



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**SAN MIGUEL Y SUS HIJOS: LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA EN UN  
BARRIO DE SAN PEDRO CHOLULA.**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA

**DANIEL SÁNCHEZ AGUILA**

DIRECTORA

**DRA. ROSALBA RAMÍREZ RODRÍGUEZ**

FEBRERO 2020

## ***Agradecimientos.***

*A mis padres Enriqueta y Alberto:*

*Quienes me dieron raíces e impulsaron mi vuelo.*

*A mi hermana Edna Elizabeth:*

*También es águila en vuelo.*

*Hace 5 años y medio una apuesta con mi madre determinó que yo regresara al camino que desde niño soñaba: la antropología social. Gracias a la generosidad y enorme corazón de mis padres logré ser el adulto que de niño siempre soñé, viviendo mi locura en cada paso. Junto con el apoyo de mi hermana, ambos mantenemos el vuelo que ellos impulsaron en nosotros. Por la comprensión, por mis ausencias en los momentos familiares más importantes y por el dejarme levantar el vuelo, este trabajo es también de ustedes.*

*Agradezco al Colegio de Antropología Social por la formación humana y profesional, por ser mi segunda alma mater, pero el verdadero Tepochcalli donde enderecé mi rumbo. Este colegio funciona gracias al personal académico y administrativos, mi eterna gratitud por impactar en mi formación como antropólogo social.*

*Mi eterno agradecimiento a la doctora Rosalba Ramírez Rodríguez, por aceptar tomar las riendas de esta investigación como guía, pero también como colega y como ser humano. A la doctora Alejandra Gámez Espinosa quien nos ha cobijado no sólo en el aspecto teórico, también por su gran corazón y calidez humana. Gracias por la confianza y la oportunidad de formar parte de su equipo de investigación.*

*Por las risas, los momentos agradables en tiempos de estrés y las vivencias que ahora son memoria y experiencia para enfrentar la vida: Miry, Angie, Lillian, Lau, Maru, la banda de teatro en esta última etapa, a los doctores Emmanuel y Armando, Mariana, Cachi. Y demás colegas y profesores.*

*Sebas, Kislev, Ithzel, Joe, Pepe, por estar presentes, como en el inicio y fin (continuación) de este viaje. Citlaly, mi hija adoptiva, este trabajo es para inspirarte en este camino, no te rindas.*

*Pachi, banda jarocho en Puebla, por los fandangos y mostrarme la raíz.*

*Maestro jedi, Felipe Galán, como ejemplo e impulsor de esta locura. Tenías razón: el mundo necesita más antropólogos y científicos sociales, más humanistas y menos ingenieros.*

*Este trabajo va dedicado a todos los habitantes de Cholula, especialmente a los habitantes de San Miguel Tianguisnahuac, quienes me acobijaron desde mis primeros acercamientos a Cholula.*

*Agradezco a los miembros de la hermandad de cargadores del príncipe San Miguel, a los hermanos Jesús y Toño Ávila y sus familias; a Felipe López y su familia, Antonio Porrás, don Gregorio Porrás y familia; a Miguel Morales y familia, a los principales y mayordomos de barrio y a todas las personas que me tendieron la mano, me recibieron como parte del barrio y compartieron conmigo sus memorias, construyendo experiencias conjuntas.*

*Agradezco a Lupita Tetlachi y su familia por habernos acompañado también, durante las jornadas en el barrio de Santiago, a todos los mayordomos y principales, a los jóvenes de los barrios: Gerar, Ariel, Brian, Mónica, David Toxqui, su papá “el profé” y familia.*

*A todas las personas que nos acompañaron en este andar para conocer Cholula, muchas gracias.*

*Don Manuel Tlatoa y doña Blanquita, mi eterna gratitud por hacerme sentir en familia. Espero que este sea un significativo grano de arena que contribuya al florecimiento de Tollan Cholollan: Cholula de Quetzalcóatl.*

*Mafer, gracias por tu amor y comprensión en esta última etapa de mi vida profesional en la licenciatura, este trabajo también es para impulsar tu vuelo.*

*Para ti, querido lector, que buscas la tinta negra y roja, este texto es para ti.*

*Príncipe San Miguel, Quién como Dios, gracias por tus bendiciones y por librarme del mal, junto a los dueños de los lugares, Virgen de los Remedios, Virgen de Guadalupe, San Gabriel Arcángel y San Pedro de Ánimas. Gracias por bendecir mi camino, como peregrino de la Ciudad Sagrada.*

INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO I APROXIMACIONES TEÓRICAS EN TORNO A LA CONFIGURACIÓN DE LA MEMORIA.....	21
I.1 Los estudios sobre la memoria dentro de las ciencias sociales. El estado de la cuestión. ....	21
I.1.1 La memoria en las ciencias sociales: todo comenzó con Durkheim. ....	21
I.1.2 Halbwachs y la memoria como construcción social .....	22
I.1.3 Pierre Nora y los lugares de la memoria.....	25
I.1.4 Roger Chartier y las reflexiones entre historia y memoria.....	27
I.1.5 La antropología de la memoria: las propuestas de Joël Candau y Gilberto Giménez .....	29
I.1.6 La memoria desde la mirada Lotmaniana. ....	34
I.2 Una propuesta del estudio de la memoria desde la semiótica de Tartú-Moscú. La perspectiva teórica. ....	37
I.2.1 La semiótica de la cultura.....	37
I.2.2 Semiósfera.....	38
I.2.3 Texto.....	40
I.2.4 La semiótica de la cultura y el estudio de la memoria. ....	41
I.3 Aproximaciones en torno al concepto de barrio. ....	47
I.3.1 El barrio cholulteca: un contexto para la investigación. ....	47
I.3.2 La memoria barrial: una propuesta desde el barrio cholulteca. ....	53
CAPÍTULO II: EL PASADO Y PRESENTE DE UNA CIUDAD SAGRADA .....	58
II.1 San Pedro Cholula en el contexto regional. ....	58
II.1.1 Cholula como un pueblo urbano .....	59
II.1.2 Aspectos generales del valle Puebla-Tlaxcala .....	73
II.1.3 La Llanura de Cholula: una sub área del valle Puebla-Tlaxcala .....	75
II.1.4 Municipio de San Pedro Cholula .....	76
II.1.5 Cholula de Rivadavia, cabecera municipal.....	79
II.2. San Pedro Cholula: Contexto histórico. ....	83
II.2.1 El origen de la Ciudad Sagrada: época prehispánica.....	84
II.2.2 El Altépetl de Tollan Cholollan como enclave social y religioso .....	88
II.2.3 La vertiente hispana y la reorganización territorial. ....	94
II.2.4 El reparto agrario y primera mitad del siglo XX.....	98
II.2.5 La llegada de Volkswagen y sus repercusiones en la región .....	102

II.3. La Cholula contemporánea: Pueblo mágico y la “dignificación” de un pueblo urbano.....	103
II.3.1 Pueblo mágico y los procesos de gentrificación. ....	105
CAPÍTULO III LOS BARRIOS CHOLULTECAS: SAN MIGUEL TIANGUISNAHUAC. .....	111
III.1 El <i>Calpulli</i> como antecedente del barrio.....	112
III.2 Transformación del <i>calpulli</i> a los barrios post coloniales .....	120
III.3 Organización socio-religiosa .....	124
III.4 San Miguel Tianguisnahuac: el primer barrio .....	134
III.4.1 La modificación del barrio antes y después del pueblo mágico.....	142
III.4.2 Los linajes familiares.....	144
III.4.3 El príncipe San Miguel: devoción y cosmovisión en torno al santo patrón. ...	148
CAPÍTULO IV HIJOS DE BARRIO Y LA CONFORMACIÓN DE LA MEMORIA BARRIAL .....	157
IV.1 Hijos de barrio y el reconocimiento de las expresiones de la memoria barrial.....	157
IV.1.1 Los hijos de barrio.....	157
IV.1.2 El reconocimiento de las expresiones de memoria barrial a partir del “hijo de barrio”.....	165
IV.2 Notas finales en torno a las expresiones de la memoria barrial.....	232
REFLEXIONES FINALES .....	239
Sobre la hipótesis .....	240
Los aportes de este ejercicio etnográfico .....	250
Las inquietudes por atender a mediano y largo plazo .....	255
ANEXO 1. MAPAS .....	258
ANEXO II ARCHIVO FOTOGRÁFICO .....	263
BIBLIOGRAFÍA .....	280

# INTRODUCCIÓN

San Pedro Cholula es un escenario que expresa transformaciones aceleradas desde mediados del siglo XX debido a la conurbación con la zona metropolitana de la capital poblana, por ello los espacios destinados para actividades agrícolas han dado paso a conjuntos residenciales, departamentos y unidades habitacionales; además en 2012 fue catalogado como Pueblo Mágico aspecto que influyó en la restauración de casonas antiguas para adaptarlas como hoteles, restaurantes de cocina internacional, galerías de arte e infinidad de establecimientos que expenden artesanías cuyos destinatarios son los turistas que los fines de semana abarrotan los principales puntos de atracción.

Ello genera entre los habitantes oriundos: orgullo, gusto, pero también cierta tensión ya que recientes de manera directa los planes que los distintos órdenes de gobierno tienen para este sitio, especialmente en los espacios aledaños al centro y al santuario de la Virgen de los Remedios como parte de sus políticas que buscan atraer una mayor cantidad de inversiones, hay una constante expresión de intereses por el uso de suelo comercial y habitacional, siendo constante el discurso oficial que todo ello generará “beneficio socioeconómico”.

Por ejemplo, la población joven enumera una serie de cambios en su localidad, resaltan aquellos que se expresan en los alrededores del santuario de la Virgen de los Remedios, una hija de barrio<sup>1</sup> expresaba que era muy triste atestiguar que los campos que antes se destinaban al cultivo de flores, ahora eran cubiertos por planchas de concreto como en el Parque Soria<sup>2</sup>, y en un espacio cercano conocido como: la pista para correr, pusieron pasto sintético, así como variedades de plantas que no corresponden al lugar. Hay distintas

---

<sup>1</sup> Estas transformaciones son abordadas a mayor detalle en el capítulo 2 “El pasado y presente de una ciudad sagrada”

<sup>2</sup> El parque Soria se localiza sobre la calle 4 sur, entre las avenidas 3 y 5 poniente, frente al santuario de Remedios dentro del barrio de San Miguel. Esta plaza funciona como punto de reunión para los turistas que visitan el mercado de artesanías localizado en el extremo norte del lugar; que son atraídos por los toques de caracol de los danzantes mexicaneros y los curanderos tradicionales, así como por los sonos interpretados durante la danza de los voladores. Por ello, la plaza se perfila como un punto turístico donde se han colocado letras gigantes de “San Pedro Cholula” para servir como parte del escenario para la fotografía con la emblemática pirámide reconstruida y el santuario en lo alto. Durante el mes de septiembre, esta plaza se transforma en recinto ferial, y también como lugar de exposiciones y eventos masivos a lo largo del año.

expresiones en torno a las transformaciones, añoranzas y recuerdos, por ejemplo en algunos de los barrios que integran San Pedro Cholula figuraron los oficios tradicionales: San Matías Cocoyotla es un espacio de tradición ladrillera, San Cristóbal Tepontla es lugar de músicos y artesanos de la pirotecnia, mientras que San Pedro Mexicaltzingo, San Pablo Tecama y La Magdalena Coapa tienen la tradición de la floricultura, aunque en la actualidad debido a los cambios en el uso de suelo, ya no es tan evidente la presencia del cultivo de las flores; pero ha perdurado la fama como *xochimanques*<sup>3</sup>.

Ante lo mencionado, el paisaje en San Pedro Cholula es muy plural, desde construcciones comerciales y de vivienda, espacios de cultivo, iglesias de arquitectura colonial o la presencia del recinto sagrado de la Cholula prehispánica. En un ámbito más coloquial, es decir menos comercial y turístico, hay un estilo de vida particular, pues basta con agudizar el oído para detectar la detonación de los cohetes que anuncian alguna celebración y van guiando al lugar en donde se lleva a cabo, a pesar de las protestas que los avecindados han manifestado, también es común observar el rodar de bicicletas al interior de los barrios.

En la cotidianeidad de esta ciudad milenaria sobresale el barrio como espacio social de la vida colectiva, es la reformulación de las antiguas cabeceras indígenas en donde el pasado mesoamericano se recuerda, se refuerza y reproduce en expresiones concretas como las formas de habitar; son espacios que guardan una especial lógica en cuanto a sus especificidades, historia, reglas, deberes, derechos y obligaciones gracias al activo papel de las familias fundadoras que con sus diversos integrantes desempeñan un rol preponderante en los ejercicios de construcción y transmisión de la cultura local.

También el barrio es la sede de una compleja organización social asociada al intenso ciclo festivo y al complejo sistema de cargos que continúa vigente y dan pauta a autodenominaciones ya que regularmente los originarios se distinguen de los avecindados<sup>4</sup>,

---

<sup>3</sup> Es decir, artesanos de las flores, y por ello son quienes están a cargo de llevar a cabo una celebración religiosa importante para la comunidad, conocida como las fiestas de floricultores.

<sup>4</sup> Se reconoce como avecindados a los habitantes que no son originarios de los barrios Cholultecas o de la región. Una de las características principales de estos actores sociales es que se les caracteriza como las personas que no participan en las actividades del sistema de cargos, se molestan por el cierre de las calles para dar paso a las procesiones, se quejan por lo que consideran como “un uso excesivo de pirotecnia”, y que tienen dificultad para incluirse o comprender la naturaleza del sistema de cargos local.

al ser reconocidos a partir de las categorías de principal<sup>5</sup>, *tiaxca*<sup>6</sup>, *tatiaxca*<sup>7</sup> y *huehuetiaxca*<sup>8</sup>. Dichas designaciones corresponden a un nivel jerárquico de organización e inclusión social.

Pero, para los fines de la investigación resalté de manera particular que entre los lugareños se llaman y reconocen como: “hijo de barrio”, nombramiento que alude a elementos de carácter parental, ritual, social e histórico, interesó atender los complejos códigos que encierra la autodenominación generada por los habitantes del barrio, que permite distinguir en quienes recae el peso de dar continuidad a la “tradición”.

Los hijos de barrio son quienes nacieron y son originarios de Cholula, sus familias llevan bastante tiempo radicando en la población, aunque puede que en alguna generación se hayan desplazado a otros barrios, y por ello llegan a conformar una doble presencia con la aceptación de más barrios. Los hijos de barrio participan en las colectas que se realizan para recaudar fondos que logran cubrir los gastos de las celebraciones y mejoras que se realizan en las iglesias. También participan en las faenas, las tareas para organizar y desarrollar las fiestas. Así es como suelen acceder a la dinámica del sistema de cargos.

El reconocimiento de “hijo de barrio” es un proceso paulatino que inicia desde el momento mismo en que hay un recién nacido, y conforme avanza hacia la edad adulta, se va integrando en los distintos roles de participación hasta que el resto de la población originaria le da este nombramiento. El título de “hijo de barrio” genera un sentimiento de pertenencia y orgullo, identidad y compromiso con la comunidad. Los “hijos de barrio”, además forman parte de actividades rituales de índole religioso, así como la celebración de convites donde los asistentes comparten “el pan y la sal” que ofrecen los mayordomos. Prácticamente

---

<sup>5</sup> El término “principal” refiere a los hijos de barrio que han cumplido con la tarea de desempeñar su servicio al santo patrón y a la comunidad como mayordomo del barrio.

<sup>6</sup> La categoría de “tiaxca” o *hermano mayor* (*el que sabe*) aludiendo a ser *quien guía a los demás* se otorga cuando un principal ha cumplido con su servicio desempeñando una mayordomía de circular.

<sup>7</sup> La denominación de “tatiaxca” *padre-hermano mayor* (*refiriendo a que es un título mayor al de hermano, y por ello, accede a mayor sabiduría*) es otorgado cuando un tiaxca ha cumplido con su servicio desempeñando dos mayordomías de circular.

<sup>8</sup> El reconocimiento de “huehuetiaxca” *abuelo/viejo-hermano mayor* (*aludiendo a que es un título mayor al de hermano, siendo el máximo grado alcanzable, representando así el máximo punto de sabiduría al cual sólo se accede por medio de la experiencia, y por ello su relación con el término huehue como viejo-venerable*) es otorgado cuando un tiaxca ha cumplido con su servicio desempeñando tres mayordomías de circular. Es necesario tomar en cuenta que estas mayordomías tardan un ciclo de 10 años para regresar al barrio (excepto en Xixitla, donde el ciclo es de 20 años, ya que se reparte el turno entre uno de los dos *calpules* que aún existen). Por ello, las personas que ostentan este título son muy pocas, pues si los tiempos fueran favorables, tardarían 30 años en desempeñar el cargo una vez que lograron desempeñar la mayordomía de su barrio.

cualquier calle o espacio público puede formar parte del escenario en el cual se desarrollan las prácticas festivas en honor a alguna imagen protectora; las dinámicas reseñadas anteriormente animan a caracterizar que implican un estilo de vida asociado al barrio.

Como se mencionó antes, los barrios son la forma de organización socio-territorial en su interior es factible reseñar a la *barrialidad cholulteca*<sup>9</sup> que puede definirse a partir de su producción simbólica, la cual se encuentra objetivada en complejos procesos sociales que configuran la noción del *nosotros* frente a los *otros*, siendo las fiestas patronales donde se condensa una cosmovisión en torno a un santo y/o virgen, y la participación en la organización sociorreligiosa expresada en el sistema de cargos, así como también una vida ritual intensa, y una espacialidad sagrada.

Los referentes expuestos antes, tienen un peso preponderante en la contemporaneidad, sin embargo, también sobresale la perspectiva diacrónica de modo que, si bien el escenario de San Pedro Cholula ha cambiado drásticamente dando paso a una ciudad, en las prácticas propias de la barrialidad se reproduce un anclaje que remite al ayer, a los antepasados, a los tiempos pretéritos donde los hoy adultos que gozan de prestigio ritual aprendieron los códigos locales, a su vez de sus respectivos abuelos.

Por lo que interesó en este trabajo atender la elaboración simbólica de ese pasado que no sólo se identifica en el recuerdo, sino que funda y sustenta al barrio y son los hijos de barrio quienes, en sus discursividades, prácticas sociales, en la significación de objetos y lugares manifiestan un profundo arraigo a su comunidad.

Este proceso se analizó por medio del concepto de memoria, planteada como una herramienta analítica mediante la cual es posible explicar procesos de reproducción sociocultural, permitiendo entender a Cholula como un pueblo urbano que tiene prácticas, ideas, lugares asociados a formas de habitar específicas, las cuales se refuerzan al adscribirse en la noción de “hijo de barrio”.

---

<sup>9</sup> La barrialidad cholulteca se detalla a mayor profundidad en su apartado correspondiente en el capítulo 1, en los apartados 1.5 y 1.6. Dicho concepto es retomado de Licona, 2018.

Se seleccionó al barrio de San Miguel Tianguisnahuac<sup>10</sup>, es el más próximo a la zona arqueológica, al Santuario de la Virgen de los Remedios, al zócalo de la ciudad, algunas de sus calles son corredores de servicios donde abundan los comercios que ofrecen infinidad de objetos a los turistas que visitan el lugar, pero a la vez las familias originarias resguardan y reproducen pensamientos y estilos de vida en los que se apela al pasado mesoamericano, a la vida comunitaria, así como expresan los procesos de adaptación al escenario de gentrificación que le rodea.

El barrio de San Miguel Tianguisnahuac, se caracteriza por el desplazamiento de las familias originarias y cambio de uso de suelo de habitacional al de servicios, así lo externan algunos habitantes, entre ellos un principal<sup>11</sup> del barrio: Gregorio Porrás, quien señala que: “el trabajo de los mayordomos [es que] deben preocuparse en el barrio para penetrar en las familias y continuar en el trabajo [...] la autoridad ha expedido muchos permisos comerciales en el barrio [...] San Miguel ya es muy comercial” (testimonio, 2019).

Ante el contexto descrito anteriormente el objeto de estudio fue la memoria colectiva como constituyente y medio de continuidad del término “hijo de barrio”, es importante referir que se trabajó con integrantes de familias de diversas edades, aunque se puso especial atención a los jóvenes<sup>12</sup>, pero no fueron los únicos actores sociales que colaboraron en esta investigación, ya que interesó más la adscripción manifiesta como parte del colectivo que la condición generacional. De modo que se partió de la pregunta: ¿Cómo los hijos de barrio construyen y reproducen la memoria barrial de San Miguel Tianguisnahuac?

Se planteó como hipótesis los siguiente: los hijos de barrio emplean códigos culturales que se expresan en el discurso y las prácticas que aluden a un territorio, a una organización local y a patrones de convivencia, con los cuales se contrasta, compara y aminora el ritmo y

---

<sup>10</sup> Es importante mencionar que conforme se desarrolló la investigación, se tuvo oportunidad de entrevistar a hijos de barrio de diferentes barrios que se caracterizaban por su cercanía en las tareas desempeñadas al interior del sistema de cargos, con especial énfasis en los jóvenes.

<sup>11</sup> Título que le confiere el reconocimiento de haber cumplido con la tarea de desempeñar su servicio al santo patrón y a la comunidad como mayordomo del barrio, en este caso, al príncipe San Miguel.

<sup>12</sup> Se ha encontrado una diversificación en cuanto a cómo los cholultecas entienden el concepto de joven, sin embargo, para términos operativos de la presente investigación, se entenderá por juventud a las personas que se encuentran en un rango entre 14 y 30 años.

lógica de los reacomodos socioculturales; en tal ejercicio hay una afirmación significativa de aquel sedimento temporal-espacial que actualiza la memoria colectiva cholulteca.

El objetivo general, de esta tesis fue analizar la reproducción y materialización de la memoria en la práctica cotidiana de los hijos de barrio dentro de las actividades asociadas al sistema de cargos barrial.

Los objetivos particulares propuestos fueron los siguientes:

- Caracterizar el contexto socioeconómico de la cabecera municipal de San Pedro Cholula a fin de resaltar el proceso de gentrificación.
- Describir la dinámica organizativa y las formas de habitar en el barrio de San Miguel Tianguisnahuac para contextualizar la condición de los hijos de barrio.
- Identificar las expresiones de la memoria barrial a partir de los discursos, las prácticas socioculturales y objetos.

El ejercicio etnográfico planteado se considera pertinente ya que Cholula ha sido ampliamente abordada desde enfoques históricos y etnohistóricos, en pluma de: Humberto Aguirre (1981); Jesús Amaya Topete (1961); Francisco González Hermosillo-Adams (1992); en la mirada arqueológica destaca en: Florencia Müller (1978), Eduardo Noguera (1937, 1954); Ignacio Marquina (1970, 1990); Pablo López Valdés y Eduardo Matos Moctezuma (1967), Ángel García Cook (1995), Matos Moctezuma (2012) Patricia Plunket Nagoda (2012, 2018) Gabriela Uruñela Ladrón de Guevara (2012, 2018); sin embargo desde la antropología social han sido realmente pocos los esfuerzos por entender la dinámica social, destacando: Bonfil Batalla (1988) y Mercedes Olivera Bustamante (1967, 1969), por citar algunos referentes.

En este tenor, desde el Colegio de Antropología Social de la BUAP se ha emprendido un ejercicio etnográfico que favorece reconocer de manera contemporánea las principales características socioculturales de una ciudad que ha recibido el impacto del crecimiento de la zona conurbada de la capital poblana, además ha sido objeto de privatización debido a los procesos de gentrificación; pero que por contraparte no han demeritado: la cosmovisión en torno a los santos, los sistemas de intercambio presente en los mercados y tianguis, las apropiaciones de carácter socio territorial, el papel que los jóvenes desempeñan dentro del

sistema de cargos y la fuerza de la organización social y festiva en San Pedro y San Andrés Cholula.

Como ya se ha mencionado, una de las características principales de la barrialidad cholulteca es el intenso ciclo festivo de modo que ese fue el principal ámbito en el que el autor de este texto llevó a cabo el trabajo de campo, utilizando el método etnográfico como la opción que permitió aprender estas realidades entre los hijos de barrio de San Pedro Cholula, en sus propias palabras, arropándolas de las observaciones generadas a partir de cada una de las prácticas sociales y religiosas, a partir de esa inmersión se identificaron las expresiones de la memoria, entendida como una práctica-semiótica discursiva y, por lo tanto, de carácter simbólico que no puede aislarse de sus condiciones sociales de producción, circulación y recepción; es de carácter personal, pero también colectivo, la única forma de poder conocerla es por medio de los sujetos que la construyen, significan, que la viven de manera cotidiana, y la transmiten.

Dada su importancia como eje medular de esta investigación, es necesario señalar que la etnografía presenta una triple acción como enfoque, método y texto. Como enfoque “constituye una concepción y una práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber, 2011, p. 16). Como método la etnografía “es el conjunto de actividades que suele designarse como “trabajo de campo” [...] cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción” (*Ibidem*, 2011, p. 19), pero también se trata de la relación establecida entre el investigador y la población estudiada donde se somete en un continuo análisis las tres dimensiones de reflexividad: el investigador como miembro de una sociedad; el investigador como un académico que cuenta con una perspectiva teórica, relación con sus interlocutores académicos, hábitos disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia, las cuales operan en la vida cotidiana, las cuales son el objeto de conocimiento del investigador (*Ibidem*, 2011, p. 46). Es decir, el trabajo de campo alude a una relación social donde dos mundos convergen (investigador y sujetos de estudio).

Entre las actividades y técnicas que soportan este método se encuentran las técnicas no dirigidas de investigación (observación participante y entrevistas no dirigidas o etnográficas) y la residencia prolongada con los sujetos de estudio (*Ibidem*, 2011, p.19).

Finalmente, la tercera acepción de la etnografía se encuentra en el texto etnográfico, el cual es producto de la relación entre teoría y campo mediados por los datos etnográficos, en la cual “se intenta representar, interpretar o traducir una cultura o determinados aspectos [de la misma] para lectores que no están familiarizados con ella” (Van Maanen, 1995 en Guber, 2011, p. 21).

En este tenor, la propuesta metodológica empleada en esta investigación se compone de tres elementos: el trabajo de campo, la sistematización de los datos etnográficos y la presentación del texto etnográfico (ver el cuadro 1). En el aspecto del trabajo de campo, se llevaron a cabo 4 aspectos importantes: 1) la implicación del investigador como sujeto; 2) La observación participante y la mirada etnográfica-semiótica; 3) la entrevista etnográfica y 4) los grupos de discusión *in situ*. Por su parte, en la sistematización de los datos etnográficos, se procedió a realizar una clasificación para el análisis de la memoria barrial basado en las características de los datos obtenidos de acuerdo a su carácter performático, materialidad y la oralidad o relatos. Cada uno de estos elementos se presenta a continuación.

#### 1) **IMPLICACIÓN COMO SUJETO.**

La reflexión de mi *implicación como sujeto* puede considerarse como una técnica presente en el desarrollo del trabajo de campo y, por tanto, del método etnográfico, pues parte de la premisa de ubicarme como un *sujeto cognoscente*, es decir, capaz de desarrollar un aprendizaje, y por tanto, generar el proceso de des-reconocimiento o desaprendizaje, localizándome en un punto de *ignorancia metodológica* para poder lograr los acercamientos necesarios a la realidad estudiada, en este caso, el barrio de San Miguel y el entorno cholulteca. Algo necesario para llegar a este punto fue considerar que, durante el desarrollo de la investigación, mi papel me colocaba en un diálogo constante, en un proceso de ir compartiendo con los habitantes del barrio saberes, experiencias y memorias. Esto es necesario para mantener un estado de *asombro constante* que respaldara el ejercicio de mi *mirada etnográfica* en campo.

Debido a que la consideración del papel que desempeña mi persona es de importancia en términos epistemológicos y en el desarrollo de la metodología propuesta, puedo señalar la existencia de 3 dimensiones de mi ser, creados a partir del diálogo ya mencionado:

- Primera dimensión o *yo como estudiante de antropología social* que algunos integrantes del barrio asociaron con periodista.
- Segunda dimensión o *yo como fotógrafo*.
- Tercera dimensión o *yo como ayudante/ “miembro honorario de la hermandad/el barrio”*.

Mi “yo” como *estudiante*, fue la carta de presentación ante el barrio y la comunidad cholulteca. En este plano de percepción tanto personal como ante los *otros*, mi objetivo era realizar un reconocimiento del sistema de cargos tradicional presente en los barrios. El primer acercamiento al barrio de San Miguel Tianguisnahuac, fue el 2 de mayo del año 2015. Llegué cuando se realizaba la bajada anual de la Virgen de los Remedios, coincidiendo su estancia con las celebraciones de la festividad de la hermandad de cargadores.

Los mayordomos de ese momento, Don Emiliano Guerra y su esposa, doña Altagracia Osorio, junto con la hermandad de cargadores del príncipe San Miguel fueron las primeras personas con las que tuve contacto, quienes me recibieron amablemente, aunque, por momentos, tanto ellos como los habitantes del barrio me otorgaron otra dimensión en torno al papel que desempeñé ante ellos: *el periodista* que estaba realizando un reportaje sobre las tradiciones y fiestas del barrio. Esta interpretación se generó por mis preguntas a las personas que participaban en las celebraciones, las veces que me observaron realizando anotaciones en una libreta de bolsillo, y por mi cámara fotográfica con la cual realizaba el registro de las actividades. Aún en la actualidad, algunas personas del barrio me siguen identificando así. En esta experiencia puede reflexionarse que para las personas es más fácil comprender la labor de un periodista que la de un antropólogo.

Poco a poco, los habitantes con los que comencé a interactuar frecuentemente aceptaron mi interés por *conocer y aprender de sus tradiciones*. Este fue un punto crucial para la investigación, pues a partir de ese momento comenzaron a involucrarme en las actividades del barrio.

La segunda dimensión que me otorgaron fue de *fotógrafo* que los acompañaba en los eventos, y compartía con ellos las fotografías de la jornada. Este reconocimiento se generó a nivel de todos los barrios, a tal grado que se generó un acercamiento con el gremio de fotógrafos, interactuando y formando parte de ellos durante un año (contando con una

credencial que me acreditaba como fotógrafo de Cholula, y avalada con el sello de la parroquia). A pesar de que, en un principio siempre se les señaló a los compañeros que mi trabajo (junto con los miembros del denominado “Equipo Cholula”) era con fines académicos y que no buscábamos lucrar con las fotografías, el gremio insistió en involucrarnos en sus actividades, para que “pudiéramos contar con un respaldo al momento de hacer nuestro trabajo”,<sup>13</sup> gracias a esto pude expandir mis redes sociales con fotógrafos originarios de otros barrios, y del barrio de San Miguel, quienes en cada momento compartían sus conocimientos y experiencias, siempre en relación a las actividades festivas y la vida en el barrio.

En este punto, mi presencia era asimilada de manera cotidiana, a tal grado que la comunicación con algunos hijos de barrio se dio por vía *whatsapp*. Por medio de mensajes comenzaron a invitarme para acompañarlos en las celebraciones importantes, dándome datos como la fecha, hora y punto de reunión.

De esta manera, adquirí una tercera dimensión como *ayudante*. Este es el único término que puedo emplear, puesto que, entre broma y broma, muchas personas me consideran como hijo del barrio de San Miguel, incluso cuando me encuentran en alguna celebración en otro barrio, me saludan de esa manera. Pero, como veremos en su respectivo apartado, el camino para ser reconocido como “hijo de barrio” es largo, y lleno de compromisos, además de compartir un linaje donde las acciones de los antepasados pueden respaldar en mayor medida este reconocimiento. Sin embargo, también en la convivencia con los hijos de barrio de San Miguel, he sido considerado como un *miembro honorario de la hermandad*, teniendo la oportunidad de cargar al príncipe San Miguel, ayudar a vestirlo, participar en los convites, en las labores de organización e incluso en las cooperaciones para cumplir los compromisos del barrio.

Hasta el momento, estas tres dimensiones no son excluyentes, pues convergen dependiendo de la persona que me observe e interactúe. El planteamiento de estas dimensiones de entendimiento, interacción e interpretación de mi persona ante la percepción de los habitantes del barrio ha sido la médula de todo el desarrollo de la investigación.

---

<sup>13</sup> Palabras de los compañeros del gremio.

## 2) OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y MIRADA ETNOGRÁFICA/SEMIÓTICA.

En la ciencia antropológica el investigador depende de su interacción con las personas para poder llevar a cabo su trabajo. Esto se expresa en la *observación participante* como un ejercicio de reconocimiento social e intervención, el cual

Consiste principalmente en dos actividades: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias de las actividades de la población [...] en el sentido de "desempeñarse como lo hacen los nativos", de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como un miembro de la comunidad (Guber, 2011, p. 53).

Por ello, puedo proponer la metáfora del *antropólogo* multiusos como concepto contenedor del método y técnicas empleadas durante la investigación. Empleando la analogía comparando al investigador con una "navaja suiza", se plantea que, el sustento articulador a manera de *cuerpo de la navaja* es el antropólogo como investigador, cuya finalidad es llevar a buen término la investigación planteada. A partir de ello, desempeña infinidad de roles, dependiendo las circunstancias en las que se encuentre, y de ellas podrá ayudarse para entablar el diálogo y la de/reconstrucción de significados presentes en el contexto a estudiar, sin perder de vista su finalidad última.

Durante este proceso la *observación participante*, fue necesario practicar la *mirada etnográfica*, la cual no puede entenderse ajena a un ejercicio semiótico en la cual, no sólo se cumple el acto de "ver".

La mirada, en su aspecto etnográfico, puede considerarse como una dimensión intersubjetiva en constante actualización por medio del contacto entre el investigador y *los otros*. Es decir, en el constante ejercicio de comunicación en el cual se articulan los lenguajes verbales, corporales y simbólicos presentes en el contexto que se estudia, y el ejercicio de reflexividad siempre presente en el investigador (Guber, 2011; Gil *et al*, 2004).

Desempeñando mi trabajo de esta forma, mediante la interacción con los habitantes del barrio, busqué comprender la forma en que se vive de manera cotidiana al interior del barrio: ¿Cómo es vivir en el barrio? ¿cuáles son las preocupaciones e intereses que tiene un "hijo de barrio"? ¿cuáles son los elementos cotidianos que fundamentan la constitución y auto adscripción como "hijo de barrio"? ¿cómo se expresan y materializan las memorias

presentes en los “hijos de barrio”? ¿qué papel juegan los discursos y las prácticas socioculturales que involucran la participación de los habitantes del barrio? ¿de qué manera se reproduce esta memoria compartida?

### **3) ENTREVISTA ETNOGRÁFICA.**

Para poder dar respuesta a estas interrogantes, la *entrevista* como técnica de investigación, desempeñó un papel importante para la obtención de datos. Rosana Guber la define como “una situación en la cual una persona (el investigador-entrevistador) obtiene información sobre algo interrogando a otra persona (entrevistado, respondente, informante)” (2011, p. 73). La información obtenida por medio de esta técnica se refiere a la biografía, sentido de los hechos, sentimientos, opiniones, emociones, normas y valores del entrevistado. De acuerdo con la autora, existen dos tipos de entrevistas: la estructurada y la entrevista etnográfica. Ésta última es la que se utilizó en la investigación, implica

una relación social, de manera que los datos que provee el entrevistado son la realidad que éste construye con el entrevistador en el encuentro [...] [ubicando al investigador] en una posición de desconocimiento y duda sistemática acerca de sus certezas [...] [de esta manera se establece que] no participar con un cuestionario o pregunta pre establecida favorece la expresión de temáticas, términos y conceptos más espontáneos y significativos para el entrevistado” (*ibidem*, 2011, pp. 71-73).

Estas entrevistas aportaron información valiosa y que, de entrada, eran un preámbulo para acercarse al campo semántico presente en el barrio en torno a los textos de carácter cultural presentes, el ideal fue establecer charlas con los actores clave que se posicionaron como sujetos prioritarios para obtener su testimonio, pero, debido a que son personajes de importancia para la realización de las actividades en el barrio, sus tiempos no coincidían con los de la investigación.

Muchas veces se buscó concertar con ellos un momento para poder entrevistarlos, pero al final nunca se concretaron por las dinámicas de sus agendas. Afortunadamente, las implicaciones que mi dimensión como ayudante en las tareas del barrio permitieron establecer estos espacios de diálogo mediante la convivencia. De esta manera, al momento de conversar con ellos, se tuvo que poner mayor énfasis en la habilidad del investigador por mantener el ejercicio de la atención flotante y la categorización de la información. Gracias a

la cercanía establecida que permitió generar lazos de confianza con los hijos de barrio, se logró observar cómo en el ejercicio de conversar se generaba la asociación libre de ideas que, junto a los lugares y contextos en que se llevaban a cabo, agilizaban el acto de recordar y compartir la memoria, por medio de sus relatos, experiencias de vida e historias que ellos heredaron de los abuelos.

#### **4) GRUPOS DE DISCUSIÓN *IN SITU*.**

En el trabajo de Lucas Bietti relacionado a las conversaciones familiares y sus memorias compartidas, establece en su metodología los grupos de discusión como una herramienta que permite analizar las interacciones de los miembros de un grupo determinado, poniendo especial énfasis en sus experiencias pasadas (2011, p. 754). Este recurso puede definirse en seis puntos (*ibídem*, p. 755):

- Es una actividad interactiva y discursiva.
- Funciona para recrear experiencias, emociones y memoria colectiva.
- Focaliza una serie de tópicos intencionalmente seleccionados y sugeridos por el investigador, para cumplir los objetivos e intereses de la investigación.
- No se omiten preguntas ni respuestas.
- El discurso total que emerge aparecerá como consecuencia de un estímulo inicial, el cual detona la dinámica del ejercicio.
- La interacción total será controlada por el investigador, pero nunca será en un sentido de imposición, pues se debe permitir a los miembros de la familia discutir, elaborar y encontrar significados compartidos entre ellos mismos.

Ante las circunstancias presentes en el barrio, y las propuestas señaladas, se llevó a cabo una serie de grupos de discusión *in situ*. Por medio de las conversaciones al momento de involucrarme y participar en las actividades cotidianas de los hijos de barrio, fue posible realizar esta actividad, situándome como parte de la conversación, pero sin la intimidación propia que un ejercicio de *focus group* podría causar a los participantes. Durante la estancia en campo, cualquier momento disponible se aprovechaba para registrar esta información. Poco a poco, la dinámica generó una familiaridad en la cual me hice partícipe de sus conocimientos, tradiciones y problemáticas que ocurren en el barrio, de manera similar a la

forma en que, de manera cognoscente, uno adquiere estos conocimientos en el propio entorno familiar.

También es pertinente mencionar la *sistematización de los datos etnográficos* obtenidos durante el trabajo de campo. Ello implicó una propuesta de clasificación que facilitara el análisis de la memoria barrial, estableciendo tres rubros, de acuerdo con sus características:

- Performático.
- Materialidad.
- Oral/relatos

En este último punto, se retomó la metodología del análisis de las *conversaciones familiares* propuesto por Bietti (2011, pp. 757-760) tomando como base el conocimiento autobiográfico, las estrategias epistémicas y la interacción. Para ello, es necesario enunciar dos conceptos básicos:

**1) COMUNIDAD EPISTÉMICA:**

- Es la serie de conocimientos, criterios y estándares que comparte un grupo social en un contexto determinado en interacciones situadas (como ejemplo, momentos de reunión de los miembros de la comunidad).
- Su importancia se encuentra en el papel que desempeña como justificador y garantía que transforma las creencias en conocimiento social o interpersonal

**2) ESTRATEGIAS EPISTÉMICAS (VER CUADRO 2):**

- Mecanismos empleados por los participantes para ajustar sus discursos al conocimiento de los otros miembros de la interacción.
- Operan integrando coherentemente la información desde diferentes niveles del discurso (fonológico, morfológico, sintáctico, semántico y pragmático).
- Son la base para la construcción de representaciones mentales coherentes a la interacción comunicativa.
- Dado que en una interacción comunicativa los participantes no tienen acceso a la mente de *los otros*, deben realizar hipótesis estratégicas basadas en inferencias a partir de lo que se conoce del otro (observando los gestos y su implicación con las palabras y lo que se va diciendo durante la interacción).

- A mayor tiempo de pertenencia en una comunidad epistémica, mayor amplitud en el inventario de conocimientos interpersonales y socioculturales. Por lo tanto, los miembros de una comunidad epistémica desarrollan una habilidad en el manejo de este inventario de conocimientos con otros miembros de la misma comunidad epistémica, mediante estrategias epistémicas.
- La aplicación de estrategias epistémicas genera la creación de un sistema socio cognitivo distribuido y situado que sincroniza las dinámicas de una interacción.

En este tenor, cada barrio se configura como una comunidad epistémica conformada por los hijos de barrio, siendo a su vez la base de la comunidad epistémica cholulteca. Los hijos de barrio emplearían entonces estrategias epistémicas que permitiría la conformación de una memoria barrial, a base de los textos culturales empleados y, por lo tanto, factibles de analizar por este método, en su expresión oral.

De esta manera, se postularon cuatro campos semánticos desde los cuales poder presentar la información obtenida:

- Iglesia.
- Santo o santos patronos/vírgenes.
- Fiestas.
- Territorio.

En todo este proceso, también se tomaron en cuenta los tres principios y las 8 prácticas propuestas por Coronado y Hodge, (1998, pp. 126-127). De los tres principios se menciona que:

- El análisis semiótico parte desde la consideración que el estudio de los textos (como producto de significación) deben de-construirse o decodificarse para observar más allá de lo evidente<sup>14</sup>, preguntando y cuestionando el texto de manera crítica y desconfiada.
- Considerar que cada texto es resultado de un fenómeno predominantemente social en su origen, funciones, contextos y efectos. Aun cuando se trata sólo de una versión

---

<sup>14</sup> Es la misma premisa planteada en el ejercicio de la mirada etnográfica.

particular de la realidad, remite también a sus relaciones con el contexto que lo produce, ligando productores y receptores por medio de la significación de mensajes.

- El texto, como manifestación de un proceso social, expresa esquemas ideológicos que contienen una dimensión sincrónica y diacrónica, expresando relaciones de poder y solidaridad entre diferentes categorías sociales. Por ello, es posible encontrar expresiones de antagonismo o cohesión, contradicciones o inconsistencias, imposiciones o solidaridad que expresan los intereses de cada grupo.

Las 8 prácticas propuestas durante el trabajo de campo y el análisis de la información obtenida consisten en:

1. Recopilar la mayor cantidad de información acerca del contexto social, económico, político y cultural de la producción de los textos y de su historia.
2. Definir las particularidades del contexto específico de producción de los textos y de su historia.
3. Identificar los elementos en oposición expresados o implicados en el texto.
4. Identificar las redundancias expresadas en diferentes niveles, códigos y medios, así como las ausencias y supresiones deliberadas.
5. Detectar en cada dimensión ideológica de los mensajes la presencia de significados opuestos, ya que las contradicciones son las más reveladoras del dato social.
6. Comparar las diferentes versiones de un hecho tanto en el texto como en otros textos detectando las posibles analogías u oposiciones entre ellos (intertextualidad).
7. Detectar las fuentes de las diferentes voces que se expresan en el texto, haciendo explícitas así las versiones de la realidad social en competencia.
8. Llevar consigo una libreta de bolsillo y una pluma, atento ante la posible aparición de un texto clave. Este punto concuerda con la forma de realizar el registro durante el ejercicio del trabajo de campo, considerando el uso de la libreta de notas, el diario de campo, y los medios de registro visual y sonoro mediante celulares, grabadoras y cámaras fotográficas.

La tesis se divide en 4 capítulos que dan cuenta de la investigación realizada en el barrio de San Miguel Tianguisnahuac durante los periodos de campo de carácter anual de 2015 a 2019.

En el primer capítulo se abordan los aspectos teóricos en torno a la construcción de la memoria barrial, inicio con el estado de la cuestión para llevar a cabo una revisión de los estudios que se han realizado en torno a la memoria desde las ciencias sociales, retomando las propuestas de Émile Durkheim, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Roger Chartier, Jöel Candau y Gilberto Giménez (estos dos últimos desde la antropología social), así como los aportes de la escuela de Tartú-Moscú y la propuesta de Iuri Lotman en torno a la memoria desde la semiótica de la cultura, siendo esta la base de la presente investigación.

Ante ese panorama enuncio el marco teórico que retoma la propuesta de Ernesto Licona para abordar el estudio de los barrios cholultecas a partir de los procesos de construcción simbólica, contextualizando así la noción de *barrio cholulteca* como contexto de investigación para la memoria barrial. Y la perspectiva de la *semiótica de la memoria* de Paola Ricaurte Quijano.

