se negaron a presentarse públicamente en el zócalo. Se conformó una comisión de 10 personas que entraron a exponer las demandas de todos los participantes del Movimiento:

- No a la expropiación de tierras
- No al Proyecto del Parque Intermunicipal y
- Devolución a las Juntas Auxiliares de los atributos de jueces de paz y del Registro Civil.

Las conversaciones duraron 45 minutos y el gobierno se comprometió a dar respuesta en el zócalo dos horas más tarde.

A las 6 de la tarde un notario público presentó ante los ciudadanos un documento enviado por el presidente municipal, en el cual no daba respuesta clara a ninguna de las demandas expuestas en ese diálogo. Aunque sí establecía que la gente se había comprometido a desalojar la plaza” (Ashwell, 2015:164-165).

En vista de no haber dado ninguna solución a las demandas, los inconformes resolvieron seguir con la toma del edificio y acampar frente a la Presidencia Municipal de San Andrés Cholula; pero, a las 3:00 de la madrugada del 7 de octubre policías estatales y municipales entraron entre la multitud de personas y detuvieron a cuatro pobladores, al licenciado Adán Xicale Huitle dirigente legal de los amparos, Alejandro Paul Xicale Coyópotl hijo del mismo y uno de los fundadores

del movimiento Cholula Viva y Digna, y a los hermanos Albino Talchi Valencia y Primo Manuel Talchi quienes tuvieron mayor intervención en la asamblea; todos ellos apresados y llevados a los reparos de la PGJ en donde darían comienzo al interrogatorio.

Después de varias horas incomunicados y sin poder recibir a sus abogados se informó que se les acusaba de motín, privación ilegal de la libertad, despojo, daño en propiedad ajena y ataques a las vías de comunicación y que la pena a esos cargos iba de hasta 52 años de prisión; cargos que habían sido efectuados por los funcionarios que había participado en la sesión del Ayuntamiento en el salón del curato de la Parroquia, declarando que los opositores los habían privado de su libertad; entre quienes declararon podemos encontrar a Óscar Palacios Ramírez, Jesús Salvador Saldívar Benavides secretario del Ayuntamiento, Luis Fernando Guerrero García, Secretario de Gobernación del Ayuntamiento; Manuel Alonso García, Secretario de Seguridad Pública del Ayuntamiento, cuatro policías del Ayuntamiento David Manzano, Oscar Torres, Félix José Luca y Elie Xicoténcatl (Ashwell, 2015).

IV. CONCLUSIONES

A modo de conclusión discutiremos en este capítulo las ideas, cuestionamientos y reflexiones que se fueron suscitando en el transcurso de la redacción de esta tesis, que es un reflejo -a mi juicio- de los quiebres, resistencias y continuidades que están presentes en la comunidad cholulteca, que no es un caso aislado, pues los problemas que aquejan a esta comunidad de estudio, no son distintos de otras geografías locales o nacionales que hayan compartido la misma conformación histórica y el mismo despliegue de sus condiciones materiales frente a la lógica de la modernidad capitalista. Los pueblos originarios y aquella raza nuestra americana comparten los mismos pesares, puesto que siguen actualmente por un lado cumpliendo la condena de la colonización y por el otro tejiendo sus formas de resistencia, aspirando a otras sociedades más justas.

Durante todo el transcurso de este trabajo se cuestionó la modernidad como una idea y práctica totalizadora que actúa de manera hegemónica y vertical desde una condición ideológica de clase eurocéntrica, lo que a las postre imposibilitó (desde la subordinación y dominación) realizar un proyecto civilizatorio desde la condición indígena de los pueblos americanos.

Esta tesis más que retomar el camino teórico nacionalista de algunos autores como Vasconcelos y su idea de raza cósmica pretendió retomar el derecho a existir que tenemos todos como seres humanos potencializando una condición política y social de resistencia y reformulación de procesos socio-históricos; por tanto, se reforzó el carácter social y de clase que conllevan hoy inmersos los movimientos sociales, las acciones colectivas y procesos de resistencias indígenas que justifican su quehacer ante un Estado penetrado hasta hoy en día por una ideología capitalista burguesa en clave blanco/hetero/patriarcal, que entre otras cosas ha negado al indio el derecho a existir y a reconfigurar su identidad histórica.

La empresa colonial se ha empeñado en blanquear al indio en sus formas simbólico-culturales; nego la apropiación que el indígena hace de su territorio y la relación con su entorno simbólico-religioso, que para la visión capitalista occidental se torna como un espacio improductivo, pues desde la lógica de la producción son espacios desperdiciados si no se subordinan a la condición de materia prima, pues los usos que estos les dan no están asociados directamente con la valorización de la mercancía capital, la sobreexplotación de los recursos naturales y humanos así como la mercantilización de la cultura. Ocurre entonces que los pueblos originarios presentan una forma de vida regularmente comunitaria cuya identidad conformada de manera indianizada se presenta opuesta al desarrollo y la modernidad centroeuropea tanto en su fase de creación del capital, como en el momento de expansión capitalista en su fase avanzada y que une el desarrollo económico con el sentido de modernidad y progreso material.

Es esta modernidad impuesta como ideología hegemónica que rechaza lo barroco como elemento temporal pre-capitalista es por la que justamente el capital se muestra en sus dos facetas: una como superadora de un sentido barroco-colonial (de ahí el sentido que hacen los pueblos originarios a la defensa del *ethos barroco*); y dos como sentido estático de fin de la historia que prohíbe a los pueblos indios ser los dueños de su propio destino, anulando su derecho a elegir bajo distintos argumentos, que sólo cubren en realidad, un violento sistema de diferenciación racial que sigue interpretando la vida y la historia indígena bajo la luz de la cultura occidental que permite la continuidad de un círculo de violencia de tipo política, económica y social congruente con la dinámica colonial del siglo XVI.

Ahora bien, ¿cuál es el rol del Estado en esta disputa sociedad/capital? se han visto en este nuevo milenio avances y transformaciones en algunos Estados Latinoamericanos, como por ejemplo en Bolivia y Ecuador donde producto de la movilización de los pueblos originarios y las capas urbanas contrarias a la modernidad neoliberal de finales del siglo XX posibilitaron nuevas constituciones que incorporaron el reconocimiento en materia legal de naciones pluriculturales y

pluriétnicas que permitieron a los grupos indígenas avanzar en su exigencia primero de reconocimiento y diferenciación; para luego en un segundo momento de autonomía respecto al gobierno central; así como mayor respeto y dignidad sobre sus territorios y cultura.

Al mismo tiempo que se dota de soberanía a sus formas de gobierno tradicionales y entendiendo que todo proceso social es una constante disputa por la relación de poder y quiebre de la dominación, el Estado (que pendula desde el fracaso del modelo neoliberal a la restauración conservadora) sigue siendo incapaz de ver que las comunidades indígenas poseen una matriz cultural distinta, donde su despliegue de las condiciones materiales se rigen por relaciones sociales basadas en valores de uso, en el sentido cualitativo de la vida, por tanto, mientras que los gobiernos sigan imponiendo una racionalidad instrumental capitalista como argumento de desarrollo, la modernidad neo-extractivista sobre el territorio seguirá vigente.

En el caso del Estado mexicano y en relación a los pueblos originarios debería funcionar como un aparato de contrapeso al sistema capitalista en su lógica sobre el territorio; sin embargo como hemos visto en este trabajo se ha convertido en un agente nulo como promotor y proveedor de democracia para la población en general, y sobre los pueblos originarios en particular. El Estado mexicano y los gobiernos neoliberales que se han implementado en el país desde mediados de la década de los ochenta del siglo XX se han posicionado como un aliado indispensable para el desarrollo de la lógica mercantil capitalista.

El Estado en su proceso de imposición y dominación ha demostrado una doble fuerza: por un lado su firmeza y poder cada vez que somete a los grupos inconformes y/o disidentes, y se ha apuntalado como el principal promotor de la violencia política, económica y social que actualmente se vive en todas las geografías locales de la nación mexicana; mientras que por el otro -y de manera simultánea- es un organismo fallido como protector de los intereses del ancho de la población; pues, está claro que la continuidad del capitalismo y su progreso tecnológico no traen confort y bienestar universalmente, y lo que es aún peor, para

que pueda seguir su curso, debe condenar al dolor y a la muerte a la mayoría de la población, con el fin de garantizar el acceso, el disfrute y el control de la riqueza en unas cuantas manos (Arizmendi, 2016).

El Estado poblano, por ejemplo, ha utilizado desde mediados del siglo pasado el recurso jurídico de la utilidad pública para justificar fines privados, todo bajo la apología del mito del progreso y el desarrollo; como vimos en el capítulo 3 de este trabajo, las áreas de expropiación para supuestos fines públicos terminaron siendo zonas habitacionales de uso exclusivo que acumulan riqueza y ganancia para las familias con los mismos apellidos de siempre, que se han apoderado de la ciudad; para este sexenio analizado, los Moreno Valle que gobernaron para la construcción de una ciudad reflejo de su identidad burguesa, agilizaron el sistema burocrático-jurídico para asegurar el reparto del gasto público con los dueños de constructoras, firmas de arquitectos, así como empresarios que inflaron los costos de los proyectos públicos generando ganancias irrisorias.

No sólo está demostrado en Puebla, sino en todo el territorio americano que el mito del desarrollo y la modernidad no generan riqueza y bienestar para todos, el argumento de que los proyectos modernizadores generan un aumento en la valorización del territorio, acarrear trabajo y aumentan el ingreso monetario familiar, termina desacreditado cuando las constructoras no ofrecen las prestaciones laborales a sus trabajadores o en otros casos como en el de pyecsa que se van adeudando salarios a los obreros contratados. Por otro lado, los territorios quedan inhabitables y sin utilidad para la siembra en el caso de proyectos mineros, y en el de intervenciones a espacios con bienes históricos materiales e inmateriales se desarticula y se propicia al quiebre de la vida cultural, pues como explica Churchill, “cuando las prácticas culturales son incorporadas como parte de la industria turística, son valoradas por su rentabilidad como espectáculo, sin que sea considerado su significado cultural y sentido social” (Churchill, 2010 en Muñiz, 2012: 233).