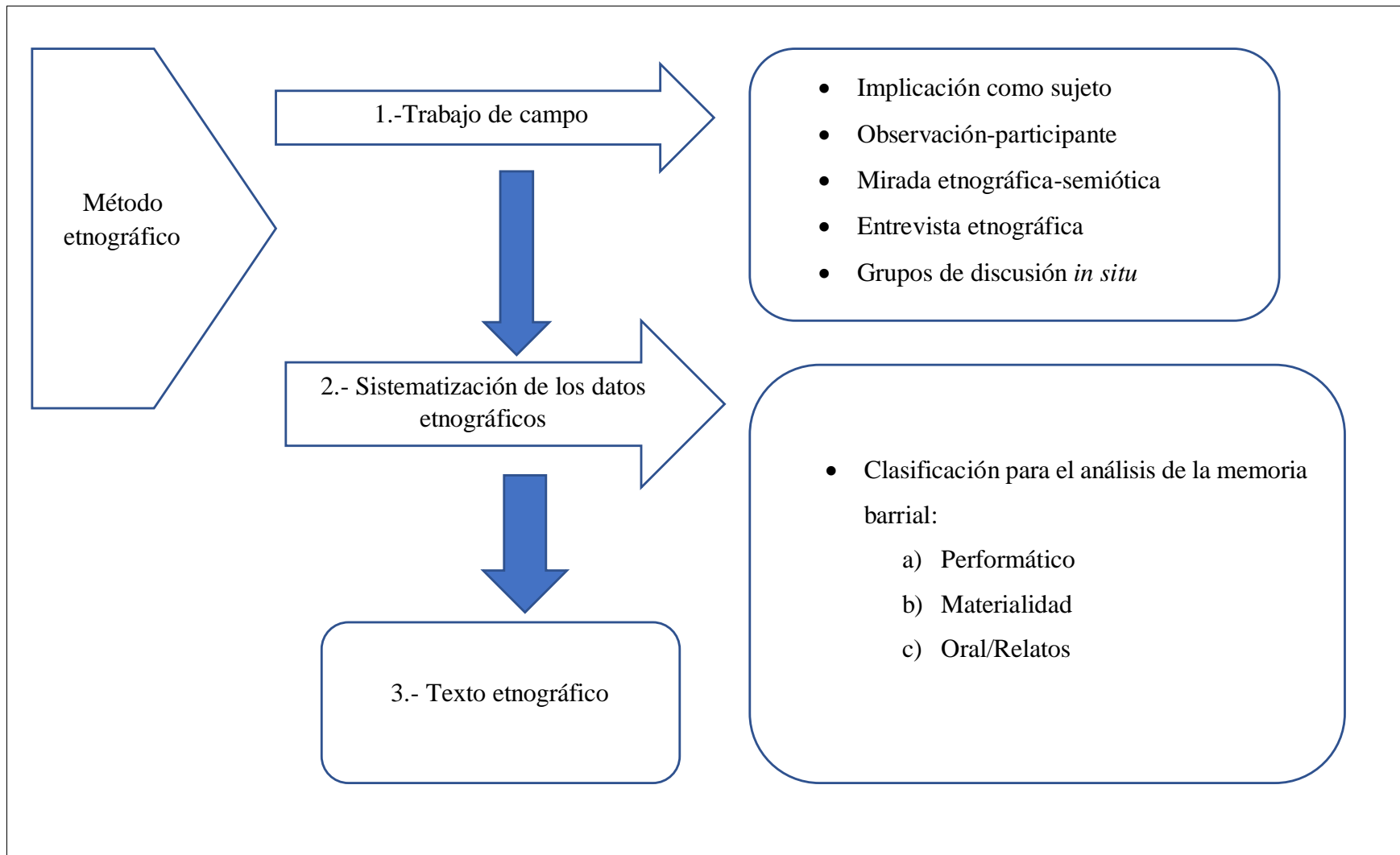
El segundo capítulo muestra el panorama del devenir de Cholula como ciudad sagrada, desde su constitución actual como sub área del valle Puebla-Tlaxcala y municipio, hasta el ejercicio diacrónico del contexto histórico, ubicando cuatro periodos de importancia: el origen y desarrollo de la ciudad sagrada durante la época prehispánica; la llegada de los españoles y el origen de la vertiente hispana con su consecuente reorganización territorial; el reparto agrario y la primera mitad del siglo XX; así como la llegada de la Volkswagen y sus repercusiones en la región. De esta manera se llega nuevamente al momento contemporáneo que vive la ciudad milenaria, entre los procesos de gentrificación, el nombramiento de “pueblo mágico” y los procesos de “dignificación” que las autoridades gubernamentales generaron en lo que, desde la mirada de María Ana Portal, podemos definir como un *pueblo urbano*.

El tercer capítulo presenta el contexto de los barrios cholultecas. resaltando a San Miguel Tianguisnahuac. También se da un panorama de la vida cotidiana en el barrio, así como las transformaciones que ha enfrentado antes y después del nombramiento de “pueblo mágico”, la presencia de linajes familiares y el papel que juegan dentro de la organización tradicional, así como la cosmovisión en torno al príncipe San Miguel, el santo patrono.

El cuarto y último capítulo enlaza los elementos planteados en los apartados anteriores para poder problematizar el término local de “hijo de barrio” como un concepto

que se articula con la conformación de la memoria barrial, a partir de los 4 elementos planteados como campos semánticos para el análisis de la información obtenida durante el trabajo de campo: Iglesia, santo, fiestas y territorio.

Al final se presentan las reflexiones pertinentes en torno a la construcción de la memoria barrial en San Pedro Cholula.



Cuadro 1: Esquema de propuesta metodológica. Elaboración propia.

Estrategias epistémicas	
<p>Presuposiciones e implicaturas:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Se dan cuando algo no se entiende implícitamente o está sugerido y es diferente de lo que se ha dicho o no dicho.</li> <li>• Pueden ser igualmente parte del significado de una oración o dependientes del contexto conversacional.</li> <li>• Las presuposiciones son parte de los modelos culturales de los participantes antes y después de la declaración de “p”.</li> <li>• Las implicaturas se dan únicamente después de que “p” ha sido impuesta.</li> </ul>	<p>Recordaciones:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Surgen ante la presencia de casos sobre experiencias colectivas del pasado en las cuales la memoria se distribuye entre los miembros.</li> <li>• Su uso es evidente ante la presencia de frases como “¿te acuerdas cuando...?”</li> <li>• Su finalidad es traer un pasado compartido al tiempo presente para lograr un objetivo específico.</li> <li>• Facilitan la recuperación/reconstrucción de las experiencias del pasado compartidas entre miembros del grupo.</li> <li>• Es un dispositivo de interacción comunicativa que desencadena la generación de “nuevos” recuerdos (los cuales pueden considerarse como “memorias implantadas”), contruidos estratégicamente con el fin de crear y sostener una historia coherente a lo largo del tiempo.</li> </ul>
<p>Rechazos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Juegan un papel clave en la comunicación de memorias compartidas de experiencias del pasado.</li> <li>• Funcionan mediante la creación de un acuerdo social, crucial en el proceso de recordación colectiva.</li> <li>• Se presentan como negaciones (“tú no estabas ahí”), dudas (“¿estás seguro?”) y correcciones (“eso fue un año antes”)</li> </ul>	<p>Justificaciones:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Están estrechamente relacionadas con la actualización y la reconstrucción de modelos de contexto mediante la interacción verbal.</li> <li>• Cuando una persona está comunicando memorias autobiográficas, hace uso de estrategias epistémicas justificadoras para fortalecer su credibilidad como “contador de historias”.</li> </ul>

Cuadro 2 Elementos que conforman el análisis de las estrategias epistémicas. Elaboración propia basado en Bietti, 2011, pp. 757-760.

# CAPÍTULO I APROXIMACIONES TEÓRICAS EN TORNO A LA CONFIGURACIÓN DE LA MEMORIA

*Cuando está de veras viva, la memoria no contempla la historia, sino que invita a hacerla, más que en los museos, donde la pobre se aburre, la memoria está en el aire que respiramos. Ella, desde el aire, nos respira. [...] Es contradictoria, como nosotros. Nunca está quieta. Con nosotros, cambia. A medida que van pasando los años, y los años nos van cambiando, va cambiando también nuestro recuerdo de lo vivido, lo visto y lo escuchado. [...] La memoria viva no nació para ancla. Tiene, más bien, vocación de catapulta. Quiere ser puerto de partida, no de llegada. Ella no reniega de la nostalgia, pero prefiere la esperanza, su peligro, su intemperie. Creyeron los griegos que la memoria es hermana del tiempo y de la mar, y no se equivocaron.*

*Eduardo Galeano, 1997*

## **I.1 Los estudios sobre la memoria dentro de las ciencias sociales. El estado de la cuestión.**

Los estudios en torno a la memoria han sido abordados desde distintas disciplinas de las ciencias sociales como la filosofía, la psicología y sociología. Destaco las aportaciones al tema por parte de Maurice Halbwachs (2004) y la apertura para hablar de las memorias individual y colectiva; Gilberto Giménez (2009), quien retoma los aportes de Roger Bastide (1970), Pierre Bourdieu (1980), Emile Durkheim (1953) para plantear la relación entre memoria, cultura e identidad; los aportes de Pierre Nora (2001) y los “lugares de memoria” (citado por Eugenia Allier Montaño, 2008), Roger Chartier (2007) y sus reflexiones entre historia y memoria.

### *I.1.1 La memoria en las ciencias sociales: todo comenzó con Durkheim.*

Durkheim representa de manera oportuna el puente que permite transitar de la psique a lo social. Los antecedentes de los estudios de la memoria dentro de las ciencias sociales se encuentran dentro de la sociología francesa, donde Emile Durkheim fue pionero, al conservar la discusión e interés por el debate entre los aspectos individuales (abordados hasta ese momento por la psicología) y colectivos (donde la sociología tiene su incidencia) en una encrucijada entre lo individual contra lo colectivo.

La definición de Durkheim sobre la memoria es una ideación del pasado (resaltando el concepto psicoanalista del recuerdo) que se contrapone con una ideación del presente, localizada en la conciencia, y la imaginación de carácter prospectivo o utópico, que permite una ideación del futuro (Desroche citado por Giménez, 2009, pp. 20-21) Durkheim plantea, en consiguiente, la ideación como una categoría sociológica que resalta el papel activo que juega la memoria, y que va más allá de un registro de rememoraciones que reproducen de manera mecánica el pasado. El papel activo de la memoria se observa en el trabajo de selección, reconstrucción, transfiguración e idealización del pasado, resaltando aquí una característica de importancia sobre la memoria: no sólo es constitutiva, también es constituyente (Giménez, 2009, p. 21).

Ante la ambivalencia de la memoria que no sólo es construida, sino también es constructora, encontramos que también puede moverse entre los campos de lo individual y colectivo, por lo tanto, es posible pensar que la memoria se va personalizando de acuerdo a cada individuo que la va entretejiendo con las distintas influencias que recibe a lo largo de su vida en torno a las vivencias relacionadas a ciertos temas, lugares, etc., al mismo tiempo que ésta se transforma en un elemento que ejerce cierta presencia modeladora sobre los *otros* individuos que conforman al grupo, en un ejercicio constante de retroalimentación entre los individuos.

### *1.1.2 Halbwachs y la memoria como construcción social*

Dentro de la escuela Durkehimiana, encontramos al sociólogo francés Maurice Halbwachs, quien continúa con el interés entre el aspecto individual y colectivo de la memoria. Es indudable que todos los estudios sobre la memoria, dentro de las ciencias sociales, tengan que recurrir a su obra, pues puede considerarse como un pionero en cuanto a la temática conformándose, así, como la piedra angular dentro de los estudios sociales de la memoria. Entre las aportaciones que Halbwachs legó al mundo académico, después de fallecer en un campo de concentración nazi, se puede mencionar la ideación de marcos sociales de la memoria, la relación entre memoria y espacio, la búsqueda por identificar y diferenciar la memoria individual de la colectiva, así como reflexionar sobre las diferencias entre historia y memoria. En las líneas siguientes se tratará de realizar un esbozo de las ideas principales que él aportó.

Los marcos sociales de la memoria son los que estructuran el pensamiento y comunicación de diversos grupos sociales. Halbwachs señala que de los distintos marcos existentes, los básicos son los de carácter temporal y espacial: en los primeros se aglutinan todas las fechas de importancia que funcionan como hitos o puntos de referencia a los cuales se puede recurrir para encontrar un recuerdo; los marcos espaciales se conforman de lugares, objetos y construcciones que acompañan la vida cotidiana, y de esta forma se van convirtiendo, por medio de las vivencias, en depositarios de la memoria de los grupos (Aguilar, 2002, p. 3). Por esta razón, “Cuando un grupo se encuentra inmerso en una parte del espacio, la transforma a su imagen, pero a la vez se somete y se adapta a cosas materiales que se le resisten. Se encierra en el marco que ha construido” (Halbwachs, 2004, p. 133).

Por lo anterior, el autor plantea que la memoria no puede ser ajena al entorno en que es creada, le resulta fundamental el espacio, pues éste se constituye por “piedra inerte, que es más estable y durable, y puede mantener así la memoria viva por más tiempo” (Aguilar, 2002, p. 3). Un grupo social transforma a su imagen el espacio en el cual se encuentra inmerso, pero también se ve sometido y debe adaptarse a los elementos materiales que se resisten a sus procesos de transformación, de esta forma, se ve encerrado en el marco que ha construido.

Esto se ve reflejado, por ejemplo, en la forma en que un grupo urbano vive cada espacio de la ciudad: al interior de sus barrios, las casas y espacios cotidianos como parques, calles y edificios, entre otros elementos que conforman el paisaje cotidiano, mientras no sufran un cambio considerable, brindan la sensación de permanecer a través del tiempo, y de esta forma, si un grupo humano permanece bastante tiempo en el mismo lugar, tiende a adaptarlo según sus costumbres, generando que los pensamientos se vean regulados según la sucesión de las imágenes materiales que ofrecen los objetos exteriores.

De este hecho, se rescata otro punto de interés: las costumbres de carácter local tienden a resistirse a las fuerzas transformadoras, el proceso de resistencia facilita la percepción del grado en el cual la memoria colectiva de estos grupos se apoya en imágenes espaciales (Halbwachs, 2004, pp. 133-136).

Por otro lado, los recuerdos juegan un papel preponderante, según Halbwachs (1950) pueden organizarse de dos formas. La primera sucede cuando éstos se agrupan en torno a una

persona definida, la cual los contemplará y organizará de una forma, llámese memoria individual; mientras que una segunda vía ocurre cuando se distribuyen dentro de una sociedad, sin importar su tamaño, siendo dichos recuerdos imágenes parciales o memorias colectivas. En ambas categorías o “esferas”, el individuo es un participante activo (citado por Aguilar, 2002). Halbwachs también señala que la memoria colectiva puede agrupar las memorias individuales sin llegar a confundirse con ellas, por lo tanto, evoluciona siguiendo sus propias leyes, esto permite que aquellos recuerdos individuales que logren adentrarse en ella se transformen para ser emplazados en un conjunto que deja de ser de carácter personal.

Halbwachs apela al papel que desempeña el individuo dentro de los procesos de conformación de la memoria, por lo que señala que la memoria individual no se encuentra aislada del resto de las memorias. Si bien el individuo, con base en sus experiencias a lo largo de la vida, va adquiriendo elementos para ir constituyendo su memoria personal, tiene necesidad de apelar a los recuerdos de los otros que le rodean, se relaciona con puntos de referencia externo a él, los cuales han sido fijados por la sociedad en la cual interactúa. El ser individual también se apropia de palabras e ideas que se encuentran socializadas en su medio, del cual las aprende (Halbwachs, 1950, p. 36, citado por Aguilar, 2002: 6).

Finalmente, la historia es definida como una recopilación de hechos que han llegado a ocupar gran parte de la memoria de los hombres, pero son elementos elegidos, clasificados y seleccionados por las élites gobernantes. La historia encuentra su punto de partida justo donde la tradición termina, siendo también éste el momento donde *se descompone* la memoria colectiva. No existe la necesidad de fijar un recuerdo (de manera escrita, por ejemplo), pues éste se mantiene vivo, resulta de interés para el colectivo, son elementos familiares y cercanos. En este sentido, la memoria puede diferenciarse de la historia por ser una corriente de pensamiento continuo y natural, manteniéndose viva tanto en el individuo como en el colectivo, haciéndose presente en el día a día, no existe, como en la historia, una oposición entre pasado y presente. Halbwachs concluye en la dificultad de determinar el momento en que un recuerdo colectivo puede desaparecer de un grupo, ya que sólo es necesario que una pequeña parte del grupo social conserve el recuerdo, para que pueda volver a hacerse presente. (2004, pp. 80-84).

### *1.1.3 Pierre Nora y los lugares de la memoria*

Así como Halbwachs fue miembro de la escuela formada en torno al legado de Durkheim, Pierre Nora da continuidad a los enunciados de Maurice Halbwachs, principalmente en la diferenciación entre la memoria e historia, así como los marcos espaciales en los que se inserta la memoria, siendo su aportación la noción de *lugar de memoria*, elementos que enunciaremos en esta parte del texto.

Para Nora, un lugar de memoria designa aquellos lugares “donde se cristaliza y se refugia la memoria colectiva.” (Allier, 2008, p. 165), por lo tanto, entendiendo que no cualquier lugar se recuerda, sólo aquellos en los cuales la memoria llega a actuar, los lugares de memoria se definen como las unidades significativas de un orden material o ideal, que se transforman en un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad, por efecto de la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo (Nora citado por Allier, 2008, pp. 166-167). No puede profundizarse más en la noción de los lugares de memoria, sin antes entender la relación que Nora establece entre historia y memoria, siendo esta búsqueda parte fundamental de su aportación a los estudios de la memoria, proponiendo una nueva manera de entender y hacer la historia.

En un contexto donde la historiografía de tradición francesa, caracterizada por una fuerte relación a las construcciones imaginarias de la nación que reflejaba los intereses políticos dentro de la conformación de una historia nacional unificadora y totalitaria, fue sometida a una crisis provocada por las presiones de grupos minoritarios que buscaban, en este discurso nacionalista y homogéneo, el reconocimiento de sus memorias e identidades, reivindicando así memorias que habían sido *olvidadas* o poco estudiadas por la historia, surge la propuesta de Nora por generar una historia de la memoria, la cual tenía por objetivo analizar las representaciones del pasado dentro de una época y medio determinados (*Ibidem*, 2008, p. 178).

La historia de la memoria se enfocaba en lo concerniente a las discusiones en torno al espacio público, refiriéndose a memorias concretas y puntuales. La aportación de Nora se encuentra en una “historia crítica de la memoria a través de sus principales puntos de cristalización o, dicho de otro modo, de la construcción de un modelo de relación entre la historia y la memoria” (*Ibidem*, 2008, p. 179). Esto fue posible al aceptar otras fuentes, como

la oral, así como la influencia de disciplinas como la antropología, psicología, filosofía, sociología y las líneas de investigación histórica en torno a los aspectos culturales, políticos, simbólicos, de las representaciones, mentalidades, ideas y la historia nacional. El aspecto más sobresaliente resulta cuando los lugares de memoria se transforman también en una fuente de información “el *lugar* es a la vez el objeto del historiador y el instrumento cognitivo para su análisis” (*Ibidem*, 2008, p. 180). Esto desencadenó que Nora considerara un elemento que también se transformó en parte importante de su legado: el estudio del presente.

Ante lo que Nora llamó el advenimiento del presente histórico, estableció la figura del *historiador del presente* como aquel capaz de generar el surgimiento consciente del pasado en el presente, a diferencia del ejercicio de buscar de manera inconsciente el presente dentro del pasado. En los *lieux de memorie*, Pierre Nora buscaba comprender la administración del pasado en el presente, disecando los polos de fijación que resultan más significativos. El presentismo se une a las interrogantes en torno a la nación, las crisis de las identidades nacionales que llegan a presentarse en la mayoría de las naciones. (*Ibidem*, 2008, pp. 183-184).

La propuesta historiográfica de Nora hace énfasis en las representaciones, especialmente en lo simbólico, apostando por abordar la historia de la memoria desde una sedimentación en los símbolos; el punto de partida son las rupturas en vez de la continuidad, cambiando la gran historia nacional por las historias fragmentadas. Es apostar por los actores y sus representaciones: “no pretende conocer la “realidad” de los sucesos pasados (pues no le interesa el “acontecimiento” en sí), sino las que han sido y son las creencias y representaciones alrededor de ese pasado” (*Ibidem*, 2008, p. 185).

Pierre Nora buscó entender un cuestionamiento de importancia: ¿Por qué termina la memoria? Para 1984, este autor señalaba que en Francia se daba una ruptura entre historia y memoria. La memoria ya no se transmitía de forma generacional, cual saber vivido, ahora se consideraba como una huella, historia seleccionada: “Sólo se habla tanto de memoria porque ya no hay memoria” (*Ibidem*, 2008, pp. 185-186). Una sentencia de la cual es posible señalar que reflejaba el surgimiento de la historiografía como la historia de la historia, la pérdida de la relación estrecha que permitía la existencia de una historia-memoria, daba paso a la llamada *memoria aprehendida por la historia*, la cual se refleja en *la memoria archivo*, con

el objetivo de guardarlo todo; la *memoria-deber*, donde se no se deben olvidar los acontecimientos de un pasado, cuyos conocimientos han dejado de ser transmitidos de forma natural; la *memoria-distancia*, cuando el pasado deja de ser accesible para presentarse como un pasado entendido como fractura. “La empresa de Nora encierra una tesis sobre las relaciones entre la historia y la memoria, y sobre el fin de un tipo de memoria: la memoria vivida se ha transformado en patrimonio. Se trata, pues, del fin de la memoria viva” (*Ibidem*, 2008, p. 186).

La memoria viva conlleva rituales donde los sujetos se identifican entre el actuar y sentido. La memoria, para Nora, es vida, entendiéndose que se alberga en grupos vivos, en una evolución constante que implica la existencia de deformaciones de carácter sucesivo. En contraparte, la historia establece una ruptura con el pasado, es reconstruir una problemática, pero siempre incompleta de la representación del pasado (*Ibidem*, 2008, p. 186). De manera práctica, cuando los seres humanos aún viven el pasado, se habla de memoria; cuando el pasado deja de estar presente, ya no se vive, hablamos de historia.

Finalmente, Nora concluye que en la actualidad (al menos dentro del contexto francés de finales del siglo XX) existen memorias que se mantienen vivas, pero son plurales, no pueden ser nacionales pues se encuentran fragmentadas. No puede hablarse de una larga duración o de una simbolización por parte de un conjunto denominado *nación*. (*Ibidem*, 2008, p. 187).

#### *1.1.4 Roger Chartier y las reflexiones entre historia y memoria*

El historiador Roger Chartier es considerado parte del círculo de influencia de la cuarta generación de la escuela de los *Annales*, junto a Pierre Nora. Cabe mencionar la búsqueda de este autor por distinguir la historia de la memoria y como ambas se relacionan en el pasado. Para ello, parte del señalamiento de que los historiadores son conscientes de que existen distintas modalidades en que las sociedades se relacionan con su pasado. “Las obras de ficción, al menos algunas de ellas, y la memoria, sea colectiva o individual también dan una presencia al pasado, a veces o a menudo más poderosa que la que establecen los libros de historia”. (Chartier, 2007, p. 34).

Dentro de sus reflexiones, Chartier (2007, p. 35) plantea tres elementos que permiten establecer una diferencia entre historia y memoria:

**1.- DISTINCIÓN ENTRE TESTIMONIO Y DOCUMENTO:** el testimonio no puede separarse del testigo, considerando admisible lo que dice. El documento da acceso a acontecimientos considerados históricos que nunca han sido el recuerdo de nadie. El testimonio se opone al documento. Aceptar o rechazar la credibilidad del testimonio sobre un hecho, es reemplazada por el ejercicio crítico hacia las huellas del pasado.

**2.- OPOSICIÓN DE LA INMEDIATEZ DE LA REMINISCENCIA A LA CONSTRUCCIÓN DE LA EXPLICACIÓN HISTÓRICA:** sea explicación por las regularidades y las casualidades o explicación por sus razones (movilidades como estrategias explícitas).

**3.- OPOSICIÓN ENTRE RECONOCIMIENTO DEL PASADO Y REPRESENTACIÓN DEL PASADO:** el reconocimiento del pasado se liga a la inmediata fidelidad atribuida a la memoria, mientras que, en oposición, se encuentra la intención de verdad que blande la historia, basada en el procesamiento de los documentos, entendiéndolos como huellas del pasado, y en los modelos de inteligibilidad que construyen su interpretación.

Chartier acude a la palabra de Paul Ricoeur para señalar que la memoria debe considerarse como *la matriz de la historia*, pues se presenta como “la guardiana de la problemática de la relación representativa del presente con el pasado” (Ricoeur citado por Chartier, 2007, pp. 37-38). El objetivo no es el de enfrentar la memoria contra la historia, al contrario, la memoria permitiría garantizar la existencia de un pasado *que no es más*, pues se ha ido. El discurso que teje la historia logra encontrar en la memoria la certeza inmediata y evidente del objeto al que hace referencia.

... entre historia y memoria las relaciones son claras. El saber histórico puede contribuir a disipar las ilusiones o los desconocimientos que durante largo tiempo han desorientado a las memorias colectivas. Y al revés, las ceremonias de rememoración y la institucionalización de los lugares de memoria han dado origen a menudo a investigaciones históricas originales.” (Chartier, 2007, pp. 38-39).

Finalmente, ante el nuevo panorama planteado entre la relación de historia y memoria, el autor señala que la memoria siempre está guiada por las exigencias de orden existencial presente en las comunidades, para quienes la presencia del pasado dentro del presente resulta un elemento de carácter esencial dentro del proceso de construcción de su ser colectivo,

mientras que la historia está inscrita en un orden de saber que es universalmente aceptado, es decir, legitimado por la ciencia.

#### *1.1.5 La antropología de la memoria: las propuestas de Joël Candau y Gilberto Giménez*

Joël Candau señala que en nuestro tiempo, es posible observar en las llamadas “sociedades modernas” (haciendo énfasis en la sociedad francesa de Pierre Nora) un comportamiento de carácter compulsivo que él ha denominado *mnemotropismo*, es decir, un culto a la memoria que toma ejemplo en el desenfreno por el patrimonialismo, el entusiasmo por conmemoraciones y genealogías, así como la necesidad de encontrar los orígenes o *raíces*, acción que va de la mano con los crecientes éxitos dentro del mercado editorial de las biografías y relatos de vida, comparable con la constante evocación o invención de variadas tradiciones. Candau encuentra elementos que la psicología aporta a la antropología que busca trabajar con la memoria: los vínculos entre motivación del sujeto y memoria; el poder rememorar un recuerdo por medio de la evocación de recuerdos continuos en el tiempo o espacio; el establecer que el acto de reconocer un recuerdo por parte del sujeto se entiende como el presente que se otorga a sí mismo un pasado. Dichos elementos se reflejan en dos aspectos: los marcos sociales de la memoria planteados por Halbwachs, y en el trabajo de reconstruir el pasado, que se genera dentro de los relatos de vida (Candau, 2006, pp. 19-20).

Candau plantea que el primer marco social de la memoria corresponde a la vida cotidiana, pues esta impone la necesidad de administrar el tiempo en los aspectos personal, doméstico y profesional. Dicho marco se refleja de manera inmediata en la totalidad de la sociedad. Esto posiciona a la memoria como un elemento cuya presencia es indispensable en el quehacer cotidiano del ser humano, pues “no hay nada conocido que no pertenezca al pasado y que, por consiguiente, no tenga que ser memorizado” (*Ibidem*, 2006, p. 36). En este sentido, el autor es enfático al señalar que la memoria se vive en un tiempo presente, tiempo en el cual se le sitúa como un objeto de lucha por parte de grupos que buscan apropiarse de ella.

Algunas de las líneas de investigación que Candau (2006) propone para el desarrollo de la antropología de la memoria se centran en la relación entre memoria y patrimonio, englobando en este tópico los monumentos y los museos, entendiendo a estos últimos como “casas de la memoria”; los relatos de vida o *memorias*; las tradiciones, costumbres y ritos;

las formas de transmisión social; los lugares de memoria; y, finalmente, la relación entre memoria e identidad, tópico que es abordado por Gilberto Giménez. A continuación, se presentan los elementos de mayor importancia de cada una de ellas.

**MEMORIA Y PATRIMONIO.** El patrimonio, dentro de su concepción moderna, es entendido como un vínculo electivo con ciertas huellas o herencias del pasado, relacionadas tanto en lo material como lo ideal; en lo cultural como lo natural. Se retoma el señalamiento de André Chastel en el cual “ningún elemento patrimonial tiene sentido fuera del vínculo con las sociedades implicadas con él” (Chastel, citado por Candau, 2006, p. 89). Es decir, la eficacia de los elementos considerados como patrimonio deben tener un sentido para los grupos sociales relacionados con éste. Dicha consideración es resultado del trabajo de que la memoria ejerce a través del tiempo y de acuerdo con criterios variables, pues se seleccionan determinados elementos (no totalidades) heredados de tiempos pasados, para ser incluidos en la categorización de objetos patrimoniales, de esta manera, se conforma un *aparato ideológico de la memoria*. La antropología se hace presente en la búsqueda de construir respuestas a los cuestionamientos sobre los criterios y modalidades de la patrimonialización, las cuales varían dentro del espacio y el tiempo; de ahí también se genera la interrogante alrededor de las consecuencias o efecto del fenómeno patrimonializador. Muchas veces, las consecuencias pueden desencadenar en un acartonamiento de lo que se considera un bien patrimonial, como si se encerrara en una vitrina aislada de la dinámica cotidiana de las sociedades, inerte ante los cambios que se presentan a través del tiempo.

**LOS RELATOS O MEMORIAS DE VIDA.** Iniciaron como un método etnológico. Las memorias individuales cambian y se modifican de manera incesante, por lo que un relato de vida nunca puede darse por sentado. Es necesario tener en cuenta que los recuerdos que conforman dicho relato se ven influenciados por fenómenos como “la fabulación autobiográfica, los acomodamientos mitológicos [etc]” (*Ibidem*, 2006, p. 103) por lo que debe descartarse un análisis que tome como parámetros la verdad o falsedad dentro de las memorias de vida. La existencia de distancias o diferencias dentro del relato son una posibilidad para comprender los complejos procesos relacionados a la memorización y rememorización, demostrando que la memoria es *un arte de la narración*.

**EL EJERCICIO DE LAS TRADICIONES, COSTUMBRES Y RITOS.** Están presentes en las distintas sociedades humanas, son señales de una permanencia de la sociedad humana. En este contexto la memoria se presenta *de manera engañosa*, según Candau, pues estas prácticas se presentan como garantía de reproducción de la sociedad en que fueron creadas. Sin embargo, se construye en torno a ellas una ideación donde en el pasado, dichas tradiciones se llevaban a cabo de manera auténtica, con parámetros de respeto y formas de ejercer y actuar, que habían permanecido inalterables con el paso del tiempo. Sin embargo, la noción de continuidad es una construcción de la memoria que *embellecen* el pasado, impidiendo observar que existe un cambio constante a través del tiempo. La propuesta para la disciplina antropológica radica en realizar la comparación de numerosos trabajos generados por parte de los *folkloristas* y etnólogos, permitiendo así, por medio de una perspectiva temporal, encontrar las “mutaciones, las evoluciones y las innovaciones que pertenecen a todas las épocas” (*Ibidem*, 2006, p. 107).

**LA TRASMISIÓN SOCIAL.** Es el centro o eje de cualquier enfoque de carácter antropológico con el que se quiera abordar la memoria, según Candau. Por ello, plantea 5 preguntas para desarrollar e indagar en torno a este tópico:

- ¿Qué conservar?
- ¿Cómo conservar?
- ¿Para quién conservar?
- ¿Cómo transmitir?
- ¿Por qué transmitir?

Transmitir la memoria no sólo es legar un conocimiento, implica que el sujeto pueda posicionarse en una forma de *estar* en el mundo. Cada *profesión* construye su propia memoria con la intención de que ésta sea transmitida y, en su momento, ser corregida o puedan agregársele nuevos saberes. En este sentido, existe un paralelismo con la relación que Alfredo López Austin (2016) establece entre la memoria como elemento conformador de una cosmovisión: La cosmovisión se constituye por una red que se va formando por la expansión de la comunicación de los mensajes, por lo tanto, ésta tiene un doble rostro de construcción y medio constructivo con respecto a la cultura. La cosmovisión se constituye por diversidad

de actos mentales (percepciones, pensamientos, emociones, imágenes, recuerdos e intenciones, siendo así una red colectiva de actos mentales producidos por una entidad social. La memoria colectiva también forma parte en el proceso de construcción de esta red, por lo tanto, la memoria colectiva forma parte del macrosistema que constituye la cosmovisión de un grupo social.

**LOS LUGARES DE MEMORIA.** Como ya se ha mencionado en el apartado sobre la propuesta de Pierre Nora, son los sitios en que la memoria logra encarnarse. Para el enfoque antropológico, quedan pendientes dos líneas de acción: la primera corresponde a la *memoria comparada*, o el cómo se producen los lugares de memoria en distintos países y cómo son representados; a esta línea se suma la cuestión de *micro lugares de memoria*, localizables en una escala menor a la de una nación, como pueden ser una ciudad o un barrio, que son de gran importancia para el colectivo, ya sea expresada en lugares físicos, o en *nociones de memoria* que reflejan un lugar ideal para habitar, influenciado por tendencias politizadas de izquierda o derecha. La segunda línea de acción consiste en apostar por los *lugares de amnesia*, aquellos que pudieron haber sido un espacio para contener la memoria, gracias a su pasado, pero en los cuales la memoria no logró fijarse.

**RELACIÓN ENTRE MEMORIA E IDENTIDAD.** Tópico donde convergen las miradas de Candau y Giménez. El primer autor encuentra indisolubles los conceptos de memoria e identidad:

no puede haber identidad sin memoria (como recuerdos y olvidos), pues únicamente esta facultad permite la conciencia de uno mismo en la duración. [...] la memoria no es otra cosa que el nombre que se le da a esa facultad constitutiva de la identidad personal que permite que el sujeto se piense idéntico en el tiempo (*Ibidem*, 2006, p. 116).

Recordar es una forma de domesticar el pasado, logrando una apropiación de éste, incorporándolo y dándole su marca personal, ejercicio que es expuesto en los relatos o memorias de vida de los sujetos. Los elementos expuestos hasta este momento no pueden ser desligados de una búsqueda constante por construir una identidad. La memoria e identidad se construyen por medio de la oposición o asimilación del otro: otras memorias, otras identidades.

Existe una distinción entre memorias fuertes y débiles. Giménez retoma a Candau cuando afirma que:

una memoria fuerte es una memoria masiva, coherente, compacta y profunda que se impone a la gran mayoría de los miembros de un grupo, cualquiera sea su dimensión o su talla [...] [la memoria débil] es una memoria sin contornos bien definidos, difusa y superficial que difícilmente es compartida por un conjunto de individuos cuya identidad, por este hecho, resulta relativamente inasible (Candau, citado por Giménez, 2009, p. 22).

Las memorias fuertes generan identidades fuertes, en cambio, las débiles tienden a ser absorbidas por las primeras, llegando a un grado de difuminación.

El planteamiento teórico de Gilberto Giménez propone articular la cultura, identidad y memoria, en una relación donde la cultura al ser entendida como "pauta de significados" provee los elementos necesarios para constituir o construir las identidades sociales, en combinación con la memoria, elemento que nutre dichas identidades. Sin embargo, pone especial énfasis en separar los elementos individuales y colectivos de la memoria e identidad para, como él dice "evitar la indebida psicologización de los colectivos y los grupos" (Giménez, 2009, p. 07).

Finalmente, este segundo autor concluye que la memoria colectiva es aprendida y, por lo tanto, necesita reactivarse de manera incesante. El aprendizaje de la memoria se realiza por medio de procesos generacionales de socialización, en otras palabras, a través de la tradición, entendiéndose como un proceso de comunicación de la memoria de generación en generación. Depende también de una reactivación periódica para no caer en el olvido, por ello se realizan conmemoraciones y otras celebraciones semejantes, como marchas y manifestaciones, aniversarios, jubileos, etcétera, que conforman la memoria colectiva en acción. (*Ibidem*, 2009, p. 23).

Antes de continuar, es de gran importancia retomar algunas recomendaciones que Candau propone para desarrollar la antropología de la memoria. Sugiere que el etnógrafo debe describir de manera precisa, según sus capacidades, el trabajo de la memoria, manifestada en recuerdos y olvidos, en diversas escalas como pueden ser a nivel familiar,

barrial, etc. Los estudios de caso, aportados por Pierre Nora, son una buena opción por seguir. La mirada etnográfica desarrollada hasta este punto tendrá que ser ampliada en un momento determinado de la investigación, pues para lograr comprender el proceso de la memoria, es necesario aprehender las relaciones que establecen cada uno de los elementos presentes en un dispositivo de memoria, con relación a los demás. “Un acto de memoria es ante todo esto: una aventura personal o colectiva que consiste en ir a descubrirse uno mismo gracias a la retrospectiva” (*Ibidem*, 2006: 123).

Los esfuerzos por abordar el estudio de la memoria desde la rama de las ciencias sociales permiten entenderla como un elemento activo, que va más allá de un simple almacenamiento de información. Manifestándose en un proceso selectivo, reconstructivo, transfigurativo e idealizador del pasado, siendo en un primer paso un aspecto constitutivo y constituyente dentro de las sociedades humanas. Esta vitalidad, que se mantiene gracias a su vigencia dentro de la noción del *tiempo presente* en las sociedades humanas, también genera la existencia de dos niveles de memoria que se complementan: una es de carácter individual, y otra es de carácter colectivo, definida a partir del grupo social en que es creada.

Es precisamente en esta ambivalencia donde se genera una retroalimentación entre los individuos que conforman una sociedad, y por ello, la noción de ese sentido de pertenencia ante rememoraciones de un pasado que se divisa común. Puede señalarse que los autores aluden a la capacidad de significación presente tanto en los individuos como en los grupos de los cuales forman parte. Esta significación se genera en el acontecer cotidiano, precisamente por ser en esta dimensión donde se van construyendo las experiencias que alimentan y dan sentido a la existencia. Tanto los tiempos, espacios y actividades propias del acontecer cotidiano que presentan sus particularidades de acuerdo con el grupo social donde se generan, son elementos de significación que alimentan y permiten ubicar las nociones presentes en la memoria, como si de coordenadas se tratara, posicionándose como un elemento vital para la constitución y permanencia de las sociedades humanas, y la construcción de identidades y sentidos para la existencia misma.

#### *1.1.6 La memoria desde la mirada Lotmaniana.*

A principios de la década de los sesentas del siglo XX, se generó un círculo que congregó a filólogos y lingüistas CONOCIDO COMO escuela de Tartú-Moscú, cuya preocupación se

centraba en el estudio de las obras de la cultura rusa, entre los principales representantes encontramos a Iuri Mijailovich Lotman<sup>15</sup>, Boris A. Uspenski<sup>16</sup>, Vladimir Nikolayevich Toporov, Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov<sup>17</sup>, Alexander Moiseyevich Piatigorski<sup>18</sup>. Los trabajos de estos intelectuales trascendieron la frontera de lo lingüístico, explicando el carácter semiótico de los fenómenos culturales, al proponer que la cultura pudiese abordarse como un texto. (Ricaurte, 2014, p. 33), de modo que a partir de los aportes de Iuri Lotman se promueve a la semiótica de la cultura, cual “permite realizar un análisis sistemático de la cultura considerada como un sistema complejo de significación” contexto del cual es imposible separar a la memoria (*Ibidem*, 2014, p. 34).

Para Iuri Lotman, la memoria juega un papel constitutivo de los lenguajes y mecanismos que hacen posible a la comunicación: “la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos”. (Lotman, 1996, p. 157, citado por Ricaurte, 2014, pp. 37-38).

La inteligencia colectiva, dentro del contexto Lotmaniano, se plantea como una inteligencia compartida por un grupo social, que cumple con tres elementos:

- Conserva y trasmite información (tiene mecanismos de comunicación y memoria), de esta manera, posee un lenguaje y puede formar mensajes correctos.
- Realiza operaciones de transformación correcta de dichos mensajes.
- Forma nuevos mensajes (Lotman, 1998, p. 25, citado por Ricaurte, 2014, p. 38).

Es pertinente la mención de Lotman, en torno a los aspectos semióticos de la cultura, los cuales se desarrollan según las leyes que también están presentes en las denominadas *leyes de la memoria*: todo aquello que ha pasado, no se aniquila o se transforma en algo inexistente;

---

<sup>15</sup> Fundador de la culturología, así como figura central de la semiótica de la cultura y de la escuela de Tartú-Moscú

<sup>16</sup> Uspenskij trabajó con Yuri Lotman, recibiendo influencia de sus ideas como miembro de la escuela de semiótica Tartu-Moscú. Sus trabajos principales incluyen Situación lingüística en Kievan Rus y Su importancia para el estudio del lenguaje literario ruso, Estudios filológicos en la esfera de las antigüedades eslavas y Los Principios de la tipología estructural.

<sup>17</sup> Toporov fue un destacado filólogo ruso, autor de 1500 publicaciones, además de ser miembro fundador de la escuela semiótica de Tartú-Moscú.

<sup>18</sup> Piatigorsky también se encuentra entre los miembros que establecieron la escuela semiótica de Tartú-Moscú, además se le consideró como un erudito de la filosofía y cultura del sur de Asia, historiador, filólogo, filósofo, semiólogo, periodista y escritor.

contrariamente, sufre un proceso de selección y una compleja codificación, pasando a ser conservado, y mantenerse latente hasta que, en determinadas condiciones, vuelve a manifestarse. (Lotman, 1986, p. 153).

Haciendo una comparación, Lotman toma como ejemplo la historia del arte para referir al actuar de estas leyes. A pesar de que en cada época se desarrolla una técnica considerada como novedosa o de vanguardia, en relación a las técnicas de épocas anteriores a las cuales se les puede considerar como “atrasadas”, el público que consume o frecuenta la producción artística no ignora el pasado, más bien reconoce “obras maestras” producidas en otras temporalidades, y que se mantienen vigentes, ya sea como referentes, o por que continúan despertando la atención y el asombro ante quienes las observan.

Basta pensar en “El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha” o “Cien años de soledad”, obras que son referentes de la literatura hispánica e iberoamericana, que, si bien fueron creadas en contextos geográficos y temporales distintos, se les sigue trayendo al presente, como elementos que contienen mensajes con lecturas distintas en el aspecto individual de quien los lee, y cómo referentes culturales, dentro de círculos de lectura y en la formación escolar:

La constante actualización de diversos textos de épocas pasadas, la constante presencia -consciente e inconsciente- de estados profundos, a veces muy arcaicos, de la cultura en el corte sincrónico de ésta, el diálogo activo de la cultura del presente con variadas estructuras y textos pertenecientes al pasado, hacen dudar que el evolucionismo trivial [...] y la rigurosa linealidad de su desarrollo sean instrumentos de investigación adecuados. A veces el <<pasado>> de la cultura tiene más importancia para su estado futuro que su <<presente>> (*Ibidem*, 1986, p. 154).

En este tenor, estas *leyes de la memoria* permiten entender a la memoria dentro de un contexto cultural, donde se seleccionan y codifican aquellos elementos que siguen siendo vigentes para entender la realidad. Para el caso cholulteca, podemos señalar que todas las manifestaciones culturales que pueden observarse en la actualidad encuentran su sentido y vigencia a partir de estos elementos que han sido seleccionados, codificados y continúan presentes hasta el día de hoy. Por ello, es importante reconocer y ubicar las expresiones de sentido y su significado presentes dentro de la vida cotidiana. A continuación, se procede a exponer el marco teórico que sirvió de referente para elaborar esta tesis, donde se profundizan estos elementos.

## **I.2 Una propuesta del estudio de la memoria desde la semiótica de Tartú-Moscú. La perspectiva teórica.**

Tal como se señaló anteriormente, la cultura cuenta con elementos semióticos que se desarrollan a partir de una serie de leyes. Un aspecto importante es que retoman la resignificación como elemento esencial de su enunciado. Por lo tanto, la vigencia de los elementos que en su momento resultaron ser de importancia para proceder a su codificación, se presentan ante las generaciones posteriores para ser resignificados, de acuerdo con las circunstancias y el contexto vigente.

En este tenor, comienzo presentando los aspectos básicos de la semiótica de la cultura, ya que es la perspectiva teórica eje de esta investigación. Posteriormente desagrego el concepto principal, que es la memoria, entendida como una práctica semiótico-discursiva que no puede aislarse de sus condiciones sociales de producción, circulación y recepción (quién y cómo la forma/produce, cómo se trasmite/materializa y cómo es entendida por los miembros de un grupo social), se planteó entenderla en relación a tres elementos específicos: un contexto, el cual está representado por la noción de barrio; los sujetos a fin de resaltar a los habitantes que se autodenominan hijos de barrio; y las prácticas en las cuales se materializa la memoria barrial desde la cotidianidad, animando a complejizar la dinámica social donde se aprende, reproduce, y circula la memoria, que es el habitar en un barrio por parte de sus integrantes.

### *1.2.1 La semiótica de la cultura*

En esta investigación se utilizó la noción de cultura entendida como “el sistema de las relaciones que se establecen entre el hombre y el mundo. Este sistema, por una parte, reglamenta la conducta del hombre; por otra, determina cómo este último modela al mundo” (Uspenski, 1993, citado por Ricaurte, 2014, p. 34). Dicho sistema permite organizar, conservar, transmitir y crear la información expresada en textos, de esta forma es posible construir una relación entre el ser humano y su entorno, en un proceso de intercambio permanente, por medio del cual es posible la constitución de la vida social (Ricaurte, 2014, p. 35). En este contexto, deseo resaltar dos referentes importantes para la semiótica de la cultura: el texto y la semiósfera.

### 1.2.2 Semiósfera

La semiósfera se define como:

una matriz generadora de sentido, un espacio de significación compartido que permite la semiosis [...] La semiósfera posee un carácter delimitado y heterogéneo. Esto implica la existencia de fronteras porosas y flexibles que constituyen espacios liminales de intercambio de información con el exterior (Ricaurte, 2014, p. 35).

La semiósfera es un espacio continuo en el cual interactúan diversos sistemas semióticos estructurados de manera distinta, “en la semiósfera se manifiesta la heterogeneidad interna del espacio semiótico y el poliglotismo semiótico de la cultura” (*Ibidem*, 2014, p. 35). Se habla entonces de sistemas abiertos que coexisten y se relacionan entre sí, reformulándose en un diálogo constante, pero también pueden confrontarse e incluso excluirse, en un juego permanente.

Dicho de otra forma, cada grupo social genera información con base en las relaciones y experiencias que le han permitido adaptarse y apropiarse del espacio en el cual habitan, estos conocimientos construyen textos expresados en fenómenos culturales, los cuales se conforman en sistemas que permiten la relación entre los seres humanos miembros de un grupo y su entorno. Esta relación entre el ser humano y el sistema es de carácter constitutivo/constituyente: el sistema es construido por los miembros de un grupo social, pero a la vez ellos son conformados o “moldeados” por la información presente en este sistema, al cual podemos denominar cultura. Es en la semiósfera donde diversos sistemas semióticos/culturales convergen, interactúan, se conforman, contraponen, reformulan, etc.

¿Qué sucede cuando los diversos sistemas semióticos/culturales convergen? Lotman plantea la categoría de *traducción* como un mecanismo de carácter semiótico que siempre está presente y es necesario para el funcionamiento de los procesos culturales:

La traducción [...] explica el funcionamiento, los intercambios, y los procesos de reproducción del sentido cultural [...] El poliglotismo cultural implica un intercambio permanente de información entre los distintos sistemas culturales. A través de un mecanismo metaforogénico<sup>19</sup> la cultura produce

---

<sup>19</sup> “Es decir, un dispositivo generador de metáforas, puesto que la metáfora, según lo deja entrever Lotman y según lo que sostenemos aquí, es uno de los mecanismos eficaces para salvar la inconmensurabilidad e intraducibilidad de los lenguajes.” (Pie de página reproducido de acuerdo con el texto original empleado en la cita textual)

textos en todos sus niveles y logra la traducción en una situación de intraducibilidad. [...] Los textos que se encuentran fuera del espacio semiótico, es decir, fuera de este sistema de códigos y estructuralidad compartida, son incompresibles. Para que estos adquieran realidad para una semiosfera dada, le es indispensable traducirlos a uno de los lenguajes de su espacio interno, es decir, semiotizar los hechos o textos no semióticos. En el caso de la semiosfera, la frontera realiza la función de traducción de los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa. De esta manera la semiosfera puede entrar en contacto con los espacios no semióticos y extrasemióticos (*Ibidem*, 2014, pp. 35-36).

Mediante la traducción, es posible que se establezcan diálogos entre distintos sistemas culturales, generando nuevos textos que son adheridos al corpus de conocimiento al interior de un grupo social, y que van tomando forma o se manifiestan en expresiones culturales. De esta manera, la cultura va generando nuevos textos, en una reformulación constante. Sin embargo, estos procesos no están exentos de los ejercicios de poder presentes en las interacciones del ser humano al interior de la vida social. Al respecto, Ricourte explica los señalamientos que Iuri Lotman y Feruccio Rossi-Landi realizan sobre estas relaciones de poder presentes en las comunidades semióticas:

... al interior de una comunidad semiótica van a existir ciertos códigos que se ubiquen como dominantes (los que poseen un lugar hegemónico respecto a los otros y que consiguen imponer sus principios estructurales y organizativos) [...] esto es resultado de la acción de un grupo dominante que posee el control de la emisión y circulación de los mensajes verbales y no verbales constitutivos de una comunidad particular. La diferencia de poder entre los códigos es explicada por Lotman a través de la relación entre centro y periferia. Los códigos dominantes se situarían en el centro, constituirían el núcleo de una semiosfera dada, mientras que los elementos marginados, caóticos, desordenados o los traductores se ubicarían en la periferia (*Ibidem*, 2014, pp. 35-36).

Sin embargo, también se realiza el señalamiento de que, al considerarse la cultura como un *continuum*, la naturaleza dinámica de esta no puede abordarse desde un enfoque simplificador en el cual las relaciones entre los elementos culturales sólo se opongan entre sí, dejando de lado la complejidad y gradencia de sus relaciones:

El dinamismo continuo de estructuras dominantes y subordinadas dentro de la semiosfera refleja los juegos de poder que [...] deben considerar también las estrategias de seducción, la negociación, la complicidad, la subversión, además de la aceptación, la conveniencia, la contradicción. Esta lógica del poder e ideológica, sumada a los niveles de estructuralidad, explicaría por qué ciertos textos, códigos

o lenguajes permanecen, son visibilizados u olvidados en la evolución e interacción de los distintos sistemas culturales. (*Ibidem*, 2014, pp. 36-37).

Siempre existirá, dentro de las relaciones de poder ejercidas en la convivencia de grupos socioculturales, estrategias mediante las cuales los elementos culturales se vayan articulando, en una negociación constante o *estira y afloja* que se vaya ajustando de acuerdo a la convivencia e interacción de dichos grupos, dando cabida a nuevos fenómenos culturales, sin embargo, también puede haber episodios drásticos en los cuales puedan generarse la implantación de un elemento cultural, pero que, al final, dará como resultado la construcción de un nuevo texto, adaptado a las circunstancias de cada época/contexto.

Por lo tanto, la utilidad de emplear la noción de *texto de la cultura* en esta investigación radica en que estos son producto pero también manifestación de una semiósfera determinada que para la presente investigación se consideró el barrio de San Miguel como esta semiósfera donde los textos son producidos, y en ellos se manifiestan los procesos de selección, reconfiguración, latencia y reaparición de significados que pueden entenderse como aquellos códigos de información con los que opera la memoria. De esta forma, a partir de los textos es posible acercarse a la memoria que se encuentra presente en el barrio.

### 1.2.3 Texto

Iuri Lotman, señala que toda producción cultural puede abordarse a partir de la noción de texto:

el texto se presenta ante nosotros no como la realización de un mensaje en un solo lenguaje cualquiera, sino como un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado. (Lotman, 1996, p. 56).

Julieta Haidar, siguiendo a Lotman complementa la importancia del texto al referir que:

... el texto abarca tanto el discurso verbal, como todas las producciones semióticas, con lo cual la cultura es una semiósfera. En ese sentido, todo fenómeno cultural constituye un texto, como la moda, la culinaria, el espacio, los objetos, los ritos, la música, lo que permite abonar la idea de texto escrito, literario y ampliar muy productivamente su uso (Haidar, 2006, p. 74).

Con esta premisa, Haidar enlista algunas características sobre lo que es un texto:

1. Es un dispositivo de la memoria de la cultura.
2. Es un generador de sentido.
3. Es heterogéneo, políglota.
4. Es un soporte, productor y reproductor de los simbólico.
5. Constituye un campo del cambio cultural. (Haidar, 2006, p. 74).

#### *I.2.4 La semiótica de la cultura y el estudio de la memoria.*

Coincido con Paola Ricaurte Quijano al resaltar que, en el análisis de la memoria, esta debe considerarse como un proceso semiótico y discursivo, para ello, propone cinco atributos de la memoria, los cuales guiaron la mirada y la reflexión en trabajo de campo:

1. La memoria es una práctica sociocultural e histórica.
- 2.-La memoria debe de ser entendida como una práctica semiótico-discursiva y como fundamento de la producción y reproducción de sentido.
3. La memoria, como práctica semiótico-discursiva, debe ser analizada en sus condiciones de producción, circulación y recepción.
4. La memoria debe ser comprendida en una triple dimensión: como *proceso* cognitivo (semiosis) que involucra por una parte la codificación, el procesamiento y el registro de información y por otra su decodificación (recuperación e interpretación de esos registros); como el conjunto de *prácticas* semiótico-discursivas que permiten su reproducción; y como los *productos* de ese proceso.
5. La memoria es uno de los principales fundamentos de la producción y reproducción cultural. (Ricaurte, 2014, p. 49).

**1) LA MEMORIA ES UNA PRÁCTICA SOCIOCULTURAL E HISTÓRICA.** La memoria no puede separarse del contexto y los procesos sociohistóricos de un grupo social determinado. Para la presente investigación el contexto refiere al barrio de San Miguel Tianguisnahuac, en un juego entre lo sincrónico (el estado actual) y lo diacrónico (aquellos eventos que resultan relevantes para la conformación del barrio y sus expresiones socioculturales dentro de un proceso histórico de larga duración). Por su puesto, estos eventos no pueden entenderse aislados, sino como parte de procesos más amplios a niveles subregionales (área cholulteca), regionales (valle Puebla-Tlaxcala), *nacionales* (México), etc.

**2) LA MEMORIA DEBE DE SER ENTENDIDA COMO UNA PRÁCTICA SEMIÓTICO-DISCURSIVA Y COMO FUNDAMENTO DE LA PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE SENTIDO.** Se retoma el señalamiento de Julieta Haidar con respecto a los textos de la cultura, donde todo fenómeno cultural es un texto, y a la vez, una producción semiótica. Las prácticas socioculturales presente en el barrio de San Miguel pueden entenderse como prácticas semiótico-discursivas, como la forma de habitar y apropiarse del espacio dentro del barrio y todo aquello que conforma *lo barrial*; la comida y bebida en prácticas específicas, objetos, prácticas socioreligiosas, música, etc. Es a partir de estas prácticas que puede darse una producción y reproducción de sentido, un orden a la realidad.

Ante la amplitud de elementos y posibilidades, en esta investigación se abordarán las prácticas relacionadas en torno a la noción de “hijo de barrio”, ligada indiscutiblemente al sistema de cargos dentro del barrio.

**3) LA MEMORIA, COMO PRÁCTICA SEMIÓTICO-DISCURSIVA, DEBE SER ANALIZADA EN SUS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN, CIRCULACIÓN Y RECEPCIÓN.** En este aspecto resaltó que la memoria se entiende como práctica semiótico-discursiva (que, en una relación de metáfora-analogía puede señalarse como el acto de visibilizar o materializar la memoria por medio de las prácticas que realizan los hijos de barrio), es factible proceder al análisis de esta dentro de sus condiciones de producción, circulación y recepción. En este caso, las formas en que la memoria es construida dentro de las actividades de los hijos de barrio y se hace presente por medio de la rememoración y cómo es entendida y referenciada al interior de las actividades ligadas al sistema de cargos.

**4) LA MEMORIA DEBE SER COMPRENDIDA EN UNA TRIPLE DIMENSIÓN.** Se comprendieron de la siguiente manera:

1. Como proceso cognitivo dinámico que involucra la construcción simbólica de sentido, la semiosis, y que implica la articulación significativa y permanente de la memorización, la rememoración y el olvido.
2. Como praxis social, el conjunto de prácticas significativas cotidianas en que los sujetos reproducen performativamente las diversas memorias de la cultura.
3. Como el producto de ese proceso cognitivo y esa praxis social: el registro de la memoria en cualquier tipo de soporte, es decir, los textos y discursos de la memoria (historia oral, documentos, imágenes, objetos, etc.) y su gramática (códigos, lenguajes)” (*Ibidem*, 2014, p. 53).

Dentro del proceso cognitivo, la memoria se desarrolla en el ejercicio de memorización, rememoración y olvido, asociadas a un ejercicio individual de creación de significados (semiosis), pero que se encuentra enmarcada dentro de un contexto sociocultural. Dicho de otro modo, la creación de significados por parte de un individuo siempre estará influenciada o moldeada por el contexto sociocultural en que este se desarrolla.

Por ejemplo, los significados que un habitante de San Miguel construye a partir de sus vivencias, estarán mediados por el contexto del barrio, y que también serán distintos si se trata de alguien que es reconocido como un “hijo de barrio”, a quien no se adscribe como tal, o que es un vecindado que llegó a vivir al lugar. Para este primer nivel, Paola Ricaurte señala que es necesario enfocarse metodológicamente en la semiosis de la memoria, estudiando “los procesos cognitivos que permiten la producción de sentido y la generación de memoria” (*Ibidem*, 2014, p. 53).

La dimensión de la memoria entendida como praxis social relaciona a la memoria como una práctica significativa que se genera desde la cotidianidad de las personas reproduciendo en ella una memoria de carácter social, a partir de acciones performativas. Ricaurte señala que la memoria presente dentro de acciones performativas refiere a prácticas “proxémica y kinésica (distancias interpersonales, territorialidad, gestos, movimientos), relación con el cuerpo, prácticas cotidianas, celebraciones, relaciones sociales, *savoir faire* (gastronomía, oficios, etc.), danza, performance.” (*Ibidem*, 2014, p. 46). Para esta segunda dimensión, la metodología implica estudiar, dentro de la praxis de la memoria “los procesos cotidianos de producción y reproducción de la memoria colectiva” (*Ibidem*, 2014, p. 53).

La tercera dimensión señala a la memoria como resultado del proceso cognitivos y prácticas sociales, para lo cual se plantea una metodología que aborde el estudio de los productos y las gramáticas de la memoria, expresadas en “los textos, discursos, códigos, lenguajes de la memoria” (*Ibidem*, 2014, p. 53).

Estos tres niveles deben de asumirse “como una construcción integral y compleja de la memoria, un proceso ininterrumpido en el que se articulan distintos niveles de producción y reproducción cultural” (*Ibidem*, 2014, p. 53).

**5) LA MEMORIA ES UN ELEMENTO DE IMPORTANCIA PARA LOS PROCESOS DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN CULTURAL POR PARTE DE UN GRUPO SOCIAL.** La capacidad dinámica de la cultura para poder conservar y crear nuevos textos tiene su base en la memoria: “A partir de la propuesta lotmaniana la cultura se comprende como un sistema semiótico complejo y dinámico que condensa y genera información a través de un conjunto de memorias heterogéneas” (*Ibidem*, 2014, p. 53). La realidad social y cultural que puede observarse hoy día en la región cholulteca, es resultado de un largo proceso de confluencias de diversos grupos sociales que han aportado sus particulares modos de entender la realidad y adaptarse a contextos históricos y espaciales específicos.

Muestra de ello es la diversidad de lecturas y significaciones que se atribuyen al cerrito de Remedios dependiendo el grupo social del que se hable: para los habitantes de los barrios, el cerrito de Remedios es el “santuario” donde habita la “madre de los cholultecas”, es decir, la Virgen de los Remedios; para los grupos concheros y mexicaneros, es el antiguo teocalli en donde aún se venera a la “dama de las siete aguas”, en alusión a la antigua deidad de la lluvia *Chicomequiahuitl*; para los sacerdotes, el santuario es la culminación de un proceso de evangelización que encontró algunas “semillas de fe” en la antigua religión cholulteca-prehispánica, y que dio paso al cristianismo gracias a que la “Virgen de los Remedios” decidió quedarse y hacer su hogar en la cima del antiguo santuario prehispánico; para la industria turística, el santuario es un sitio de interés que, por su belleza, historia y tradiciones, es un referente para posicionar a Cholula y el estado de Puebla dentro de las opciones preferidas del turismo internacional; para los habitantes del barrio, el santuario también trae recuerdos de vivencias familiares, de paseos, convivencia con amigos, del encuentro con algún primer amor, etc.

En este breve ejemplo, puede observarse como en un mismo lugar se construyen diversas lecturas y significaciones que van dando cuenta o conforman prácticas de diversa índole, pero que, en momentos, no son excluyentes, pero tampoco son totalmente homogeneizadoras, más bien se trata de una articulación de diversas miradas que constantemente juegan en un vaivén de significados de acuerdo con cada individuo o grupos social.

Por su puesto que, en esta danza de entendimientos, existen relaciones de poder, momentos de tensiones, tolerancias, complementariedades y antagonismos. Pero todo es parte del proceso de reformulación que da cuenta del dinamismo de la cultura. Es finalmente en el ejercicio de recordar, en el proceso de regresar a una memoria común dentro de la familia, los amigos, el barrio, la comunidad, donde la información, los significados y la visión de mundo van adquiriendo forma y sentido, desde la vida cotidiana, en un ejercicio de habitar y continuar con los conocimientos adquiridos que permiten darle un orden a todo lo que existe y rodea al ser humano. Al respecto resalto la siguiente reflexión:

Acercarnos a la memoria como fenómeno semiótico-discursivo nos permite identificar cuáles son las repercusiones en el sistema social derivadas de los procesos de construcción de sentido tanto de naturaleza individual como colectiva. Las estrategias de construcción de sentido de los sujetos, efectuadas como producto de la relación compleja entre lo cognitivo y lo emotivo, se plasman en el sistema social a través de prácticas, relaciones, objetos, en las que lo microsocioal puede explicar lo macro-social. El estudio de las memorias de la cultura en sus múltiples manifestaciones a través de sus códigos o lenguajes (visual, textual, performativo, multimodal) nos puede permitir comprender sus mecanismos y sus implicaciones para la vida social (*Ibidem*, 2014, p. 54).

La memoria es lo que permite a una comunidad el poder compartir la capacidad de construir identidad y sentido. (Candau, 1996, citado por Ricaurte, 2014, pp. 32-33), para el caso particular del barrio de San Miguel Tianguisnahuac, los originarios señalan que son “el primer barrio”. Esta frase engloba una carga emotiva y de significación muy fuerte, que otorga un distintivo a los tianguisnahuacques. Ser “el primer barrio” implica retomar las narraciones de los abuelos en las que se recuerda que “fueron el primer barrio que se fundó en Cholula cuando llegaron los españoles”, que “fueron los primeros habitantes del ahora barrio de Tianguisnahuac quienes dieron nombre y forma a toda Cholula<sup>20</sup>” y prueba de este linaje se encuentra en los apellidos en lengua náhuatl que ciertas familias aún ostentan<sup>21</sup>, también es rememorar obligadamente la “matanza de Cholula” de cuyos sobrevivientes descienden los actuales habitantes del barrio.

---

<sup>20</sup> El testimonio de un principal del barrio al que se hace referencia también remite a las fuentes de la historia Tolteca-Chichimeca en las cuales se menciona al *calpulli* de Tinaguishahuac como uno de los grupos de sacerdotes-mercaderes que ejercían y ostentaban el poder en la antigua Chollolan, tanto en el ámbito político-cívico como en el sacerdotal-religioso. De dicho *calpulli* provenían los dos sacerdotes supremos *Aquiach* y *Tlachiach*.

<sup>21</sup> Tlahuizca, Xihuill, por dar algunos ejemplos.

Pero también ser el “primer barrio” implica señalar el lugar privilegiado que el príncipe San Miguel ostenta dentro de la organización barrial cholulteca. San Miguel siempre custodia a la Virgen de los Remedios cuando baja del santuario hacia Cholula, ¡Es el guardián de la madre de todos los cholultecas! Esto puede observarse en todas las procesiones que incluye la participación de los diez barrios, como son la procesión de pobres y labradores o la procesión de faroles. Hay ocasiones en donde, dependiendo la interacción existente entre mayordomos de barrio y hermandades de cargadores, barrios como San Juan Calvario o Jesús Tlatempa invitan al príncipe San Miguel para que los acompañe custodiando a la Virgen de los Remedios a las bajadas<sup>22</sup> que ella realiza. Incluso algunos oriundos de Tianguisnahuac señalan que tienen una gran responsabilidad dentro de la organización del sistema de cargos cholulteca, pues como son el primer barrio, deben poner el ejemplo para los demás barrios, siempre con la iniciativa de velar por las tradiciones.

Este breve ejemplo de lo que encierra la frase de “ser el primer barrio” da cuenta del orgullo y la responsabilidad que los hijos de barrio de Tianguisnahuac comparten y ostentan siempre. Es lo que los distingue de los demás, ser “del barrio de San Miguel”, es parte de la identidad barrial, pero también pone de manifiesto la importancia de recordar, de acudir a una memoria común que permita explicar de dónde vienen para entender quiénes son y su papel en el mundo. Cada profesión construye su propia memoria con la intención de que ésta sea transmitida y, en su momento, ser corregida o puedan agregársele nuevos saberes (Candau, 2006: 107-111). De esta manera, el sujeto puede posicionarse en una forma de estar en el mundo.

En el caso del barrio de San Miguel, el involucrarse en las tareas comunes en torno al sistema de cargos y al servicio del príncipe San Miguel, abre una puerta para que el individuo establezca lazos relacionales con otros habitantes del barrio. Desde la cotidianidad y en el desempeño de ciertas tareas que van desde las faenas de limpieza en el atrio de la iglesia

---

<sup>22</sup> Las bajadas refieren precisamente a ciertas fechas del año donde la imagen de la Virgen de los Remedios baja de su santuario para visitar alguno de los barrios o pueblos de la región cholulteca. Los habitantes de estos lugares suben al santuario para “*ir por ella*”, transportándola en un nicho de madera. Acto seguido, la virgen será recibida y habitará durante unos días en el barrio o pueblo en cuestión, para posteriormente regresar a su santuario, acompañada por los habitantes. Dada la cantidad de bajadas que pueden darse durante el año, coincidiendo muchas de ellas en las fechas, existen réplicas de la imagen de la Virgen de los Remedios, que son conocidas como sus *secretarias*, quienes son las que bajan en representación de la imagen consagrada, la cual en contadas ocasiones abandona su santuario.

barrial; la cooperación con las “visitas” de los santos presentes en el barrio, actividad que también incluye recibir en el hogar un pequeño nicho con la imagen del santo en cuestión, a quien se le deben de ofrecer rosarios; el formar parte de la hermandad de cargadores, o desempeñar algún cargo; se generan también espacios de convivencia y diálogo, en los cuales los individuos van aprendiendo las costumbres y tradiciones que cohesionan al barrio, o en otras palabras, van ganando el derecho de ser reconocidos como partes de la comunidad, dando cuenta de la trasmisión de saberes, pero también de una apropiación de los mismos, sin perder de vista los elementos de importancia como son el servicio al santo patrón y a la comunidad.

Al respecto, coincido con Gilberto Giménez quien señala que la memoria colectiva es aprendida por medio de procesos generacionales de socialización, en otras palabras, a través de la tradición, entendiéndose como un proceso de comunicación de la memoria de generación en generación. Depende también de una reactivación periódica para no caer en el olvido, por ello se realizan conmemoraciones y otras celebraciones semejantes, como marchas y manifestaciones, aniversarios, jubileos, etcétera, que conforman la memoria colectiva en acción (Giménez, 2009: 23). En el caso del barrio de San Miguel, encontramos que, a lo largo del año, existen fechas importantes que conforman un calendario festivo asociado al sistema de cargos, las cuales se reconocen como “compromisos”.

### **I.3 Aproximaciones en torno al concepto de barrio.**

#### *I.3.1 El barrio cholulteca: un contexto para la investigación.*

Pierre Mayol define al barrio como “una organización colectiva de trayectorias individuales; es la distribución, para sus usuarios, de lugares de proximidad en los cuales se encuentran necesariamente para satisfacer sus necesidades cotidianas” (1999, p.13). Por otra parte, los barrios son entendidos como:

sub-regiones urbanas de tamaños y configuraciones diferentes, [...] [que] constituyen unidades socio espaciales problemáticas por sí mismas. Permeables y, sin embargo, identificables, no sólo en los ritmos de una práctica social cotidiana etnografiable, sino también en las imágenes resultantes de un bricolaje corproducido endógena y exógenamente; y, ante todo, como participantes activos en la permanente construcción cultural de las diferentes mitografías, imágenes y narraciones que cada ciudad escoge para vestirse -los barrios son espacios para buscarse, identificarse, indagar, cuestionar (Cordeiro & Costa, 2003, p. 771).

Más allá de una perspectiva basada desde la formación geográfica, el barrio dentro del contexto cholulteca puede definirse, como sugiere Ernesto Licona, a partir de su producción simbólica partiendo de cuatro ejes:

- Desde la relación entre espacio y cultura, expresado en la diada barrio-barrial.
- Desde las continuidades espaciales y de rasgos socioculturales reconfigurados que tienen su antecedente en el *calpulli* prehispánico.
- Desde lo barrial cholulteca, que se condensa y expresa en la cosmovisión que existe sobre el santo/virgen, el sistema de cargos, la ritualidad excesiva y delimitación de una espacialidad sagrada.
- La relación entre el barrio y la fiesta. (Licona, 2018, p. 9).

Con base en lo anterior se realizó el acercamiento al barrio de San Miguel. Procedo a reseñar algunos puntos, respecto a la relación espacio y cultura, parte de la diferenciación que Ariel Gravano realiza entre el barrio referencial (barrio) y barrio como valor (lo barrial”). Es sobre este último donde señala que:

el barrio es una construcción social de valores que otorgan significación a la vida en él. Lo que define al barrio no es el espacio físico, sino ese sistema de valores que da coherencia al espacio y, con ello, a la posibilidad de una identidad (Gravano, 1991, citado en Licona, 2018, p. 11).

#### **EJE 1. LA RELACIÓN ENTRE ESPACIO Y CULTURA:**

Puede abordarse de manera metodológica, desde la propuesta de Ernesto Licona, de la siguiente manera:

es pertinente estudiar al barrio como lengua y a lo barrial como habla; el primero como estructura y lo segundo como sistema; uno como historia y otro como acontecimiento. Entonces, la fiesta patronal es manifestación sistémica que a manera de “barrialidad”, o producción simbólica, articula simultáneamente al espacio construido que es el barrio (Licona, 2018, p. 11).

Estableciendo que la relación barrio-barrial corresponde a la de estructura-sistema, donde la fiesta patronal es la manifestación de la barrialidad como producción simbólica que articula el espacio construido, es posible plantear hacia dónde debe orientarse la propuesta de una antropología del barrio, la cual:

estaría orientada a estudiar lo barrial como un sistema de símbolos y/o producción simbólica que se objetiva en complejos procesos de constitución de identidades barriales, que son al mismo tiempo enunciados de la forma espacial, prácticas sociales y simbolizaciones mutuamente configuradas en un tiempo históricamente determinado; es el caso de las fiestas patronales de los barrios de las Cholulas (*Ibidem*, 2018, pp. 11-12).

Para abordar el estudio del barrio cholulteca, es necesario partir desde la fiesta patronal, entendida como manifestación de la producción simbólica-sistema de símbolos de la barrialidad, pues a partir de ella se configuran las prácticas sociales e identidades que se construyen al interior del barrio, y que van dotando de elementos que permiten diferenciar y caracterizar aquellas particularidades entre los barrios que conforman Cholula.

## **EJE 2. CONTINUIDAD ESPACIAL Y RASGOS SOCIOCULTURALES DEL CALPULLI PREHISPÁNICO:**

Este eje alude a la importancia del devenir histórico, en este caso de la región de Cholula, para comprender al barrio contemporáneo y las prácticas que en él se llevan a cabo. Desde un enfoque de larga duración, el antecedente del barrio cholulteca se encuentra en la figura del *calpulli*.

También, ya desde la época prehispánica existía una figura territorial (*calpulli*) en la que se reconocía un tipo de vida cotidiana, religiosa, económica, social, etc., particular, en donde sus habitantes, emparentados o no, construían lazos de todo tipo en el territorio para diferenciarse de otros *calpullis*; el barrio colonial fue la forma urbana europea que substituyó, reconfiguró y condensó lo que fue la vida social del *calpulli*, principalmente a partir de la imposición de un santo patrón católico tutelar del mismo, estrategia religiosa utilizada para formar los actuales barrios (*Ibidem*, 2018, p. 14).

Esta institución precortesiana también puede abordarse desde los aspectos de organización territorial y social. En el primero de ellos, se menciona que “Los barrios estaban estructurados por tierras de nobles (*pillilli*) y tierras del pueblo (*calpullalli*); contaban con su respectivo *Tecpan* (casa de gobernante o señor) de filiación noble, también llamados *Pilopan*” (Pedro Carrasco, p. 66-67, citado en Licona, 2018, p. 13). Con respecto al *calpulli* Jaques Soustelle señala que:

El *calpulli* era ante todo un territorio, propiedad colectiva de cierto número de familias que se lo repartían para explotarlo según reglas. Poseía una rudimentaria administración

autónoma que regía un jefe electo, el *calpullec*, y un templo particular”.<sup>18</sup> “Así pues, toda la población se organizaba alrededor de esos centros principales y secundarios: los *calpulli*, con su templo y su *telpochcalli*, “casa de jóvenes”, especie de colegios religiosos y militares... y grandes *teocalli* (Soustelle, 2006, p.26, citado en Licona, 2018, p. 14).

El aspecto de organización social estaba relacionado con el territorio. Al respecto, Yolotl González explica lo siguiente:

*Calpulli* es una institución mesoamericana muy importante, originalmente gentilicia, que reconocía una ascendencia mítica común, que generalmente habitaba en un territorio definido. Los especialistas en ciertos oficios también solían ser miembros de un *calpulli*. Posteriormente y sobre todo en Tenochtitlán, el *calpulli* se convirtió en una especie de barrio y una forma administrativa organizativa de división de tierra por los gobernantes (González, 1991, p. 33, citado en Licona, 2018, p. 14).

Como puede observarse, los cimientos de las actuales formas de organización al interior de los barrios cholultecas, así como la intensidad de la vida devocional y la manifestación de esta en prácticas festivas, se encuentran en esta institución precolombina. Con la llegada de un nuevo orden impuesto a partir de la caída de México-Tenochtitlan, se da un proceso de reacomodo y redistribución en cuanto a la organización social y territorial, la cual encontraría en el antiguo orden mesoamericano una plataforma para hacer más operativas estas transformaciones, por ejemplo. Al respecto, se señala que “[la] formación de la noción de barrio empieza cuando los españoles imponen advocaciones de santos y vírgenes a los barrios” (*Ibidem*, 2018, p. 15).

La institución del *calpulli* daría paso a los “barrios” virreinales, en donde, a pesar de la nueva visión de mundo, muchos esquemas milenarios de los pobladores originarios permanecerían en funciones mediante la adaptación y transformación, por ejemplo, de las antiguas deidades por las figuras católicas que actualmente interceden por el bienestar del barrio y sus habitantes.

**EJE 3. CONDENSACIÓN DE “LO BARRIAL” EXPRESADO EN LA COSMOVISIÓN CHOLULTECA:** En este eje se pretende entender “lo barrial” como una producción simbólica múltiple<sup>23</sup> que se ve objetivada en procesos sociales de carácter complejo que permiten la configuración de

---

<sup>23</sup> Propuesta de Ariel Gravano que retoma Ernesto Licona. (2018, p. 17)

la noción del *nosotros* frente al *otro* que abarca a quienes habitan fuera de los límites barriales (los *otros* barrios, la ciudad y zona metropolitana de Puebla). Al respecto, se menciona que:

En las Cholulas, son las fiestas patronales las que expresan lo barrial porque condensan diacrónica y sincrónicamente la extensa producción simbólica de los habitantes de los barrios cholultecas que se caracteriza, a grosso modo, por una cosmovisión particular sobre el santo o virgen tutelar del barrio, organización sociorreligiosa denominada sistema de cargos, ritualidad excesiva y espacialidad configurada religiosamente. Todo ello hace estructura para diferenciar un barrio de otro, compartiendo, al mismo tiempo, rasgos socioculturales que los inscribe dentro de una tradición cultural (*Ibidem*, 2018, p. 17).

A su vez, podrían señalarse 4 elementos que, a manera de pilares, sustentan y permiten entender la manifestación de *lo barrial cholulteca*:

- Cosmovisión sobre el santo y/o virgen: Refiere a la presencia de un santo y/o virgen en cada barrio, por el cual intervienen para que siempre exista un bienestar para todos los que viven en él. Los habitantes originarios se identifican a sí mismos como *hijos de barrio*, teniendo en el santo/virgen tutelar una figura y relación paterna/materna. Es importante señalar tres características desde la cosmovisión en torno a estas figuras tutelares: “son pensados como personas, tienen relaciones de parentesco o amistad con otros santos o vírgenes y son ambivalentes<sup>24</sup>” (Gámez Espinoza, 2017, p. 37, en Licona, 2018, p. 19).
- Organización sociorreligiosa: sistema de cargos: Refiere a la “forma de organización sociorreligiosa nombrada mayordomía que tiene sus orígenes en la época colonial, retoma elementos prehispánicos y se presenta tanto en sociedades rurales como urbanas.” (Licona, 2018, p. 21). Esta organización es de carácter jerárquico cuya finalidad es atender y/o arreglar al santo o virgen que tiene a su cuidado, así como el templo donde habita y los lugares sagrados relacionados al mismo. Parte fundamental de estas tareas responde también a la organización de la fiesta patronal.
- Ritualidad Excesiva: Se plantea como otra forma de entender al sistema de cargos como “un complejo sistema de rituales mayores y menores de excesiva recurrencia

---

<sup>24</sup> Se refiere a la capacidad que tiene el santo por “su capacidad de castigar y recompensar” (Licona, 2018, p. 20)

en tiempo y espacio específicos” (*Ibidem*, 2018, p. 22). Estos se expresan en los rituales generados dentro de la fiesta patronal, los cuales pueden clasificarse en un ritual mayor (cambio de mayordomía) y rituales menores (otros eventos ritualizados engarzados) que permiten “constituir al sistema de cargos como una institución social regulada de cambio periódico ritualizada” (*Ibidem*, 2018, p. 22).

- Espacialidad sagrada: Refiere al sistema de espacios sagrados presentes en cada barrio, los cuales son transfigurados por medio de la acción de los actos rituales que se llevan a cabo en ellos durante temporalidades cíclicas específicas (por ejemplo, en la fiesta patronal), siendo que fuera de esta temporalidad, permanecen como espacios de carácter público (calles, plazas, casas, patios, etc.) o privado (santuarios, templos, capillas y atrios) dentro de la cotidianidad. Esta espacialidad encuentra su sustento en la forma urbana peculiar y el sistema de actos rituales que son objetivados cíclicamente en la temporalidad de la fiesta patronal (*Ibidem*, 2018, p. 24).

#### **EJE 4. RELACIÓN ENTRE BARRIO Y FIESTA:**

Este último eje puede considerarse como el punto de encuentro que engloba los tres ejes anteriores, como se menciona a continuación:

existe una relación de codeterminación entre la forma urbana (barrio) y la figura cultural (fiesta) configurada por condicionantes diacrónicas y sincrónicas. Así, la forma urbana es construcción histórica que exterioriza una práctica cultural, de tal manera que la fiesta se advierte a modo de producción cultural del barrio históricamente constituido, donde el barrio actúa como estructura y la fiesta como sistema; de este modo, la fiesta patronal es una producción simbólica sistémica que modula al espacio estructural construido que es el barrio. Lo primero llamado barrial y lo segundo barrio, dimensiones de la sociedad barrial (*Ibidem*, 2018, p. 25).

La fiesta es la materialización de lo “barrial cholulteca”, las continuidades provenientes del *calpulli* prehispánico, y del vínculo entre espacio y cultura. La diada barrio-fiesta permite expresar las particularidades presentes en el barrio cholulteca.

Como puede observarse, la propuesta de Ernesto Licona para abordar el estudio del barrio en un contexto como el cholulteca es muy amplia, en cuanto a las posibilidades de investigación se refiere. Sin embargo, es necesario resaltar que la idea principal de tomar como punto de partida la producción simbólica del barrio permite identificar y establecer un

contexto en donde se pueden buscar las manifestaciones de la memoria, desde la propuesta de la semiótica de la cultura. Como veremos a continuación, es a partir de la producción simbólica expresada en *lo barrial* donde puede establecerse un puente que conecte y manifieste ante nuestra mirada la relación existente entre el barrio y la memoria, como una semiósfera en donde se producen estos significados.

### *1.3.2 La memoria barrial: una propuesta desde el barrio cholulteca.*

De esta manera, la memoria puede ser abordada como un proceso de construcción simbólica, objetivada en una memoria de carácter compartida, es decir, una memoria colectiva que se conceptualiza en una memoria de carácter barrial. Por lo tanto, la memoria barrial, en el contexto cholulteca, puede entenderse como parte de la producción simbólica del barrio, lo cual constituiría al barrio como una semiósfera dentro de la cual son generados estos procesos de significación, siendo las manifestaciones de *lo barrial* parte de los textos culturales producidos en este contexto. Se propone abordar a la memoria barrial, a partir de los siguientes ejes:

**1) ENTENDER A LA MEMORIA DEL BARRIO A PARTIR DE SU ANTECEDENTE EL *CALPULLI* PREHISPÁNICO.** Como ya se ha mencionado, el antecedente del barrio cholulteca contemporáneo se encuentra en la figura del *calpulli* prehispánico. En el contexto del barrio cholulteca, este pasado no es de carácter distante. Existen elementos que permiten mantener la vigencia y cercanía de este, pues existen testimonios en los cuales se liga el origen del concepto “hijo de barrio” con el de los antiguos *macehuales*; la relación de los santos actuales con alguna de las antiguas deidades que anteriormente recibían el culto por parte de la población del *altépetl* de *Chollolan*<sup>25</sup>.

Hechos ocurridos en una cronología lejana, hablando en años, pero cercana desde la memoria, como la “matanza de Cholula” acaecida en lo que ahora es el barrio de Tianguisnahuac; incluso de la organización festivo-religiosa de la actual Cholula. Cabe mencionar que, en los barrios, aún se refieren a este pasado inmediato con la figura de

---

<sup>25</sup> Aquí cabe hacer mención de los testimonios donde se relaciona la figura de San Gabriel con Quetzalcoatl, San Pedro de Ánimas con Mictlantecuhtli, Señor Santiago, en su advocación de caballero/guerrero con los habitantes de Mixquitla, donde cuenta el cronista Manuel Tlatoa, este lugar en periodos prehispánicos correspondía a las milicias del *altépetl*. San Miguel Arcángel, como jefe de los ejércitos celestiales, y protector de la iglesia católica, fue otorgado al *calpulli* de Tianguisnahuac, donde residían los mercaderes y sacerdotes-gobernantes, estos últimos teniendo como máximos exponentes al *Aquiach* y *Tlaquiach*.

*nuestros abuelos, nuestros antepasados, nuestros ancestros*; quienes, por medio de la tradición y costumbre, heredaron estos conocimientos a los habitantes actuales.

**2) LA MEMORIA Y LOS PROCESOS SINCRÉTICOS.** cuando aludo al pasado mesoamericano, por ejemplo, el caso de los *calpules*, no quiero expresar continuidad inalterada, al contrario, hay procesos de selección y complementariedad, por lo que, en esta investigación, el sincretismo es retomado desde el planteamiento de Félix Báez-Jorge, quien señala:

La creatividad y la imaginación popular ganaron la batalla a la ortodoxia y la regulación canónica; confrontación devocional a la que se define con el amplio término de sincretismo [...] es claro que las manifestaciones sincréticas de las creencias integran el genio propio de la imaginación popular y los valores de la cultura ancestral reelaborados simbólicamente, o escondidos bajo la apariencia de la cultura dominante (Báez-Jorge, 1999, p. 30).

El autor señala que los procesos sincréticos cuentan con un sentido dialéctico en el cual se genera una reinterpretación simbólica de carácter recíproco donde el pasado y presente se encuentran en la memoria humana, por lo que:

La memoria humana *acumula y recuerda, actualiza* impresiones y sentimientos semiolvidados o subconscientes, al tiempo que conduce al ejercicio de la conciencia, es decir, al acto del conocimiento. En este depósito activo se articulan y reelaboran las formas simbólicas que las tradiciones culturales habrán de cohesionar socialmente para convertirlas en parte sustantiva de la memoria histórica (Báez-Jorge, 1999, p. 48).

De esta manera, el análisis de estas coyunturas de importancia son claves dentro del proceso de sincretismo y la conformación de la memoria al interior del barrio, en un proceso constante de reinterpretación simbólica, generando así la construcción de una identidad, una forma de entender el mundo y de vivirlo, propio de los cholultecas, sin tener equiparación alguna, condensada en la memoria que es evocada en el presente, al interior de cada barrio.

**3) LA RELACIÓN ENTRE EL BARRIO Y MEMORIA.** El barrio, como una semiósfera en su sentido de matriz generadora de sentidos, y la memoria como parte de la producción simbólica que conforma lo *barrial*, permiten expresar que la *memoria barrial* es un proceso

cognitivo (semiosis)<sup>26</sup> expresado en un conjunto de prácticas semiótico-discursivas que permiten su reproducción, así como producto de estos procesos; que encuentran un sentido al interior del barrio, como contexto, y las dinámicas que en este se desarrollan

4) **LO BARRIAL Y LA MEMORIA.** en este primer punto, es pertinente presentar al barrio como semiósfera, es decir, como estructura que también es una matriz generadora de sentido, un espacio de significación compartido por quienes habitan en él, y, por lo tanto, se apertura al ejercicio de generación de sentido. Otro elemento que considerar es que, en su carácter de semiósfera, existe una diversidad de sistemas semióticos que se estructuran de manera distinta, ligados siempre a la diversidad de actores que en este confluyen (hijos de barrio, vecindados, turistas, etc.); además de que esta diversidad se presenta como un sistema abierto, relacionándose tanto a la heterogeneidad interna como externa (otros barrios, otros pueblos, otras ciudades, etc).

5) **LUGARES DE MEMORIA.** En el barrio existe una geografía interna de espacios que han sido significados y continúan en un proceso de resignificación por quienes interactúan y habitan en ellos, desde la memoria individual como colectiva, gracias a las experiencias generadas, entendiendo que existen puntos con mayor densidad de significación a nivel colectivo, que otros (como es el caso de la iglesia del barrio, las calles que comúnmente son sacralizadas por el paso continuo de las procesiones o las actividades de carácter ritual que se desarrollan en ellas, u otros espacios donde se genera la convivencia social como parques, plazas, escuelas, etc).

Por lo tanto, es menester partir de la memoria para entender cómo se configuran las prácticas sociales e identidades constituidas dentro del barrio, dotando de elementos que permiten establecer diferencias y características particularidades al barrio.

La memoria como sustento de la esencia de lo *barrial* cholulteca, que se condensa y expresa en la cosmovisión que existe sobre el santo/virgen, el sistema de cargos, la ritualidad excesiva y delimitación de una espacialidad sagrada. La memoria, entendida como una práctica de carácter semiótico-discursiva, es fundamento para la producción y reproducción

---

<sup>26</sup> Proceso cognitivo en el cual se involucra, por una parte, la codificación, el procesamiento y el registro de información y, por otra, su decodificación (recuperación e interpretación de esos registros)

de sentido, la cual incide como uno de los múltiples caminos de la producción simbólica que, al mismo tiempo, es objetivada en los complejos procesos sociales que configuran la noción del *nosotros* frente a *los otros*.

En su carácter performativo, la memoria se expresa en las acciones y tareas que se desarrollan dentro del sistema de cargos, las cuales se ven reflejadas en los elementos que ejemplifican y nutren la cosmovisión en torno a los santos y vírgenes; la organización socioreligiosa, expresada en el sistema de cargos tradicional, la ritualidad cholulteca<sup>27</sup>, y la sacralización de los espacios.

Al respecto, Guillermo Bonfil Batalla señala de manera somera lo siguiente:

Cuando el mayordomo invita a una persona para que desempeñe alguna obligación ceremonial, acude a su casa con el plato que es símbolo de su investidura; el trato es formal, lleno de giros de lenguajes tradicionales a veces mal memorizados o escasamente comprendidos. El uso de invitaciones impresas no sustituye sino que acompaña a la petición verbal y refuerza su carácter ritual (Bonfil, 1988, p. 230).

El lenguaje tradicional referido en esta cita corresponde a lo que actualmente podemos observar en el *intercambio de palabras y agradecimientos* que se realiza durante las festividades entre los asistentes, miembros del sistema de cargos barrial. Al respecto es necesario señalar que no se tratan de elementos “mal memorizados o escasamente comprendidos”, pues, como lo expresan algunos habitantes que han participado en un cargo, estas palabras *salen del corazón en el momento*, es decir, se sigue un canon en el cual no se memoriza el discurso de manera estricta, más bien se refiere a la comprensión de emociones y significados, donde se *es la voz del santo y el barrio* al que se representa.

---

<sup>27</sup> He preferido emplear el término de *ritualidad cholulteca* al de *ritualidad excesiva*, entendiendo que, debido a la diversidad de manifestaciones y contextos en los que puede hallarse el ejercicio de la ritualidad en distintas sociedades, no sería válido establecer un parámetro a partir del cual se compare el grado de ritualidad entre una y otra sociedad, por lo que el término de *excesivo* nos llevaría a cuestionar ¿Cuál es el punto medio que permite establecer una ritualidad balanceada o *normal* para una sociedad?. Por supuesto que no se deja de lado el comentario de Bonfil Batalla donde se señala que “*Lo que caracteriza específicamente a Cholula, lo que le imprime un sello propio y excepcional, es la importancia que tiene en su vida cotidiana las actividades rituales tradicionales. Es esto lo que primero desconcierta y después asombra hasta el estupor a quien se adentra en las actividades y en las actitudes de la población local.*” (Bonfil, 1988, p. 117) donde se denota la gran magnitud de fiestas que se celebran en la sociedad cholulteca, pero que son comparadas a partir del *ethos* del investigador.

Existen referentes presentes en la memoria, pero no discursos transmitidos al pie de la letra. Otro elemento que merece atención es el de *tradición* empleado por Bonfil, y que continúa vigente entre los testimonios de los habitantes, pero que se encuentra ligado en lo que estamos caracterizando como *memoria barrial*:

Dada la importancia que tienen las actividades ceremoniales en la vida de la ciudad, no es de extrañar que las instituciones tradicionales estén firmemente imbricadas en muchos otros aspectos del quehacer cotidiano. En realidad, apenas si hay alguna faceta de la vida loca en la que no sea fácil distinguir los nexos con las formas tradicionales de organización social que están encargadas de auspiciar la actividad ceremonial. Ningún sector mayor de la cultura puede comprenderse cabalmente en Cholula si se deja de lado su relación con las instituciones tradicionales. Por otra parte, no sería posible entender tales instituciones sin tener presente que son el resultado de un largo, centenario proceso histórico. En mucho, la Cholula de hoy es también la de ayer; su pasado no está muerto ni yace solamente en los adobes de la gran pirámide o en los muros de cada iglesia. Vive en la conducta diaria (*Ibidem*, 1988, p. 163).