La relación social capital/trabajo, origen del sistema capitalista, no acarrea bienestar trayendo progreso o modernidad, pues la apropiación del excedente ubicados en el territorio es la raíz de la desigualdad económica y violencia social que sucesivamente desentraña la enajenación que se oculta en las relaciones sociales del capital que se reconfigura en cada nueva era, aunque sus lógicas de acumulación sigan siendo las mismas que de siglos atrás.

Es justo ahí donde las luchas y las resistencias se configuran como caminos que permiten no sólo hacerle frente al sistema actual, sino también combatirlo desde espacios locales de resistencia; la identidad derrotada históricamente sigue trabajando en abrirse paso a una nueva era, la de los vencidos, esa proyección re trabajada desde el imaginario indígena es de suma importancia, porque no sólo desmonta el mito de la modernidad y el progreso, si no que además, rompe con la enajenación a la que está sometida el grueso de la población.

El ethos barroco que se configuró en América Latina a partir del siglo XVI, se expresa con fuerza en las comunidades indígenas, con todo y el dogmatismo que la empresa católica a través de la práctica misionera consolidó con tanta rigurosidad en la conformación de la identidad del indio; los santos y vírgenes que vemos muchas veces en las luchas y resistencias como banderas significantes de justicia, son resultado de un sincretismo histórico que ha permitido al creyente indígena trastocar la institución católica, pues ha pasado de una doctrina de sumisión a una herramienta para su liberación, que además ya no necesita de la intervención del sacerdote para el entendimiento entre estos.

El indio ha entendido que su pasado no se encuentra en un museo y que es historia muerta, por el contrario, cuando se opone a la imposición de un desarrollo de la vida que no es semejante a él, lucha constantemente contra la dominación antagónica y por medio de la lucha concientiza sobre su carga histórica como una herramienta que lo potencializa para reinventarse en el mundo de la modernidad y openerse a la misma.

Finalmente señalamos que las resistencias y luchas indígenas no son aisladas a los dolores y sufrimientos que aquejan al resto de la población, no debemos enajenarnos al punto de no entender de dónde viene la violencia económica, política y social, más allá de su condición indígena; pues el capitalismo es el origen de su formulación, el quiebre de la vida en todas sus dimensiones, tanto biológica como simbólica más allá de su condición de género o etnia y requiere para su dominación desarticular la lucha colectiva individualizando las luchas de resistencia a modo de hacer más profunda la enajenación. La lucha de clases en sus expresiones de lucha social en contra del modelo capitalista de dominación como es en el caso ecuatoriano, chileno, argentino o boliviano (como vemos ocurre desde mediados del año 2019 en esos países) sigue demostrado vigencia en tanto siga existiendo la contradicción capital/ trabajo que afecta no sólo a la vida social sino también a la naturaleza misma; debemos sumar a las luchas que nos posibilitan dejar de ver a la vida natural como una herramienta para nuestro disfrute y supervivencia, pues de otra manera nunca podremos generar sociedades armónicas, ni tampoco oponernos a que los gobiernos sigan sustentando el desarrollo y la modernidad a expensas del desastre ecológico y cultural de los pueblos indígenas y no indígenas.

Bibliografía

Adorno, T. (1981). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, España: Ediciones Akal, S.A.

Aguirre, A.C., Guzmán, G. & López, R. A. (2014). Cholula Viva y Digna, los habitantes se unen en la lucha por conservar su Ciudad Sagrada, su tierra y nuestro patrimonio. *Revistas Científicas de la Universitat de Barcelona, Anuario del conflicto social*.(4) pp. 9-39.

Alvarez, R. (1988). *Azúcar e inmigración 1900- 1940*. Habana, Cuba. Editorial de Ciencias Sociales.

Arizmendi, L. (2016). La trascendencia de la lectura de el Capital de Bolívar Echeverría para América Latina. En el Capital ante la crisis epocal del capitalismo. (pp. 43-90), Ciudad de México, Instituto Politécnico Nacional.

Ashwell, A. (Julio, 2004). Cholula: Su herencia es una red de agujeros. Parte I. *Revista Elementos ciencia y cultura, Vol. 11 (54)*, pp. 39-51.

Ashwell, A. (Octubre, 2004). Cholula: Su herencia es una red de agujeros. Parte II. *Revista Elementos ciencia y cultura, Vol. 11 (55-56)*, pp. 3-11.