Las formas de organización tradicional, así como sus nexos entre las expresiones socioculturales del barrio y la relación entre la *Cholula de ayer y hoy*, y la vigencia que *vive en la conducta diaria* se encuentran en la memoria barrial, de carácter colectivo, que se construye y expresa de manera cotidiana.

Para cerrar entiendo a la memoria como práctica de carácter sociocultural e histórica. Es el acto de mantener en un *tiempo presente* el *pasado* que permite significar, dotar de sentido y así, generar explicaciones a los aconteceres del mundo que nos rodea. Al interior de Cholula, la *memoria barrial* alude a la capacidad colectiva de construir significados con base en el ejercicio de recordar y olvidar a partir de los procesos sociales dentro de una larga duración temporal (en su sentido diacrónico), y en los hechos sucedidos en un momento preciso del acontecer histórico, que en esta investigación se refiere al contexto actual o *presente* (en el sentido sincrónico).

## CAPÍTULO II: EL PASADO Y PRESENTE DE UNA CIUDAD SAGRADA

*“En mucho, la Cholula de hoy es también la de ayer; su pasado no está muerto ni yace solamente en los adobes de la gran pirámide o en los muros de cada iglesia. Vive en la conducta diaria”*

*Guillermo Bonfil Batalla*

*Cholula la ciudad sagrada en la era industrial, 1988, p. 163.*

### **II.1 San Pedro Cholula en el contexto regional.**

Con base en lo planteado en las páginas anteriores, es posible plantear la idea de *navegar* en el entramado de la memoria y la semiósfera presente al interior del barrio. Para poder adentrar la mirada en el largo devenir del tiempo a través del cual se han generado coyunturas cuyos alcances avanzan a través de diversas temporalidades, es necesario establecer un punto de anclaje que dote de sentido a dicha mirada.

A partir de este punto podemos navegar en retrospectiva para conocer las principales coyunturas que generaron un impacto en la conformación de lo que podemos observar en el barrio, entendiéndolo como una semiosfera, especificando que no se trata de hacer un recuento de hechos con carácter histórico a manera de anecdótico, en realidad la intención es resaltar aquellos sucesos que tuvieron un impacto en la construcción simbólica y el entramado de códigos y formas de habitar al interior del barrio.

En el primer apartado se presenta a San Pedro Cholula como un pueblo urbano, a fin de resaltar la complejidad de la vida social que se gesta en tal espacio, así como también resaltar el pasado mesoamericano. También propongo la existencia del *altépetl contemporáneo*, es decir, una ciudad sagrada como continuidad de la antigua *Tollan Cholollan* que aún conserva la forma de organización tradicional prehispánica, sustentada en los *calpullis*. posteriormente ofrezco una caracterización desde el punto de vista geográfico de Cholula teniendo para enlazar con el *Valle Puebla-Tlaxcala* Y la *llanura de Cholula*.

El segundo apartado ahonda en las transformaciones impuestas dentro del nuevo régimen colonial. La intención es mostrar, desde la perspectiva de la larga duración, los antecedentes que sirven de base para entender la semiósfera presente en el barrio, la construcción de significados y los mecanismos empleados para la reproducción de la memoria, la cual es parte de las continuidades espaciales y socioculturales reconfiguradas del *calpulli* prehispánico, elementos que serán explorados en este capítulo. Dichos antecedentes se encuentran desde la conformación de los primeros asentamientos humanos y la consolidación del *huey altépetl* de *Tollan Cholollan Tlachihualtépetl*, antiguo nombre de la ciudad sagrada.

Por último, resalto aquellas transformaciones que han tenido repercusiones en esta milenaria ciudad a partir del establecimiento de las políticas de *pueblo mágico* y la priorización de la industria turística como clave del desarrollo económico regional.

### *II.1.1 Cholula como un pueblo urbano*

De acuerdo con la propuesta de María Ana Portal (2013), los pueblos urbanos cuentan con un conjunto de características que responden a los procesos sociohistóricos por los que dichas poblaciones han transitado hasta la actualidad, gracias a las cuales es posible entender las dinámicas socioculturales que en ellas se presentan.

En este tenor, la autora propone 7 características centrales para determinar un universo analítico, entendiendo que no son suficientes ni estáticos, pues son elementos en continuo movimiento entendidos como procesos cuya evolución es dependiente de varios factores sociales, históricos, económicos y geográficos (*Ibidem*, 2013, p. 56). A continuación, se presenta un ejercicio en el cual se muestran las relaciones de dichas características con el contexto observado en Cholula en las temporadas de trabajo de campo realizadas durante el periodo 2015-2018.

1) Las poblaciones actuales son descendientes de pueblos prehispánicos que fueron refundados durante la colonia. (*Ibidem*, 2013, p. 56). Como se ha señalado en apartados anteriores, el origen de Cholula y su concepción como “ciudad sagrada” pueden remontarse hacia el año 1000 antes de Cristo (García Cook citado por Gámez, Ramírez & Villalobos, 2016), teniendo así una ocupación ininterrumpida de 3000 años, siendo en el año 100 antes de nuestra era cuando Cholula se consolida en un *altepetl*, pues el crecimiento del área

población y el control que logra ejercer sobre el valle Puebla-Tlaxcala son elementos que permiten otorgarle dicho estatus.

Los ecos del origen prehispánico de la ciudad sagrada siguen presentes hoy en día, dentro de la memoria de sus habitantes, tal aspecto se expresa en tres grandes dimensiones, a saber, aquella oficial la que se muestra de ello es la presencia de restos arqueológicos, la presencia de dos museos contiguos al sitio, que exaltan un pasado glorioso; resaltando la presencia de la pirámide más grande del mundo, así como una ciudad milenaria. por ejemplo, durante el primer semestre del año 2018, se exhibe un cortometraje animado en el nuevo teatro municipal, en el que se reseña la importancia de Cholula.

Incluso justo en la intersección del boulevard “Forjadores” con la carretera federal Puebla-Huejotzingo, ambas avenidas que conducen al centro de la cabecera municipal, se erige la estatua dedicada a Xelhua, mítico personaje que se reconoce como constructor del Tlachihualtépetl, la gran pirámide de Cholula. Lo enunciado anteriormente ha sido capitalizado por parte de la administración estatal y municipal, para recrear a un escenario donde es factible conocer y presentar la “magia y autenticidad” de un escenario como lo es Cholula de Rivadavia.

Hay otra gran dimensión que es la de aquellos actores sociales interesados en la tradición de la *mexicayotl* o “mexicanidad”, que acuden a los alrededores del Santuario en fechas asociadas a los solsticios, o recordar el acontecimiento bélico de la matanza de las principales autoridades del antiguo señorío de *Cholollan*, muchos de ellos no habitan en el lugar, pero reconocen a Cholula como el escenario de raigambre mesoamericana y a la vez impulsan la dinámicas organizativas del *calpul*, así como la filosofía antigua a fin de reproducir el conocimiento de los abuelos a partir de la palabra y la enseñanza, teniendo como principal expresión las danzas consideradas de origen prehispánico, que realizan a manera de ofrenda en memoria de “los abuelos”, los primeros habitantes del lugar.

La última dimensión es la de los oriundos, la percepción de aquellas familias que han habitado y se reconocen como los habitantes originarios del lugar, ellos resguardan, conocen y enseñan una serie de discursos y prácticas que justifican su actuar y responsabilidad hacia las nuevas generaciones, principalmente en el ámbito de las dinámicas organizativas de las

autoridades tradicionales y en el ciclo festivo, que regularmente se asocia o se recuerda con las prácticas de los antiguos mesoamericanos.

A manera de ejemplo resalto al barrio de San Miguel Tianguisnahuac quien relata el episodio de la matanza de Cholula, señalando que “fue en la cima del cerrito de Remedios donde se llevó a cabo, y la sangre corrió como ríos desde este lugar, bajando hacia las calles del barrio de San Miguel, sangre de sus antepasados que perecieron ahí” (Testimonio, 2015, principal del barrio de San Miguel).

Con base en lo anteriormente expuesto puedo referir que el pasado prehispánico para el caso de Cholula, ha sido hábilmente capitalizado por distintos actores y con objetivos específicos, para unos impulsó al turismo a partir del resguardo de bienes materiales como son las ruinas arqueológicas; para otros es el pretexto que permite reconocer una tradición que se ocultó tras los procesos de evangelización en el marco de los coloquialmente llamados “danzantes”, en tanto que para los oriundos genera referentes de adscripción, orgullo para aquilatar. En ello sobresale el papel de la memoria social, como eje que delinea las formas de identificación y apropiación de un territorio, expresado en el modo de vida y la construcción de una identidad por parte de los habitantes de los barrios de Cholula.

2) El tejido social está basado en relaciones de parentesco, las cuales parten de un conjunto de familias autoidentificadas como originarias, cuyo ejemplo se expresa en que algunos apellidos claramente identificables predominan en la población (Portal Ariosa, 2013, p. 56). En este sentido, aún existen familias que ostentan apellidos en náhuatl, que por generaciones han dedicado su servicio a los sistemas de cargos, heredando dicha participación de padres a hijos, por lo que puede hablarse de linajes que adquieren prestigio por estar presentes en las actividades de las mayordomías y al servicio de los santos dentro del barrio.

Con base en el trabajo de campo se identifican apellidos como Toxqui, Cocone, Papaqui, Cuacuas, Tlahuizca, Tlapa, Xicale, por mencionar algunos ejemplos, que no sólo conservan en sí parte de la memoria de un pasado náhuatl, pues como señala don Manuel Tlatoa, cronista de la región, algunos de los significados hacen referencia a antiguos oficios relacionados a la antigua Cholula, sino que también son propios de ciertos barrios, incluso estos apellidos permiten determinar si alguien pertenece a cierto barrio o proviene de familias cuyo origen se encuentra en San Andrés Cholula o en poblaciones vecinas.

Otros ejemplos de las relaciones parentales que se establecen y entretienen en la vida comunitaria se dan en las relaciones de matrimonio entre miembros de barrios distintos. Para estos casos, la esposa adquiere la obligación de apoyar a la familia del esposo para la realización del cargo, de esta manera, la devoción y el servicio al santo patrón del barrio del marido se trasmite a la nueva generación. Sin embargo, esto no excluye que la nueva familia nuclear participe y realice un cargo en ambos barrios, además de participar en las colectas y faenas de estos, adquiriendo así el reconocimiento y un doble título de principales.

La solidaridad también se hace presente cuando los parientes lejanos y los amigos, aun teniendo su residencia en otras ciudad o barrios, ayudan en la organización de las festividades en torno a los compromisos que conlleva realizar una mayordomía, ya sea en forma monetaria, en especie o con mano de obra. Esto queda sellado mediante un código de reciprocidad en el cual, los beneficiarios del apoyo deben responder de igual manera cuando los familiares y amigos lo soliciten.

Las redes de cooperación también pueden observarse en la distribución del territorio, donde a lo largo de una calle determinada o en una misma cuadra, conviven y habitan los miembros de una familia extensa que continúa en crecimiento. Por esta razón no es extraño observar que durante las actividades en torno a un cargo, las calles se cierran, y en los preparativos puedan observarse a las personas ir de una casa a otra, llevando utensilio de cocina o alimentos que serán empleados para elaborar la comida que será ofrecida a los asistentes de la celebración, o bien, que al interior de los terrenos familiares se destine un espacio destinado para albergar a los miembros de la comunidad cuando hay alguna festividad, por lo regular el patio principal, así como una habitación exclusiva para el altar familiar, en donde la imagen del santo estará habitando durante todo un año.

El momento en que una vida trasciende al plano espiritual no está exento de la solidaridad barrial. Pueden señalarse dos aspectos: el primero de ellos corresponde a los “primeros altares” en memoria del recién fallecido, recibiendo la visita de los familiares y amigos que en vida compartieron gratos momentos. El grado de afecto hacia el recién fallecido puede percibirse en la cantidad de visitantes que entregan una cera a los deudos, pues mayor cantidad expresa la extensión de personas que pertenecían a la red social del difunto y sus familiares.

La reciprocidad también se hace presente, pues a cada visitante se le despide con un platillo, en agradecimiento por la visita, la cera y las oraciones que acompañan el alma querida en su primer día de muertos. El segundo ejemplo corresponde a quienes son miembros de la hermandad, principales de barrio o tiaxcas, quienes, al momento de ser velados, tienen derecho a recibir la visita del estandarte de su hermandad, el nicho que contiene la imagen del santo patrón a quien prestaron servicio, y la capilla ardiente.

Además de esto, se levanta una pequeña cooperación entre los menordomos, mesas directivas, principales, miembros de la hermandad e hijos de barrio, para entregarla a la familia del deudo, apoyando así con los gastos que esto conlleva. La cooperación también puede ser monetaria o en especie. De esta manera, el proceso de luto refuerza el sentido de pertenencia y los lazos de hermandad entre quienes habitan el barrio.

3) Los pueblos urbanos cuentan con un territorio donde pueden distinguirse espacios destinados a uso comunitario y otros para un carácter ritual. (*Ibidem*, 2013, p. 56), con base en las características de San Pedro Cholula, los espacios comunales son eminentemente rituales, no es factible separarlos, también es oportuno reconocer que los territorios del pueblo urbano se propone identificar dos grandes ejes: los comunales que congregan a los barrios e incluso pueblos de la región; y los barriales, los cuales tienen un alcance más local.

Ejemplo del primer caso, es el Santuario de la Virgen de los Remedios, o la capilla real, en tales escenarios el resguardo, cuidado y mantenimiento está a cargo de un barrio el cual a manera rotativa se comparte la responsabilidad de su custodia, cada vez que ello ocurre el resto de los barrios se concentran para atestiguar el acontecimiento. Hay otros escenarios comunales como el Santuario de Guadalupe o el de la Virgen de Tzocuilac, que reciben la visita de las comunidades de la región, al igual que el dedicado a la Virgen de los Remedios, por lo que a los pueblos urbanos no puede pensarse, sin la interrelación que guarda con otras comunidades.

En los territorios barriales, es posible identificar una serie de lugares sagrados, por medio de las iglesias principales que se articulan con la presencia de otras capillas menores, ambas ubicadas al interior de los barrios, donde se encuentra la casa del santo patrón, que cuida a los denominados “hijos de barrio”. En torno a los protectores se llevan a cabo ciclos rituales que tienen lugar en atrios, mientras que en calles aledañas se colocan pequeñas ferias.

Por lo tanto, es pertinente señalar para la reflexión que en Cholula existe un territorio sagrado que puede considerarse como un etno-territorio, pues este se entiende como el “territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (Barabas, 2010).

4) La organización territorial a partir de la existencia de parajes con nombres en náhuatl (Portal Ariosa, 2013, p. 56), como se expresó en líneas anteriores el uso de suelo destinado a la agricultura ha cedido paso al habitacional, sin embargo, hay un matiz muy particular en el caso de Cholula, el cual tiene que ver no con parajes, pero sí con barrios, base de la organización tradicional.

Son diez a saber: San Miguel Tianguisnahuac, Santiago Mixquitla, San Juan Calvario Texpolco, Santa María Xixitla (cuyo barrio aún se organiza en dos *calpullis* o *calpules*: Ocotlan y Pilopan), San Pablo Tecamac, Jesús Tlatempa, San Matías Cocoyotla, San Cristóbal Tepontla, Magdalena Coapa y San Pedro Mexicaltzingo. Los primeros 5 corresponden a los barrios fundadores o antiguos, cuyo origen se encuentra en el periodo prehispánico, incluso apareciendo en la narrativa de la Historia Tolteca-Chichimeca; los 5 restantes son producto del crecimiento y fragmentación de los primeros, a lo largo del periodo histórico posterior a la llegada de los españoles.

5) Siempre queda la idea de un espacio originario, (*Ibidem*, 2013, p. 56), entre los testimonios de algunos pobladores, incluyendo a jóvenes, reconocen un espacio originario denominado como una sola Cholula, pues, dentro de la temporalidad de la memoria, existió un momento anterior a la división entre Santa Isabel, San Pedro y San Andrés<sup>28</sup>, denotando así una gran extensión del territorio unificado bajo la ya citada denominación. Este espacio originario

---

<sup>28</sup> Antes de la llegada de los españoles, la región de Cholula se encontraba unida por la conformación del *teohueyaltépetl* de *Tollan Cholollan*, sin embargo, las nuevas formas de organizar la población y el territorio, en el devenir histórico de larga duración de la región, generó el establecimiento de tres centros poblacionales que concentraban ahora la extensión del antiguo altépetl: San Andrés Cholula (cuyo origen era el *tecpan* o cabecera de San Andrés, habitada por los colomoxcas) y Santa Isabel Cholula. Es preciso señalar que en San Andrés se establecieron las poblaciones olmeca-xicalancas desplazadas después de que los tolteca-chichimecas aseguraran el control sobre la ciudad sagrada, estableciendo su núcleo poblacional-ceremonial en lo que ahora es San Pedro Cholula.

resalta, dentro de los mismos testimonios, con la comparación que se realiza sobre dónde empieza el territorio de Cholula en la actualidad.

Las opiniones varían, más allá de la delimitación oficial del municipio, pues los habitantes señalan la zona de Momoxpan, el distribuidor vial o el boulevard Forjadores como los límites del espacio Cholulteca. Llama la atención que siempre se señalen los límites que se ubican al este de la ciudad, separándola del área de San Andrés Cholula y del municipio de Puebla, acaso por el incontrolable crecimiento de la mancha urbana y la zona conurbada en esta zona, que difícilmente permite distinguir las diferencias entre dichas poblaciones.

Puede señalarse de igual manera la configuración de un espacio imaginario, que nuevamente discrepa de la organización político-administrativa del municipio. Dicho espacio está constituido por la presencia de 10 barrios que anteriormente fueron *calpules*. Para el caso de San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla, que son juntas auxiliares del municipio e incluso este último se reconoce como un pueblo independiente de la cabecera municipal, dentro de la organización festivo-religiosa forman parte de los barrios que sostienen el sistema de cargos, teniendo su máxima expresión en el servicio hacia las mayordomías de circular: San Pedro de Ánimas, Virgen de Guadalupe y Virgen de los Remedios, siendo esta última la madre protectora de todo el territorio cholulteca, cuya extensión coincide con los límites establecidos por Bonfil Batalla en la denominada “llanura de Cholula”.

Cada barrio se identifica como una unidad independiente, pero articulada al sistema socio religioso cholulteca. En este punto puede identificarse la continuidad de la organización del *altépetl* prehispánico que logró mantenerse dentro de lo que ahora propongo conceptualizar como la organización barrial cholulteca: la característica principal es su conformación en unidades celulares que cuentan con su propia forma de organización dentro del sistema de cargos, sustentada por los hijos de barrio, y se expresa mediante el trabajo colaborativo de la comunidad.

Cada célula barrial establece una delimitación socio territorial, que no solo parte de referencias espaciales como la presencia de linderos, calles, o incluso capillas que son reconocidas como los “lugares de entrada” al territorio del barrio, sino también por la devoción o adscripción al santo patrono tutelar, así como en el desempeño de un oficio tradicional determinado. Ejemplo de esto lo encontramos en San Cristóbal Tepontla, la

inconfundible “tierra de músicos” que provee bandas de música para todas las festividades de la región cholulteca, al igual que su producción pirotécnica; Santiago Mixquitla y San Matías Cocoyotla son reconocidos como barrios ladrilleros, en cuyas calles limítrofes entre ambos aún se observan una cantidad importante de hornos ladrilleros, a pesar de que sus habitantes señalan que esta actividad ha disminuido en los últimos 30 años, dando paso a la búsqueda del “sueño americano”.

San Miguel Tianguisnahuac y San Juan Calvario son reconocidos como los “barrios de comerciantes”, si bien en el caso de Tianguisnahuac las pruebas etnohistóricas le otorgan esta denominación desde tiempos prehispánicos, en la actualidad ambos barrios, al encontrarse en la zona céntrica de la cabecera municipal, albergan la actividad comercial orientada hacia el turismo, en el caso de San Miguel, y de carácter cotidiano, en el caso de San Juan, quien tiene a su resguardo el mercado municipal “Cosme del Razo”.

Finalmente, los barrios de San Pedro Mexicaltzingo, San Pablo Tecamac y Magdalena Coapa son reconocidos como “barrios de floricultores”, al grado de contar con una mesa directiva que conforma la hermandad de floricultores, encargados de realizar cada año la “fiesta de los floricultores” en honor a la Virgen de los Remedios, después de la fiesta de pobres y labradores, cuando la madre de los cholultecas es trasladada al templo de San Gabriel, llenando el interior de este recinto de los más hermosos arreglos, cuya belleza es rematada por los arcos florales que se colocan en las entradas del atrio y la iglesia. Esta fiesta continúa con la celebración que es ofrecida por el mismo motivo, pero ahora en el Santuario.

A pesar de esta diversidad, los barrios confluyen en torno a las mayordomías de circular, y los espacios sagrados que las albergan: la Capilla Real y el Santuario de Remedios, así como la parroquia de San Pedro y el zócalo, este último como escenario de las festividades de carnaval. De esta manera, los barrios conforman un solo bloque que sustenta a las circulares, y que recuerda la forma en cómo los *calpullis* con sus deidades tutelares que podrían denominarse como “menores”, sustentaban el *altépetl* y el culto a la deidad o deidades principales del mismo.

El espacio de Cholula es más que parajes, es resultado del constructo social, de la vecindad, del reconocerse, del convivir del acatar orden y estatus en su interior. De modo que en el pueblo urbano los límites político-administrativos se superan para generar

territorios sociales, los que se reconocen por los intercambios, visitas, o bien el orden de participación que tienen los pueblos y barrios en el resguardo de sus espacios de culto más importantes.

Muestra de la importancia de su territorio, es que las calles se irrumpen al paso de los santos en distintos con horarios, sobra referir que los caminos que se siguen son una forma de delinear y apropiarse de los espacios; el cierre de avenidas e incluso “la toma simbólica” del zócalo al realizar estruendosos bailes o bien arribando los contingentes de los carnavales.

Es tan importante la noción de un territorio propio que se cuestiona la injerencia de programas como el de la plaza de las siete culturas, resultado de ello es que se organizaron en su defensa, aludiendo con ello a un férreo control.

6) La continuidad cultural basada en formas de organización comunitaria que se expresan en un sistema festivo que tiene al santo patrón como eje. De igual forma, el santo patrón y otras entidades divinas forman la base por medio de la cual se establecen nexos duraderos con otros pueblos, así como los sistemas de cargos y actividades relacionadas refrendan la pertenencia al pueblo (*Ibidem*, 2013, p. 56).

En Cholula existe un intenso calendario festivo, de acuerdo con estimaciones realizadas, tomando en cuenta los novenarios de rosarios, las bajadas de la virgen, las misas de carácter mensual en torno a los santos, las fiestas patronales y demás celebraciones, se calcula un aproximado de 1095 celebraciones al año, es decir, en promedio habría 3 celebraciones por día. En el caso de las “bajadas” de la Virgen de los Remedios, del Santuario a los barrios y pueblos de la región cholulteca, se tiene un estimado de 50 fechas al año. Ante la magnitud de estas cifras, no es extraño que existan festejos que se realicen de manera simultánea en los barrios. Esto a veces genera una organización entre los mayordomos y mesas directivas de cada barrio, teniendo que dividirse las festividades a las que deben asistir para cumplir con los compromisos, en representación de su barrio y el santo patrón.

En el caso de las fiestas patronales de cada barrio, la celebración del cambio de mayordomía y la “fiesta grande” se mueven al fin de semana más cercano, mientras que otras son inamovibles, como es el caso de la procesión de los faroles y las mañanitas a la Virgen

de los Remedios la noche del 31 de agosto y madrugada del 1 de septiembre; la celebración de San Pedro de Ánimas el 2 de noviembre, o las fiestas guadalupanas del 12 de diciembre.

La realización de estas celebraciones conlleva un gran complejo social y económico, pues son resultado de la cooperación o bien del financiamiento por parte de un individuo, barrio o hermandad. El papel que desempeña la participación comunitaria es la base para sacar adelante las festividades, pues los gastos y la organización que conlleva el contar con música de banda tocando por 12 horas o más, los cohetes y (en algunos casos) castillos, la comida que se da a todos los asistentes (desayuno, comida y, en ocasiones, cena), el pago de la misa, los arreglos florales, el pan de rodeo y las botellas de alcohol (tequila o brandy) que van acompañadas con sus respectivos refrescos, hielos y vasos desechables, el pago para la “música azteca”, por mencionar algunos ejemplos, dan cuenta de la necesidad de la participación de toda la familia de los mayordomos, miembros de hermandades y de las mesas directivas.

Por esta razón, los lazos de reciprocidad que se establecen desde el ejercicio de “colectar” cada fin de semana, hasta la búsqueda de “padrinos” que quieran participar con una aportación monetaria o en especie, conforman la base de la vida comunal presente en los barrios cholultecas. Esta participación no atiende a diferencias en torno a la magnitud, el carácter local o colectivo de la fiesta, pues todas tienen importancia. Agréguese también el hecho de dejar algún bien a la iglesia o al santo que preside la festividad, como, por ejemplo, coronas con incrustaciones de piedras preciosas; algún elemento como espadas, cruces, botas, etc. elaborado en oro o plata; ropajes de finas telas bordadas con hilos de oro o plata; alguna mejora a la infraestructura de la iglesia, entre otros.

7) Las festividades de carácter religioso y cívico tienen la función de generar liderazgos que permitan ejercer los cargos y permiten al colectivo refrendar su permanencia a la pertenencia al pueblo (*Ibidem*, 2013, p. 56). Los sistemas de cargos presentes en cada barrio son el marco que permite entender las fiestas cholultecas. A pesar de que cada barrio cuenta con su propia organización interna, existen elementos comunes dentro de la conformación de los actores y el papel que desempeñan: los hijos de barrio se encuentran en la base de la jerarquía, pues son ellos quienes, con sus cooperaciones y su participación, hacen posible el sostenimiento del sistema de cargos, ya que de este grupo emergen los futuros mayordomos.

En segundo lugar, se encuentra la figura de los menordomos, quienes prestan servicio a uno de los santos que se encuentra presente dentro de la iglesia del barrio o de sus capillas. A continuación, se sitúan los mayordomos de capilla, encargados del servicio al santo que preside la capilla en la que se encuentran, esto conlleva también el resguardar y encargarse del mantenimiento del templo en el que se ubican. Encontraríamos después las hermandades que también están al servicio de la devoción de algún santo, destaca señalar la presencia de las hermandades de cargadores en todos los barrios, quienes son encargados de trasladar la imagen peregrina del santo patrón del barrio a todos los compromisos que debe cumplir (fiestas patronales, procesiones, etc).

La festividad de la hermandad es el lunes después de la fiesta de cambio de mayordomía de barrio, con excepción de San Miguel Tianguisnahuac, cuya fiesta se divide en dos fechas: 8 de mayo para el cambio de la mesa directiva de la hermandad, y el 29 de septiembre para la mayordomía del barrio. Algunas de estas hermandades abarcan más de dos barrios, como es el caso de la hermandad de floricultores de San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecamac, o de la veneración al Señor de Chalma, en los barrios anteriormente mencionados y el de Magdalena Coapa.

Finalmente estaría el mayordomo de barrio y sus personas cercanas o “de confianza” que lo ayudarán en las tareas relacionadas al cuidado de la iglesia y en los compromisos que tiene como representante del barrio, estas personas son principales de barrio, es decir, habitantes que ya han desempeñado el cargo de mayordomía y, por lo tanto, pueden orientar al mayordomo gracias a la experiencia adquirida. El nombre puede variar, pero dependiendo el barrio, pueden reconocerse como dibutados, menor mayor o “su segundo”. En el caso del barrio de Santa María Xixitla, donde el mayordomo de barrio se hace acompañar por el niño telpoch, encargado de las actividades de catequesis en la iglesia del barrio, y el servicio hacia la imagen de “la Tonantzin”; la xóchitl mayordoma encargada de la limpieza y el mantenimiento de los arreglos florales en la iglesia del barrio; el menor mayor, mano derecha del mayordomo de barrio, y quien queda a cargo en caso de que este llegara a faltar.

El siguiente nivel corresponde a los principales, quienes conforman una mesa directiva, conformada por tres mayores o principales de barrio, quienes ocupan los puestos de presidente, secretario y tesorero, quienes se encargan de transmitir los conocimientos en

torno a los deberes, obligaciones y etiquetas que deben desempeñarse en cada uno de los cargos. Es en esta escala cuando se deja el nivel barrial para poder participar en el nivel inter barrial correspondiente a las mayordomías de circular, derecho que sólo pueden ostentar los principales de barrio.

Una vez concluido el cargo de mayordomía de circular, se recibe el título de tiaxca; cuando alguien desempeña dos mayordomías de circular recibe el título de tatiaxca; las personas que logran desempeñar los tres cargos de mayordomía de circular son nombrados huehuetiaxcas, lo cual representa toda una hazaña considerando que la oportunidad de participar entre una mayordomía de circular y otra es mínimamente una década de espera.

El grado de participación dentro de la fiesta y los cargos implican esfuerzos laborales y económicos que cada día parecen complicarse más. La disponibilidad de tiempo no es la misma para un empleado asalariado que con quien es su propio jefe. Algunas personas que desean participar en la mayordomía de barrio o de circular deben empezar a ahorrar con 10 años de participación, o, por el contrario, adquieren deudas que tardan años en pagarse.

Sin embargo, estas actividades son los medios para servir y venerar a los santos. A pesar de que existen múltiples críticas tanto de algunos habitantes de los barrios y personas ajenas a la comunidad sobre el “derroche innecesario de dinero” que se generan en las mayordomías, las fiestas tienen múltiples funciones, entre las que destacan el generar comunidad, un sentido de pertenencia, convivencia entre los vecinos y con la deidad tutelar: es importante señalar que el santo patrono está vivo, y su función es la misma que la de un padre de familia.

Él es quien vela por el bienestar del barrio y sus habitantes, manifestándose en bendiciones y milagros en torno al trabajo, salud, y sustento. Profesa amor a sus hijos, nunca los deja solos y es el pilar que se mantiene fuerte ante cualquier adversidad, sosteniendo la voluntad de los hijos de barrio. Por esta razón, es que ellos le sirven de corazón, y mantienen la vigencia del sistema de cargos. Siendo la relación entre habitantes del barrio y santo patrón la máxima expresión de reciprocidad en Cholula. Por esta razón, puede hablarse de que los santos tutelares son los invitados de honor a una fiesta patronal determinada, en ocasiones hay relaciones especiales entre algunos de ellos, como el caso de Santiago Mixquitla y Santa

María Xixitla, de quienes se cuenta que ambos son enamorados, y como tales, se llevan serenata de mañanitas el día de su festividad.

Concluyendo este análisis, la propuesta de María Ana portal permite identificar elementos presentes en Cholula que se relacionan con las dinámicas del pueblo urbano presentes dentro de la Ciudad de México, espacio en el cual se originó el término, principalmente en el área poblacional del sur de la ciudad. Dichas características se presentan como el eje que guía las dinámicas y formas de habitar que, sin intención de homogenizar, es posible encontrar en varias poblaciones que interactúan en espacios metropolitanos.

En la concepción hispana, y por tanto europea, los núcleos poblacionales se organizan de acuerdo con la dicotomía rural-urbano, los cuales parecerían ser excluyentes pero que, al mismo tiempo, dependen unos de otros. El contexto de Cholula prueba la complejidad del proceso histórico en la conformación de esta población que ha mantenido una actividad ininterrumpida de por lo menos 3000 años.

Tomando en cuenta este hecho, sería válido adentrarse entonces a la concepción de organización poblacional que hasta el momento conocemos de las sociedades prehispánicas. En este tenor, el concepto de *altépetl* ofrece elementos que también están presentes en los que señala María Ana portal como pertenecientes al pueblo urbano. Retomando la observación de Guillermo Bonfil Batalla (1988, p. 256) en que Cholula ha sido un centro urbano que nunca ha estado aislado, y tomando en cuenta la búsqueda de los españoles por opacar su presencia y el papel que jugaba en la región, por medio de la construcción de la ciudad de Puebla, es plausible la propuesta de entenderla como un *altépetl*.

Más aún, señalar el concepto de *altépetl* contemporáneo para el caso cholulteca, permitiría resolver la “paradoja Cholula” de la dicotomía de lo rural y urbano, para entender a este centro poblacional como un sistema conformado por unidades celulares independientes (los *calpules* ahora denominados como barrios) que en un principio no excluían los medios necesarios para permitir la manutención del centro poblacional, en otras palabras, el *altépetl* se conformaba por células que le permitían una auto sustentabilidad en cuanto a sus necesidades primarias, pues dentro de los *calpules* se consideraban espacios para actividades agrícolas como de vivienda, y todo lo referente a satisfacer las necesidades en cuanto a servicios a los habitantes (educación, generación de productos que hoy podríamos enmarcar

dentro de los oficios que transforman las materias primas, etc), sustentando una población densa.

Por medio del comercio, la religión y la interacción sociopolítica, los *altepemes* no permanecían como sistemas cerrados, más bien, conformaban una serie de redes donde cada población era un nodo que interactuaba con el resto del sistema. De esta forma, el *altépetl* contemporáneo permitiría entender por qué en un centro poblacional de la magnitud de Cholula aún es posible encontrar referencias a una actividad agrícola que aún se refleja en el paisaje, en las festividades religiosas y en la memoria, como se ha señalado hasta ahora y se profundizará en los apartados siguientes.

La forma de vida comunitaria que permitió construir la base de las sociedades prehispánicas, así como la concepción sacra de los elementos geográficos, incluyendo el área poblacional, como elemento fundamental y no de explotación, como en la mentalidad europea, son los pilares que se reflejan hoy en día en el sistema de cargos, las formas de organización colectivas presentes en los hijos de barrio, y en las problemáticas en torno a los cambios de usos de suelo, principalmente en torno al Santuario de Remedios. Antes de continuar, es pertinente retomar el señalamiento que Lockhart genera en torno a la manera celular o modular que el esquema indígena concebía la constitución de un *altépetl*:

“La manera nahua de crear construcciones complejas, fuera en la política, en la sociedad, en la economía o en el arte, tiende a enfatizar las partes constitutivas del todo, de una manera relativamente igualitaria, separada y autocontenida, obteniéndose como resultado la disposición simétrica y numérica de sus partes, su relación a un punto de referencia común y su rotación cíclica ordenada” (Lockhart, 1992, p. 15, citado en Bernal García & García Zambrano, 2006, pág. 48).

Si bien se entiende que no puede buscarse la permanencia inalterable de elementos mesoamericanos en torno a la cosmovisión, las formas de organización y la vida cotidiana, pues esto sería ignorar la complejidad de los procesos generados en una línea histórica de larga duración, no puede pasarse por alto el hecho de que hay elementos que mantienen vigente una esencia del pensamiento que sólo se ha modificado en cuanto a sus formas de expresión.

Si atendemos al señalamiento planteado por Lockhart, es posible ver reflejada la composición en cuanto a las formas de organización de los sistemas de cargos presentes en Cholula y sus barrios: la independencia organizativa de los barrios pero su interrelación con otros barrios y el punto de encuentro que marcan las festividades globales en torno a San Pedro de Ánimas y las vírgenes de Guadalupe y Remedios, más aún, el hecho de la existencia de un sistema de mayordomías circulares que forman el punto de referencia en común de los barrios y la concepción cíclica en torno al servicio de los protectores de la ciudad.

Sin duda, la propuesta del *altépetl* contemporáneo para el caso cholulteca abre nuevas posibilidades en cuanto a las líneas de investigación que incluso, en un atrevimiento directo, podría llevar a un cuestionamiento y replanteamiento en torno al concepto de lo indígena y lo mestizo, pues, a pesar de estas prevalencias con raíces mesoamericanas, Cholula no es considerada una población indígena, sino mestiza. Sin embargo, esta ciudad sagrada no es ajena a la inclusión de nuevos pobladores dentro de su territorio y las dinámicas de vida que en este se construyen, pues bien, la denominación de “ciudad cosmopolita” se ha mantenido vigente desde antes de la llegada de los españoles, continuando en la actualidad.

A continuación, ofrezco el panorama geográfico de San Pedro Cholula, para resaltar los importantes nexos que ha tejido con la zona.

### *II.1.2 Aspectos generales del valle Puebla-Tlaxcala*

Es menester señalar que la ciudad de Cholula no puede considerarse como un elemento aislado, por ello, es necesario conocer el contexto en el cual se articula con las poblaciones vecinas, especialmente con la ciudad de Puebla por el impacto que sus dinámicas han establecido en la región, desde que ésta fue fundada, como veremos en el apartado histórico. El valle Puebla-Tlaxcala engloba el escenario en el cual se desarrolla la presente investigación, por lo tanto, se ha decidido abordarlo como un área sociocultural, estructurada sobre lo que en un inicio fueron “las parcialidades prehispánicas de los cuatro señoríos tlaxcaltecas y los señoríos de Cholula, Huejotzingo, Cuautinchan, Huaquechula y Quecholac” (Nutini & Isaac, 1989; citado por Licona, 2017 p. 8). Siguiendo a Ernesto Licona se concibe al valle como un “vasto territorio organizado sistémicamente, que entreteje en sinergia instancias sociales que definen su especificidad sociocultural” (Licona Valencia, 2017, p. 7)

Una de las características que resaltan es el desarrollo económico del valle, debido a una gran concentración de inversión extranjera en materia de industria automotriz, principalmente en el municipio de Cuautlancingo, por lo que en los alrededores se ubican factorías satélites que proveen a la empresa alemana Volkswagen, siendo el principal sector que rige el posicionamiento del estado de Puebla en relación con la generación de riqueza a nivel nacional. En general, destaca la presencia de los parques industriales FINSA 1 y Corredor Industrial Cuautlancingo, en el municipio del mismo nombre; Puebla 2000, Resurrección y 5 de mayo en la ciudad de Puebla; Área Industrial San Felipe Chachapa; Vesta Park Puebla, Ciudad Textil y Parque Industrial Área 1, en los municipios de Huejotzingo y San Martín Texmelucan; Parque Industrial Audi en San José Chiapa.

La bonanza de la dinámica productiva ha influido en el crecimiento de la población, que es atraída al valle, donde el mayor impacto de desarrollo habitacional se identifica en los municipios de Puebla, Cuautlancingo y San Andrés Cholula, todo lo anterior por la apuesta de convertir al valle en un polo de desarrollo estratégico para la economía de los estados de Puebla y Tlaxcala (Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 25).

Es tal el ritmo de concentración demográfica que algunos municipios del valle son considerados como parte de la zona metropolitana de la Ciudad de México, resulta abrumador pensar que en algunos años esta zona llegará a ser una megalópolis: imaginar que los espacios dedicados al cultivo de maíz y otros productos agrícolas darán paso a conjuntos residenciales, desarrollos turísticos, industriales y de servicios, que poco a poco irán agotando los recursos naturales presentes en la región, incrementando los índices de contaminación del río Atoyac, la laguna de Valsequillo, y los afluentes presentes en la zona, mientras las áreas de recarga de los mantos acuíferos irán disminuyendo drásticamente, aumentando la problemática en torno al agua potable para una creciente población que continúa instalándose en la zona por representar un punto neurálgico dentro del altiplano central.

La ciudad de Puebla es el polo urbano que rige al valle, en su traza, en ella se llevan a cabo obras de infraestructura relativas al transporte público<sup>29</sup>; por su parte los accesos a la

---

<sup>29</sup> Actualmente hay una tercera fase del sistema de transporte metropolitano, busca conectar toda la zona metropolitana, desde un eje este-oeste; de norte a sur.

capital del estado han sido objeto de ampliaciones, segundos niveles, puentes<sup>30</sup> que buscan agilizar las comunicaciones de vehículos automotores, entre las principales poblaciones de la zona.

Cabe referir que el valle es un escenario social, en que los contrastes se recrudecen. A manera de ejemplo y tomando como referencia el sur de la ciudad de Puebla encontramos desarrollos habitacionales como “Bosques de los Héroes”, “San Bartolo”, “San Ramón” (que son considerados de clases sociales populares y medias) que son opacadas por sus vecinas “Lomas de Angelópolis” y los desarrollos inmobiliarios que apuestan por la construcción de inmensas torres con departamentos, en la exclusiva zona de Sonata, y lo que anteriormente pertenecía a Tlaxcalancingo, comunidad que aún se mantiene en resistencia, en una postal donde sus campos cultivados de nopales se encuentran a unos cuantos metros de los enormes edificios “ultramodernos de lujo”.

A continuación, centraré mi atención en una sub área conocida como “la llanura de Cholula” para resaltar algunos aspectos importantes del escenario de análisis de esta investigación.

### *II.1.3 La Llanura de Cholula: una sub área del valle Puebla-Tlaxcala*

La “llanura de Cholula” es una denominación que utilizó Guillermo Bonfil Batalla (1988, p. 19) para identificar una sub área localizada en la parte poniente del valle Puebla-Tlaxcala, que comprende a los municipios de Santa Isabel, San Andrés y San Pedro Cholula, que también se presenta como un mosaico de contrastes, donde a pesar del predominio de actividades secundarias y terciarias, aún sobreviven espacios en los cuales la agricultura es de vital importancia para los habitantes. Los límites están establecidos con base en elementos orográficos como ríos, barrancos, cadenas montañosas, etc., al poniente, podremos observar los imponentes volcanes: Popocatepetl e Iztaccíhuatl, establecen parte del límite de la “llanura de Cholula”.

---

<sup>30</sup> La autopista que conecta a las ciudades de Puebla y Tlaxcala, el tramo de la autopista México-Puebla que conecta a la capital Poblana con San Martín Texmelucan, y el tramo de la autopista Puebla-Veracruz que conecta con Tepeaca y Quecholac.

En contraparte, al este, el límite se establece por el río Atoyac<sup>31</sup>; del lado sur, justo donde se encuentra la laguna de Valsequillo, se levanta la cordillera del Tentzo, la cual también establece el límite para el valle de Atlixco. Finalmente, para cerrar con la delimitación de la llanura cholulteca, del lado norte, ante una planicie que llega a las poblaciones de Huejotzingo y San Martín Texmelucan, se acude al ejercicio de la imaginación para retomar las dos únicas elevaciones que rompen con la monotonía lineal del paisaje: los cerros Tecajetes y Zapotecas son el eje a partir del cual se trazan dos líneas rectas, las cuales toparán respectivamente con el pedregal de Nealtican y el río Atoyac, para establecer los límites con la zona huejotzinca. Dentro de esta llanura, interesa resaltar el municipio de San Pedro Cholula que se localiza en el extremo nororiental del área anteriormente señalada, con una altitud de 2141 metros sobre el nivel del mar<sup>32</sup>.

#### *II.1.4 Municipio de San Pedro Cholula*

El municipio de San Pedro Cholula limita al norte con los municipios de Juan C. Bonilla, Coronango y Cuautlancingo; al sur con el municipio de San Andrés Cholula, así como con San Gregorio Atzompa (perteneciente a la región del valle de Atlixco y Matamoros); al oeste con los municipios de San Jerónimo Tecuanipan y Calpan; finalmente limita al este con la ciudad de Puebla

En cuanto a las poblaciones que conforman San Pedro Cholula, se encuentra la cabecera municipal, Cholula de Rivadavia, y 13 juntas auxiliares: Rafael Ávila Camacho “Manantiales”, San Agustín Calvario, San Cosme Texintla, San Cristóbal Tepontla, San Diego Cuachayotla, San Francisco Coapan, San Gregorio Zacapechpan, San Juan Tlautla, San Matías Cocoyotla, San Sebastián Tepalcatepec, Santa Bárbara Almoloya, Santa María Acuexcomac, Santiago Momoxpan (Ponce Quijano, 2017, p. 1). El municipio de San Pedro Cholula se encuentra dividido en dos partes desde la perspectiva de desarrollo urbano: la primera, en la cual se incluye la cabecera municipal, Cholula de Rivadavia, es considerada como parte del área urbana de Puebla capital, así como parte de la zona conurbada de la

---

<sup>31</sup> Ahora contaminado por las descargas de las maquiladoras textiles, las fábricas del parque industrial Puebla-Tlaxcala, y que ahora amenaza la salud de quienes habitan en sus orillas

<sup>32</sup> Anuario Estadístico y Geográfico de la Ciudad de Puebla, 2016, INEGI y Gobierno del estado de Puebla

metrópoli poblana; el resto del área territorial se considera con tendencia en crecimiento urbano (Gobierno del Estado de Puebla, 2016, s/p).

Con respecto al total de población, se contabilizó a 129 032 habitantes, de los cuales 61 397 son hombres y 67 635 mujeres<sup>33</sup>. En los mapas 5 y 6 se muestra la ubicación del municipio de San Pedro Cholula, y de las 13 juntas auxiliares que lo conforman. Con base en la encuesta intercensal del INEGI realizada en el año 2015, es posible señalar que, del total de los habitantes del municipio, 85,031 se encuentran entre los 15 y 64 años de edad<sup>34</sup>, siendo el rango entre los 15 a 29 años representado por 32,228 habitantes<sup>35</sup>, por lo que San Pedro Cholula se posiciona como el quinto municipio con mayor concentración de jóvenes en el estado, superado por Puebla, Tehuacán, San Martín Texmelucan y Atlixco, en orden descendente (Consejo Estatal de Población, 2011, p. 12).

De acuerdo con la proyección propuesta por la CONAPO; en el año 2016 se estima una población de 33, 514 habitantes entre 15 y 29 años, de los cuales 16, 350 pertenecen al sexo masculino y 17, 164 al femenino (Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica del Estado de Puebla, 2017), por lo que es oportuno pensar en el importante papel que los jóvenes tienen en los distintos ámbitos de la vida del municipio.

En cuanto a la dinámica social, un eje de suma importancia se encuentra en torno a grupos domésticos con lazos muy fuertes entre sus integrantes, ya que suelen compartir un espacio en común para que los miembros de la familia puedan habitar. Generalmente compartiendo un terreno que en principio contaba con una gran extensión, pero que con el paso del tiempo se ha ido fraccionando para permitir que los nuevos miembros de la familia tengan un lugar donde vivir. En el interior de los grupos domésticos se expresan los vaivenes económicos, entre los que sobresalen la migración o el cambio de uso de suelo, por ejemplo, en el municipio al menos un familiar está inmersa en procesos migratorios transnacionales, siendo en gran parte de estos casos un viaje sin retorno fijo, principalmente a los Estados Unidos, logrando residir en dicho país de manera permanente, en otros casos, existe un

---

<sup>33</sup> Anuario Estadístico y Geográfico de la Ciudad de Puebla, 2016, INEGI y Gobierno del estado det Puebla. Información tomada al 15 de marzo del año 2015

<sup>34</sup> Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica del Estado de Puebla-Fichas municipales: San Pedro Cholula: <http://www.coteigep.puebla.gob.mx/est231.php?muni=21140>

<sup>35</sup> Consejo Estatal de Población reporta, de acuerdo al Censo de Población y Vivienda del año 2010.

retorno al terruño, donde las formas de vida tradicionales adoptan y conviven con los capitales culturales provenientes del estilo de vida que los migrantes llevan en el vecino país del norte.

Continuando con la dinámica económica, particularmente centrándose en la actividad agrícola del municipio se ha reportado el valor de la producción agrícola en \$773,936 millones de pesos, la mayor parte de la dinámica se observa en las juntas auxiliares que se encuentran sobre la carretera “Paso de Cortés”, principalmente resaltan San Agustín Calvario y San Gregorio Zacapecpan, donde se concentra gran parte de la actividad agropecuaria, seguidos de Santa María Acuexcomac y San Francisco Coapan.

Los productos que se cultivan en mayor número en estas juntas auxiliares son de dos tipos: flores de corte y hortalizas. En las flores de corte podemos mencionar la flor de nube, crisantemos, cempoalxóchitl y “moco de pavo” o “flor de pavo”. Estas dos últimas son características de las celebraciones de día de muertos. En cuanto a las hortalizas, encontramos la cebolla cambray, espinaca, rábano, brócoli, espinaca, y por supuesto, las milpas de maíz, además de nopaleras.

Estos productos se comercializan en toda la comarca, estando presentes, por ejemplo, en el mercado municipal “Cosme del Razo”, localizado a dos cuadras del zócalo de Cholula, pero los productores también cubren rutas de distribución hacia distintos mercados del valle Puebla Tlaxcala, e incluso, llegan a la central de abastos de la Ciudad de México. No es en vano que, en la entrada principal hacia San Agustín Calvario, el letrero de bienvenida informe al visitante que es la “Zona de agricultura y ganadería por excelencia”. En el mapa 7 puede observarse la ubicación de estas juntas auxiliares, y cómo desde la vista satelital es notoria la presencia de los terrenos dedicados a las actividades agropecuarias. Sin embargo, es evidente la falta de apoyos a los productores, con base en los registros de PROAGRO se reportó a sólo 193 productores<sup>36</sup> que recibieron apoyo para trabajar 298 hectáreas en el año 2014.

Dentro del rubro de la ganadería en el municipio, el valor en la producción de carne en canal, que incluye el ganado bovino, porcino, ovino, caprino, aves y guajolotes, se estima en \$130,396 millones de pesos; finalmente la producción de otros productos pecuarios como

---

<sup>36</sup> Beneficiando a 181 productores y 289 hectáreas de cultivo, con un monto pagado total de 358,000 pesos (INEGI, 2016).

la leche, huevo, lana, miel y cera fue valorada en \$308, 777 millones de pesos (Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica del Estado de Puebla, 2017). Además de la zona ya mencionada, con San Agustín Calvario a la cabeza, dentro de los barrios de la cabecera municipal, aún se conservan algunos animales de trabajo y de consumo doméstico.

También el municipio de San Pedro Cholula destaca por la presencia de ladrilleras en las áreas de San Matías Cocoyotla (producción que se mantiene, pese a que los grupos domésticos, apuestan cada vez menos a esa dinámica laboral), mientras que en San Cristóbal Tepontla podemos hallar que gran parte de los habitantes se dedica a la industria pirotécnica, dentro de talleres de carácter familiar, donde se elaboran todos los cohetes, castillos y demás artículos a partir de la pólvora, para satisfacer la demanda de dichos productos en las fiestas patronales en toda la región.

En cuanto a los rubros de infraestructura en el municipio de San Pedro Cholula, es oportuno mencionar que, de acuerdo con la encuesta intercensal realizada por el INEGI en el año 2015, el porcentaje de viviendas en el municipio de San Pedro Cholula que cuenta con servicio de drenaje es de 94.33%; agua potable 70.42%; electricidad 99.15%; mientras que los hogares con piso de tierra apenas ocupan el 3.68% (Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica del Estado de Puebla, 2017).

En el rubro de educación, en el año 2010 se reportó que el municipio contaba con 69 escuelas preescolares, 57 primarias, 37 secundarias, 38 bachilleratos, cuatro escuelas de profesional técnico y 16 escuelas de formación para el trabajo. Sin embargo, no se contaba con alguna primaria indígena (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2010). En cuanto a servicios de salud, se reportaron en el mismo año 13 unidades médicas, contando con un total de 141 elementos que conforman el personal médico para atender a la población, es decir, el número de médicos por cada unidad de salud era de 10.8 elementos por cada unidad.

#### *II.1.5 Cholula de Rivadavia, cabecera municipal*

Las calles cercanas al centro de la cabecera municipal y dentro del área donde se ofrecen servicios turísticos, en los alrededores del Santuario de Remedios, se encuentran en buenas condiciones, con alumbrado público y sin problemas para la recolección de basura, los muros

de los inmuebles lucen un aspecto impecable e incluso con colores que se relacionan con los *típicos de un pueblo mexicano*<sup>37</sup>.

En contraste, los espacios que se encuentran fuera del área turística, los habitantes expresan deficiencias en la recolección de basura, con una excesiva acumulación de la misma en ciertas esquinas; paredes de inmuebles afectadas por los *tags*<sup>38</sup> de grafiti; calles sin pavimentar, fallas en el alumbrado eléctrico y en ciertas zonas incluso puede hablarse de problemas con el drenaje público e inundaciones de ciertas vialidades en épocas de lluvia, así como de zonas con inseguridad o presencia de actividades delictivas. Este mismo panorama también se encuentra en las juntas auxiliares del municipio, resaltando mejores servicios e infraestructura en vialidades o áreas cercanas a los desarrollos inmobiliarios destinados para población vecindada de altos capitales económicos.

Con respecto al pasado campesino, existen registros gráficos (litografías, grabados y fotografías) de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, donde pueden observarse paisajes mayoritariamente destinados al cultivo del maíz, y grandes extensiones de magueyales, y por lo tanto la presencia de especialistas como los tlachiqueros que depositan el aguamiel en los contenedores que se encuentran atados en sus burros.

En las referidas representaciones se retrata la vida cotidiana: campesinos en sus campos de cultivo en lo que ahora existen zonas habitacionales y edificio, empleando el arado, con el Santuario de Remedios de fondo. En un par de ellas por ejemplo, puede observarse como existe un cambio drástico en el paisaje, de la primera mitad del siglo XX a principios del siglo XXI. En la primera escena un niño sostiene su sombrero mientras a su alrededor se aprecian elementos propios de la vida en comunidades agrícolas: campos de cultivo (maíz), ganado doméstico (vacas).

Estas escenas que documentan un pasado agrícola, no son ajenas a la memoria de la población actual, especialmente en aquellas generaciones que aún tienen presentes los cambios que han sucedido dentro de sus barrios desde finales del siglo XX. Un testimonio de Lupita Tetlachi, habitante del barrio de Santiago Mixquitla, menciona que durante su niñez

---

<sup>37</sup> Combinaciones de amarillo canario y azul marino, rosa mexicano, rojo, ocre y verde.

<sup>38</sup> Los tags o firmas consisten en nombres plasmados en diversas caligrafías propias del grafiti, generalmente de un solo color, y que son empleadas para delimitar o marcar territorios de los *graffers* o grafiteros.

era común observar la presencia de milpas de maíz dentro del barrio, sin embargo, al pasar el tiempo, la configuración del territorio barrial se transformó, para dar paso a calles pavimentadas y zonas habitacionales.

Sin embargo, actualmente en cada vez menor proporción, aún es posible observar, a unas 6 cuadras del zócalo de Cholula, la presencia de terrenos donde continúa el cultivo de maíz, que en el paisaje lucen como verdes oasis rodeados edificios y casas. Otros sitios donde es posible observar el contraste entre espacios de cultivo y desarrollo inmobiliario son los barrios de Magdalena Coapa, Santa María Xixitla y San Pedro Mexicaltzingo, este último en las inmediaciones del Santuario de Remedios, todos los anteriores dentro de la cabecera municipal.

Los cambios de uso de suelo pueden entenderse con base en los procesos que podríamos llamar locales y globales; en el primer caso, parte de las casas ubicadas en el terreno familiar dan paso al establecimiento de locales en renta, para uso comercial o habitacional, por lo que nuevos habitantes comienzan a integrarse en el panorama del vecindario, o los espacios comerciales desplazan el uso habitacional, fenómeno que puede observarse principalmente en las calles cercanas al centro de las comunidades o de vialidades con un flujo de tráfico alto.

Los contrastes en la dinámica laboral de la cabecera municipal se expresan en la presencia de profesionistas y trabajadores en diversos sectores ocupacionales, en contraste con aquellos que aún ejercen actividades que podríamos definir como *tradicionales*: panaderos, ladrilleros, floristas, músicos, tianguistas, etc. más los que desempeñan oficios entre ellos figuran: fotógrafos, albañiles, panaderos, baristas, barman's, meseros, plomeros, cargadores, músicos y artesanos. Parte de todos ellos acuden a poblaciones de municipios vecinos o de la capital angelopolitana para desempeñarse en actividades laborales diversas, mientras otros encuentran sus fuentes de empleo dentro del municipio.

El sector secundario<sup>39</sup> se concentra fundamentalmente en la cabecera municipal, de acuerdo con datos del INEGI en el año 2013, se reportó un valor de \$1,159 millones de pesos,

---

<sup>39</sup> El sector secundario está caracterizado “por el uso predominante de maquinaria y de procesos cada vez más automatizados para transformar las materias primas que se obtienen del sector primario. Incluye las fábricas, talleres y laboratorios de todos los tipos de industrias. De acuerdo a lo que producen, sus grandes divisiones

(Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica del Estado de Puebla, 2017), sobresaliendo factorías como Sidra Copa de Oro, donde también se encuentra un museo sobre la elaboración de la sidra y otros derivados, así como una bodega para ventas al mayoreo; las Gelatinas Roly, una fábrica de hielo “Heclau”, así como pequeños talleres de carpintería, herrería, etc.

En Cholula de Rivadavia, también sobresale el sector terciario<sup>40</sup> cuenta con 16, 666 personas ocupadas en actividades que le otorgan un valor de \$1, 405 millones de pesos. Destaca la presencia de 23 establecimientos que ofertan el servicio de hospedaje, con un total de 609 cuartos disponibles. De esta forma, el municipio alberga el 4.17% del total de establecimientos de hospedaje del estado de Puebla, así como el 3.67% de las habitaciones de hotel disponibles en el estado, posicionando a San Pedro Cholula en el 7° y 5° lugar dentro del estado de Puebla, respectivamente (Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica del Estado de Puebla, 2017).

A manera de balance es factible señalar que, de un pasado fuertemente agrícola, siendo la actividad mayoritaria a principios del siglo XX, encontramos que a principios del siglo XXI la apuesta principal dentro de los planes y discursos del desarrollo radica en la industria turística. A partir de la declaratoria de “Pueblo mágico” para las cabeceras municipales de San Pedro y San Andrés Cholula en octubre del año 2012, los procesos de gentrificación se han incrementado.

Como se mencionó anteriormente, parte de las políticas económicas, de desarrollo urbano y culturales están encaminadas para mejorar la infraestructura para servicios turísticos. Desde la reubicación de vendedores a nuevas plazas construidas exprofeso para ofrecer al turismo los “productos típicos” que todo pueblo mágico debe tener, aunque estos comiencen a estandarizarse y homologarse con los que se ofrecen en otras ciudades del país que cuentan con la misma denominación, hasta los intentos de privatización y la intervención

---

son construcción, industria manufacturera y electricidad, gas y agua” (INEGI, 2017) Dentro de este rubro se incluyen actividades dentro del ramo de la construcción y la industria manufacturera.

<sup>40</sup> Finalmente, el sector terciario se caracteriza por que “no se producen bienes materiales; se reciben los productos elaborados en el sector secundario para su venta; también nos ofrece la oportunidad de aprovechar algún recurso sin llegar a ser dueños de él, como es el caso de los servicios. Asimismo, el sector terciario incluye las comunicaciones y los transportes.” (INEGI, 2017)

En este último sector se incluyen actividades relacionadas al comercio, servicios y transporte.

de espacios públicos para “mejorar la imagen de una Ciudad de Bien”, desatando conflictos con los habitantes.

En el sentir de los habitantes, se debe a que las políticas de turismo orientan a los gobernantes para esforzarse en vender la riqueza de los cholultecas (refiriéndose a las tradiciones, modo de vida y monumentos arquitectónicos) al mejor postor, siempre con miras de traer más turismo, y de paso, enriquecerse por medio de sus negocios de restaurantes, inmobiliarias y demás.

Hasta este momento, se ha generado un esbozo de las condiciones económicas y de organización político-territorial de la región cholulteca, principalmente con el municipio de San Pedro Cholula. Como puede observarse, no se trata de un contexto cerrado, pues su pertenencia al valle Puebla-Tlaxcala implica que las dinámicas generadas en esta área generan un impacto significativo. Sin embargo, es necesario revisar el contexto histórico de la región para entender cómo se fueron entretejiendo las condiciones que conformarían las relaciones y condiciones existentes en el contexto cholulteca.

## **II.2. San Pedro Cholula: Contexto histórico.**

El devenir de la ciudad sagrada se encuentra ligado al papel fundamental que la agricultura tuvo en su origen y conformación. Es a partir de esta actividad que los antiguos habitantes comienzan a desarrollar una serie de prácticas que buscaban propiciar el favor de las antiguas divinidades protectoras del lugar, para que el orden cósmico que rige el ciclo agrícola siempre fuera benigno. La producción agrícola y artesanal desarrollada en la región entrarían en un diálogo de influencias con zonas distantes, por medio de la actividad comercial. La existencia de un enorme basamento piramidal, como la materialización de la cosmovisión de los antiguos cholultecas, otorgaría un sello incomparable de sacralidad a la antigua ciudad, el cual permitiría un liderazgo en el ejercicio de poder sobre los ámbitos religioso, mercantil y político; trascendiendo las eras, siendo aún hoy en día referente primordial para las historias y vivencias de los cholultecas contemporáneos, alimentando así la continuidad de los referentes simbólicos presentes en la memoria. A continuación, se presenta a mayor detalle estos elementos que permiten generar un esbozo del contexto histórico de San Pedro Cholula.

### *II.2.1 El origen de la Ciudad Sagrada: época prehispánica.*

Como se ha señalado, la llanura de Cholula es un territorio fértil en el cual es posible observar aún prácticas de carácter agrícola que permiten el sustento familiar, por esta razón, puede señalarse que el origen y desarrollo de Cholula no puede dissociarse de la agricultura. Precisamente en el año 2000 a. C. los grupos nómadas que habitaban la región transitan hacia una forma de vida sedentaria, lo cual permitió la fabricación de cerámica y la construcción de basamentos para templos y de uso habitacional destinado para los jefes y sacerdotes, pues es gracias a que la agricultura se ubica como el pilar principal de subsistencia, el desarrollo del ritual para propiciar buenas cosechas genera mayor complejidad de la religión. (Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 31)

En un siguiente periodo, para el 1000 a. C. el valle comienza a establecer las bases para las relaciones de intercambio que continuarían hasta el día de hoy, con zonas distantes como el valle de Tehuacán, Oaxaca, el Golfo central, Morelos y la cuenca de México (García Cook, 1995, p.13; en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 31). Surgen grandes poblaciones en el área poblana (Tlalancaleca, Coapan y Amozoc, por señalar algunas) y tlaxcalteca del valle (La laguna, Cuxtlapanga y Atlantepec). En estos sitios se observa el desarrollo de poblados planificados. Es en esta temporalidad donde se han encontrado evidencias de ocupación en la rivera del lago de Santa Catarina, así como en un área cercana al noroeste de la actual pirámide (Müller, 1973: p.36, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 31)

El altépetl de *Tollan Cholollan* como enclave social y religioso comienza a consolidarse aproximadamente entre los años 800 y 400 a. C. con la presencia de tres caseríos dentro del área que posteriormente ocuparían la gran pirámide y el denominado edificio rojo, así como un cuarto sitio al sureste del área, en territorios de lo que ahora es San Andrés Cholula (Bernal García, 2006, p. 232). Para estas centurias, Cholula comienza a ser partícipe del sistema cívico-religioso olmeca, estos vínculos con la zona del golfo y el valle de México se evidencian en el hallazgo de cerámica con elementos considerados semejantes (olmecas) a los de Tlatilco y Zacatenco (Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 31).

A finales del periodo preclásico tardío, es decir, entre los siglos 400 a. C. a 200 d. C. Cholula se consolida como un centro urbano distribuido en 2 kilómetros cuadrados, aumentando el número de población (Bernal García, 2006, p. 232). Este periodo puede dividirse en dos fases: del año 200 al 100 a. C. se encuentran evidencias que sustentan el desarrollo de tecnología hidráulica, teniendo como efecto una concentración de excedentes con respecto a la actividad agrícola (Nolasco y Bonfil, 1972, p. 8, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, pág. 32). De esta forma, los habitantes desempeñan una agricultura de temporal y riego, erigen un pequeño centro ceremonial ubicado bajo la actual gran pirámide, así como un aumento poblacional, presentando así una estratificación y división social del trabajo, estableciendo la institución y desarrollo de una religión (Castro, 1972, p. 19, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, pág. 32). En la siguiente fase, del año 100 a. C. al 200 d. C. se observa una fuerte influencia de Teotihuacan, ciudad que en el primer milenio de nuestra era se encuentra en pleno desarrollo, expandiéndose por medio del comercio a los territorios de los actuales estados de Puebla e Hidalgo, conformando así rutas de intercambio. En consecuencia, la posición geográfica de Cholula insertaría a esta ciudad en el corazón de esta red comercial y de comunicación, siendo un enclave que recibiría influencias, al igual que todo el valle Puebla-Tlaxcala, no sólo de Teotihuacan, sino también de algunas zonas de Oaxaca y la costa del Golfo (Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 32).

En el periodo Clásico (100 a. C. – 600 d. C.) Cholula es ya una de las ciudades de mayor importancia en el área mesoamericana, pues la urbe cuenta ya con grandes dimensiones, constituida como un centro comercial, además de que el centro ceremonial es dedicado a una deidad relacionada con el culto al agua. Muestra de ello es que los orígenes del Tlachihualtépetl se encuentran hacia el primer siglo de nuestra era, como una plataforma menor a los 6 metros de altura, pero con una extensión mayor a los 34 metros en dirección este-oeste, la cual ha sido denominada como el “edificio de la olla”; posteriormente el llamado “edificio de los chapulines” cubriría la plataforma anterior, mostrando ya una altura poco mayor a los 17 metros y una base de 107. 41 metros este-oeste por 113 metros nortesur, contando con escalinatas por sus cuatro lados, dos fachadas principales ubicadas en el norte y oeste, contando con 7 cuerpos en los cuales se incluían múltiples accesos y grandes plazas a distintos niveles con capacidad de albergar a cientos de personas dentro de la

realización de cultos, siendo un diseño diferente a las plataformas piramidales de la época en el altiplano central, pues su diseño no excluía a la población, como es característico en otras pirámides con un único acceso y un templo en la cima (Uruñuela y Ladrón de Guevara & Robles Salmerón, 2012, p. p. 40-41). Puede advertirse en estas características del basamento piramidal, que en el transcurso de medio milenio alcanzó las dimensiones que actualmente logran advertirse, se entiende la importancia religiosa que fungió como eje para el desarrollo de la ciudad. Dentro de la traza urbana, continúa la complejidad del sistema hidráulico, en conjunto con la construcción de grandes áreas cívicas, comerciales, habitacionales y calzadas. Esto fue reflejo del posicionamiento de Cholula como una ciudad comercial y un centro religioso que se consolidó a nivel macro regional, controlando el valle y grandes extensiones del territorio hacia el sur, oriente y norte. Destaca también la presencia de asentamientos satélites de la gran ciudad, como Manzanilla y Tlaltenango. De acuerdo con Paddock, la filiación lingüística de los habitantes de la región en este periodo era Otomí y Tetlamixteca<sup>41</sup> (1987, p. 29, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, pág. 33).

Cholula alcanza su máximo esplendor entre el 450-500 d. C. pues se consolida como uno de los principales centros económico-religiosos de la zona metropolitana de Teotihuacan: ambas metrópolis se encuentran ligadas en el pináculo de su desarrollo, observándose la influencia de esta última en la cerámica, arquitectura, entre otras expresiones de la cultura cholulteca (Müller, 1973, p. 37, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, pág. 33). Sin embargo, este primer florecimiento encontraría su final hacia el 600 d. C. pues se generaría un semi abandono de la ciudad a consecuencia de una reducción drástica de la población y la migración de los habitantes hacia otras partes del valle Puebla-Tlaxcala. Una de las explicaciones sobre las razones por las que se generó la decaída poblacional se relaciona con la incursión de grupos provenientes del sureste mesoamericano<sup>42</sup> y los olmeca-xicalanca, quienes establecieron a Cacaxtla como el nuevo centro de poder y control regional, gracias a las incursiones bélicas que concluyeron en la

---

<sup>41</sup> De acuerdo con Paddock, el Tetlamixteca es la unión lingüística del Mixteco, Mazateco, Ichcateco, Chocho, Popoloca, Cuicacteco, Chinanteco, Amuzo y Trique

<sup>42</sup> Gámez, Ramírez y Villalobos señalan como lugar de procedencia de dicho grupo a Potonchán, Tabasco

conquista y sometimiento de gran parte de la población del valle (Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 33).

Fray Diego de Duran señala que los habitantes de Cholula que sufrieron la incursión de estos nuevos grupos eran identificados como *quinamentin* o “gigantes”, los constructores de la gran pirámide (1967 [1570], II, pp. 24-25; Muñoz Camargo (1581-1583), en Acuña, 1984, p. 115, en Bernal García, 2006, pág. 233). Sin embargo, Geoffrey McCafferty señala que las evidencias arqueológicas apuntan a un proceso gradual y lento en el cual se generó la asimilación de un grupo dentro del otro por medio de alianzas matrimoniales entre ambos grupos (1996, p. 312, en Bernal García, 2006, pág. 233). Ambos postulados concluyen en señalar un segundo periodo de apogeo de Cholula bajo el mando de los olmeca-xicalanca, teniendo un florecimiento como ciudad cosmopolita que atraía grupos de diversas filiaciones étnicas (Olivera, 1971, pp. 212-213, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, pág. 34).

Justo al inicio del periodo postclásico, en el 900 d. C. la ciudad duplica su superficie a 8 kilómetros cuadrados, contando con una población estimada entre 38,000 y 50,000 habitantes, teniendo al Tlachiualtépetl, el “cerro hecho a mano” como el corazón del culto y elemento distintivo de la región. Sin embargo, una nueva incursión de grupos externos supondría un cambio radical y una nueva etapa para el valle Puebla-Tlaxcala. En el año 1168 d. C. grupos toltecas arriban al altépetl de *Cholollan*, viviendo un tiempo bajo la hegemonía de los olmeca-xicalanca, sin embargo, es hacia el año 1174 d. C. cuando los tolteca-chichimeca provenientes de *Tollan* logran destronar y someter al grupo en turno, controlando así el *altépetl* y desplazando al sur del Tlachihualtépetl a los vencidos, respetando su autonomía con respecto a sus derechos políticos y religiosos, pero sometiéndolos al pago de tributo. En este nuevo acomodo territorial se plantea el origen de las disputas entre San Pedro Cholula (donde se asentaron los tolteca-chichimeca) y San Andrés Cholula (donde fueron desplazados los olmeca-xicalanca) (Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 34).

Cholula tendría un tercer florecimiento de la mano de los tolteca-chichimeca. Este sería el rostro de la ciudad que los españoles admirarían y dejarían como testimonio en sus crónicas y cartas de relación como “la Ciudad Sagrada” o la “Roma de Anáhuac” (Merlo

Juárez, 2012, p. 25) por la intensa actividad religiosa que en ella se desempeñaba. Los tolteca-chichimeca desplazarían el centro cívico religioso hacia lo que ahora es el zócalo de Cholula, en donde el *hueytianguistli* o gran tianguis se encontraba en lo que actualmente sería la plaza de la Concordia, lugar donde se continuó realizando hasta mediados del siglo XX y donde cada 8 de septiembre se continúa realizando el “mercado del trueque” en el marco de las fiestas de la Virgen de Remedios.

En lo que ahora es la Capilla Real y el templo de San Gabriel, en el centro de la gran plaza, se ubicaba el *Xiuhcalco* o “templo de turquesa”, dedicado al culto de Quetzalcóatl, teniendo en frente el *Xiuhcalli* o “casa de turquesa”, donde el consejo conformado por seis nobles tomaba las decisiones de gobierno, siendo así un símbolo del poder político de Cholula, capital de un señorío fuerte y poderoso; al sureste de esta gran plaza se encontraría el palacio del tlatoani y cerca de esta el *quetzaltótotl* del tláchiach y el *iztaquiahuitl* del aquíach, lugares que funcionaban como oficinas donde estas dos autoridades despachaban y estaban en constante comunicación con el consejo de nobles y el tlatoani; el consejo de nobles, conformado por los personajes ya mencionados, así como los sumos sacerdotes, tendrían sus residencias en el área vecina de la gran plaza localizada al éste, en lo que ahora es el barrio de San Miguel Tianguisnahuac (Lind & Barrientos Pérez, 2012, p. 53). Una serie de edificios conformados por juegos de pelota, casa de una sola planta y diversos teocallis dedicados a diversas deidades conformarían el paisaje de la ciudad, siendo el Tlachihualtépetl, parcialmente abandonado, quien presidiría la atención como eco de aquellos “gigantes” que lo construyeron, y que para este periodo estaba parcialmente abandonado, luciendo como un cerro natural, en cuya cima aún se celebraban rituales dedicados a la antigua deidad de la lluvia.

### *II.2.2 El Altépetl de Tollan Cholollan como enclave social y religioso*

La intensa actividad descrita en el apartado anterior, referente al periodo prehispánico, obliga a esclarecer la forma de organización existentes en tiempos precolombinos con respecto a los asentamientos humanos. Tarea necesaria para descubrir que el camino al entendimiento de la organización socio territorial que puede observar en la actualidad dentro de Cholula, tienen su origen en la concepción del altépetl prehispánico. Es preciso señalar que se hará una

distinción entre el altépetl prehispánico (o simplemente altépetl) y el altépetl colonial, el cual será abordado en el apartado siguiente.

El altépetl refiere a las unidades básicas de organización comunitaria que existían en Mesoamérica. Este término deriva de las raíces “*yn atl, yn tepetl*” o *in atl, in tepetl* “las aguas, las montañas” lo cual señala dos elementos: “agua, montaña” (Fernández Christlieb & García Zambrano, 2006, p. 13). Si bien, en primera instancia este término revela la importancia que el ambiente tenía para las sociedades mesoamericanas, indica también los elementos necesarios para congregarse a una población dentro de la conformación de ciudades-estado que, en el caso de Cholula, dominaban grandes territorios, localizándose en lugares que se consideraban sagrados, principalmente por elementos como cuevas o nacimientos de agua.

En este sentido, el altépetl no sólo expresa una conformación de centros urbanos como unidades que aglomeran una gran población desde la cual se ejercen poderes políticos y de control. El altépetl sintetiza la cosmovisión mesoamericana que otorgaba una sacralidad a todos los elementos que confluían en el paisaje: la ciudad, el espacio destinado a las actividades agrícolas, todos los elementos naturales presentes en el paisaje, conjuntándose con el cosmos y el universo.

Esto toma sentido cuando, al analizar la iconografía presente en los edificios del patio de los altares, especialmente en el edificio 3, donde elementos ornamentales presentes en el talud (grecas en formas de T, restos de pintura mural con franjas diagonales en rojo, ocre, negro y azul-verde, destacando estas últimas por contener estrellas rojas con cinco puntas y un círculo en el centro) remiten a la forma en que se representaban a los objetos de piedra o tierra (como los cerros) en los códices mixtecos, como el Vindobonensis y el Nuttall.

Adentrándose en la interpretación de la metáfora, la referida convención pictórica, aunada a que en el periodo clásico las estrellas se entendían como símbolos acuáticos, es posible entender al Tlachihualtépetl como la materialización del disfrasismo “el agua y la montaña”, el altépetl; las grecas en forma de “T”, situadas bajo las franjas de colores, sugieren a su vez la representación de la cueva, que, aunado al concepto de altépetl, remite a una representación del inframundo: “*in atlan, in oztoc*”, “en el agua, en la cueva”. La iconografía presente en el patio de los altares permite sustentar la idea de que, el altépetl, en este caso el de *Cholollan*, es el punto en el cual convergen los distintos niveles del universo (Plunket

Nagoda, 2012, pp. 43-44): el *altépetl* es una reproducción del cosmos, y por lo tanto un lugar sagrado.

La relación entre la montaña y el agua también es señalada por Johana Broda:

Cerros y agua eran los dos símbolos necesarios para la vida de la comunidad, pero ambos conceptos apuntan también hacia el contexto más amplio de la cosmovisión mexicana. En ella existía una íntima asociación entre las fuentes, los lagos y los cerros, lugares estos últimos donde se engendran las nubes y se originan las tormentas y las lluvias. Bernardino de Sahagún relata que los mexicanos concebían el espacio debajo de la tierra lleno de agua; estas aguas procedían del Tlalocan- del paraíso del dios de la lluvia- y salían por las fuentes a formar los ríos, los lagos y el mar. Los cerros tenían la función de retener las aguas como “vasos grandes o como casas llenas de agua; y que cuando fuese menester se romperán... y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra; y de aquí se acostumbran a llamar a los pueblos donde vive la gente ‘*altepetl*’, que quiere decir monte de agua o monte lleno de agua. (1982, p. 49, en Astorga Poblete, 2015, p. 72).

Por lo anteriormente descrito, el Tlachihualtép*etl* es una materialización de la metáfora que alude al cerro o la montaña como el lugar del cual manan los sustentos necesarios para la vida: el agua y el cerro como la bodega de los mantenimientos, de donde provienen las semillas necesarias para la vida (el maíz), pero también la montaña es el conducto por donde los manantiales se abren paso, provenientes del gran cuerpo de agua que se encuentra en el primer nivel del inframundo, así como la bodega-cueva es el útero que se transforma en 7 cuevas de donde son paridos 7 grupos humanos. La montaña, el *altépetl*, es la madre de donde provienen los humanos; es el eje que también comunica los niveles más profundos del inframundo con los más elevados del plano celeste, así como en el plano terrenal (López Austin, 2016, p. 52).

El *altépetl* de Cholula contaba con un gobierno dividido en dos niveles, con base en la complejidad que implicaba ser una ciudad sagrada: periódicamente los peregrinos arribaban desde diversas regiones, para participar en las diversas fiestas que se celebraban a lo largo del año, en forma de ferias que conjugaban la solemnidad de las celebraciones religiosas con un intenso intercambio comercial, donde incluso los enemigos podían acudir con la seguridad de estar en tierra sagrada, por lo que estaban resguardados ante cualquier percance (Bonfil Batalla, 1988, p. 167).

Para estos menesteres, quienes ejercían el poder de gobierno eran los dos sumos sacerdotes de Quetzalcóatl, los denominados *tlachiach* y *aquiach* que tenían como función “confirmar en los estados a todos los gobernadores y Reyes desta nueva españa” (Gabriel de Rojas, 1581, citado en Bonfil Batalla, 1988, pág. 167), por lo que, para legitimar su poder, los gobernantes acudían en peregrinación para presentar obediencia ante Quetzalcóatl, representado por sus dos sacerdotes; se ofrecían regalos de gran valor para después ser perforados en los lóbulos de las orejas, el septum nasal o el labio, para colocarles las orejeras, narigueras o bezotes que confirmarían su rango.

Dicha dupla sacerdotal encabezaba un séquito de sacerdotes encargados de las celebraciones y atenciones en torno a las actividades llevadas a cabo en los templos dedicados a las deidades. Podemos imaginar la intensidad de estas tareas, pues, además de la magna celebración dedicada a Quetzalcóatl, la divinidad tutelar, con una duración de 40 días, existía otra serie de periodos festivos cuyos rituales se realizaban en la cima del Tlachihualtépetl (Bonfil Batalla, 1988, p. 40).

Debido a la diversidad de celebraciones realizadas de manera anual, es posible establecer tres niveles en los que se conformaba la vida ritual: el de carácter regional que tenía a Cholula como el centro ceremonial, que se expresaba en grandes ferias y peregrinaciones; el segundo nivel corresponde al local, que se veía apoyado en la jerarquía religiosa central y en la organización de las parcialidades; finalmente el tercer nivel refería al aspecto individual, formado por las fiestas que los ricos mercaderes ofrecían costeando con sus ganancias, con la intención de alcanzar una posición social privilegiada.

Estos tres niveles no eran excluyentes, pues estaban íntimamente relacionados entre sí (Bonfil Batalla, 1988, p. 168). Los sumos sacerdotes tenían en sus manos las relaciones exteriores del señorío de Cholula, manteniendo así el papel de centro regional religioso del altépetl: eran ellos quienes podían autorizar o negar la confirmación de ejercer el derecho divino de gobernar a los señores foráneos; eran considerados jueces respetables a los cuales se acudía para resolver disputas entre señoríos comarcanos, además de controlar al único ejército profesional sacerdotal del señorío, conformado por guerreros águila y jaguar (Lind & Barrientos Pérez, 2012, p. 53).

El segundo nivel se refiere al papel que Cholula desempeñó como un señorío que era autónomo e independiente al yugo del imperio azteca. En un territorio de aproximadamente 800 kilómetros cuadrados que congregaba a 49 poblaciones sujetas al poderío cholulteca, albergando un total aproximado de 80 000 habitantes de los cuales la mitad se encontraba en el altépetl de Cholula. Esta situación reflejaba la necesidad de una organización política que pudiera hacer frente ante las necesidades que tal número de población requerían. En los testimonios de Torquemada y Las Casas, en un ejercicio de comparación realizado por Michael Lind y Catalina Barrientos, con respecto a la información presente en la historia tolteca-chichimeca, permiten señalar la existencia de un gobierno conformado por un consejo de nobles que, junto con el *chichimecatl teuhтли* o tlatoani, se encargaban de los asuntos locales del señorío, tales como el establecimiento de leyes y la impartición de justicia; la recaudación de impuestos y la administración de los recursos públicos; la regulación del comercio en los mercados de la ciudad; la planeación de proyectos públicos y la organización de los servicios de tequio o trabajo comunal (2012, pp. 51-53).

Con respecto a la organización territorial, existe una larga discusión en torno a cómo era concebida la propiedad de la tierra antes de la llegada de los españoles. Para la presente investigación se retoman las propuestas de James Lockart (1992) y Susan Shroeder (1994), María Elena Bernal García junto con Ángel Julián García Zambrano (2006), Alfredo López Austin (2013), así como de Manlio Barbosa Cano (2011).

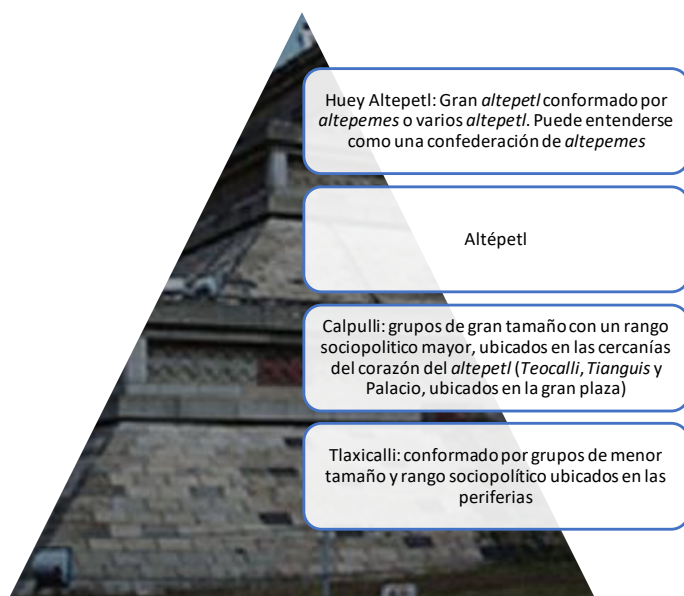
Para fines ilustrativos resalto la propuesta de James Lockart quien señala al altépetl como un estado de carácter étnico, cuya existencia dependía de 4 elementos: un territorio específico; un grupo de instituciones correspondientes a sus partes constitutivas; un gobernante de linaje; una serie de estructuras arquitectónicas como el teocalli o templo destinado a la deidad tutelar, el *tecpan* o palacio para el gobernante y por último el *tianquiztli* o mercado para la realización de actividades comerciales. También se señala la existencia de *altepemes*<sup>43</sup> complejos o *huey altépetl*, entendidos como gran ciudad o provincia, constituidos por *altepemes* individuales, con la probabilidad de que la ciudad principal de este *huey altépetl* fuera denominada como *altepenayotl* o *altepenanyotl* (“principal ciudad que es cabecera del reino”, “capital, metrópoli, ciudad madre, ciudad principal”); dicha forma

---

<sup>43</sup> *Altepemes* entendido como el plural de altépetl

de organización se localizó en el altiplano central. La organización del *altépetl* iniciaba después de que un grupo pluriétnico llegaba al lugar prometido por su numen tutelar, para señalar el proceso de fundación con la construcción del templo principal que daría albergue a su deidad guía. Una vez realizada esta acción, era menester dividir el espacio en cuatro secciones o “barrios” que semejaban los rumbos cardinales. Conforme el número de pobladores crecía, las 4 secciones principales podían subdividirse, como en el caso de México Tenochtitlan como 4 barrios al interior del *altépetl*, y 4 localizados en el exterior (Lockart, 1992, pp. 14-15; Shroer, 1994, pp. 83, 95; en Bernal García & García Zambrano, 2006, pp. 46-48).

Por su parte, y tomando como base la edición facsimilar del Códice Cholula, María Elena Bernal García y Ángel Julián García Zambrano proponen una organización jerárquica territorial que se muestra en el siguiente cuadro:



Cuadro 3 Estructura organizacional del *Altépetl* de Cholula, basado en Bernal García & García Zambrano (2006, pp. 31; 50-51).

Como ha podido observarse a lo largo de este apartado, el *altépetl* concebido como la unidad de organización territorial presenta una complejidad que en sí mismo materializa la cosmovisión de los habitantes del Anáhuac. En el caso concreto de Cholula, puede observarse que su sacralidad sobrepasaba al *altépetl* promedio, por lo que su poderío se veía reflejado en aspectos comerciales, religiosos, políticos y de territorio. El *calpulli* se presentaba como

la primera unidad de división territorial existente dentro del altépetl, donde el trabajo comunal y su alta posición dentro de la estructura jerárquica, le confería una importancia vital para el funcionamiento de la sociedad.

Destaca también la presencia de un consejo de gobierno conformado por nobles provenientes de dichos *calpullis*, así como la figura del *teáchcauh*, que se ha mantenido a través del tiempo dentro de la organización tradicional de los barrios cholultecas, de igual manera, la idea de la existencia de tierras destinadas para el servicio de la divinidad. En la conformación del altépetl de Cholula, puede encontrarse el inicio de concebir que la entidad protectora de un grupo social tenía derecho a poseer tierras para solventar los gastos que implicaban el mantenimiento del templo, de los sacerdotes y de sus fiestas.

Sin embargo, surgen dos interrogantes: ¿Qué sucedió con los *altepemes*? ¿Por qué en la Cholula actual predomina la figura de barrio y no de *calpulli*? Las respuestas serán desarrolladas en los apartados correspondientes a la reorganización territorial y a los barrios cholultecas.

### *II.2.3 La vertiente hispana y la reorganización territorial.*

La llegada de los españoles y la caída del imperio tenochca, marcaron una abrupta transformación en las formas de vida para los habitantes del Anáhuac. La imposición de una forma de pensamiento eurocentrista implicó un giro radical que generó una etapa de crisis y adaptación para el pensamiento de los pueblos originarios de lo que, a partir de ese momento, comenzó a llamarse como Nueva España. De esta etapa retomaremos dos elementos claves: el primero de ellos se relaciona con la forma en que el concepto de altépetl chocó con las ideas de las ciudades europeas, teniendo como consecuencia una reorganización del territorio cholulteca; el segundo punto va relacionado con esta reorganización territorial, pues tiene que ver con la fundación de Puebla y la redistribución de los centros poblacionales desde los cuales se entretejió una nueva forma de ejercer el poder.

La caída de México-Tenochtitlan marca el inicio de una intensa tarea por parte de los españoles para imponer, sobre el milenario esquema desarrollado en el Anáhuac, su particular visión urbanística que tuvo tintes experimentales, creyendo que en este “nuevo mundo” sería posible llevar a cabo la creación de ciudades utópicas, como las que soñaba Santo Tomás de Aquino. En este punto, es donde surge el altépetl colonial, como punto de encuentro de dos

tradiciones urbanas distintas. Esta ruptura provocada por el choque de visiones condujo a que los españoles no comprenderían la complejidad que el altépetl representaba, incluyendo los conceptos filosóficos que en este se materializaban. Ante las notables diferencias, los españoles consideraban ciertos ámbitos geográficos locales como páramos yermos o inútiles si existía la carencia de recursos específicos apetecidos para la corona y el proyecto de colonización.

Esto implicaba que parte de los ecosistemas que proveían de alimentos y materiales básicos para la población originaria fueran destruidos para convertirlos en latifundios dotados de pastizales para la ganadería y tierras llanas arables. Por lo tanto, hubo consecuencias graves en la población sometida: al buscar implantar su visión de mundo, los españoles ignoraron la posibilidad de simbiosis con las sociedades locales y los ecosistemas en los cuales estaban insertados, por esta razón era fácil la opción de sustraer a los lugareños de sus pueblos, de las laderas de los montes, ciénegas y barrancas en las cuales habitaban, para insertarlos en nuevos espacios donde se encontraban las encomiendas o minas en las cuales habrían de trabajar. La falta de mano de obra para atender las milpas generó hambrunas, así como un impacto emocional generado por el desarraigo religioso, social y familiar (Bernal García & García Zambrano, 2006, p. 33).

La transformación y consolidación de los *altepemes* coloniales puede abordarse en tres etapas ubicadas en la época temprana de la colonia española: las dos primeras corresponden a la primera mitad del siglo XVI, de 1521 a 1535, y de 1535 a 1550; la tercera etapa abarca de 1550 a 1610.

Las poblaciones establecidas en la temprana nueva España fueron divididas en villas y ciudades que correspondían a la república de españoles y los pueblos de las repúblicas de indios. Esta división partió de dos ejes: el patronazgo eclesiástico real, cuya finalidad era divulgar el catolicismo, por lo que también se contemplaba entre sus responsabilidades la organización de los asentamientos indígenas para asegurar su conversión; el segundo eje es la organización virreinal civil, la cual concentraba a la población dentro de villas y ciudades que conformaron la república de españoles, teniendo como función principal controlar las regiones dentro de un modelo económico que lograra fortalecer la empresa de conquista hispana (Morales Arizmendi, 2015, p. 2).

En este contexto, el altépetl de Cholula representó un reto para el nuevo orden hispano que se estaba gestando en el temprano periodo de la Nueva España: era una ciudad sagrada que ejercía el poder en ámbitos religiosos, políticos y comerciales, se consideraba un altépetl aliado de la gran Tenochtitlan, pero incluso esta palidecía ante el respeto y magnificencia del culto religioso que en este lugar se efectuaban, además de albergar a mercaderes ricos y poderosos y una variada casta sacerdotal que representaban la palabra y los oídos de Quetzalcóatl.

A pesar de que en 1519 los españoles conquistaron la ciudad después de haber aprovechado un recibimiento amistoso por parte de sus habitantes, agradeciendo tal gesto con una impresionante matanza de la cual aún se escuchan ecos entre los descendientes cholultecas de aquellos que sobrevivieron a tan fatídico episodio, donde, además, la ciudad de Cholula fue saqueada e incendiada (González-Hermosillo Adams, 2012, p. 66).

Para 1523 Hernán Cortés ordena una brutal ejecución en contra de los señores de Cholula. En el “manuscrito del aperreamiento, elaborado en 1560, se registra este acto, en donde una de las principales víctimas es el *tlachiachteotzin*, es decir, el sacerdote que encabezaba el culto a Quetzalcóatl, un figura religiosa altamente reverenciada, la cual fue castigada ante el fracaso de intentar convertirlo al cristianismo, en un acto político que fracasó, por lo que la única salida era asesinarlo, generando así una ruptura en el ejercicio de la autoridad regional y un vacío en el poder que resultó oportuno para las autoridades españolas.

Dicho acto propició la desarticulación de la jerarquía político-religiosa, sofocando así una potencial resistencia contra la religión cristiana y la autoridad española. Es menester recordar que la conversión al cristianismo era casi imposible antes de la llegada de los doce franciscanos que emprenderían la evangelización de Nueva España, a partir de 1524 (Boornazian Diel, 2012, p. 71).