Ashwell, A. (2014). Memoria histórica para la defensa de Cholula. Mundo Nuestro. Disponible en http://mundonuestro.e-consulta.com/index.php/reportaje/item/memoria-historica-para-la-defensa-de-cholula?category_id=47

Ashwell, A. (2014). El Proyecto izquierda es el Proyecto Siete Culturas y el Parque Intermunicipal Cholula. La Jornada de Oriente. Disponible en <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/el-proyecto-ezquerria-es-el-proyecto-siete-culturas-y-el-parque-intermunicipal-cholula/>

Ashwell, A. (19 de mayo de 2014). La destrucción del subsuelo arqueológico en Cholula por un puente elevado para el automóvil. La jornada de Oriente. Disponible en <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2014/05/19/la-destruccion-del-subsuelo-arqueologico-en-cholula-por-un-puente-elevado-para-el-automovil/>

Ashwell, A. (2015). *Cholula la Ciudad sagrada en la modernidad*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ayala, A. (04 de septiembre de 2014). Campos de la Pirámide de Cholula siguen en peligro de expropiación. *Lado B.* recuperado en <https://ladobe.com.mx/2014/09/campos-de-la-piramide-de-cholula-siguen-en-peligro-de-expropiacion/>

Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina, la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile. CEPAL.

Boaventura, D. S.(2009). Hacia una epistemología más allá de lo posmoderno. En *Una epistemología del Sur*. (pp.17-59), México. Siglo XXI, CLACSO.

Bonfil, G. (1973). *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial*. México. UNAM.

Bonfil, G. (1989). La civilización negada. En *México Profundo, una civilización negada*. (pp. 23-96). México, D.F., Editorial Grijalbo.

Boornazian D, L. (2019) El Manuscrito del Aperreamiento. Castigos abominables. *Arqueología Mexicana, núm.115*, pp. 66-70.

Buganza, J. (2006). La Otredad o Alteridad en el Descubrimiento de América y la Vigencia de la Utopía Lascasiana. *Revista Razón y Palabra, Vol. 11*, (54).

Campos, L. (04 de marzo de 2019). Se esfuman las acusaciones contra Rodrigo Medina; peleados entre sí los responsables de investigarlo. Proceso. Recuperado en <https://www.proceso.com.mx/573976/se-esfuman-las-acusaciones-contrarodrigo-medina-peleados-entre-si-los-responsables-de-investigarlo>

Capulín, J.I., Escobedo, J.F., Ocampo, I., Juárez, J.P. & Rappo, S. (abril de 2007). Desarrollo endógeno y estrategias campesinas en una comunidad cholulteca. El caso de San Miguel Papaxtla, Tecuanipan, Puebla. *Revista Ra Ximhai. Vol. 3* (1), pp. 137-164.

Churchill, N. (2010). La gestion del patrimonio cultural intangible: la experiencia del carnaval popular en la ciudad de Puebla. En *Gestionar el patrimonio en Tiempo de Globalización*. México. Juan Pablos Editor.

Chust, M. (2008). México, de colonia a estado- nación: una propuesta de periodización, 1808-1835. *Revista del CELSA*, (11), pp. 161-182.

Colectivo Cholula en Bici. (2014). *Cholula en Bici exhorta a la sociedad a unirse a la campaña "pueblo mágico sin tráfico, #sindistribuidorvial"*. Boletín impreso.

Córdoba, R. G. (2013). Tonanzintla, Máxima expresión del barroco indígena. Disponible en: <http://www.amigosmap.org.mx/2013/10/30/tonantzintla-maxima-expresion-del-barroco-indigena/>

Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid, España. Ediciones Alcal.

Davis, A. (2016). *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia*. Madrid, España. Editorial Trotta.

Diario Oficial de la Federación. (1993). Decreto por el que se declara zona de monumentos arqueológicos el área conocida como Cholula, ubicada en los municipios de San Andrés Cholula y San Pedro Cholula, Pue., con el perímetro y características que se señalan. Disponible en http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4809609&fecha=06/12/1993

Dobles, I. (2003). Walter Benjamin: Las tesis sobre la historia y la influencia del surrealismo. *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, Vol.II, núm.100. pp. 49-60.

Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México. Ediciones Era.

Echeverría, B. (2001, Febrero). *El juego, la fiesta y el arte*. Exposición en la FLACSO. Quito, Ecuador.

Echeverría, B. (2002, Noviembre). *La clave barroca de la América Latina*. Artículo presentado en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin.

Echeverría, B. (2005, Febrero). *Un concepto de modernidad*. Ponencia presentada en el Seminario la Modernidad : versiones y dimensiones, UNAM, México.

Echeverría, B. (2007). La modernidad americana. Claves para su comprensión. En *La americanización de la modernidad*. (pp. 17-49), México, D.F. Ediciones Era, S.A. de C.V.

Echeverría, B. (2007, Octubre). *Meditaciones sobre el barroquismo II. El guadalupanismo y el ethos barroco en América*. Ponencia presentada en el Simposio Moving Worlds of the Baroque en la Universidad de Toronto, Canadá.

Echeverría, B. (2008, Agosto). *Modernidad y anti-modernidad: el caso de México*. Seminario La Modernidad: versiones y dimensiones. UNAM, México.