A partir de la ejecución del *tlachiachteotzin*, comienza una serie de eventos que lograron debilitar el poder del altépetl de Cholula, logrando al final su desarticulación para beneficio de los españoles en el control del valle Puebla-Tlaxcala. La fundación de la ciudad de Puebla en 1531 afecta el 30% del territorio cholulteca (González, 1985, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 42). La finalidad de la ciudad

de Puebla era albergar únicamente a población española, además de haber sido situada en un punto estratégico donde la materia prima, tierras para pastoreo, suministro de agua por medio de los ríos que le rodeaban y el valle en el cual estaba asentada, eran abundantes.

De esta manera, era posible entablar comunicación directa y vigilancia con las poblaciones indígenas de Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo, Cuauhtinchan, Tepeaca, Huaquechula, Calpan y Tochimilco, las cuales también aseguraban el suministro de productos agrícolas y mano de obra. (Marín, 1989, p. 29, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, pág. 43). De esta manera, los *altepemes* anteriormente citados perdieron su poderío, siendo despojados de sus territorios para favorecer el nuevo ordenamiento territorial, quedando subyugados al dominio español.

Cholula quedó relegada a un centro poblacional secundario cuyo devenir, a partir de ese momento, quedaría inexorablemente ligado al de la ciudad de Puebla, hecho que aún puede observarse hoy en día. Parte de la población, ya diezmada después del episodio de la matanza de 1519, continuaría disminuyendo, generadas en parte por los malos tratos a los que fueron sometidos y las epidemias, aunque un número importante de pobladores fue anexado a las cuadrillas que participarían en la construcción de la “ciudad angelical” poblana, juntando su mano de obra con la de tlaxcaltecas, huejotzincas, calpanecas y tepeanecas.

Bonfil Batalla señala que los cholultecas reubicados conformarían el actual barrio de Santiago de la capital poblana (Bonfil, 1973, p. 30, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 42). Si para 1519 se ha calculado una población de 40 000 habitantes en el núcleo urbano de Cholula, en el año 1540 apenas se llegaba a 15 000 personas. Cholula pasaría a ser nombrada encomienda a cargo de Andrés de Tapia, después sería corregimiento para, finalmente, recibir el nombramiento de cabecera de república de indios y centro de doctrina el 27 de octubre de 1537. Sin embargo, su papel dentro del sistema productivo, económico y religioso dentro de la región nunca perdió su importancia (Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, pp. 42-43).

El nombramiento de Cholula como parte de la república de indios implicó algunas ventajas para sus habitantes. Como se ha señalado en la primera parte de este apartado, dicha clasificación permitió que la organización tradicional en base a *calpullis* permaneciera, así como el proceso de trasmutación de la antigua religión en elementos de la nueva doctrina

cristiana. De esta manera, parte del choque traumático generado por el nuevo orden territorial hispano fue amortiguado, permitiendo la subsistencia de un paisaje sagrado aún vigente hoy en día.

Las nuevas iglesias fueron erigidas, en su mayoría, en donde los antiguos teocallis fueron derribados, dando pie a un proceso de resignificación y continuación de la sacralidad, ahora con elementos cristianos, permitiendo así la continuidad de la ciudad sagrada. Entre los años 1687 y 1695 se expiden una serie de ordenanzas por parte de la corona, en las cuales el fundo legal ampliaba a 600 varas la extensión de las tierras de la congregación, partiendo desde el centro del poblado hacia los puntos cardinales.

Esto generó que, para finales del siglo XVIII, gran parte de las poblaciones cholultecas contaran con poco más de las 600 varas de extensión en sus territorios, teniendo así suficiente espacio para asegurar el usufructo y subsistencia de los pobladores (Torales, 1990, en Hernández-Flores & Martínez-Corona, 2011, p. 289). A pesar de la caída poblacional en la región y por ende, el incremento de tierras disponibles, se propone que el proceso de despojo de tierras se generó por medio de compra-ventas entre hacendados y miembros pertenecientes a la nobleza indígena, así como caciques, quienes vieron sus intereses afectados por las leyes tributarias impuestas por el gobierno novohispano (Hoekstra, 1992, en Hernández-Flores & Martínez-Corona, 2011, pp. 289-290). Por esta razón, para mediados del siglo XVII estaban establecidas varias haciendas en el valle, algunas de las cuales estaban entregadas en arrendamiento a pequeños propietarios.

#### *II.2.4 El reparto agrario y primera mitad del siglo XX.*

Las transformaciones sucedidas en el país a partir del movimiento de independencia hasta llegar al periodo post revolucionario también tuvieron repercusiones en torno a las instituciones tradicionales de organización relacionadas con la iglesia católica. Bonfil Batalla señala que con el proceso de consumación de independencia se genera la búsqueda por abolir los privilegios que los caciques regionales mantenían sobre el resto de la población. En el caso cholulteca, esto debió repercutir de manera seria en la organización de los barrios. Si se toma en cuenta que durante la primera mitad del siglo XIX el clero poblano había logrado posicionarse como el principal capital financiero respaldado por un sólido poderío económico, con la promulgación de las leyes de desamortización de bienes en manos muertas

tanto la iglesia como las antiguas comunidades sufrieron pérdidas de tierra, las cuales pasaron a posesión de dueños particulares (Bonfil, 1973, p. 176).

De este periodo aún se tiene eco de las estrategias que los barrios cholultecas emplearon para evitar perder aquellas tierras que eran consideradas como propiedad *del santo patrón*. En el barrio de Santiago Mixquitla, por ejemplo, algunas personas aún recuerdan que, para que el gobierno no expropiara las tierras que pertenecían al santo patrón señor Santiago, los principales y tiaxcas se reunieron para designar a las familias que habrían de prestar sus apellidos para que dichos terrenos fueran escriturados. Después de un determinado número de años, estas familias habrían de venderlas a otras, en un acto más bien simbólico, pues la idea era que, si bien ante la ley los propietarios serían particulares pertenecientes al barrio, en la práctica esas tierras se mantendrían como propiedad colectiva de los hijos de barrio, cuyo dueño legítimo era el santo patrón. Sin embargo, en algún momento del devenir histórico, que aún se tiene presente en la memoria, ciertas familias incumplieron el trato, generando disputas, pero al final, estas lograrían hacer uso de las tierras para aumentar su patrimonio y posicionarse como familias adineradas del barrio.

Para 1853, el denominado partido<sup>44</sup> de Cholula se conformaba por cinco municipalidades, 38 pueblos, 32 haciendas, 14 ranchos, 4 molinos, 5 parroquias y 22 escuelas (Orozco y Berra, 1853, en Hernández-Flores & Martínez-Corona, 2011, pág. 290). El número de pobladores comenzó a remontar, después de la drástica caída generada en la época del virreinato, lo cual generó un reclamo por el exceso de tierras acumuladas en pocos propietarios.

El 2 de febrero de 1915 los reclamos hacen eco, generando la promulgación del decreto en el cual se convocaba a presidentes municipales y autoridades de todos los pueblos de la región de Cholula para comenzar a desmembrar las haciendas, en pos del reparto agrario que fue prometido en el movimiento revolucionario. Esto generó una recuperación paulatinamente lenta de las tierras pertenecientes a las haciendas cercanas a los pueblos de Cholula. Lamentablemente, la cantidad de tierras otorgadas (4 hectáreas de riego o 10 de

---

<sup>44</sup> Unidad de organización administrativo-territorial establecida una vez consumada la independencia.

temporal) era insuficiente para mantener a una familia promedio de 6 miembros basados únicamente en actividades agrícolas.

Aunado a lo anterior, desde la segunda mitad del siglo XIX se establecieron en las riberas del río Atoyac diversas fábricas que ocupaban la fuerza de este afluente para poder mover sus maquinarias, dando paso a un florecimiento de la industria textil, concentrándose en la zona limítrofe entre lo que ahora es el sur del estado de Tlaxcala y el actual municipio de Cuautlancingo. Esto implicó que desde este periodo comenzara un proceso en el cual los campesinos comenzaran a insertarse en actividades de carácter industrial como mano de obra de estas factorías, muchas veces impulsadas por los dueños de las haciendas que acaparaban tierras de cultivo y los medios de producción, dando paso al crecimiento de un sector obrero en la región cholulteca. A partir del reparto de tierras ejidales después del triunfo de la revolución (1915-1930) se señala que:

...los procesos de dotaciones ejidales [...] enmarcados en sendos conflictos por su ejecución y [...] se exhibe que las categorías sociopolíticas de obreros, campesinos y ejidatarios establecieron formas particulares de interacción local, de asociación gubernamental, de adscripción identitaria y de apropiación del entorno territorial regional. El esquema modernizador del México posrevolucionario trajo aparejadas nuevas formas de organizar el trabajo y de reproducción social. Ante ellas, las respuestas de los campesinos no se hicieron esperar, quienes actúan en términos del impacto de estos cambios en múltiples formas: invasión de tierras, migraciones locales, protestas grupales e individuales y diversificación de nuevas identidades locales (Vaughan 2001; Joseph y Nugent 2002, citado por Paleta Pérez, 2009, p. 1).

En esta reconfiguración del territorio y de las actividades productivas que transformó las formas de vida de las comunidades indígenas y campesinas de la zona, principalmente las que se asentaban en las laderas del río Atoyac, muchas veces estas poblaciones negociaron tanto con las fábricas y las instancias de gobierno para asegurar el acceso al agua, argumentando antiguos derechos que, en el discurso, encontraban sustento en la memoria, donde resaltaban tanto los viejos conflictos como los acuerdos y tratos entre habitantes y hacendados. Resalta señalar que, para este periodo, los discursos escritos en las peticiones por parte de las comunidades hacia el gobernador del estado mostraban una asociación en cuanto a que la riqueza se relacionaba con la industria textil, mientras que la pobreza estaba

unida a las actividades agrícolas. Esto relucía cuando las comunidades que no fueron favorecidas con el reparto de tierras argumentaban su derecho a recibir las por no contar con fuentes de trabajo en las factorías de textiles, descalificando a poblaciones que se beneficiaron con la concesión de tierras, pues sus habitantes no las necesitaban, ya que eran obreros industriales y no campesinos (Paleta Pérez, 2009, p. 4).

Entre 1930 y 1960 se da un crecimiento en la población económicamente activa dedicada a la industria. En los albores de la llegada de la década de los 60's, los municipios de San Pedro Cholula y Cuautlancingo ya despuntaban como la principal zona industrial de la región. Para el año de 1960 se reportaba que el valor de la producción agropecuaria del municipio de San Pedro Cholula era menor a los 9 millones de pesos de ese entonces, mientras que el valor de producción industrial se estimaba en 52 millones de pesos, una relación de casi 6 a 1, demostrando el posicionamiento de las actividades industriales en una población que era de carácter agrícola (Bonfil Batalla, 1967, p. 943).

Aún persisten en la memoria y como puntos de referencia de los habitantes de barrios como el de Santiago Mixquitla, la presencia de la fábrica de San Diego, ubicada dentro del territorio del municipio. En las narraciones se menciona que los trabajadores llegaban montados en sus bicicletas a cubrir el turno laboral, y después regresar pedaleando al hogar, saludando a quienes encontraban en su camino. Esto también implicó nuevas formas y espacios de relación entre los habitantes de la región, pues las fábricas implicaban un nuevo punto de encuentro en donde nacieron equipos de fútbol o de montañismo, que también se conjugaban con peregrinaciones hacia la basílica de Guadalupe o a otros santuarios regionales, pero ahora conformadas por trabajadores de las fábricas quienes no sólo representaban a un barrio o comunidad, sino también a la fábrica a la que pertenecían.

En ocasiones, estas dinámicas comenzaron a establecer formas de negociación que serían reproducidas a partir de ese momento por los habitantes de los barrios, pues las jornadas laborales en horarios establecidos de acuerdo a los tiempos de las factorías (que sería una constante que se iría consolidando en la segunda mitad del siglo XX) obligaban a que quienes desempeñaban un cargo dentro del barrio, buscaran personas que pudieran representarlos en sus actividades y responsabilidades dentro de las festividades cuando éstas llegaran a coincidir con los tiempos laborales. En suma, es en las cercanías de la primera

mitad del siglo XX donde encontraríamos el choque y la relación constante entre dos temporalidades distintas: el tiempo cholulteca, regido por el orden festivo y ceremonial, con el tiempo industrial o *modernizado*, representado en las jornadas laborales fijas.

En estos proceso de modernización, es necesario señalar también la separación en cuanto a las funciones que el gobierno y la religión debían desempeñar, las cuales se cristalizaron con el establecimiento de Cholula como municipio libre en el año de 1917, generaría un impacto en las formas de organización local, pues el sistema de orden jerárquico que se consolidó durante el periodo colonial encontraría en estas transformaciones la desaparición de muchos cargos y funciones que recaían en las formas tradicionales del sistema de mayordomías. De esta manera se iniciaba a reorganización de un nuevo sistema que se mantendría de forma paralela, pero al margen de la vida cívica *oficial* de la ciudad (Bonfil, 1973, p. 177).

#### *II.2.5 La llegada de Volkswagen y sus repercusiones en la región*

Los años 60's del siglo XX representan el momento en que la economía del valle Puebla-Tlaxcala se consolida económicamente. Pues, además de la industria textil que había sido un pilar importante de la economía regional desde la época colonial, se le suma la creación de parques industriales que abren paso a la industria farmacéutica, petroquímica, acerera y automotriz (Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, p. 56). El suceso que marcó la pauta en las transformaciones de la región es la llegada de la planta de Volkswagen, acelerando la inserción de la región en las dinámicas globales. El estilo de vida comenzó a cambiar de dirección, y la inserción de los habitantes como mano de obra en estas factorías comenzó a acrecentarse. El crecimiento industrial de la zona metropolitana que rodea a la capital poblana se logra por medio de expropiaciones en serie (Hernández-Flores & Martínez-Corona, 2011, p. 291). Las repercusiones tuvieron mayor evidencia en la zona noroeste del valle, dentro del territorio cholulteca. El crecimiento de la zona urbana de la ciudad de Puebla, así como de Huejotzingo, también fueron factores que aceleraron los procesos de cambio en las dinámicas sociales y las formas de habitar. Gámez, Ramírez y Villalobos (2016, pp. 80-81) señalan que, en el marco de una industrialización de la capital poblana, entre 1965 y 1970 se registra un incremento en las actividades de compra venta de predios, que, junto con la apertura de la “recta Cholula”, permitió las condiciones para que

los antiguos terrenos de cultivo comenzaran a tener un uso habitacional. Estos procesos se agudizaron con la apertura de nuevas vías terrestres de comunicación como la autopista Puebla-Atlixco o el Periférico, detonando la iniciativa de gestionar una reserva territorial, la cual generaría como consecuencia dos propuestas que permiten explicar la configuración actual del territorio en esta zona: el Programa de Ordenamiento Territorial de la Región Cholula-Huejotzingo-San Martín Texmelucan, de 1992; y finalmente el “Programa de desarrollo regional Angelópolis”, propuesto durante el gobierno de Manuel Bartlett, donde:

...se incorporan las reservas territoriales hechas en el sexenio anterior a un proyecto de urbanización más amplio, que se sumó a la política desarrollista e incrementó los servicios al arribar centros comerciales, universidades privadas, conjuntos inmobiliarios, industrias y vías rápidas de comunicación (Hernández y Martínez, 2011: 293; en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, pág. 81).

De esta manera, se fueron construyendo las condiciones idóneas para establecer la zona de San Pedro y San Andrés como una oportunidad para las inversiones, así como una visión romántica que culminó con la designación de ambos municipios como “Pueblos Mágicos” en el año 2012, durante el sexenio de Rafael Moreno Valle, quien continuó la misma línea de sus antecesores en el puesto de gobierno, estableciendo un choque entre la forma de vida tradicional y la industrialización neoliberal.

### **II.3. La Cholula contemporánea: Pueblo mágico y la “dignificación” de un pueblo urbano.**

En este apartado se propone establecer un acercamiento etnográfico, con la intención de reconocer las mixturas que se entretajan al reconocer la reproducción social y cultural de aquello que los habitantes locales reconocen como la tradición, pero en un escenario con fuerte vocación comercial y turístico.

A primera vista Cholula de Rivadavia, la cabecera municipal de San Pedro Cholula concentra un núcleo de población bastante grande (87, 987 habitantes que representan el 72.97% del total de habitantes en el municipio<sup>45</sup>), cuenta con servicios e infraestructura con

---

<sup>45</sup> Información tomada de la cédula de información municipal (SCIM) disponible en <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=21&mun=140>

amplia cobertura en el tema de: agua potable, drenaje, luz eléctrica, telefonía e internet, recolección de basura. Es una ciudad en crecimiento, que comienza a presentar los caóticos elementos de una gran urbe como: delincuencia; desabasto de agua, exceso de parque vehicular ocasionando embotellamientos en el tráfico o falta de espacios para estacionamiento; contaminación; falta de áreas verdes y espacios habitacionales, una diferenciación entre distintas “clases sociales” que se manifiesta en las áreas de vivienda, por mencionar algunas de las características que pueden observarse con mayor magnitud en la ciudad contigua: Puebla de los ángeles

La mancha urbana de la capital poblana ha crecido a tal grado que no permite distinguir los límites entre ambos municipios. Hace 50 años existían enormes extensiones dedicadas al cultivo o solares vacíos que generaban esa sensación de lejanía entre ambas poblaciones, y de un viaje transitorio entre el ajetreo de la ciudad y la calma de una población con fuertes tintes campesinos, que ahora sólo queda en la memoria. Algunos comentarios, tanto, de pobladores de los barrios cholultecas, como de vecinos provenientes de la ciudad de Puebla señalan la rapidez con que la recta a Cholula<sup>46</sup> comenzó a rodearse de zonas habitacionales y centros comerciales.

Tal proceso de reacomodo fue registrado a finales de la década de los 60's, ante la mirada y reflexión del antropólogo social, Guillermo Bonfil Batalla, quien desde esa temporalidad refería que a la ciudad de Cholula es difícil establecer si era moderna o tradicional. Particular atención de esta discusión por parte del autor se encontraba, en primer término, la persistencia de las instituciones tradicionales de los barrios y de la llamada vida ceremonial que de manera intensa se desarrollan en este lugar, en un contexto económico donde las actividades industriales y la vida urbana son boyantes a finales de los sesentas (Bonfil Batalla, 1988, p. 252).

Actualmente en Cholula de Rivadavia el aire modernizador se ha acrecentado en nuevas dinámicas que forman parte de los procesos de globalización, expresados en las políticas y acciones relacionadas al fomento de la industria turística como opción para el

---

<sup>46</sup> La recta a Cholula es la principal vía de comunicación que enlaza al municipio de Puebla capital con Cuautlancingo, San Andrés y San Pedro Cholula, construida al ser insuficiente la capacidad de la carretera federal México-Puebla

desarrollo del país. Debido a esta situación, los espacios destinados anteriormente para actividades agrícolas han dado paso a conjuntos residenciales, departamentos y unidades habitacionales, paralelamente a la restauración de casonas antiguas para ser empleadas como hoteles, restaurantes de cocina internacional, galerías de arte y artesanales para los turistas; así como a los denominados *proyectos de dignificación*, dentro del contexto de los “pueblos mágicos”, denominación creada para comercializar un conjunto de construcciones en torno a lo “tradicional” presente en las expresiones socio culturales de las comunidades que reciben dicho nombramiento, para acrecentar la industria turística del país. Estas transformaciones pueden englobarse en el marco de complejos procesos que se identificarán con el término de gentrificación, el cual presenta distintas aristas, según la perspectiva analítica que lo utilice. Regularmente se aboca a explicar las transformaciones de los escenarios urbanos, así como la inclusión de los pueblos originarios a la trama citadina. En este sentido, sobresale el poder económico que poco a poco se apropia de los espacios, generando así un paisaje diverso, lleno de contrastes.

Al mismo tiempo, la persistencia de las instituciones tradicionales, espacios dedicados a la actividad agrícola, entre otras características, dan continuidad a lo que podríamos denominar como la “paradoja Cholula”.

### *II.3.1 Pueblo mágico y los procesos de gentrificación.*

En la actualidad, la política de Pueblos Mágicos en la que se inserta Cholula de Rivadavia responde a un contexto neoliberal en el cual todo puede ser mercantilizado, siempre y cuando logre responder a las demandas y necesidades de un sector determinado, o un “nicho de mercado”. La “magia” presente en estos lugares se encuentra a un énfasis exacerbado en lo exótico o folclórico: fiestas, habitantes de origen indígena que oferten artesanías curiosas y empáticas que incentiven su consumo por parte de los visitantes; generar un deseo de habitar estas poblaciones por unos días o de manera permanentemente por estar enclavadas en otras realidades alejadas del estrés de la ciudad, con calles y construcciones que evoquen lo pintoresco de un pueblo como el andar en bicicleta por calles empedradas, gastronomía tradicional o “de pueblo” como los antojitos mexicanos, la presencia de spa’s o centros de

relajación para los visitantes, antros y lugares de esparcimiento, así como hoteles boutique<sup>47</sup> u hostales localizados en antiguas casonas; así como un discurso turístico que muestra las narrativas orales como leyendas, fabulas, dichos y mitos, junto con las prácticas socioculturales, como elementos *tradicionales* que merecen ser “consumidos” por quienes “aman y sienten pasión por México”.

Las implicaciones del nombramiento de Pueblo Mágico afectan a la población que se adscribe como originaria del lugar, pues se genera el desplazamiento de los habitantes oriundos de la comunidad para dar paso a nuevos vecindados que difícilmente llegan a integrarse a las prácticas locales, ejemplo de ello es el conflicto que los vecindados de Cholula presentan con la vida al interior de los barrios, pues no soportan la intensa actividad pirotécnica que se lleva a cabo con la celebración de las fiestas religiosas, o el cierre de calles por las procesiones, en contraparte a una opinión negativa, por parte de los cholultecas, hacia los recién llegados por no entender sus tradiciones, así como el cambio en los usos de suelo para beneficiar el desarrollo de zonas residenciales, o procesos de desplazamiento por el incremento en las rentas por procesos de gentrificación.

Finalmente, estas problemáticas que los Pueblos Mágicos presentan facilitan al establecimiento de un nuevo cacicazgo por parte de una élite que es dueña de todos los medios económicos que se ven beneficiados por dichas políticas, y que deciden el rumbo de las poblaciones sin tomar en cuenta la opinión de la mayoría poblacional, que poco logran notar un cambio favorable ante dichas políticas.

El crecimiento de la mancha urbana de la capital poblana, aunado al nombramiento de Pueblos Mágicos en la zona cholulteca, ha generado que, con el paso del tiempo, se instalen proyectos de inmobiliarias que desarrollan ofertas de conjuntos residenciales sobre el camino conocido como “Paso de Cortés”, que en otrora fueron terrenos de cultivo, entre Cholula y San Gregorio Zacapechpan, al igual que en la junta auxiliar de San Francisco Coapan. Dichas construcciones resaltan en el paisaje agrícola, o con las casas que les rodean.

---

<sup>47</sup> Ejemplos de hoteles boutique son: Estrella de Belem y Xoxula, los cuales son considerados de 4 estrellas e incluyen el servicio de spa a sus huéspedes. Estos establecimientos se encuentran en el barrio de San Miguel Tianguisnahuac. También está el hostel de San Pedro, en el barrio de Jesús Tlatempa, y el hotel Boutique & Hostel Cocoyotla, en el barrio-pueblo de San Matías Cocoyotla, siendo el más alejado de la zona céntrica de San Pedro Cholula.

Por ejemplo, se está volviendo habitual encontrar al interior de los barrios pequeños conjuntos residenciales, donde la arquitectura de los edificios, las bardas y, en algunos casos, casetas de vigilancia, que sirven para delimitar la visibilidad o el acceso de los transeúntes al interior, resaltan en el paisaje y las viviendas construidas por los habitantes locales. Lo anteriormente expuesto da cuenta de una transformación en los espacios y la forma de habitar este lugar.

Sin embargo, esto también conlleva una serie de tensiones y formas de percibir y apropiarse la ciudad entre quienes descienden de las familias que siempre habitaron este sitio, con todo lo que ello implica, y los “nuevos vecindados”, que llegan con sus propias visiones y costumbres, que en ocasiones llegan a tener un conflicto con la dinámica tradicional de Cholula.

Por lo tanto, la gentrificación responde a una serie de procesos que transforman las relaciones entre los sujetos y su entorno, generados por variables externas, como el capital de inversión por parte de inmobiliarias que pueden tener el visto bueno del gobierno para llevar a cabo dichas acciones, además de construir propuestas u ofertas en torno a estilos de vida, que otorgan el valor agregado en el cual se justifica el valor de renta o de compra de los inmuebles, que sólo son accesibles para ciertos actores sociales, con ingresos que los sitúan dentro de la clasificación de las clases medias altas, que, de acuerdo con la revista Forbes (2014) comprende al 14% de la población mexicana, es decir, 16 millones de personas que son “hombres de negocios” o profesionales con “buenos y estables ingresos económicos”. En este sentido, una de las formas para abordar la gentrificación se encuentra en las diferencias de las clases sociales y la forma en que habitan el espacio, generando una relación dialéctica entre los habitantes originarios y los nuevos vecindados.

Casgrain & Janoschka (2013, pp. 26-29) expresan la existencia de procesos de gentrificación característicos en el contexto latinoamericano, las cuales se mencionan a continuación, encadenándolas con ejemplos del contexto cholulteca, para ilustrar de mejor manera la problemática presente:

**A) GENTRIFICACIÓN DE NUEVA CONSTRUCCIÓN.** Se llevan a cabo en áreas industriales abandonadas o en terrenos baldíos presentes en los barrios. Ejemplos de estas construcciones pueden observarse en los barrios de Jesús Tlatempa, Santa María Xixitla y Magdalena Coapa,

alejados del centro, así como en el barrio de San Miguel Tianguisnahuac y San Juan Texpolco, a unas cuadas del zócalo de la ciudad.

**B) GENTRIFICACIÓN SIMBÓLICA A TRAVÉS DE LAS ACTIVIDADES TURÍSTICAS Y CULTURALES.** Donde el barrio se transforma en un lugar de producción cultural, así como de consumo exclusivo, dejando de lado la actividad residencial como finalidad primordial. El ejemplo más drástico se encuentra en el barrio de San Miguel Tianguisnahuac, pues es el espacio que alberga el mayor número de negocios dedicados al sector turístico y de mayor popularidad entre los visitantes: el restaurante “Ciudad Sagrada”, “La Lunita”, mezcalería “La Norberta”, Jazzatlán, Café Colibrí, así como hostales (algunos de ellos con servicio de Spa), pequeñas plazas comerciales y artesanales, sin olvidar la presencia de la estación del tren turístico Puebla-Cholula y el acceso al Santuario, zona arqueológica y la plaza Xelhua, sitios que en líneas anteriores ya se han señalados como escenarios para diversidad de actividades culturales y recreativas. A la par de los comentarios de quienes habitan el lugar, señalando que “el comercio le ha ganado espacios al barrio [de San Miguel]” (Testimonio, 2016 “hijo de barrio”).

**C) POLÍTICAS NEOLIBERALES DE LA GENTRIFICACIÓN.** Por medio de las cuales el estado orquesta las acciones para despojar a las familias de menores ingresos al mismo tiempo que elabora una estrategia para legitimar dichas acciones por medio del discurso. No es casualidad que el gobierno municipal use lemas como “Cholula, ciudad de bien” para justificar las modificaciones realizadas, por ejemplo, al sentido de las vialidades, buscando facilitar el acceso de la zona centro al cerro Zapotecas, en aras de un futuro desarrollo inmobiliario a realizarse en este lugar, donde los habitantes de san Cristóbal Tepontla denuncian afectaciones por el cambio de vialidad, así como la relación entre dichos proyectos inmobiliarios y el incremento de los incendios forestales en la zona, teniendo nula respuesta de las autoridades para conservar la vegetación en el sitio, facilitando así la entrada de agentes inmobiliarios dispuestos a darle un nuevo uso a las áreas con pérdida forestal.

De igual forma, se crea un círculo vicioso donde las actividades y acciones se realizan en pos de incrementar el turismo, y a su vez el turismo aumenta la necesidad de realizar estas obras (como el distribuidor vial y el tren turístico, por ejemplo, que causaron una terrible modificación al paisaje de la ciudad) para asegurar el beneficio de los habitantes.

El ejemplo más crítico se encuentra en el proyecto del “Parque de las 7 culturas”. La intención era generar un cambio en el uso de suelo, originalmente destinado a las actividades agrícolas, planteando la “dignificación” del espacio que rodea al complejo cerrito-Santuario-zona arqueológica, dotando con ello una infraestructura *ad hoc* (Ramírez Rodríguez, Gámez Espinosa, & Sánchez Aguila, 2016, p. 115) que implica la construcción de un parque con aparatos de ejercicio al aire libre y que sustituyen los campos donde se cultivan flores, el Museo Regional de Cholula, ubicado en el antiguo hospital psiquiátrico y la remodelación de la plaza Xelhua y el parque Soria, que actualmente luce como una enorme plancha de concreto.

De esta manera, Ferreira Santos (2015, pp. 53-54) señala que existen estrategias que llegan a generar nuevas realidades gracias a los permisos otorgados por una legislación autoritaria, la cual se encuentra formulada dentro de un contexto de “estado de excepción”, por lo tanto, existen condiciones para llevar a cabo eventos multitudinarios mientras existe una delimitación de los derechos de quienes habitan estos espacios. Esto puede observarse mediante el uso de la fuerza pública por parte de los gobiernos municipales de las Cholulas para lograr expropiar los terrenos alrededor del Santuario (algunos testimonios mencionan que el metro cuadrado fue comprado a \$8 pesos), así como para intimidar y callar cualquier intento de protesta por parte de los afectados, como en el caso de los vecinos de San Miguel y Jesús, barrios que se ven afectados por el tren turístico, donde algunos habitantes denuncian ciertas amenazas para mantenerlos “tranquilos”, por lo que es un tema que no muchos gustan sacar a la luz.

La relación dialéctica entre los habitantes locales u originarios, con los nuevos vecindados puede observarse en los desplazamientos que se han generado en torno a los espacios que han sido expropiados para llevar a cabo los proyectos de “dignificación”, donde si bien no se habla de un desplazamiento en cuanto a la vivienda, sí existe con respecto a las actividades ahí desarrolladas, como el caso del cultivo de flores, así como en las concepciones por parte de los habitantes, quienes aún no están conformes con la idea de que se “haya privatizado” el espacio sagrado de la virgen (en torno al Santuario) para dar paso a parques y espectáculos, que si bien son de acceso gratuito, no dejan de señalar esa sensación de despojo por parte de los cholultecas. Aunado a lo anterior, existen testimonios donde se

menciona que el gobierno municipal tuvo la intención de prohibir las procesiones sobre las calles principales de la ciudad, además de plantear una normalización que permitiera controlar el uso de las calles por parte de los “hijos de barrio”, buscando también compaginarlas con los intereses del turismo.

Sin embargo, ante las confrontaciones que esto comenzó a generar, se dejó de lado este planteamiento, aunque aún se mantiene una tensión entre los habitantes e integrantes del sistema de cargos, con las autoridades civiles y eclesiásticas, quienes son señaladas como sospechosas de actuar en convenio para lograr acciones que beneficien sus intereses particulares. Es en este escenario, donde puede observarse una mercantilización de todo elemento dentro de la ciudad, dentro de una dinámica neoliberal donde lo más importante es vender un concepto que genere mayor valor a cualquier producto, como es el caso de “una vida tranquila dentro de un pueblo mágico”, aun cuando estas acciones pongan en riesgo la continuidad de ciertas formas de vida de carácter tradicional, que han sido tomadas para sustentar el discurso de las autoridades y los empresarios.

A pesar de estas circunstancias, las dinámicas tradicionales presentes en la cotidianidad del barrio se mantienen vigentes. Esta permanencia se debe a la profundidad de sus raíces, es decir, al constante proceso de resignificación y adaptación generado a lo largo de 3000 años. La intención de este capítulo, además de presentar un acercamiento al contexto de la investigación, también implica dar cuenta de estos profundos anclajes que sustentan la cotidianidad cholulteca, y como este escenario se ha mantenido y adaptado ante distintos procesos de transformación, los cuales han dotado de una profunda densidad semiótica a las manifestaciones que podemos ver en la actualidad. La memoria es pilar fundamental para entender y observar cómo se generan estos procesos de resignificación. A continuación, se presenta un capítulo que aborda una de las instituciones sociales que es claro ejemplo de lo que aquí se ha señalado: el barrio, cuyo antecedente se encuentra en la figura del *calpulli* prehispánico.

## CAPÍTULO III LOS BARRIOS CHOLULTECAS: SAN MIGUEL TIANGUISNAHUAC.

En este capítulo se presentan dos nuevas escalas que nos acercan a la unidad de estudio: los barrios cholultecas en general y el barrio de San Miguel Tianguisnahuac en específico.

En una escala intermedia, se plantea establecer los orígenes de las unidades barriales actuales en la figura del *calpulli* prehispánico. Ejercicio necesario si se considera la importancia de esta institución social que aún no ha sido agotada en cuanto a las oportunidades de estudio que presenta. Ejemplo de esto se encuentra dentro de la tradición local, la cual establece que el barrio de Magdalena Coapa era originalmente uno de los cuatro *calpullis* que conformaban el barrio de Santa María Cuauhtlan (hoy Xixitla), de los cuales sobreviven dos (Pilopan y Ocotlan), siendo un caso único dentro de Cholula. No obstante, esto no implica que el resto de los barrios no haya contado en algún momento con esta institución.

Precisamente, parte de estos procesos de continuidad y transformación son abordados en el segundo apartado dedicado a la conformación de los barrios actuales durante el periodo colonial. Si el *calpulli* prehispánico estableció ciertas lógicas de organización, formas de vida y elementos simbólicos que permitían mantener en pie el antiguo altépetl, muchas de estas manifestaciones continuaron vigentes, nuevamente en un proceso sincrético que acompañó a la conformación del altépetl colonial, raíz que sustenta las formas de organización actuales de la ciudad sagrada.

En un tercer apartado, se establecen las formas de organización sociales y religiosas que son fruto de los procesos mencionados anteriormente. Elementos que dotan de particularidad a los barrios cholultecas generando la distinción de otros contextos, y que, al mismo tiempo, conformaron la *paradoja cholulteca* señalada en el capítulo anterior, donde los elementos de la modernidad no terminaban de suplantar y erradicar a la tradición (la cual

encontraba su máxima representación en el sistema de cargos), sino que ambos elementos parecían convivir en un ambiente de tensión constante.

La última escala, que correspondería a la segunda parte de este capítulo, se refiere al barrio de San Miguel Tianguisnahuac, el cual presenta particularidades interesantes que permitieron su elección como el contexto en el cual se desarrolla esta investigación: Es considerado el primer barrio fundado a la llegada de los españoles, pero las fuentes etnohistóricas<sup>48</sup> señalan su origen en el altépetl de Tollan Chollolan, como *la cabeza del altépetl*<sup>49</sup>, es decir, el lugar donde los altos mandos de la jerarquía habitaban y gobernaban. En el contexto contemporáneo, es el barrio que ha sufrido mayor impacto por los procesos de gentrificación, pues su ubicación entre el zócalo de la ciudad y el santuario de Remedios ha generado que sea considerado un lugar propicio para las actividades comerciales y de servicios. Al aumentar el número de establecimientos, se reduce el espacio habitacional disponible, generando un desplazamiento de los habitantes.

En este contexto, se plantean una serie de sub apartados que abordan las dinámicas al interior de este barrio: desde las transformaciones anteriormente mencionadas y que se acrecentaron por la denominación de “pueblo mágico”, a las formas de organización internas reflejadas en linajes familiares, la devoción y cosmovisión en torno al príncipe San Miguel, santo patrono del barrio. Este ejercicio permitirá dar paso al último capítulo de la investigación, en el cual se abordará la relación entre la memoria construida al interior del barrio y su relación con los hijos de barrio.

### **III.1 El *Calpulli* como antecedente del barrio**

En la Historia Tolteca-Chichimeca se ha señalado que el *calpulli* es una institución que hace referencia a unidades parentales con tierras poseídas en común (Zorita, 1941,86; Monzón, 1949; en Barbosa Cano, 2011, p. 155). Sin embargo, Manlio Barbosa Cano menciona la persistencia de dudas en cuanto a cómo debe interpretarse el término, debido a que diversas fuentes otorgan variados usos y contextos de dicho concepto. Principalmente es Fray

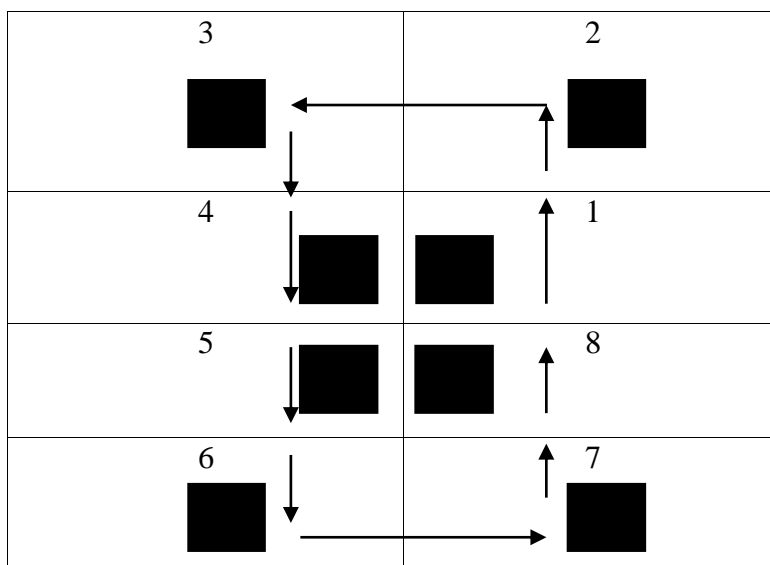
---

<sup>48</sup> Relatos de la tradición oral por parte de los habitantes, códices y manuscritos del periodo colonial

<sup>49</sup> Dentro de la cosmovisión mesoamericana, todo territorio era un simil al cuerpo humano, por lo que los espacios naturales contaban con una distribución humanizada, contando con órganos y extremidades humanoides. El altépetl, al ser manifestación de esta cosmovisión, también se concebía como un cuerpo.

Bernardino de Sahagún el ejemplo referente de dicha confusión, pues existe una traducción polivalente a los términos que se asocian al *calpulli*, tales como “casa de oración, que tenían los barrios [...] como iglesias de los barrios” o *calpulleque* para “sártrapas”, “ministros de culto”, “viejos sártrapas que tenían cargo de este dios” (1956, t I, 68, 64, 70, 276; en Barbosa Cano, 2011, p. 157).

Por esta razón, este autor señala que el contenido fundamental del término *calpulli* hace referencia a una demarcación político-administrativa constituida por un grupo humano que cuenta con un territorio, culto y trabajo de carácter común (Barbosa Cano, 2011, p. 157). Lockhart expresa que los *calpullis* se organizaban en unidades celulares al interior del altépetl, que recibían una parte del territorio de la ciudad. A su vez, cada *calpulli* conformaba un microcosmos del altépetl, al mismo tiempo que se dividían funcional e ideológicamente en secciones de 20, 40, 80 o 100 unidades habitacionales. La importancia del *calpulli* radica en sus funciones principales de proveer durante todo el año el tributo de mano de obra, alimentos y, en caso de ser necesario, guerreros para el sostenimiento del altépetl. Dichas contribuciones se organizaban de manera cíclica, celular y simétricamente (Bernal García & García Zambrano, 2006, pp. 48-49).



Cuadro 4 Organización celular de los *calpullis* en un altépetl hipotético, elaborado con información de Lockhart, tomado de Bernal García & García Zambrano (2006, p. 49)

La importancia de una organización tipo celular del *calpulli* se observa en el hecho de que esta característica proporcionaba al altépetl la capacidad para sobrevivir desastres

naturales o desintegraciones políticas, pues de esta manera la ciudad podía reorganizarse fácilmente en caso de una descomposición a causa de conquistas o revueltas de carácter interno, funcionamiento similar al de un organismo biológico cuya reproducción es a base de mitosis. Un solo *calpulli* era suficiente para que pudiera reinstaurar su dominio sobre el mismo u otro lugar, ya fuera de manera inmediata o a través de los siglos. Esto se ejemplifica para el altépetl de Cholula y su recomposición después de la llegada de los grupos Tolteca-Chichimecas (Bernal García & García, 2006, p. 53).

La composición pluriétnica de los *altepemes* en general, y el altépetl de Cholula, son el rasgo más notorio que podría permitir, para este último caso, señalar que, desde tiempos prehispánicos, esta ciudad ha sido un enclave cosmopolita, contextualizando dicha definición desde un aspecto pluriétnico, reflejado en la misma naturaleza del *calpulli*. Bonfil Batalla señala la existencia de parcialidades organizadas en torno a la plaza principal de Cholula en el periodo postclásico tardío. La composición de dichas unidades se originó por la llegada constante de diversos grupos étnicos, incluyendo a los mismos Tolteca-Chichimecas. Estas cabeceras se subdividían en *calpullis* que, posteriormente, serían reconocidos como “barrios” durante la época colonial (Bonfil Batalla, 1988, p. 164). Los *altepemes* se constituían por el conjunto de más de un grupo étnico gobernado por sus propios jefes de linaje que habían logrado dicho nombramiento al haber demostrado sus habilidades para la guerra ante la comunidad. De igual manera, los miembros del grupo contaban con derechos y beneficios compartidos por ser reconocidos como parte filial del *calpulli* (y, por ende, descendientes del mismo grupo fundador), incluso, Cayetano Reyes García señala que el altépetl puede considerarse un “templo de etnias” debido a que los habitantes del *calpulli* compartían dos elementos importantes: relación de parentesco y una identidad étnica primaria fuertemente asociada a una deidad tutelar (2000, pp. 34-35; en Bernal García & García Zambrano, 2006, pp. 52-53). Es conveniente observar la relación entre la composición pluriétnica de un altépetl y el *calpulli*, pues aquí es posible afirmar que se encuentra la base en torno a las características que actualmente prevalecen al interior de los barrios cholultecas. Sin querer adelantar las conclusiones, puede mencionarse que estos elementos parecieran no haberse alterado y lograr adaptarse a las transformaciones que el régimen español impuso en la ciudad sagrada. La raíz de los actualmente llamados “hijos de barrio” y su sentido de identidad y apego al barrio contemporáneo, puede encontrarse en lo que Reyes García señalaba, y que

también se sustenta en las observaciones realizadas en el periodo de trabajo de campo para la presente investigación:

aún hoy día pervive la tradición de asignar una familia extendida a un territorio determinado dentro de la ciudad. Por lo tanto, los macehualtin de Cholula son identificados como ipiljuan (sus hijos) o “los hijos del altépetl”, mientras que los ancianos o principales de la ciudad constituyen los “hermanos mayores” (tiachcame) de dicha entidad (2000, pp. 14-15; en Bernal García & García Zambrano, 2006, pp. 54-55).

El término tiachca se otorga a los principales de cada barrio que ha servido en un cargo de mayordomía de circular, es decir, el sistema de cargos que engloba a los 10 barrios actuales. En este sentido, ellos son los hermanos mayores que tienen voz y presencia en las reuniones que se realizan de manera mensual en el santuario de remedios, junto con sus respectivos mayordomos de barrio. A pesar de que las figuras de *tlachiac* y *aquiach* desaparecieron en los primeros años de la colonia, el consejo de hermanos mayores que acompañaban a dichas figuras sacerdotales ha logrado perdurar dentro del sistema de organización socio religioso.

Sobre las principales características del *calpulli*, Alfredo López Austin realiza un desglose a profundidad teniendo como principal referencia la organización socio política del estado mexica durante el periodo postclásico, por lo cual, es posible establecer estas características como referencia de la forma de organización del *calpulli* dentro del altépetl de Cholula en el mismo periodo (Cuadro 5). Aunado a los anterior, Manlio Barbosa señala 8 rasgos del *calpulli*: 1) propiedad común de las tierras, 2) tierra inajenable y heredable, 3) derecho inalienable sobre la tierra, 4) obligación de trabajar la tierra, 5) prohibición de rentar la tierra, 6) las tierras no podían embargarse o pignorarse, 7) división de la tierra al interior del *calpulli*, 8) la mayordomía del *calpulli*. Sobre este último apartado, el autor señala fuentes como Zorita o Durán en las cuales se señala la existencia de instituciones similares a las que hoy en día se conocen como mayordomías, sin los elementos introducidos durante el régimen colonial. Expone como ejemplos las acciones realizadas a favor de quien encabezaba el *calpulli*, por parte de los habitantes. Entre los servicios se encontraba el labrar una cementera para su mantenimiento. En contraparte, el líder del *calpulli* cuidaba de su gente, costeaba los gastos de las reuniones realizadas en su hogar por parte de los miembros de su comunidad para la toma de decisiones colectivas en torno a las problemáticas del *calpulli*, y en estas

reuniones se incluía la alimentación de los asistentes, principalmente durante la realización de las festividades (Barbosa Cano, 2011, pp. 162-171)

Guillermo Bonfil Batalla señala, en la antigua Cholula, la existencia de cabeceras que se establecieron teniendo como eje la gran plaza principal y el templo de Quetzalcóatl. En el interior de estas divisiones se organizaban los *calpullis*. Dicha forma de organización respondería a la pluri etnicidad resultado de las constantes migraciones que fueron conformando el altépetl (1988, p. 164). En cuanto al número de cabeceras, el mismo autor señala las observaciones de Pedro Carrasco en torno a la presencia de diversas cantidades, dependiendo las fuentes, indicándose la presencia de 4, 6 o 10.

Sin embargo, la compatibilidad de las dos primeras cifras responde a reajustes dentro de los últimos procesos migratorios ocurridos en Cholula, donde una cabecera sería el centro, cuatro ubicadas en los rumbos cardinales y la sexta correspondería al asentamiento de los colomochcas, después de su arribo a la ciudad sagrada. (Bonfil Batalla, 1988, p. 165) Dicha división perduró hasta el siglo XVIII. Basados en la información que proporciona la “historia tolteca-chichimeca”, se señala que los *calpolleque*<sup>50</sup> se consideraban como “las manos y los pies” (*yn ima yn icxi*) del *altépetl*.

Cada *calpulli* era gobernado por una pareja de noble linaje, recreando el sistema de gobierno a nivel ciudad, el cual también estaba inspirado en la dualidad cósmica. Estos *calpullis* corresponden a *Tecaman* (en la boca de la piedra); *Mizquitlan* (lugar donde abundan los mezquites); *Texpolco* (lugar del gran peñasco); *Quauhtlan* (lugar de águilas), actualmente es *Xixitla*. En el área nuclear que comprendía el complejo ceremonial de Cholula se encontraban los *calpullis* encargados de atender las ceremonias rituales y el culto a los dioses, la administración del gobierno central y los mercados que formaban parte de la extensa red comercial, sobresaliendo el linaje de los tianquiznahuque, (González-Hermosillo Adams, 2013, pp. 28-29) de quienes hablaremos en un apartado posterior.

La organización de las cabeceras contenedoras de los *calpullis* hacía referencia a la figura del quincunce, la representación de los 4 rumbos en que se dividía el universo, y un

---

<sup>50</sup> Plural de *calpulli*

centro integrador que generaban el equilibrio presente en el cosmos. Esta organización espacial expresaba la forma en la que los habitantes de la antigua Mesoamérica mentalizaban el ordenamiento de su hábitat natural. La misma organización se observaba en la distribución espacial de las cuatro tlatocáyotl o señoríos dentro del valle Puebla-Tlaxcala: Huexotzinco al oeste; Cuauhtinchan al este; Tlaxcallan al norte y Totomihuacan al sur. *Tollan Cholollan* se ubicaba como centro del universo, eje rector que, de esta manera, se expresaba simbólicamente el reconocimiento como reino central, rector de la configuración política de los señoríos circundantes, mientras que los cuatro extremos eran reinos autónomos integrantes y copartícipes del dominio cholulteca (González-Hermosillo Adams, 2005, pp. 14-15; 2013, pp. 41-42).

Calpulli				
Orden social	Religión y régimen escolar	Residencia	Economía Propiedad territorial	Economía Profesión
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Conjunto de familias relacionadas por una supuesta ascendencia común (de acuerdo con Chimalpain los <i>calpultin</i> migrantes tendrían alrededor de 1500 habitantes cada uno)</li> <li>• Se ha definido como conjunto de familias o linajes. Duran decía que eran “parientes, amigos o allegados”; Zurita, “gente conocida o linaje antiguo”</li> <li>• El régimen era preferentemente endogámico</li> <li>• La exogamia era tolerada pero no bien vista</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La ascendencia común se remontaba a un dios patrono que se confundía con un primer antepasado</li> <li>• El patrono recibía el nombre de <i>calpultéotl</i>, y era el gran protector del grupo. El primer hombre era llamado <i>tlacaxinachtli</i></li> <li>• El <i>calpulli</i> dirigía su culto interno y contribuía y participaba como unidad en las fiestas generales del <i>tlaltocáyotl</i> (gobierno del <i>tlatoani</i>; Estado)</li> <li>• Las escuelas correspondían al régimen interno, pero estaban intervenidas en cuanto al contenido de la educación</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Los miembros del <i>calpulli</i> vivían por lo general en un “barrio”</li> <li>• La ocupación de territorios continuos era lo común</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Había propiedad comunal de la tierra, aun cuando el usufructo era familiar en su mayor parte. Las autoridades del <i>calpulli</i> distribuían las parcelas</li> <li>• Los miembros del <i>calpulli</i> tenían derecho a las tierras <i>calpullalli</i> disponibles. Es muy probable que tuvieran similares derechos sobre las tierras del <i>teccalli</i> (“casa de gobierno”)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Había unidad profesional</li> <li>• Se considera que la profesión era uno de los dones del <i>calpultéotl</i></li> </ul>

Cuadro 5 Características del calpulli, tomado de López Austin, *La sociedad mexicana y el tributo* (2013, págs. 40-41)

<i>Calpulli</i> (continuación)				
Cultura	Autoridad interna	Autoridad externa	Régimen tributario	Régimen militar
<ul style="list-style-type: none"> <li>• El <i>calpulli</i> formaba una unidad cultural</li> <li>• La unidad comprendía lengua, culto, profesión, atavíos, costumbres, etc</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El <i>calpulli</i> estaba regido por el <i>teáchcauh</i> o “hermano mayor”, que era auxiliado por un consejo de ancianos y mantenido por la comunidad</li> <li>• La competencia del gobierno interno comprendía la distribución de las parcelas y las cargas tributarias de obra, el censo, el orden interno, y la resolución de juicios menores, etc</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El <i>tecuhtli</i> o “juez” era el representante del <i>tlatocáyotl</i>. Era mantenido por los <i>teccaleque</i> del <i>calpulli</i></li> <li>• La competencia del gobierno externo era la jurisdicción mayor, la representación del <i>calpulli</i> ante el <i>tlatocáyotl</i>, el mando militar, el régimen tributario del <i>tlatocáyotl</i>, etc.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El <i>calpulli</i> formaba una unidad tributaria ante el <i>tlatocáyotl</i></li> <li>• La recepción del tributo era competencia del <i>tecuhtli</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El <i>calpulli</i> era una unidad militar: escuadrón, bandera, etc.</li> <li>• Sin embargo, dicha unidad estaba dirigida por el <i>tecuhtli</i></li> </ul>

Cuadro 5 (continuación) Características del *calpulli*, tomado de López Austin, *La sociedad mexicana y el tributo* (2013, págs. 40-41)

### III.2 Transformación del *calpulli* a los barrios post coloniales

Como se señaló en el apartado referente a la vertiente hispana y la reorganización territorial, el nombramiento de Cholula como república de indios implicó ciertas continuidades de organización a nivel comunitario, ahora sometidas dentro del nuevo régimen ibérico. En palabras de Francisco González-Hermosillo, dicho nombramiento generó “admirables adaptaciones”, las cuales se reflejaron en un reconocimiento, de manera general, a los derechos patrimoniales y las facultades políticas de los linajes dinásticos, siendo copartícipes del gobierno étnico; se respetaron las demarcaciones originales de los estados prehispánicos<sup>51</sup>.

El nuevo órgano de gobierno Cholulteca, el cabildo indígena de gobierno, se posicionó como un eje cultural y político dentro de la comunidad, al desempeñarse como canal intermediario básico entre el corpus de la sociedad indígena y el gobierno español, generando fuerte vínculos de etnicidad. Esta fortaleza encontró sustento debido a que los habitantes cholultecas aún tenían autogestión de sus recursos naturales y los bienes de la comunidad; la ejecución autónoma de las obras públicas de carácter local, así como la organización y sustento del culto oficial expresado en un calendario activo de festividades (reflejado en la conformación de sistemas de mayordomías, basado en las antiguas formas de organización a nivel *calpulli* y de *altepetl*).

La alternancia de gobierno denominada “de tanda y rueda”, donde los dirigentes homólogos entre familias y barrios hacían factible un equilibrio de fuerzas; continuidad en el patrón de ocupación del territorio, donde los espacios habitacionales y la organización administrativa siguió el esquema de secciones, dando continuidad al orden de los antiguos *calpullis* (2005, pp. 60-63).

De acuerdo con lo señalado por Guillermo Bonfil Batalla, la división interna presente en Cholula, a la llegada de los españoles, era en parcialidades que, para la época colonial se denominarían cabeceras, las cuales “estaban subdivididas en *calpullis* [...] que, al parecer, resultaron denominarse *barrios* durante los primeros tiempos de la colonia” (1988, p. 164).

---

<sup>51</sup> En el caso de Cholula, a pesar de modificaciones generadas dentro del *altépetl* colonial, y el territorio que debió cederse para la construcción de la ciudad de Puebla, los límites permanecieron similares al de la organización territorial prehispánica “*tlatocayotl*”

En la información reportada en la “Suma de la visita de los pueblos” se señala que existen seis cabeceras “Tequepa, Santiago, San Pablo, San Joan, Santa María [y] San Andrés” (García Castro, 2013, p. 104), las cuales se dividen en barrios o parcialidades.

A pesar de que el nombramiento de república de indios<sup>52</sup> permitió algunas continuidades en la forma de organización, como se ha señalado al inicio de este apartado, la organización territorial sufrió drásticos cambios en cuanto a la extensión y distribución de las nuevas cabeceras. Las características de las cabeceras listadas anteriormente romperían con el esquema sagrado del centro y los 4 rumbos del antiguo huey altépetl de Cholollan:

los originales *altepetl*<sup>53</sup> integrantes del reino fueron reformados en su concepción espacial y enmendados en su de nominación jurídica al imponerles el término hispano de “cabecera”, nombre que le fue asignado a toda la extensión territorial de cada unidad señorial. Sin embargo, el término calificó principalmente a los antiguos núcleos de cada una de esas jurisdicciones constitutivas, representados por sus respectivos y más elevados tecpan dinásticos acoplados al perímetro de la gran urbe. Bajo una nueva tutela divina, las antiguas entidades señoriales fueron consagradas a santos patrones. (González-Hermosillo Adams, 2005, p. 32).

De esta manera, Tequepa sería una nueva cabecera que agrupaba los *calpullis* del antiguo centro ceremonial, teniendo como santo tutelar a San Miguel; Santiago sería asignado al altépetl de *Mizquitlán*, hoy conocido como Santiago Mizquitla; Texpolco tendría a San Juan; *Quahutlan* correspondería a Santa María, conocido como “Santa María Quahutla (hoy Santa María Xixitla<sup>54</sup>); *Tecaman* recibiría a San Pablo (actualmente San Pablo Tecamac). *Colomoxco* recibiría a San Andrés como tutelar, aunque, para el caso de esta cabecera, González-Hermosillo Adams señala que, junto con *Tequepa*, estas cabeceras serían resultado de un reajuste por parte de los proyectistas urbanos novohispanos, que buscaron dotar de representación jurídica al conjunto de *calpullis* asentados dentro del complejo ceremonial de

---

<sup>52</sup> La figura organizativa de “república de indios” formó parte una política impuesta por parte de Felipe II para la separación “racial” entre españoles e indios.

<sup>53</sup> Este autor señala que el *huey altépetl* de *Cholollan* estaba conformada por *altepemes* al interior de la ciudad, estos *altepemes* se conformaban a su vez por *calpullis*; de esta manera, las cabeceras señaladas por los cronistas españoles a su llegada a *Cholollan* en 1519, correspondería en realidad a un altépetl con su respectivo tecpan dinástico o señorío.

<sup>54</sup> Este es el único barrio, en la actualidad, que aún conserva su organización en dos *calpullis*: Pilopan y Ocotlan

la antigua *Cholollan* y los asentamientos étnicamente minoritarios localizados al interior del huey altépetl (2005, pp. 32-33). Esta nueva distribución puede observarse en el mapa de la ciudad de Cholula publicado por Gabriel de Rojas en 1581, notándose como la configuración espacial de ese periodo se asemeja a la que actualmente existe.

Con la llegada de los franciscanos y la fundación del convento dedicado a San Gabriel entre 1530 y 1539, se implementaron medidas para evangelizar a los habitantes cholultecas. Parte de estas estrategias consistían en aprovechar la prevalencia de las autoridades tradicionales al interior de los *calpullis*<sup>55</sup> para asignarles la responsabilidad de vigilar y hacer cumplir a los habitantes de sus “barrios” con las asistencias a las ceremonias religiosas, las lecciones de doctrina y el cumplimiento de las normas y enseñanzas de la nueva religión dentro del ámbito doméstico, enfocándose principalmente en los niños y jóvenes. De esta manera es como surgen las figuras de “mandones” y “fiscales” que continuaban siendo reconocidos dentro de sus *calpullis* o barrios como tepixque/tequitlatoque (Bonfil Batalla, 1988, p. 169).

Al respecto, don Manuel Tlatoa señala que en Cholula se generó un uso desmedido con respecto a las varas de mando, también conocidas como “varas de justicia”, pues llegaron a existir 400, donde, a manera de ejemplo cargado con humor, “cualquier hijo de vecino quería tener su propia vara”. Ante esta situación, tanto don Manuel como Bonfil hacen referencia a la queja que Juan de Pineda realiza ante el rey en 1593, donde se da la cifra de aproximadamente 2000 principales, de los cuales, sólo una minoría eran reconocidos de manera legítima para ejercer dicho cargo, por esta razón, el virrey don Luis de Velasco tuvo que ordenar, en 1596, el cese de nombramientos de mando por parte de los “varrios y estancias”<sup>56</sup>, designando así las figuras de gobernador, un par de alcaldes, una docena de regidores, un par de alguaciles mayores, y otra dupla para alguaciles menores, y dos secretarios de cabildo para en cada una de las cabeceras principales. Aunado a esto, para los barrios y estancias se designan 3 alguaciles de capilla, 2 para la capilla de doctrina y un

---

<sup>55</sup> El único elemento que fue eliminado del sistema de organización tradicional dentro de la república de indios en Cholula corresponde a la presencia de los dos sacerdotes supremos.

<sup>56</sup> Esta situación puede enmarcarse en el proceso de “macehualización”, término propuesto por Margarita Menegus donde el ejercicio del poder por parte del grupo *pipiltemo* de nobleza de los antiguos *altepeemes* pasó a formar parte de los atributos de las nuevas autoridades coloniales. (1991, p. 17-49)

alguacil. De esta forma, se genera un corpus de 52 oficiales para la ciudad de Cholula. (Bonfil Batalla, 1988, pp. 169-170)

A pesar de estas ordenanzas, las cabeceras tuvieron una serie de conflictos con respecto a este nuevo esquema de organización, por lo que, para 1590, ejecutando el mandato del virrey, el corregidor ordenó un esquema rotativo entre cabeceras, donde el gobernador de la ciudad desempeñaría dicho cargo durante un año, dando paso al elegido de la siguiente cabecera. De igual manera, se externó el mandato para que los dos alcaldes de cada cabecera fuera formado por una dupla de macehual y principal, así como la prevalencia de dos regidores por cada cabecera. De esta forma “quedaba vigente la división en parcialidades y la mezcla de gobierno colegiado con autoridad máxima personal, ahora rotativa” (Bonfil Batalla, 1988, p. 170)

El nuevo orden, a pesar de que había eliminado la prevalencia de los Tianguisnahuacas como el grupo que ostentaba el poder de gobierno, aún le otorgaba el privilegio de ser la cabecera nombrada en primer lugar, para continuar con el resto de los barrios en un orden inverso al de las manecillas del reloj, prevalencia que aún continúa en la actualidad, confiriéndole el título de “el primer barrio”. A partir de las ordenanzas señaladas el proceso de *macehualización* permitió la inclusión del resto de los habitantes como partícipes del gobierno de la república, a pesar del predominio de la antigua nobleza en estos cargos.

En el año de 1645 se daría una nueva reconfiguración dentro del esquema de organización de la ciudad de Cholula, pues la cabecera de San Andrés se erigiría como una parroquia independiente, y para 1714 se constituye como una república de indios, conformada por 4 barrios. Desde entonces se haría una distinción entre San Andrés y Cholula, este último conformado por 5 cabeceras. (Bonfil Batalla, 1988, p. 174) A partir del siglo XIX se daría una separación al interior de las 5 cabeceras que conformaban a la ciudad de Cholula, dando como resultado la organización que conocemos actualmente.

Es importante señalar que, dentro de la tradición oral por parte de los hijos de barrio, las cabeceras son señaladas como barrios originarios de los cuales se desprendieron los barrios restantes. Las causas de este proceso se relacionan con el crecimiento poblacional y

la intención de tener participación dentro de la organización de lo que ahora podemos llamar como sistema de cargos cholulteca.

San Miguel Tianguisnahuac permanece como el primer barrio, en ocasiones los mismos habitantes se denominan como “el primer barrio fundador” o “el primer barrio que fue creado”, de este se desprendería Jesús Tlatempa<sup>57</sup>; de Santiago Mixquitla surgiría San Matías Cocoyotla<sup>58</sup>; San Juan Texpolco daría origen a San Cristóbal Tepontla, aunque también hay fuentes que relacionan su origen con la hacienda de San Bartolomé Zapotecas<sup>59</sup>; Santa María Quahutla cambiaría su nombre a Santa María Xixitla, y uno de sus *calpullis* daría paso al barrio de Magdalena Coapa; por último, el caso de San Pedro Mexicaltzingo con el barrio original de San Pablo Tecama requiere señalar que ambos son considerados como barrios primos, contando con un origen mesoamericano, pues Mexicaltzingo haría referencia a la presencia de un *calpulli* de origen Mexica establecido dentro del territorio de Tecamac, que llegaría a dominar a los tecamecas, estableciendo como nombre de su cabecera el de San Pablo (Tecpan) *Mexico Tenantitlan Tlailochoyan* (Bonfil Batalla, 1988, p. 174)

### III.3 Organización socio-religiosa

Guillermo Bonfil Batalla hace un listado de características que, en la década de los sesentas del siglo pasado, le permitió establecer la categoría del sistema interno del barrio cholulteca: a) barrio como entidad social; b) hijos de barrio; c) sistema de cargos y d) los principales. (1988, pp. 218-229) Estos elementos aún permanecen vigentes, a pesar de las problemáticas y transformaciones señaladas en el capítulo anterior. Las relaciones entre los puntos enlistados pueden entenderse de la siguiente manera: el barrio, como entidad social, es el

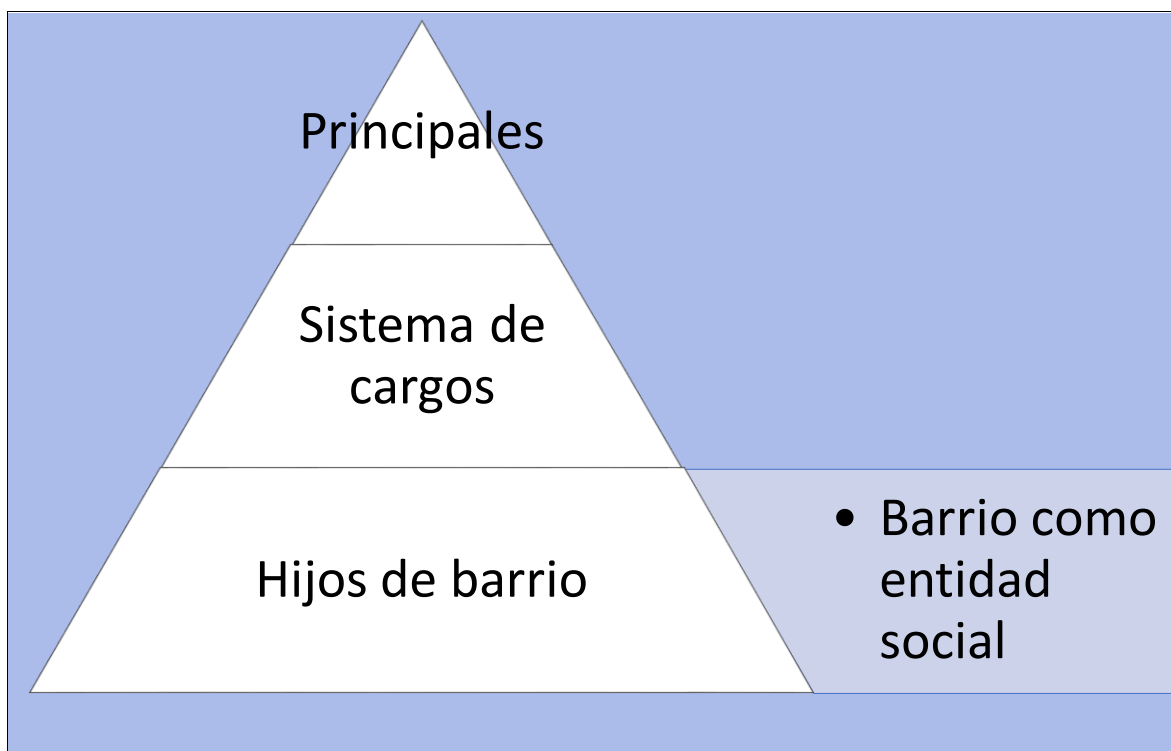
---

<sup>57</sup> En algunos testimonios, Jesús Tlatempa es adjudicado al barrio de Santiago, sin embargo, esta divergencia de opiniones encontraría una explicación al revisar la propuesta de González-Hermosillo Adams (2005) donde establece que los Tianguisnahuacas eran un *calpull* perteneciente al antiguo Mixquitlan: el espacio que ahora ocupa el barrio de San Miguel tuvo que ser cedido por parte de los Mixquitlecas, por lo que puede suponerse dos periodos de reconfiguración de este barrio. El primero en los albores de la ciudad colonial, y el segundo durante el siglo XIX.

<sup>58</sup> Los habitantes de Cocoyotla señalan que ellos son un pueblo independiente a cualquier barrio, pero que, dentro de la organización tradicional, se consideran barrio de Cholula. Bonfil Batalla señala que esta población es mencionada en un documento de 1663

<sup>59</sup> Bonfil señala que en la década de los 60's del siglo pasado, San Cristóbal se encontraba fuera de la traza reticular de Cholula. Es necesario mencionar que este barrio, reconocido administrativamente como junta auxiliar, se encuentra al pie del cerro Zapotecas, y cuenta con la figura de “fiscales” dentro de su sistema de cargos

contexto que articula y en el cual operan los tres elementos restantes, es decir, la figura de los hijos de barrio, el sistema de cargos y la figura de los principales, en un sistema jerárquico.



Cuadro 6 Sistema interno del barrio. Elaboración propia con información de Bonfil Batalla (1988, pp. 218-229)

El eje principal de la organización socio-religiosa dentro de los barrios y de la ciudad sagrada es el sistema de cargos religiosos. Al entender al barrio como una entidad social, el sistema de cargos también es revestido por otras características:

- 1) **LA DIFERENCIACIÓN O CONTRASTES ENTRE BARRIOS:** las cuales pueden observarse en la forma de organización de sus respectivos sistemas de cargos<sup>60</sup>, la asociación con alguna actividad económica principal o tradicional<sup>61</sup>; los ritmos de vida de cada barrio, donde los más cercanos al centro de la ciudad<sup>62</sup> contrastan con aquellos que

<sup>60</sup> Ejemplo de estos son los números de cargos que varían en cada barrio; la presencia de fiscales en el barrio de San Cristóbal Tepontla, cuyo equivalente en otros barrios sería el de mayordomía de barrio.

<sup>61</sup> En el punto 5 del subapartado “Cholula como un pueblo urbano” se mencionan ejemplos de las actividades económicas que identifican a ciertos barrios.

<sup>62</sup> Principalmente los barrios de San Miguel Tianguisnahuac y San Juan Texpolco donde la actividad comercial y turística, predominan, en un paisaje completamente urbanizado.

se encuentran en la periferia<sup>63</sup>; así como la mayor o menor presencia de los hijos de barrio.

- 2) **DELIMITACIÓN ESPACIAL DE LOS BARRIOS/FRONTERAS SOCIO RELIGIOSAS:** si bien Bonfil Batalla menciona que la delimitación espacial del perímetro ocupado por cada barrio es precisa en algunas partes, mientras que en otras se vuelve un tanto confusa, haciendo hincapié en aquellos que colindan con el centro de la ciudad (1988, p. 218), sin embargo, gracias a los datos etnográficos obtenidos durante el trabajo, es posible señalar la presencia de una delimitación de carácter socio religioso, que se manifiesta en prácticas correspondientes al ciclo festivo. El territorio de un barrio siempre se hará presente en donde los “hijos del barrio” habiten<sup>64</sup>; se reafirma por medio de las procesiones realizadas por la Virgen de los Remedios en su visita o “bajada” al barrio, así como con el recorrido del santo patrón. Este último punto también señala las fronteras o puntos de entrada entre barrios. Ejemplos de lo anterior lo encontramos entre los barrios de Santa María Xixitla y Santiago Mixquitla, cuando en sus respectivas festividades ambas entidades divinas se intercambian “las mañanitas”, acompañadas por sus hijos de barrio. En ambos casos, existe un punto que señala el sitio fronterizo<sup>65</sup> en el cual el santo anfitrión y su comitiva espera a su contraparte que es invitado de honor, momento en el cual se intercambian las formalidades referentes al saludo y la petición para ingresar al barrio, así como su correspondiente autorización por parte del mayordomo de barrio y sus principales. El segundo ejemplo se establece durante la petición de las mayordomías de circulares, donde los barrios involucrados establecen por tradición el punto de encuentro donde se intercambian

---

<sup>63</sup> Bonfil Batalla refiere la presencia de una intensa actividad agrícola (1988, p. 218), en la actualidad aún hay una diferenciación con el paisaje de las zonas cercanas al centro, pues en estos barrios hay aún terrenos dedicados al cultivo

<sup>64</sup> Al momento de realizar las colectas para las festividades del santo patrón, la comisión encargada de esta tarea visita a familias que habitan dentro de otros barrios, pero se siguen considerando como miembros del barrio en cuestión, extendiendo de esta forma los límites de un barrio dentro de otro sin que esto genere un conflicto territorial aparente. Otro ejemplo es para aquellos “hijos” que se han insertado en dinámicas de migración, principalmente a Estados Unidos, donde existen comunidades provenientes de un mismo barrio que también participan dentro de las dinámicas de servicio en torno al santo patrón. Para el caso de algunas comunidades alrededor de la cabecera municipal, el sistema de cargos también se reproduce de forma paralela en aquel país.

<sup>65</sup> Para el barrio de Santiago, el punto de entrada se encuentra en la iglesia de San Dieguito, localizada en la esquina de la calle 3 norte y la carretera internacional Cholula-Puebla; para el caso de Santa María Xixitla, el lugar es en el cruce de la calle 5 sur y la 3 poniente, aunque el límite territorial del barrio sea entre la calle Miguel Hidalgo y su cruce con la 5 sur.

los saludos entre los santos patronos, y el barrio anfitrión sahuma al santo invitado y su comitiva, de igual forma se hace una petición para ingresar al barrio y en respuesta se otorga autorización, celebrando así la unión y el reconocimiento de hermandad entre barrios.

- 3) **ENDOGAMIA BARRIAL:** es una característica cuyo origen podemos encontrarlo en el *calpulli*. Bonfil Batalla reporta que más del 70% de los matrimonios registrados aleatoriamente de distintas genealogías barriales daban como resultado la unión de parejas provenientes de un mismo barrio. (1988, pág. 218) En la actualidad podemos señalar que hay una mayor interacción entre barrios, principalmente entre las parejas jóvenes<sup>66</sup>, así como con personas vecindadas o de otras poblaciones. Sin embargo, permanece de manera férrea el carácter lineal patriarcal de culto y devoción al santo patrono, es decir, existe una prioridad por participar en el servicio al santo patrón del barrio de donde el varón es originario, aunque esto no excluye que también se aspire a prestar el servicio con la entidad protectora del barrio de la mujer. Para el caso de los vecindados, la unión con un miembro del barrio ya sea hombre o mujer, permite su inclusión gradual dentro del servicio al patrón y su reconocimiento entre los habitantes y la comunidad.
- 4) **FILIACIÓN/PERTENENCIA AL BARRIO:** El lugar de residencia dentro de los límites reconocidos de un barrio es referente para señalar la adscripción. En relación con el punto anterior, también se toma en cuenta la línea paternal, que muchas veces define el reconocimiento de un santo patrón en particular, en este caso, el que corresponde al barrio de origen del patriarca de la familia. También es posible que un individuo pueda elegir entre afiliarse como parte del barrio al que ha llegado a vivir, continuar con su reconocimiento del barrio de origen, o tener doble adscripción, participando en las cooperaciones y actividades de ambos barrios.
- 5) **RELACIONES ENTRE BARRIOS/SANTOS PATRONOS:** Un elemento que, originalmente Guillermo Bonfil Batalla no consideró entre los aspectos que permiten considerar al barrio como entidad social, pero que sin duda está presente entre los habitantes del

---

<sup>66</sup> Si bien aún es un punto pendiente la realización de un muestreo para determinar en porcentajes la situación de las relaciones de carácter endogámico/exogámico en la actualidad, desde el aspecto cualitativo puede reportarse que los jóvenes con quienes se ha tenido contacto durante la realización de entrevistas y pláticas informales dan cuenta, en su mayoría, de que su pareja pertenece a otro barrio.

barrio y la forma en que se relacionan con el resto de la comunidad. Los santos patronos, y por ende los barrios, establecen relaciones con denotaciones parentales o afectivas. Es común que, por ejemplo, los habitantes de San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecama se refieran a sí mismos como “los barrios primos o hermanos”, pues por su origen<sup>67</sup> que puede rastrearse en el periodo prehispánico, así como su cercanía territorial, y el ser reconocidos dentro de los oficios ligados a la floricultura<sup>68</sup>, generando este lazo de unión. Esto implica que existan celebraciones que comparten, como la fiesta de floricultores en la capilla de San Gabriel, la celebración de semana santa, así como el culto al señor de Chalma y la hermandad de floricultores, que se lleva en conjunto. Aunado a esto, debe tomarse en cuenta que San Pedro y San Pablo comparten una celebración conjunta en el santoral católico el día 29 de junio, además de ser considerados como fundadores de la iglesia romana y, por ende, pilares de la religión católica<sup>69</sup>. De acuerdo con los testimonios de los habitantes, la “tradicción” señala que ambos santos eran primos. Otro ejemplo, que fue mencionado en el segundo punto referente a la delimitación territorial del barrio, es la relación que existe entre Santa María Xixitla y Santiago Mixquitla, donde se cuenta que señor Santiago está enamorado de Santa María, pero que tiempo atrás surgió una disputa entre los habitantes de ambos barrios, ocasionando que se vetaran las visitas y relaciones entre ellos. Se cuenta que, por las noches, al interior de la iglesia del barrio de Mixquitla se escuchaban los relinchidos del caballo de señor Santiago, desesperado por no poder salir de la iglesia. Paralelamente, los principales y la mesa directiva del mayordomo de barrio señalaban el haber escuchado los cascos de un caballo a las afueras de la puerta de la iglesia donde se encontraba Santa María, incluso encontrando al amanecer las huellas del caballo en el atrio, e incluso hay versiones que hablan de una herradura perteneciente al equino que monta señor Santiago. En estas versiones también se hace hincapié en el rostro de los santos, que se presentaban “faltos de color, como si estuvieran enfermos o tristes” (testimonio,

---

<sup>67</sup> Como se señaló en el apartado anterior, San Pedro Mexicaltzingo era una colonia o *calpulli* mexica que se estableció dentro del antiguo tecpan de Tecamac

<sup>68</sup> Don Manuel Tlatoa se refiere a ellos como los “xochimanques”, los artistas de las flores

<sup>69</sup> <https://www.aciprensa.com/noticias/claves-para-entender-por-que-san-pedro-y-san-pablo-se-celebran-juntos-44543>

2017). Estos acontecimientos fueron discutidos entre los mayordomos y principales de los barrios involucrados, llegándose a la conclusión de que los santos estaban tristes porque se les negaba poder visitarse. A partir de ese momento, y hasta la fecha, es costumbre que señor Santiago acuda “elegantemente vestido, como todo un caballero” (testimonio, 2017) a visitar a Santa María en las vísperas de su fiesta patronal, llevándoles serenata a la entrada de su templo, así como obsequios<sup>70</sup> por parte de los mayordomos y miembros de la comisión de mañanitas. De igual manera, señor Santiago recibe la visita de Santa María en las vísperas de su fiesta, recibiendo obsequios y felicitaciones, reafirmando así la hermandad entre estos barrios, en nombre de sus santos patronos.

Como se señaló en la tabla 7, la organización socio religiosa se integra por el sistema de cargos como elemento central, teniendo como base a los hijos de barrio, y en lo más alto de la escala a la figura de los principales.

**EL SISTEMA DE CARGOS.** Puede entenderse como una forma de organización con gran presencia en el área mesoamericana, teniendo como antecedentes las cofradías que fueron instituidas por la religión hispana, para que, a partir del siglo XIX, se diera paso a un sistema de cargos consolidado, contando con una estructura de carácter jerárquico, cuya base son los cofrades o hermanos en general, mientras que los cargos u oficiales, responsables de la administración de la asociación tienen una duración de carácter anual en el cargo, elegidos el día de la festividad de la advocación a la cual estaba dedicada la cofradía, o en un día cercano (Palomo Infante, 2000, pp. 18-20) Para el contexto cholulteca, no podemos dejar pasar el hecho de que en la organización de los antiguos *calpullis* existía una entidad divina tutelar, a la cual también se le servía por medio de un sistema de organización de carácter colectivo, tal como se señala en el primer apartado del presente subtema, referente al *calpulli*<sup>71</sup>.

Los cargos que conforman este sistema se presentan como un medio de servicio de índole religioso; paralelamente conforman un mecanismo de ascenso social donde el

---

<sup>70</sup> Ornamentos elaborados en oro, plata y piedras preciosas como coronas, medias lunas, anillos, etc.

<sup>71</sup> Aquí se hablaría específicamente de las características que Manlio Barbosa Cano señala como “la mayordomía del *calpulli*”

“prestigio” o “respeto” es una forma de vínculo social que dota de sentido a las conductas pertinentes en el ámbito religioso y ceremonial. Estas conductas son expresiones de reconocimiento que se manifiestan en acciones como el agradecimiento, saludo, correspondencia, retribución y petición de permiso. La motivación para que un miembro de la comunidad (en este caso, un “hijo de barrio”) acepte tomar un cargo, se debe al compromiso generado por una manda para recibir la intervención o el favor de la divinidad, a manera de trato; otro caso puede ser por un gusto personal, como una forma de agradecimiento a la divinidad y a los santos por el bienestar que se recibe, por ejemplo, por el hecho de estar vivo. En ambos casos, el acto de tomar un cargo es una forma de cerrar la relación de intercambio entre los miembros de una comunidad y sus divinidades, correspondiendo así con las bondades recibidas. (Padilla Pineda, 2000, págs. 126-127)

Cada barrio cuenta con un número de cargos distinto, sin embargo, existen similitudes o elementos generales presentes en los barrios. El primero de ellos es el papel que los principales desempeñan asignando o “dando el visto bueno” de las personas que se postulan para desempeñar algún cargo, en especial el de la mayordomía de barrio. Por lo regular, la duración en un cargo es de carácter anual, salvo ciertas excepciones. Los cargos barriales pueden clasificarse en:

- “Hijo de barrio” (no es un cargo, pero sí un título de reconocimiento/adscripción que conforma la base de la organización del sistema tradicional de cargos).
- Menordomías o mayordomías de platitos menores.
- Hermandades y asociaciones (hermandad de cargadores, como ejemplo presente en todos los barrios).
- Mayordomía de barrio.
- Principales.

**“HIJO DE BARRIO”.** Este término no se adquiere por el simple hecho de haber nacido dentro un barrio. Es un reconocimiento que los miembros de la comunidad barrial otorgan a quienes se involucran y participan en el servicio en torno a la figura del santo patrón, comenzando así una dinámica de ascenso, para ser incluido como candidato a desempeñar un puesto dentro del sistema de cargos y, en el caso de quienes logran desempeñar con éxito y aprobación por

parte de la comunidad y la entidad protectora del barrio, conseguir el reconocimiento de “principal del barrio”. La forma de involucrarse y participar al servicio del santo se expresa en acciones como la aportación monetaria cuando se realizan las colectas para costear los gastos de las festividades o los trabajos que se realizan para el mantenimiento de la iglesia del barrio; la donación en especie o cooperación, así como la mano de obra o “echarle montón/ayudar” en alguna festividad o compromiso a nombre del santo patrón, como la preparación/compra de alimentos y bebidas, la colocación del sistema de sonido, levantar lonas, etc. Los hijos de barrio constituyen la base sobre la cual es posible mantener la organización social, religiosa y tradicional de cada barrio. El reconocimiento de “hijo de barrio” no discrimina entre hombres y mujeres, aunque tradicionalmente sólo se consideraba con ese título a las cabezas de familia, en la actualidad se habla de los individuos en “activo” que participan con devoción en estas actividades.

**LAS MENORDOMÍAS DE BARRIO O MAYORDOMÍAS DE PLATITO MENORES.** reciben su nombre por usar un platito elaborado en plata, en cuyo centro se encuentra una figura del santo, virgen o advocación que representan. Su tarea principal es la de costear y organizar la fiesta correspondiente a la entidad que sirven. También se hacen presentes como miembros de la comitiva que acompaña al santo patrón y al mayordomo de barrio en los eventos donde son requeridos, principalmente fiestas patronales, visitas de la Virgen de los Remedios o “bajadas” al barrio, y procesiones como la de los faroles, la que da inicio a la fiesta de pobres y labradores, por mencionar algunos ejemplos. De manera similar podemos mencionar a los mayordomos de capillas o iglesias dentro del barrio, que, además de la equivalencia en cuanto a las tareas que desempeña un platito menor, le corresponde el cuidado de la capilla que está bajo su responsabilidad. Si bien su tarea se asemeja a la de un mayordomo de barrio, su jerarquía no está por encima de este último.

**LA HERMANDAD DE CARGADORES.** Ocupa un papel importante dentro del sistema de cargos, pues están al servicio del santo patrón del barrio y su “imagen peregrina”, es decir, la imagen del santo que acude a las procesiones y fiestas patronales a las que es invitado. En este punto es necesario señalar que en el barrio existen, por lo regular, dos imágenes que representan al santo patrono: una de ellas es la que siempre permanece en la iglesia, generalmente en el altar mayor. En diversos testimonios se alude que esta efigie del santo permanece en la iglesia

porque “representa a la cabeza de familia que permanece siempre en el hogar para que nada malo suceda” (Testimonio, 2015) Por esta razón es que existe una segunda imagen, que está a cargo de la hermandad de cargadores, a la que podemos identificar como *imagen peregrina*. De esta manera, el santo patrón está presente siempre en el barrio, y al mismo tiempo puede acudir a cumplir con sus compromisos. Esta asociación se conforma por *hermanos* que están organizados en torno a una mesa directiva, con presidente, secretario, tesorero y en ocasiones con dos vocales. Dependiendo el barrio, la rotación de esta mesa directiva puede ser anual o cada tres años<sup>72</sup>. La celebración del cambio de mesa directiva se celebra el lunes inmediato al cambio de mayordomía del barrio, a excepción de San Pedro Mexicaltzingo, cuyo cambio se celebra un día después del día de la fiesta patronal<sup>73</sup>; y San Miguel Tianguisnahuac, donde el cambio y fiesta de la hermandad se celebra en el domingo próximo a la festividad de la aparición de San Miguel, el 8 de mayo. Además de la responsabilidad de cargar la imagen del santo, la hermandad tiene como responsabilidad principal el resguardo de dicha efigie; el vestir y preparar al santo antes de cada compromiso y cada semana cambiar sus ropajes; trabajar para mejorar algunos elementos del ajuar que pertenecen a la imagen del santo patrón; así como realizar colectas entre los hermanos o miembros de la hermandad, que permitan solventar las festividades, los gastos generados por el cumplimiento de los compromisos, etc. Finalmente deben acudir a las *velaciones* las que son invitados, en los cambios de mesa directiva de las hermandades de otros barrios, en una acción similar a la de los mayordomos de barrio.

Existen también otras hermandades presentes en los barrios, con obligaciones similares a las Menordomías, pero estructuradas como la *hermandad de cargadores*. Como ejemplos podemos mencionar a la hermandad de floricultores, presentes en San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecama; la hermandad de Santo Entierro; hermandad del Señor de las Misericordias; y hermandad del Señor de las Tres Caídas. También puede mencionarse la presencia de asociaciones como la de “Pro-María” cuya presencia mayoritaria se encuentra en el barrio de Santa María Xixitla, pero sumando miembros incluso en la ciudad de México,

---

<sup>72</sup> Tal es el caso de la hermandad de San Miguel Tianguisnahuac

<sup>73</sup> Este barrio es el único que no mueve la celebración patronal y el cambio de mayordomía al domingo más próximo, pues siempre se celebra el 29 de junio, sin importar el día en que caiga

teniendo como principal tarea el fomentar el culto mariano (de ahí su nombre), siendo pilar fundamental como apoyo para las actividades festivas dentro del barrio de Santa María.

**EL MAYORDOMO DE BARRIO.** Constituye el pináculo dentro de la organización socio religiosa y de la escala jerárquica del sistema de cargos barrial. Tiene como responsabilidad principal servir al santo patrón y a los habitantes del barrio. Este servicios se expresa en el cuidado y mantenimiento de la iglesia principal, donde reside el santo patrón, así como los ornamentos y objetos que se encuentren resguardados en el interior del templo; debe honrar al santo patrón de acuerdo a la tradición, esto se expresa en llevar una vida ejemplar de acuerdo a los códigos y normas establecidos dentro del barrio y también por un *código de mayordomos* establecido por la diócesis de la Ciudad de Puebla, puede generalizarse en ser una persona de bien, sin vicios, soltero o debidamente casado<sup>74</sup>, velar por los asuntos referentes a las celebraciones eucarísticas que son solicitadas por los habitantes de su barrio, etc; debe organizar las celebraciones del santo patrón, y todo lo relacionado con los compromisos que deben cumplirse (hacer las invitaciones correspondientes a los demás miembros del sistema de cargos, principales e hijos de barrio, coordinar la participación de los habitantes en tareas de carácter comunitario en torno al santo patrón, etc); realizar las colectas y limosnas de los “hijos de barrio”; organizar las celebraciones que no cuentan con un mayordomo oficial o responsable; representación del barrio ante las autoridades eclesiásticas y las de otros barrios. El mayordomo de barrio suele acompañarse de una mesa directiva o comitiva que lo auxilian en la organización y desempeño de sus tareas. Dependiendo el barrio, estos puestos pueden ser de una mesa directiva conformada por dibutados, menores mayores, xochitl mayordomos, el caso del niño telpoch para el barrio de Santa María Xixitla, y un principal que puede fungir como el “segundo al mando”. Finalmente es necesario señalar que, si bien en los barrios de San Cristobal Tepontla y San Pedro Mexicaltzingo se sigue un orden jerárquico estricto, donde se espera que el puesto de mayordomo de barrio sea ocupado por alguien que ha cumplido en orden las Menordomías

---

<sup>74</sup> Un varón puede ejercer la mayordomía de barrio teniendo la calidad de “soltero”, por lo que su pareja en el cargo puede ser algún familiar femenino directo, como la madre o alguna tía. El señalamiento de estar debidamente casado se relaciona con la prohibición de vivir en unión libre o concubinato; la pareja de mayordomos, en este caso, debe estar debidamente unida por el sacramento del matrimonio

y cargos que anteceden a este puesto, en la actualidad hay quienes han ejercido una o dos Menordomías para después postularse como mayordomos de barrio.

**LOS PRINCIPALES.** Encarnan la autoridad máxima dentro del barrio. Sólo tienen acceso a ostentar este título aquellos que han logrado cumplir con la mayordomía barrial. Dicho nombramiento es de carácter vitalicio, y su figura es respetada por todos los miembros del propio barrio y de otros, en el ámbito religioso y cotidiano. La tarea principal que desempeñan consiste en vigilar que todas las celebraciones de carácter ceremonial se realicen conforme a lo estipulado por la tradición, y que los cargos dentro del barrio sean cumplidos de manera adecuada. Ellos son la figura a la cual se les consulta, por la sabiduría y el conocimiento que guardan de la tradición, su voz es escuchada y las opiniones que emiten son respetadas. Deben estar presentes en todas las ceremonias de importancia, y conforman una mesa directiva dentro de la cual evalúan a los candidatos a desempeñar el cargo de la mayordomía barrial y de otros cargos. Encarnan también la representación del barrio junto al mayordomo de barrio. Por ello, siempre están presentes en las comitivas, y el mayordomo elige de entre ellos a uno o dos para que sean sus consejeros, quienes lo guíen en el correcto desempeño de su cargo, ante los ojos del santo patrón y de la comunidad. Los principales participan activamente en las colectas y tienen el conocimiento de aquellas familias que año con año cooperan y participan en las actividades barriales. Finalmente, el principal puede postularse para desempeñar el cargo de mayordomía de circular, el máximo circuito de cargos que engloba al conjunto de barrios cholultecas, donde después de desempeñar dicho cargo, puede adquirir el nombramiento de tiachca, el hermano mayor que lleva ventaja y es guía para todos los habitantes del barrio.

#### **III.4 San Miguel Tianguisnahuac: el primer barrio**

Hasta este punto se ha mostrado la complejidad en torno a la organización de los barrios cholultecas, siguiendo un esquema tradicional del sistema de cargos, forma ampliamente difundida en gran parte del territorio nacional cuyos orígenes pueden encontrarse en el momento sincrético de los primeros años de la época virreinal, impulsada por los esfuerzos de evangelización y conversión al catolicismo por parte de los frailes, pero también por la resiliencia presente en los esfuerzos por mantener vigente la raíz de aquel mundo que colapsó con la llegada de los españoles. Dicha relación dialéctica, en momentos articulada, o en otros

en abierta confrontación se ha reseñado también durante lo expuesto en el capítulo dos, siendo este proceso de larga duración el sustento de lo que podemos observar hoy en día en la ciudad de Cholula. Cabe mencionar que estos procesos no sólo pueden circunscribirse ante el “choque de mundos” indígena-español, pues antes de la llegada hispánica las civilizaciones que conformaron lo que ahora se han denominado Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica también tenían relaciones de alianzas, conflicto, subyugación y discriminación.