Echeverría, B. (2008). El ethos barroco y los indios. *Revista de Filosofía "Sophia"* No. 2. Quito, Ecuador.

Echeverría, B. (2011). Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad. En Gosalvez, G. Editor. *Crítica de la modernidad capitalista*. (pp.67-115), La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia & Oxfam.

Echeverría, B. (2011). La religión de los modernos. En Gosalvez, G. Editor. *Crítica de la modernidad capitalista*. (pp.133-144), La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia & Oxfam.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madris, España. Ediciones Akal.
Galeano, E. (2008). *Espejos una historia casi universal*. México, D.F. Editores Siglo XXI.

Gámez, A. & Ramírez, R. (2016). *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla*. Puebla, México. BUAP.

García, A. & Alburquerque, F.J. (2003). El turismo cultural y el de sol y playa: ¿sustitutivos o complementarios?. *Revista Cuadernos de Turismo* (11), pp. 97-106.
Glockner, J. (2015). Prólogo. *En Cholula, la ciudad sagrada en la modernidad* (9-13). Puebla, México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gogol, E. (2014). La utopía y la dialéctica como terreno en disputa. *En Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana* (pp. 16- 43). México, D.F., Juan Pablo Editores, S.A.

Gómez, L. (04 de septiembre de 2014). La virgen de los Remedios y el proyecto modernizador que amenaza la devoción de sus fieles. *e-consulta*. Recuperado en http://mundo nuestro.e-consulta.com/index.php/reportaje/item/la-virgen-de-los-remedios-y-el-proyecto-modernizador-que-amenaza-la-devocion-de-sus-fieles?category_id=47
http://mundo nuestro.e-consulta.com/index.php/reportaje/item/la-virgen-de-los-remedios-y-el-proyecto-modernizador-que-amenaza-la-devocion-de-sus-fieles?category_id=47

Gómez, L. (2009). ¿Construcción Estado o de Régimen Político en América Latina?. Documento sin editar.

González, F. (diciembre de 2001). El sometimiento del señorío indígena de Cholula ante la Corona española. *Revista Signos históricos*. (6) pp. 95-114.

Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español*. Siglos XVI-XVIII. México. FCE.

Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte comunitario y popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla, México. BUAP.

Haesbaert, R. (2012, septiembre). *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad*. Trabajo presentado en el Seminario permanente Cultura y Representaciones Sociales. UNAM. México.

Harris, M. (1990). *Antropología cultural*. Madrid, España. Alianza Editorial, S.A.
Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, España. Alianza Editorial.

Hernán, N. (1997). Reseña de La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: Siglos XVI-VIII de Serge Gruzinski. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (1), pp. 107-109.

Hernández, J. A., Martínez, B., Espinoza, J. A., Pérez, R., Ramírez, J. & Navarro, H. (2009). Rurales y periurbanos: una aproximación al proceso de conformación de la periferia poblana. *Revista Papeles de población*, Vol. 15 (61), pp.275-295.

Holloway, J. (2004). *Clase y Lucha, antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Herramienta.

Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, España. Editorial Trotta.

Kohan, N. (2007). *Con sangre en las venas. Apuntes polémicos sobre la revolución, los sueños, las pasiones y el marxismo desde América Latina*. Bogotá, Colombia. Ocean Sur.

Kohan, N. (2011). *Introducción al pensamiento socialista. El socialismo como ética revolucionaria y teoría de la rebelión*. D.F., México. Ocean Sur.

Lado B (12 de marzo de 2014). Empresa encargada del Distribuidor de Cholula tiene dudoso historial. Recuperado en <https://ladobe.com.mx/2014/03/empresa-encargada-del-distribuidor-de-cholula-tiene-dudoso-historial/>

Lado B (7 de abril de 2014). Clausuran simbólicamente el Distribuidor Vial Cholula. Recuperado de: <https://ladobe.com.mx/2014/04/clausuran-simbolicamente-el-distribuidor-vial-cholula/>

Licon, V., Torres, L., & Urizar, P. (2016). Hacia una visión compleja del territorio: la territorialidad. En *Para pensar el territorio elementos epistémicos y teóricos* (pp. 51-76). Puebla. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Llaven, Y. (19 de febrero de 2015). Desde 2014 el gobierno adeuda a Pyecsa trabajos por la obra del Distribuidor de Cholula y Periférico. *La jornada de Oriente*. Recuperado en <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/desde-hace-medio-ano-gobierno-adeuda-a-pyecsa-trabajos-por-la-obra-del-distribuidor-de-cholula-y-periferico/>

Llaven, Y. (08 de septiembre de 2015). Cierran 15 constructoras periférico y la carcaña; exigen al gobierno paguen obras por 20 mdp. *La jornada de Oriente*. Recuperado en <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/cierran-15-constructoras-periferico-y-la-carcana-exigen-al-gobierno-paguen-obras-por-20-mdp/>

Leff, E. (1998). *Saber Ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México, D.F. Siglo XXI editores.

León, O. (febrero de 2009). Aprovechamiento de los mitos y símbolos prehispánicos como estrategia de comunicación para contruir el patriotismo criollo en la Nueva España: los casos de los mitos de Tonantzin-Guadalupe, de Quetzalcóatl- Santo Tomas y el mito fundacional mexicana. *Revista Razón y Palabra, Vol.14* (66), pp.1-27.

Lomelí, L. (2010). *Historia breve, Puebla*. DF, México. Fondo de Cultura Económica.
López, V., López, R., & Olvera, N. (2016). Reflexiones sobre vulnerabilidad, ética y territorio. En *Para pensar el territorio elementos epistémicos y teóricos* (pp. 77-109). Puebla. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Mariátegui, J. C., (2007). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela. Fundación Biblioteca Ayacucho.

Marini, M. (2015). *América Latina, dependencia y globalización*. México, D.F. Siglo XXI Editores.

Martínez, T. (Enero, 2007). El imaginario del colonizador. *Revista Argumentos*, Vol. 20 (53). Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952007000100007

Marx, C. (1845). Tesis sobre Feuerbach. Texto completo recuperado en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

Mastretta, S. (13 de marzo de 2014). Escuela de gobernadores: ¿ai están mis puentes pa que lo entiendan. Mundo Nuestro, e-consulta. Disponible en http://mundonuestro.e-consulta.com/index.php/reportaje/item/escuela-de-gobernadores-ai-estan-mis-puentes-pa-que-lo-entiendan?category_id=47

Mastretta, S. (28 de agosto de 2014). Cholula, Una vez más la expropiación como despojo. Mundo Nuestro. Disponible en http://mundonuestro.e-consulta.com/index.php/reportaje/item/cholula-una-vez-mas-la-expropiacion-como-despojo?category_id=47

Matamoros, F. (2015). *El pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista, y guerra de los dioses en México*. Puebla, México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Matamoros, F. (2016). Pensamiento crítico y esencia genérica contra la violencia. *En Religión, historia y Sociedad en las luchas por la naturaleza* (pp. 41-53). Puebla. México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Maximo, D. (13 de marzo de 2014). Organizaciones incluirán al INAH en demanda de amparo contra el Distribuidor Vial Cholula. *Periódico Central*. Recuperado en <https://www.periodicocentral.mx/2014/gobierno/organizaciones-incluiran-al-inah-en-demanda-de-amparo-contra-el-distribuidor-vial-cholula>

Méndez, P. (26 de agosto de 2014). Aún no hay permiso para Parque en Cholula: INAH. *e-consulta*. Recuperado en <https://www.e-consulta.com/nota/2014-08-26/gobierno/aun-no-hay-permiso-para-parque-en-cholula-inah>

Müller, F. (1973). La extensión arqueológica de Cholula a través del tiempo. *Revista Comunicaciones* (8), pp. 19-22.

Mumford, L. (1971). *Técnica y civilización*. Alianza Editorial.

Mundo Nuestro. (20 de febrero de 2014). Cholula: por un pueblo mágico sin tráfico. E-consulta. Disponible en http://mundonuestro.e-consulta.com/index.php/reportaje/item/cholula-por-un-pueblo-magico-sin-traffic?category_id=47

Municipios. (26 de agosto de 2014). Encoleriza la expropiación de predios para parque en Cholula. Recuperado en <http://municipiospuebla.mx/nota/2014-08-26/san-andr%C3%A9s-cholula/encoleriza-la-expropiaci%C3%B3n-de-predios-para-parque-en-cholula>

Muñiz, I. (marzo de 2012). Defensa y conservación del patrimonio cultural en la ciudad de Cholula, México: el caso de procholula A.C. *Revista Agricultura, sociedad y desarrollo*. Vol. 9 (3), pp. 231-250.

Nettel, P. (1994). La colonización de lo imaginario, una historia cultural sobre México. *Revista Mélanges de la Casa de Velázquez*, Vol.30 (2), pp.167-176.

Ortega, J., & Pacheco, V. H. (2013). Anibal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/ y desde América Latina. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, No. 2. Primavera, pp. 120-136.

Pacheco, V. H. (2014). Bolívar Echeverría, ethos barroco y destrucción de la riqueza. *Yakali*. No.16 pp.70-79, Texto completo en URL: <http://www.youkali.net/youkali16-2-e-Pacheco.pdf>

Parker, G. (diciembre, 2006). La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina. *Revisita Alteridades*, Vol.16 (32), pp. 81-90.

Paz, O. (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe*. Barcelona, España. Editorial Seix Barral.

Pérez, I. E. K. (2011). *Conflictos por el agua en San Francisco Ocotlán y el papel del Gobierno frente a la ciudadanía* (tesis de maestría). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Piketty, T. (2014). *Capital en el vigésimo primera siglo*. Londres, Inglaterra. Éditions du Seuil.

Quijano, A. (1988). *Modernidad. Identidad y utopía en América Latina*. Lima, Perú. Sociedad y Política, Ediciones.

Quijano, A. (2014). Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder. Buenos Aires, argentina. CLACSO.

Redfield, R. (18, enero de 1982). El calpulli-barrio en un pueblo mexicano actual. *Nueva Antropología*. Vol. V (18), pp. 84-98.

Ramírez, R., Gámez, A. & Sánchez, D. (2016). La procesión de rogación, en defensa de un territorio sagrado. *En Territorio, Fiesta y Ritual en las Cholulas, Puebla*. Puebla, México. BUAP.

Reporte indigo. (28 de junio de 2015). La lista de traidores del PRI y Margarita saca las garras. Recuperado en <https://www.reporteindigo.com/opinion/la-lista-de-traidores-del-pri-y-margarita-saca-las-garras/>

Rodríguez, M. J. (2000). Intersecciones de raza, clase y género en Nuevo México. *Revista Política y Cultura* (14), pp. 109-131.

Sánchez, N. A. (2004, septiembre). *Los códices de Tlaxcala*. Trabajo presentado en el coloquio Celebrating the Fourth World: A Symposium for Gordon Brotherston, University of Essex.

Sánchez, V. R. (2016). Centro y Plato: Apropiación y significación del territorio socioreligioso de los diez barrios de San Pedro Cholula. En *Territorios y espacialidades, abordamientos disciplinares*. Puebla, México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Sandoval, K. & Lasso, H. (Agosto, 2014). *Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el valle de Sibundo y Putumayo*. Colciencias.

Schumacher, M. (2015). Modelos de Desarrollo socio-territorial, caso de estudio: Cholula, México. Disponible en https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2117/78158/06BCN_SchumacherMelissa.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, D.F. Ediciones Era.

Sigüenza, J. (2016). Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía: una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría. *Crítica y emancipación*, N, pp.78-89. Consultado en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ojs/index.php/critica/article/view/147>

Smith, N. (2012). *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid, España. Traficante de sueños.

Tetreault, D. (2017). Tres formas de Ecología Política. En *Privatización de los bienes comunes. Discusiones en torno a la sustentabilidad, precarización y movimientos sociales* (pp.13-30). Zacatecas, México. Miguel Ángel Porrúa.

Tijoux, M. E., (2017). El cuerpo como cicatriz. Relaciones coloniales y violencia racista. Recuperado en http://uabierta.uchile.cl/c4x/Universidad_de_Chile/UCH_22/asset/Tijoux_2017.pdf

Tirzo, I. (11 de marzo de 2014). Promueven amparo contra Distribuidor Vial en Cholula. *Milenio*. Recuperado de <https://www.milenio.com/estados/promueven-amparo-contradistribuidor-vial-en-cholula>

Toledo, V. (Otoño, 2013). El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica. *Revista Relaciones*. Vo. XXXIV, (136), pp. 41-71.

Touraine, A. (1994). *Crítica de la modernidad*. D.F. México. Fondo de Cultura Económica.

Touraine, A. (2016). La modernidad y las modernizaciones. En *El fin de las sociedades* (pp. 277-330). Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.

Vasconcelos, J. (2003). *La raza cósmica, Misión de la raza iberoamericana*. Biblioteca virtual unoiversal. Disponible en <https://www.biblioteca.org.ar/libros/1289.pdf>

Vergara, A. (2016). Del espacio al territorio y al lugar y viceversa Apuntes metodológicos. En *Territorios y espacialidades Abordamientos disciplinares*. (pp. 27-62). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Wachtel, N. (1976). *Los vencidos, los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, España. Alianza Editorial.

Walter, B. (1989). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Edición de Bolívar Echeverría.

Weber, M. (1974). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Diez.

Anexos

Cuadro cronológico de hechos

| fecha | Suceso |
|------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| marzo 2014 | <ul style="list-style-type: none">• Se da a conocer un proyecto modernizador en las Cholulas que incluye un Distribuidor Vial y la realización de un macro Parque nombrado 7 culturas. |
| abril 2014 | <ul style="list-style-type: none">• Se hace presente el frente opositor al macro Proyecto, entre los que figuran Cholula en Bici, Comité Defensor del Patrimonio Histórico Cultural y Ambiental de Puebla, A.C., la Fundación Manuel Toussaint, A.C., las Asociaciones de Barrios y Carnavaleros de Cholula y el Sindicato de Académicos Independientes del Instituto de Antropología e Historia.• Se hace un llamado al INAH para que haga respetar el decreto del 1993 que Protege la zona de monumentos arqueológicos de Cholula.• Domingo 6 de abril, 10:00 am. Marcha pacífica en oposición al Distribuidor Vial• Se interpone un amparo legal contra el Distribuidor Vial |
| mayo 2014 | <ul style="list-style-type: none">• Comienzan los trámites burocráticos y las sesiones de cabildo para la expropiación de los terrenos.• Se interpone un amparo por parte de los afectados, expediente 952/2014. |

| | |
|-----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | <ul style="list-style-type: none"> • El Licenciado Adán Xicale Huitle y sus hijos los Licenciados Paul y Josué Xicale Coyópol dan seguimiento a los amparos interpuestos por la población afectada. |
| Julio 2014 | <ul style="list-style-type: none"> • Se emite declaratoria del 24 de julio en el Periódico Oficial del Estado de Puebla; ahí se establece oficialmente las expropiaciones de los terrenos aledaños a la Gran Pirámide. |
| Agosto 2014 | <ul style="list-style-type: none"> • Domingo 24 de agosto, 18:00 hrs. El <i>Círculo de Defensa del Territorio Cholula</i> convoca a la comunidad en general a realizar un círculo de personas alrededor de la pirámide como muestra simbólica de su defensa. • Martes 26 de agosto, el ayuntamiento toma posesión de los terrenos aledaños a la Gran Pirámide, colocando letreros con leyendas “Propiedad del gobierno municipal de Puebla. Inmuebles expropiados. Expediente: EXPRO/01/2014” y del Hospital Psiquiátrico Nuestra Señora de Guadalupe. • Domingo 31 de agosto, el alcalde José Juan Espinoza es desterrado de la Precesión de los Faroles. |
| septiembre 2014 | <ul style="list-style-type: none"> • Lunes 8 de septiembre, en la tradicional quema de Panzones se dedica una al gobernador Rafael Moreno Valle. • Se consolida el Movimiento Ciudadanos Unidos por una Cholula Viva y Digna encabezado por el Licenciado Adán Xicale. |

| | |
|---------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | |
| <p>Octubre 2014</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Viernes 3 de octubre, 15:00 hrs., se lleva a cabo una precesión de rogación; se baja a la Virgen de su atrio y se recorre los pueblos que le tributan. El acto colectivo más importante de su lucha debido a su importancia simbólica para la comunidad. • Lunes 6 de octubre, se toma el edificio del ayuntamiento de San Andrés Cholula y se cierra el tránsito en el cruce entre el Periférico y Camino Real a Cholula como forma de manifestación. • Martes 7 de octubre, detención de cuatro pobladores, licenciado Adán Xicale Huitle dirigente legal de los amparos, Alejandro Paul Xicale Coyópotl hijo del mismo y uno de los fundadores del movimiento Cholula Viva y Digna, los hermanos Albino Talchi Valencia y Primo Manuel Talchi quienes tuvieron mayor intervención en la asamblea del 6 de octubre. |

Tabla de actores que figurarán en el conflicto

| Defensores | Opositores |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| Rafael Moreno Valle - Gobernador de Puebla. sexenio (2011-2017). | Colectivo Cholula en Bici. |
| Francisco Ortiz Pedraza - Delegado Regional del INAH en Puebla. | Comité Defensor del Patrimonio Histórico Cultural y Ambiental de Puebla, A.C. |
| Sergio de la Luz Vergara Verdejo y Jorge Salgado Tlahuis - Arquitectos del INAH, responsables de la supervisión del Proyecto. | Fundación Manuel Toussaint, A.C. |
| Federico Bautista Alonso - Coordinador de Obras e Infraestructura del municipio de Cholula (2014-2018) antes Secretario de Obra Pública y Ecología en el gobierno de Melquiades Morales Flores (1999-2005). | Asociaciones de Barrios y Carnavaleros de Cholula. |
| Productos y Estructuras de Concretos S.A. de C.V. (Pyecsa) - constructora responsable de la realización del Distribuidor Vial | Sindicato de Académicos Independientes del Instituto Nacional de Antropología e Historia. |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Leoncio Paisano Arias - Alcalde de San Andrés Cholula (2014-2018) perteneciente al PAN.</p> | <p>Lucio Ramírez Corona - Abogado que interpuso el amparo del Distribuidor Vial.</p> |
| <p>José Juan Espinoza - Alcalde de San Pedro Cholula (2014-2018) perteneciente a Movimiento Ciudadano .</p> | <p>Movimiento Círculo de Defensa del Territorio Cholulteca.</p> |
| | <p>Licenciados Adán Xicale Huitle, Paul Xicale Coyópol y Josué Xicale Coyópol - Abogados representantes de la comunidad y actores principales de las acciones colectivas opositoras al Proyecto. Los dos primeros, presos políticos del sexenio morenovallista por la defensa de su territorio.</p> |
| | <p>Ana María Ashwell -Antropóloga defensora del Patrimonio Cholulteca, redactó consistentemente su compromiso con la causa en la Jornada de Oriente Puebla.</p> <p>Julio Glockner -Académico defensor del Patrimonio Cholulteca; ambos coordinaron el Consejo Consultivo Académico alterno al INAH.</p> |
| | <p>Frente Municipal Cholulteca en Defensa de la Identidad y el Territorio, actor colectivo naciente de la unión del Movimiento Ciudadano Unidos por una Cholula Viva y</p> |

| | |
|--|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | Digna y el Movimiento en Defensa de las Juntas Auxiliares y los Registros Civiles. |
| | Hermanos Albino Talchi Valencia y Primo Manuel Talchi - defensores del Patrimonio cholulteca y presos políticos del sexenio morenovallista por la defensa de su territorio. |