De igual forma, durante el proceso de evangelización, consolidación del virreinato de la Nueva España, la lucha de independencia y los 200 años de conformación de México como una república, las relaciones dialécticas entre distintos grupos sociales está siempre presente, pero ahora, dentro de estos procesos puede reconocerse uno que ha articulado las mayores transformaciones hacia un orden totalitario: la modernidad, entendida como un proyecto ideológico nacido de occidente, teniendo al capitalismo como el pilar del orden económico por implantar y continuar, así como la globalización siendo el resultado político, tecnológico, social e identitario de la modernidad.

Partiendo de esta reflexión es posible abordar un contexto donde se manifiestan estos procesos, entre la tradición y la modernidad, dos polos que en la práctica no permiten una visión binómica de “blanco y negro” como popularmente se expresa; más bien, se da toda una escala de grises entre ambos puntos, o sería más bien precisar, toda una escala cromática de vivencias, colores, aromas, sensaciones y sonidos que se entretajan en las formas de habitar dentro de uno de los barrios de mayor antigüedad de la ciudad sagrada, cuyos habitantes aún guardan y llevan el linaje de antiguos gobernantes y sacerdotes, pero que hoy en día se mantienen de pie, manteniendo la tradición en medio de los procesos de gentrificación presentes en su barrio. Pero ¿Cuál es el origen de este campo semántico que representa la tradición?

De acuerdo con la historia Tolteca-Chichimeca, el huey altépetl de Tollan-Chollolan seguía la conformación tradicional que hacía la analogía entre el cuerpo humano y el orden presente en el cosmos. Gracias a las investigaciones realizadas por Cayetano Reyes García es posible adentrarse dentro de la cosmovisión en torno a la conformación del altépetl de Cholula. Dicho autor menciona que el cuerpo humano era la unidad de organización a partir de la cual era posible entender el mundo, ya que la tierra es considerada un ser viviente que

contaba con órganos que desempeñaban funciones vitales. Por esta razón la conformación de las áreas habitacionales se representaba e imaginaba como símil del cuerpo humano, extendido y acostado, siempre con la mirada puesta en la ruta del sol. (2000, p. 89) El esquema establecido del *itonacáyotl in altépetl*<sup>75</sup> o cuerpo del altépetl en cuanto a la organización del espacio y la distribución de las áreas al interior de Tollan Chollolan se basa en un centro y las cuatro regiones correspondientes a los cuatro rumbos del universo, los cuales se ubicaban de la siguiente manera:

Parte del cuerpo	Región
Cabeza.	Oriente, rumbo donde sale el sol: Tlahuiztlanpa o Tonatiuquizayan.
Pies.	Poniente, lugar donde se oculta el sol: Cihuatlanpa o icalaquian tonatiu.
Mano derecha.	Norte, lugar de la muerte: Mictlanpa.
Mano izquierda.	Sur, lugar donde nace el sol: Huitztlanpa.
Ombliigo.	El centro del cosmos: Xictlanpa

Cuadro 7 Distribución de las partes del cuerpo con relación a los rumbos del universo. Elaboración propia con información tomada de García Reyes (2000, p. 167).

Para el momento en que los grupos tolteca-chichimeca reestructuran la organización del altépetl olmeca-xicalanca, ubican el centro o *xictlanpa* en la zona donde ahora se encuentra la parroquia, el complejo Capilla Real-convento franciscano, el ayuntamiento, zócalo y el barrio de San Miguel Tianguisnahuac. En este lugar se encontraban los templos principales y las casas de gobierno, en donde habitaba y realizaban sus actividades las máximas jerarquías de la región. Así lo indica Cayetano Reyes García:

“El topónimo [de Tollan] significó también al área habitacional que se encontraba en el centro y que en la posteridad fueron denominados barrios. [...] La suma de visitas mencionó al

<sup>75</sup> Así lo señala Cayetano Reyes García en la página 87 de la obra citada

barrio de Tulla y lo ubicó en Tianguiznahuac, el Mapa de Cholula confirmó la existencia de Tula en el área central, al sur de Tianguiznahuac y cerca del Tlachihualtépetl. El primer padrón de naturales de Cholula ratificó la existencia de Hueycantollan y lo nombró en calidad de barrio de Tianguiznahuac. El centro ceremonial Iztac Tollin Ixeliucan también fue nombrado en el primer padrón de naturales de Cholula bajo la denominación de Tolan yxelican y ubicado en el área de Tianguiznahuac.” (Reyes García, 2000, pp. 95-96)

Hoy en día los vestigios de este antiguo núcleo ceremonial continúan bajo las calles, casas e iglesias que conforman el actual barrio de San Miguel y el zócalo. En esta zona habitaba la élite cholulteca, quienes conformaban la toltecayotl:

...la “verdadera cabeza de la toltequidad” estaba compuesta por cinco grupos dirigentes y cada uno comprendía cinco miembros [...] [el primero de ellos] Ixcicouatl. Quetzalteueyac, Tezcauitzil, Tololouitzil y el tlamacazque Couenan [...] La elite de cinco grupos se localizó en el centro de Cholula pero el primero se encontró en pleno centro deífico y los otros cuatro se ubicaron en torno a ellos al norte y al sur. [...] La HTCH indica que el primer grupo perteneció a los calmetlaca y a los toltecas. (Reyes García, 2000, pp. 99-100)

También se menciona que los personajes de Ixcicouatl y Quetzalteueyac fueron los supremos dirigentes asociados a Xiutecutli y Tláloc, respectivamente, quienes encarnarían y darían continuación a los rangos del *Aquiachcautli Amapane* (con el águila por símbolo) y del *Tlalchiachcautli Tizacozque* (con el jaguar por símbolo). De ellos se menciona: “Los dos máximos dirigentes tenían a su lado “gran cantidad de religiosos, los cuales habían de ser de los nobles de sólo un barrio de esta ciudad que se llamaba Tianguiznahua” (Reyes García, 2000, p. 101).

En la organización social se reconocían dos estratos principales: los pipiltin o la élite, que conformaba *la cabeza del altépetl*<sup>76</sup>, mientras que los macehuales, la base eran la base que sostenía la jerarquía social por medio de sus servicios y tributos. Para el caso de los tianguiznahuacas, poseían terrenos y macehuales hacia los cuatro puntos cardinales de la región. La posición privilegiada de estos habitantes se debía al fruto del trabajo tributado en

---

<sup>76</sup> Al respecto, Cayetano Reyes señala que el término altépetl también hace referencia a al conjunto de “principales” o tiachcame, los cuales representan a diversos conjuntos de familias. Ellos son conocidos con el nombre genérico de “hermanos mayores”. (Cayetano Reyes, 2000, p. 14)

estos lugares, así como al poderío comercial establecido por los mercaderes que también formaban parte de quienes residían en el ombligo del antiguo altépetl.

Sector	Lugares de pagos
Norte	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Xochtlan (San Miguel)</li> <li>• Miuacan (San Antonio)</li> <li>• Zoquiapan (San Martín)</li> </ul>
Noreste	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cuautlantzinco (San Juan)</li> <li>• Citlaltitlan</li> <li>• La ciénega (junto a San Lorenzo)</li> <li>• Almecatla</li> <li>• Michac</li> <li>• Momoztla (Santiago)</li> <li>• Tolcingo (San Cristóbal)</li> <li>• Tlalatlaco (cerca del camino que corría de los pinillos a la vereda de San Lorenzo Almecatla)</li> <li>• Tlepatlualucan</li> <li>• Almecatla</li> </ul>
Oriente	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Achochotlan</li> <li>• Achochotla Izcalco</li> <li>• Apampulco (junto al camino a Puebla)</li> <li>• Soloman</li> <li>• Xonacatepec</li> </ul>
Sur	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Chipiloc</li> </ul>

*Cuadro 8 Localización de los lugares tributarios de los Tianguiznahuacas, con información tomada de Cayetano Reyes (2000, p. 117)*

Si bien en el capítulo 2 se han mencionado de forma global dos acontecimientos claves que marcaron y son ejemplo de los procesos que impactaron en el devenir de la región,

el barrio de San Miguel Tianguisnahuac fue protagonista de dichos sucesos: la matanza de Cholula de 1519, y la institucionalización del modelo organizativo, religioso y político económico occidental en 1540.

Cayetano García Reyes señala que, después que los españoles parten de Tlaxcala con rumbo a Cholula el 9 de octubre de 1519, fueron los Tecutli o señores de Tenanquiahuc quienes acudieron a su encuentro, después de que las huestes de Cortés llevaran una jornada de camino, decidiendo establecer un campamento cerca de las riberas del río Atoyac, dentro del territorio de Xochimihuacán. (2000, p. 159). Días después, los españoles matarían a más de cinco mil hombres, arrasando con esta acción a “los de Coac tecpan, Tecaman, Colomochco, Youaltianquizco tecpan, con los de Izcoluco, con los ixtenetlaca, con los de Tullan y Tianguisnahuac” (Ibidem, 2000, p. 161). Este oscuro capítulo iniciaría en el patio del templo de Quetzalcoatl, ubicado en lo que ahora es la Capilla Real, arrasando con todos los señores y principales, capitanes de guerra y comerciantes, mientras su sangre llenaba todas las calles del recinto principal, el 18 de octubre de 1519. (Cordero Vázquez, 2018, pp. 24-25)

El inicio de Cholula como altépetl-ciudad colonial tiene como antecedente (al menos dentro del reconocimiento por parte de las leyes hispánicas) el año de 1537, cuando recibe el título de ciudad por medio de la Cédula Real extendida por el príncipe Felipe II. Tres años después, el emperador Carlos V otorgaría el escudo de armas a la ciudad, encomendando su protección a San Pedro como patrono del lugar. (Cordero Vázquez, 2018, p. 29) En 1543 se establecería la nueva traza reticular de la ciudad, estableciendo los barrios conforme se realizaba este nuevo ordenamiento. Se establecieron 6 cabeceras<sup>77</sup>, siendo la de Tianguisnahuac quien elegiría al príncipe San Miguel como su protector, dentro del proceso de evangelización iniciado por los franciscanos. Cayetano Reyes proporciona una relación de los barrios que, en el siglo XVI conformaban la cabecera de San Miguel Tianguisnahuac o Tecpa. Cabe señalar que, con el paso del tiempo, las cabeceras terminarían siendo

---

<sup>77</sup> Se hace el señalamiento que estas cabeceras a menudo fueron confundidas con barrios, de acuerdo con la noción hispana. En la tradición oral, de estas 6 cabeceras o “barrios” 5 correspondientes a los barrios fundadores de San Pedro, y uno más, Colomochco, el que posteriormente se separaría para conformar los asentamientos de lo que ahora es San Andrés Cholula, como se ha mencionado en los apartados correspondientes a la etapa colonial en el capítulo II, y el de los barrios en el presente capítulo.

reconocidas como barrios, y los barrios, que denotaban su separación basada en cuestiones económicas, sociales, laborales o de oficios, así como la ubicación geográfica-fisiográfica, sólo quedarían registrados y vigentes en los apellidos de los habitantes. (Reyes García, 2000, p. 184)

San Miguel Tianguisnahuac y barrios. Siglo XVI			
Suma de Visitas 1550	Archivo Notarial 1590-1600	Libro de bautizos 1625	Primer Padrón 1769
Cabecera	Cab. S. Miguel		San Miguel
Tecpa			
Tecpa	Tecpa. S.Miguel		
San Pedro	Izcoluco	Izcoloco	S. Pedro Izcoluco
Zemotuntlica			
Oztoman	Oztoman S. Juan	Oztoma	
Tlacpac	Tlacpac	Sta. Cruz Tlacpac	
Tianguisnahuac	Tianguisnahuac		Tianguisnahuac
Tula Pustla	Tolan	S. Miguel Pochtlan	
Panchimalco		Panchimalco	
Calmecac	S. Miguel Calmecac		
Hueycan Tolan	Hueycan Tolan		
	Xeluasco	Tolan	Tolanxeliucan
	Quetlachcoa	Quetlachcoac	Cuetlachcoac

	Tezcauacan		
	Tlazala	Tlatzalan	

Cuadro 9 San Miguel Tianguisnahuac y los barrios que lo conformaban de acuerdo con las fuentes del siglo XVI. Tomado de Reyes García (2000, p. 185).

Posteriormente, para 1714 se daría una separación donde los barrios fundadores se dividirían para crear nuevos barrios. En el caso de San Miguel Tianguisnahuac, de éste surgiría el barrio de Jesús Tlatempa. Los barrios fundadores serían conocidos como “interiores” y los recién creados serían “barrios exteriores”. (Cordero Vázquez, 2018, p. 36). Esta sería la última transformación significativa dentro del barrio, hasta la segunda mitad del siglo XX, que sería preámbulo a las modificaciones que actualmente pueden observarse en el antes y después del nombramiento de “Pueblo Mágico” de la cabecera municipal, recibido en el año 2012.

#### *III.4.1 La modificación del barrio antes y después del pueblo mágico*

El barrio de San Miguel, como el resto de la región cholulteca, ha pasado por una serie de cambios que se reflejan de manera drástica en el paisaje y la forma de habitar. Existen fotografías de principios del siglo XX que dan cuenta de un paisaje dedicado mayoritariamente a las actividades agrícolas, donde los magueyales son una constante ante la infinita planicie del valle, cuya monotonía es irrumpida en abrupto por el cerrito de Remedios. Las casas que logran apreciarse están construidas por ladrillos de adobe, y logra apreciarse el ferrocarril Puebla-Atlixco que pasa por el costado noroccidental del santuario. Estas fotografías permanecen como referencia en el imaginario de los habitantes, quienes señalan que aún hace 50 años el paisaje era similar. Así lo señala Mariano Porras, fotógrafo originario del barrio, recordando que la escuela primaria “Juan C. Bonilla”<sup>78</sup> era el espacio donde todos los chavos del barrio se conocían. Esta primaria era el referente de un nivel de urbanización no tan alto, pero que se mostraba como un punto común de socialización para quienes aún habitan el barrio en la actualidad. En la década de los sesentas del siglo pasado, esta escuela y las casas de las familias oriundas del barrio se mezclaban con los campos de cultivo y magueyales que aún prevalecían en gran parte del barrio. Sin embargo, don Mariano

<sup>78</sup> Escuela ubicada sobre la 6 oriente, entre las calles 8 y 6 norte, dentro del barrio de San Miguel Tianguisnahuac

señala que es precisamente a partir de la llegada de la volkswaguen cuando el paisaje del barrio comenzó a cambiar: los campos de cultivo comenzaron a venderse para dar paso al uso habitacional, poco a poco los magueyes comenzaron a desaparecer, y nuevos avecindados comenzaron a llegar al barrio.

El barrio entró en una situación al límite entre lo que podría considerarse como lo tradicional y moderno. La venta de los terrenos agrícolas para hacer un cambio en el uso de suelo para dar paso a locales comerciales y casas habitación generó un desplazamiento de los oriundos del barrio. Este fenómeno puede ejemplificarse con el eje comercial situado sobre la avenida Morelos, entre el zócalo de la ciudad y el santuario. En este proceso, gente foránea se hizo de espacios para establecer comercios, hablándose tentativamente de un 20% de los establecimientos comerciales pertenecen a gente del barrio, el resto es de personas provenientes de Huejotzingo, DF, Puebla y Veracruz, de acuerdo con lo que señala Antonio Porras, uno de los miembros de la hermandad de cargadores. Esta situación ha generado que no exista gran cantidad de jóvenes oriundos en San Miguel. Estos juegan un papel importante para incorporarse en las dinámicas del barrio que permiten dar continuidad a la organización tradicional, como si se tratara de las “reservas” poblacionales con las que cada barrio cuenta. En un corto o mediano plazo, estos actores sociales son quienes ocuparían los puestos para dar servicio al santo patrón. La situación problemática presente en Tianguisnahuac por el desplazamiento poblacional ha generado una ausencia de nuevos rostros que participen en el desempeño de algún cargo. Esto es un problema, pues, por ejemplo, los miembros de la hermandad de cargadores deben pensar con antelación en quiénes podrían ser candidatos para participar en la próxima mesa directiva, y las opciones se reducen. De igual forma, las colectas que se realizan por parte del mayordomo y miembros de la hermandad de cargadores se dificultan en torno a la cooperación, pues dentro del espacio barrial las familias han disminuido. Hay personas que no son originarios del barrio pero que, si llegan a dar cooperación, aunque son contados, la mayor parte del tiempo, los colectores se topan con frases como “es que yo no soy el dueño” o “este es un local, aquí no vive ninguna familia”, mientras el crecimiento del número de establecimientos va reduciendo las opciones de participación por parte de quienes puedan ser reconocidos como “hijos de barrio”.

### *III.4.2 Los linajes familiares.*

Dentro de cada barrio cholulteca existe un reconocimiento en torno a los apellidos que conforman un linaje familiar caracterizado por su amplia y activa participación dentro del sistema de cargos. Incluso algunos de ellos sobrepasan las fronteras barriales para posicionarse a nivel local<sup>79</sup>. Por ejemplo, se ha logrado detectar el apellido Toxqui como un referente de larga tradición presente en el sistema de cargos, principalmente en los barrios de Magdalena Coapa y San Pedro Mexicaltzingo.

Los apellidos son un referente de gran peso en la dinámica festiva cholulteca, y el barrio de San Miguel Tianguisnahuac no es la excepción. Dentro de las dinámicas de los barrios, es común colocar lonas en las cuales se da a conocer el listado de las personas y/o familias junto a las aportaciones otorgadas para la realización de las festividades. En algunas ocasiones se muestra la cantidad monetaria aportada, en otras los donativos en especie. También se muestran listados de quienes son los que ofrecen alguna de las misas que se realizan durante el novenario, así como las mañanitas y los juegos pirotécnicos. Este tipo de elementos permiten conocer la presencia de aquellas familias que en distintas celebraciones se hacen presentes. Es necesario señalar que no todas las personas que aparecen en las lonas pueden pertenecer al barrio, en el sentido de tener su residencia física dentro del mismo, pero, por medio de su participación, involucrándose en las dinámicas de la organización comunitaria, son tomadas en cuenta.

Entre los habitantes de barrio, se reconocen a las familias cuyos miembros han sido partícipes activos en el sistema de cargos por generaciones, o bien, que tienen un número de miembros de su familia que actualmente participan de manera activa en las festividades. En primer lugar, se mencionan aquellos apellidos de origen náhuatl que aún perduran en el barrio: Xihuitl, Tlachi y Tlahuizca. Después se mencionan los apellidos de origen español: Morales y López. En el caso de la familia López, por ejemplo, los 5 hermanos, junto con el padre de familia, ostentan el cargo de “principales”, por haber desempeñado la mayordomía del barrio. Sin embargo, a pesar de este reconocimiento, existen nuevos apellidos que se van integrando contemporáneamente en el desempeño de los cargos, principalmente en la

---

<sup>79</sup> Entendiéndose o haciendo referencia a la conjunción de los 10 barrios que conforman el sistema organizativo tradicional de Cholula de Rivadabia.

hermandad de cargadores, por ser el cargo que necesita mayor número de integrantes para poder realizar sus actividades. Entre los apellidos presentes en la directiva de la hermandad de cargadores actual<sup>80</sup> encontramos: Porras Cuevas, Morales Huerta, Ávila Romero, Morales Hernández, López Ramírez, Romero López, López Carranza, Gutiérrez Escobar y Tepox Ramírez.

<b>Listado de apellidos</b>						
<b>Apellidos nahuas</b>		<b>Apellidos hispanos</b>				
Apatenco	Tepox	Ávila	Chacal	Hernández	Mentado	Romero
Chacatl	Tetzopa	Aguilar	Corona	Huerta	Mijairilis	Rosales
Chantes	Texcucano	Alatriste	Covarrubias	Islas	Morales	Rueda
Contle	Timal	Almazán	De la Luz	Jaramillo	Nochebuena	Ruíz
Cuacuas	Tlachi	Araiza	Deaquino	Jiménez	Oliver	Salgado
Cuautle	Tlahuisca	Barrera	Enciso	Juárez	Osorio	Sánchez
Huitzil	Tlahuiscatl	Bautista	Escobar	Junco	Pacheco	Sandoval
Moyotl	Tlahuizo	Bolívar	Esparza	León	Palacios	Sarmiento
Pantle	Tlapa	Borralles	Espinoza	López	Peña	Saucedo
Papaqui	Tlapaltotoli	Bravo	Fernández	Luna	Peralta	Torres
Quitl	Tlatehui	Bustamante	Flores	Machorro	Pérez	Vera
Tecayehuatl	Tototzintle	Capitán	Galindo	Maní	Porras	Zacarias
Tecpoyotl	Toxqui	Carranco	García	Marín	Quiros	Zárate
Tecuatl	Xicali	Carranza	Gómez	Martínez	Ramírez	

<sup>80</sup> Apellidos registrados durante el año 2019

Tehuiztil	Xihuitl	Carrillo	González	MeléndeZ	Ramírez	
Temotztl	Xochipiltecatl	Casco	Guerra	Mello	Reyes	
	Zacatzontle	Castillo	Guevara	Mendoza	Riveroll	

*Cuadro 10 Listado de apellidos presentes en el barrio. La información fue tomada de las lonas de agradecimiento presentes en las festividades del barrio en el periodo 2015-2019.*

Como puede observarse, aún existe una variedad de apellidos en los cuales las vertientes hispanas y nahuas se hacen presentes. Sin embargo ¿Qué implicaciones conlleva esta heterogeneidad?, más aún, cuando en la conjugación binómica de los apellidos se encuentran ejemplos como Marín Xicali o Mendoza Totozintle.

Las raíces de los apellidos presentes en el barrio se encuentran en el periodo del antiguo huey altépetl de Tollan Chollolan. Norma Castillo Palma señala que el término de linaje, dentro de la demografía histórica, se entiende como el “conjunto de fichas de familia en las cuales figura el patronímico de un ancestro fundador” (2015, p. 168) A su vez, el equivalente en el mundo nahua del periodo postclásico, especialmente en la zona del altiplano, la cual también incluye a Cholula, cuyo uso era más común corresponde al *tlacamecayotl*<sup>81</sup> o “cordón de hombres”. Este concepto continuó en uso durante el periodo de conquista y los primeros años de la Nueva España, principalmente en los documentos testamentarios. (Ibidem, 2015, pp. 168-169)

A diferencia de la dinámica de los apellidos españoles, en el periodo prehispánico no existía una transmisión lineal en torno a los nombres de las personas para designar la pertenencia a un grupo familiar específico. Por esta razón, en la pictografía presente en los códices, se empleaba el *tlacamecayotl* que, de manera literal, era un mecate que conectaba a los miembros pertenecientes a un linaje particular, mientras que sus nombres correspondían a la combinación de numerales y signos propios del tonalpohualli, de acuerdo con el día de

<sup>81</sup> Tlaca: hombre, mecatl: mecate o cordón

su nacimiento<sup>82</sup>. Para una mayor diferenciación, el nombre calendárico se acompañaba por un segundo nombre que refería a alguna habilidad o elemento característico de la persona.<sup>83</sup>

En los primeros años de reorganización posteriores a la conquista, se da un proceso peculiar en torno a la adopción del sistema denominativo por apellidos hispano, pero adoptando elementos del mundo indígena. Las características principales pueden englobarse en los siguientes puntos:<sup>84</sup>

- Entre la alta nobleza indígena se tuvo como costumbre tomar los apellidos de los conquistadores que fungieron como padrinos de bautizo, o bien, del apellido del virrey en turno o de algún personaje reconocido en España. (Cortés, Alvarado, de Mendoza, de Velasco)
- Otra fuente para tomar apellidos se derivó de apelativos tomados de los misioneros. (Motolinía, de Gante)
- Una práctica común por parte de los evangelizadores fue la de tomar el nombre de algún santo, devociones u objetos vinculado al culto cristiano, impuestos durante el bautismo. (Tomé de Aquino, de la Cruz, de los Santos)
- Este proceso demuestra una tendencia de *europaización*, propio del proceso de imposición y asimilación del nuevo orden colonial.
- En Cholula los habitantes de los barrios preservaron sus nombres nahuas, adoptándolos como patronímicos. Estos pasaron a conformar parte de la memoria colectiva, de quienes reclamaron “una ascendencia noble o resistieron a las prohibiciones a todo lo que evocara a los antiguos dioses o dignidades del pasado” (Castillo Palma, 2015, p. 165)
- En los dos primeros siglos de la dominación española, se generó una transmisión irregular de los apellidos en náhuatl.

---

<sup>82</sup> Por ejemplo: *ome mazatl* o “dos venado”, por haber nacido en ese día.

<sup>83</sup> Un ejemplo viene del códice Nutall, donde se relata la saga de 8 venado garra de jaguar, cuyo apelativo “garra de jaguar” es atribuida a su capacidad como estrategia militar y sus hazañas como conquistador-unificador de las mixtecas bajo su señorío.

<sup>84</sup> Estos puntos se basan en el texto “Las huellas del oficio y de lo sagrado en los nombres nahuas de familias y barrios de Cholula”, de la doctora Norma Angélica Castillo Palma, quien desarrolla mejor el tema. La información de dicho artículo se encuentra en la sección correspondiente a la bibliografía.

- Los apellidos nahuas aluden a elementos calendáricos, relacionados con títulos o elementos bélicos, partes del cuerpo o estados de ánimo, animales, títulos, personajes históricos, divinidades, objetos que aluden a un oficio (o el oficio mismo), topónimos y gentilicios, etc.<sup>85</sup>

Como se ha mencionado, la presencia de los apellidos en nahuatl juegan un papel importante dentro de la memoria colectiva, pues mantienen la vigencia y cercanía del pasado prehispánico en la contemporaneidad cholulteca. El estudio de los apellidos y los procesos de adopción u origen en contextos como el altépetl de Cholula dan cuenta del porqué existe una mayoría hispánica en el padrón de apellidos actuales del país. Este punto es de interés, pues abona a las reflexiones y discusiones en torno al proceso de conquista española, principalmente obligando a desmentir el mito presente en la frase “se sienten muy indígenas, pero se apellidan De Gante, Mendoza, Cortés, Sánchez”,<sup>86</sup> ejerciendo una minimización u omisión de “lo indígena”, continuando con el discurso de la “homogeneidad mestiza” de la población mexicana.

#### *III.4.3 El príncipe San Miguel: devoción y cosmovisión en torno al santo patrón.*

El concepto de cosmovisión empleado en esta investigación retoma la definición ofrecida por Alejandra Gámez Espinosa, quien la define como “un conjunto de sistema de creencias, representaciones, ideas y explicaciones sobre el universo, la naturaleza y el lugar que ocupa el hombre en éste.” (Gámez Espinosa, 2015, p. 280) El aporte de esta propuesta radica en el hecho de que la cosmovisión es construida y reconstruida en el contexto de la cotidianidad del ser humano, en las prácticas rituales y, a *grosso modo*:

surge a partir de las actividades vitales de la experiencia humana y se inscribe en un espacio y en un tiempo determinados; por tanto, está sometida a las variables de la historia y la cultura.  
[...] La cosmovisión [...] plantea la instauración de un orden de la naturaleza, de la sociedad

---

<sup>85</sup> Al respecto, don Manuel Tlatoa cuenta con un manuscrito de su autoría en el cual recopila los patronímicos o *nahuatlismos* presentes en la región cholulteca. Esta recopilación, con su respectivo análisis, muestra una complejidad en cuanto al ejercicio de dilucidar el origen y significado de algunas palabras compuestas, pero también la variedad en torno a los significados de los apellidos.

<sup>86</sup> A principios del año 2019, el presidente de la república mexicana, Andrés Manuel López Obrador, causó polémica a nivel internacional al solicitar mediante una carta al gobierno y la monarquía española un ejercicio de “disculpa pública” a los pueblos indígenas por la conquista efectuada, en el marco de los 500 años de la conmemoración del inicio de este proceso, en territorio mexicano.

y del cosmos; esto perpetúa la legitimidad de ese orden; por tanto, es una construcción coherente y holística. Asimismo, posee una función identificadora que permite la construcción de identidades sociales y provee una guía para explicar el curso de los acontecimientos y legitimar los comportamientos. [...] constituye un esquema de percepción por medio del cual los actores comprenden y explican su realidad (*Ibidem*, 2015, p. 281).

Un elemento medular en los barrios cholultecas es la presencia del santo patrón. En torno a su figura se entretreje una cosmovisión que determina el ritmo de vida o *el tiempo cholulteca*, el cual se rige a través de las festividades, los *compromisos* que el santo patrón debe cumplir ante otros barrios, los trabajos de carácter comunitario y las responsabilidades que los habitantes deben cumplir en torno a los santos que habitan en las iglesias del barrio.

Es necesario entender, en primer término, que los santos patronos tienen vida. Cualquier mirada profana podría señalar que sólo se tratan de imágenes de yeso, identificándose quizás, para los ojos atentos, por la distinción de los atavíos que portan o los colores específicos de los mismos. Sin embargo, esto no es así para los habitantes de Cholula. Específicamente hablando del barrio de Tianguisnahuac, San Miguel Arcángel se hace presente y habita en el barrio. El santo patrono presenta características humanizadas:

1. Pertenece a una familia y como tal, establece relaciones de cercanía con los miembros del barrio (su familia) expresando emociones y sentimientos.
2. Realiza milagros y protege a sus devotos/hijos/miembros del barrio.
3. Desempeña un papel dentro de la organización socioreligiosa de los barrios cholultecas (al ser patrono del “primer barrio”).
4. Tiene un hogar, el cual se encuentra al interior de la iglesia principal del barrio.
5. Tiene responsabilidades que debe cumplir.

A continuación, se describe con mayor detalle cada uno de los puntos señalados.

Sobre el primer punto, se recupera el testimonio de uno de los principales del barrio, quien realizaba una analogía entre el barrio y la familia. San Miguel, como patrono del barrio, equivale al padre o cabeza de familia, mientras que los habitantes del barrio serían *sus hijos*. “es como si hiciéramos de cuenta que es el padre de familia, el santo es la cabeza y los que

vivimos en el barrio somos sus hijos o miembros de la familia. Si el santo llegara a salir, es como si el papá saliera de la casa y dejara desprotegido su hogar” (Testimonio, 2015)

San Miguel es llamado de manera amorosa y familiar como “el príncipe” o “el Güerito”, por parte de los habitantes del barrio. Al igual que otros santos patronos, San Miguel expresa sus emociones y sentires por medio de la coloración presente en su rostro: cuando luce sonrojado, con colores rosas o *chapeadito*, se entiende que está feliz o contento; al contrario, cuando luce pálido se expresa que está enojado. Además de estos elementos, los rasgos presentes en su rostro como la mirada o su semblante también manifiestan su aprobación o desagrado ante las acciones que sus hijos realizan.

Respecto al segundo punto, los habitantes del barrio señalan que San Miguel es muy milagroso, pues todas las personas que tienen fe en su imagen están amparadas por la protección del príncipe. Gracias a su intervención, los hijos de barrio cuentan con trabajo, salud y bienestar en sus familias. Un testimonio proviene de un habitante del barrio de San Cristóbal Tepontla, donde refiere que hace diez años se encontraba en una situación de desempleo, en una de las festividades se encontró con la imagen de la hermandad de cargadores del príncipe. Recordando que San Miguel es muy milagroso, se acercó y le pidió que intercediera ante su situación. Los miembros de la hermandad preguntaron si llevaba el gusto de ayudar a cargar la imagen del príncipe, a lo que el accedió. Poco después consiguió trabajo, y en agradecimiento, cada que la hermandad le hace la invitación, el participa como cargador de la imagen peregrina.

Como ya se ha mencionado en el punto tres, el papel que San Miguel ocupa en la organización socio religiosa de Cholula es la de ser “el primer barrio”. Dicho título implica que, en las procesiones siempre se encuentre custodiando a la Virgen de los Remedios, teniendo así un lugar al frente de la virgen. Por esta razón, su presencia es solicitada cuando la virgen baja para alguna festividad, por ejemplo, acompañando al barrio de Jesús para su fiesta patronal, al barrio de San Juan y a los locatarios del mercado “Cosme del Razo”. En comentarios de los principales del barrio, el ostentar el reconocimiento de “primer barrio” implica que el mayordomo deba mantenerse firme en cuanto a las participaciones que tiene en las reuniones de los barrios, celebradas de manera mensual en el santuario de Remedios,

porque “todos los barrios respetan al San Miguel como si fuera el hermano mayor, por eso tiene un lugar privilegiado y su mayordomo debe hacerse respetar” (testimonio, 2018).

En cuanto al hogar del santo patrón (señalado en el punto 4), puede mencionarse que el príncipe San Miguel vigila y protege el barrio, velando por el bienestar de sus hijos. Su casa se encuentra en la iglesia principal del barrio, siendo en el presbiterio o altar mayor donde se le puede encontrar. En este espacio la imagen principal de San Miguel o *la consagrada* ocupa el centro del presbiterio. A su derecha se encuentra la imagen de San Rafael Arcángel, mientras que el nicho presente a su lado izquierdo, de acuerdo con la memoria de los habitantes, correspondía a San Gabriel arcángel, siendo que estas tres imágenes fueron hechas por el mismo autor, sin embargo, la capilla real terminó quedándose con San Gabriel, por lo que para la fiesta de septiembre, los mayordomos junto con su mesa directiva realizan una petición ante todos los principales y mayordomos de los barrios, contando con la presencia del párroco, para que les sea permitido llevar la imagen a la fiesta de su barrio. En su lugar, el nicho es ocupado por la imagen peregrina o *de cargadores*, la cual se encarga de asistir a los compromisos del barrio.

En torno al príncipe y los santos que habitan al interior de la iglesia del barrio se ha establecido un calendario festivo anual, involucrando a todos los habitantes. Las fiestas de mayor importancia dentro del barrio, relacionadas con el santo patrón corresponden al 29 de septiembre, la fiesta principal de San Miguel Arcángel, en la cual se realiza el cambio de mayordomía del barrio. El 8 de mayo es la fiesta correspondiente a su aparición. En este día se lleva a cabo la festividad de la hermandad de cargadores. En estas fechas, los hijos de barrio se organizan para llevar mañanitas al príncipe, comúnmente por una banda de viento que toca melodías en la entrada de la iglesia, para felicitar al príncipe por su santo.

La organización al interior del barrio de San Miguel sigue los lineamientos y características expresadas en el apartado referente a los barrios en general. Aquí sólo se hará énfasis en detalles más puntuales que expresan las características particulares de su forma de organización.

En primer lugar, es necesario mencionar que el sistema de cargos de este barrio está conformado por la presencia de 9 platitos menores más el platito de hermandad de cargadores, y el platito del mayordomo de barrio y su bastón o cetro de mando.

Cargo	Duración	Día de fiesta
Mayordomía de barrio	Anual	29 de septiembre (movible al domingo más cercano a la fecha en caso de que esta caiga entre semana)
Hermandad de cargadores del príncipe San Miguel	Tres años	8 de mayo (movible al domingo más cercano a la fecha en caso de que esta caiga entre semana)
Santa Cruz	Anual	3 de mayo
Niño Dios	Anual	25 de diciembre 6 de enero 2 de febrero 30 de abril
Virgen de los Remedios	Anual	1 de septiembre
Virgen de Guadalupe	Anual	12 de diciembre (en el barrio el cambio de mayordomía se realiza el 13 de septiembre, para no incidir en el cambio de circular de Guadalupe que se realiza el 12 del mismo mes en capilla real)
Virgen de la Purísima Concepción	Anual	8 de diciembre
Virgen del Rosario	Anual	7 de octubre
Octava de San Miguel	Anual	Se realiza al siguiente fin de semana en que se celebra el cambio de mayordomía del barrio

San Rafael Arcángel	Anual	24 de octubre
Sagrado Corazón de Jesús	Anual	Viernes posterior al segundo domingo de pentecostés

*Cuadro 11 Sistema de cargos al interior del barrio de San Miguel Tianguisnahuac. Elaboración propia con información de los habitantes del barrio.*

El mayordomo de barrio se hace acompañar de un “segundo”, es decir, un principal de su confianza que lo ayudará a desempeñar las labores del cargo guiándolo dentro de lo que la tradición indica, aconsejándolo y representándolo en caso de que el mayordomo no pueda asistir a ciertos compromisos que el cargo le exige. En el caso de la hermandad de cargadores, la mesa directiva se conforma por un presidente, secretario, tesorero y dos vocales. Tanto para el cargo de mayordomía como para la directiva de la hermandad de cargadores, sale una comitiva acompañada de unos muñecos elaborados en cartón o mojiungas, que en el barrio se llama “matachines” (los que llevan sonaja en mano<sup>87</sup>), recorriendo las calles al compás de la música de banda, visitando los hogares de las familias que siempre participan en las actividades del barrio, para realizar la invitación para el cambio de mayordomía. La hermandad de cargadores sale con los matachines un día antes de su fiesta, mientras que el mayordomo encabeza este recorrido un domingo antes del cambio de mayordomía. En la comitiva de ambas fechas siempre se encuentran los miembros de la hermandad, principales y el mayordomo, acompañados de su cetro y platitos menores del cargo respectivos. Durante la visita a las familias que siempre otorgan una cooperación en la colecta, los miembros de la comitiva de los matachines reciben botellas de licor, refrescos, o dinero.

Jesús Ávila, uno de los miembros de la directiva de la hermandad de cargadores, señala que en el barrio existe una distinción entre los “hermanos y hermanas de la hermandad de cargadores” y los hijos de barrio. Actualmente tiene un cálculo aproximado de 170 miembros de la hermandad, que van realizando aportaciones para sufragar los gastos. Ejemplo de esto es la nueva cruz de plata que el príncipe San Miguel luce, y que fue resultado del “trabajo” que la hermandad realizó con todos sus miembros, solicitando una cooperación

---

<sup>87</sup> Significado en español de la palabra de origen náhuatl “matachín”. Información proporcionada por el profesor Manuel Tlatoa

de \$250 pesos. Jesús señala que la distinción entre el miembro de la hermandad y el “hijo de barrio” radica en que el primero es contabilizado como los que aportan y participan con los cargadores. Como “hijo de barrio” se considera a todos los miembros de la familia que viven en el barrio o que profesan la devoción al príncipe y participan en las actividades del barrio.

Del quinto punto es necesario explicar que, en Cholula, *los compromisos* de los santos refieren a las invitaciones que el barrio recibe, pero que son dirigidas al santo patrono. Es decir, la imagen del santo patrono representa al barrio en su totalidad, en una personificación o corporeización del barrio en sí. Por ello, cuando es la fiesta patronal de otro barrio, se extienden invitaciones por parte de los mayordomos, sus mesas directivas y la hermandad de cargadores.

Las fiestas patronales en Cholula comprenden un novenario de misas antes de la festividad, un fin de semana de celebración y la celebración de una “octava”, ocho días después de la fiesta patronal. Este orden se maneja de manera general, sin dejar de lado que cada barrio tiene sus particularidades en estas celebraciones. A excepción del barrio de San Pedro Mexicaltzingo, cuya celebración siempre se realiza el día 29 de junio, las fiestas patronales se mueven al domingo más cercano de la fecha exacta. El sábado se espera que las imágenes de los santos patronos lleguen a la iglesia del barrio, para acompañar al festejado durante las celebraciones. Las imágenes peregrinas permanecen al interior de la iglesia durante el fin de semana de celebración: el domingo se lleva a cabo el cambio de mayordomía del barrio, el lunes corresponde a la festividad de la hermandad de cargadores, y el martes es cuando las imágenes de los santos regresan a sus barrios.

El príncipe San Miguel siempre es requerido en las fiestas patronales de los barrios, pero también se hace presente cuando es la bajada de la Virgen de los Remedios de su santuario para las celebraciones de fiesta de pobres y labradores, para la procesión de los faroles o cuando baja al mercado Cosme del Razo, o al barrio de Jesús. En cada una de estas ocasiones, la imagen peregrina del príncipe es atendida por los miembros de la hermandad.

A manera de ejemplo, se mencionará la visita del príncipe San Miguel a las festividades del barrio de San Juan Calvario Texpolco: los miembros de la hermandad de cargadores bajan al príncipe de su nicho, lo colocan en la base de madera para que pueda

cargarse en andas, y posteriormente cambian su vestimenta a puerta cerrada. Sólo los miembros de la hermandad permanecen dentro de la iglesia, cambiando los ropones del príncipe. El color de éstas se combina con el color de las tres plumas que lleva en su corona. La peluca es peinada y acomodada para que no oculte el rostro del príncipe; su espada en la mano derecha, y su balanza y cruz larga en la mano izquierda son acomodadas por medio de cintas para que permanezcan en su lugar. Acto seguido las puertas de la iglesia se abren nuevamente, se le coloca un arreglo floral al frente, pues “ni modos que se vaya sin su arreglo, debe ir bien presentable”, señala uno de los miembros más jóvenes de la hermandad.

Los hermanos sacan al príncipe de la iglesia, y en el atrio la mayordoma de barrio ofrece un “Ave María”, pidiéndole a San Miguel su protección en el camino para que les permita llegar con bien al barrio a donde se dirigen. En medio de la música de viento y con cohetes que anuncian su paso, el príncipe San Miguel es llevado en andas, acompañado por los miembros de la hermandad e hijos de barrio, mientras que al frente del contingente van los mayordomos de barrio, los platitos menores y el platito de la hermandad de cargadores.

Al llegar al barrio en donde se celebrará la fiesta patronal, el príncipe es recibido por los mayordomos anfitriones. La comitiva ingresa a la iglesia, y al estar frente al altar mayor, del lado izquierdo del altar se colocan los mayordomos anfitriones, su mesa directiva y los platitos menores, mientras que del lado derecho se ubican sus análogos del barrio invitado. En este caso, la imagen del príncipe permanece de frente al altar mayor, donde también observa de frente al santo anfitrión. En el intercambio de palabras y agradecimientos por parte de ambas comitivas, el mayordomo del barrio en donde se desarrollará la fiesta patronal agradece al barrio de Tianguisnahuac por permitir “que el príncipe San Miguel asista y los acompañe durante las festividades”.

Al finalizar los agradecimientos, se realiza un inventario de los objetos que acompañan al príncipe, para asegurar que “nada se pierda” cuando San Miguel regrese a su barrio. Acto seguido, los cargadores se colocan en posición: los del frente se inclinan, al mismo tiempo en que los cargadores de la parte trasera sostienen la imagen, para que el príncipe pueda inclinarse hacia el frente, ofreciendo así una reverencia ante el santo patrón festejado, mientras los presentes ofrecen una porra al festejado, y los anfitriones contestan el gesto con porras para el príncipe. Después, el príncipe es colocado en el lugar que los

mayordomos anfitriones indican dentro de la iglesia, donde permanecerá hasta el martes próximo, cuando la hermandad de cargadores vaya por él para regresarlo al barrio. Todo culmina con el acto de compartir “el pan y la sal”, es decir, los mayordomos anfitriones ofrecen una comida a cada uno de los barrios que acompañaron a sus santos.

Como puede observarse, el barrio contemporáneo es resultado de un proceso de larga duración cuyo origen se remonta a los tiempos del altépetl Tollan-Chollolan, y que se ha transformado y adaptado, acorde a los procesos históricos y sociales de su contexto. El barrio no puede pensarse separado de la imagen del santo patrón y el sistema de cargos que se ha entretejido a su figura. Característica propia de las poblaciones con raíces indígenas, ya sea de origen prehispánico o colonial, el sistema de cargos materializa la organización social y la concepción de construir la vida comunal. Finalmente, la fiesta es el punto en el que convergen los elementos anteriormente señalados, permitiendo señalar cuatro pilares que caracterizan y particularizan la vida cotidiana en Cholula: el barrio, los santos patronos, el sistema de cargos y la fiesta.

## **CAPÍTULO IV HIJOS DE BARRIO Y LA CONFORMACIÓN DE LA MEMORIA BARRIAL**

En el presente capítulo, se presentan las manifestaciones de la memoria, en su aspecto colectivo, al interior de los barrios, específicamente del barrio de San Miguel Tianguisnahuac. Sin embargo, para poder hablar de una memoria colectiva de carácter barrial, es necesario definir a los actores sociales que son partícipes, poseedores y constantes reformuladores de la misma: los hijos de barrio.

En un primer momento, se planteará una caracterización del término local “hijo de barrio”, ya que a partir de los elementos que conforman esta noción, es posible abordar e identificar las expresiones de memoria presentes en la vida cotidiana de estos personajes. Acto seguido, un segundo apartado mostrará los elementos que conforman las expresiones de memoria al interior del barrio, así como una propuesta de clasificación a partir del dato etnográfico obtenido durante el trabajo de campo donde se contemplan 5 ítems: 4 campos semánticos representados por la presencia del santo patrón, la iglesia del barrio, la fiesta y el territorio; y un quinto elemento que es representado por los “hijos de barrio” el cual se define por su participación en el sistema de cargos, y que atraviesa transversalmente los campos semánticos propuestos. Finalmente, se ofrece una sección en la cual se plantean elementos de importancia que terminan de configurar el análisis de la memoria barrial.

### **IV.1 Hijos de barrio y el reconocimiento de las expresiones de la memoria barrial.**

#### *IV.1.1 Los hijos de barrio.*

Tradicionalmente el término “hijo de barrio” se emplea para identificar a las cabezas de familia, lugar ocupado por varones. Sin embargo, en la práctica, los hijos de barrio cubren las siguientes características:

- Se identifica y adscribe como un descendiente o heredero de sus antepasados.
- Acorde con el punto anterior, puede adscribirse como miembro de ciertos barrios, adquiriendo una “multibarrialidad” /participación.

- Participa o coopera económicamente en las actividades del barrio.
- Cuenta con una impresionante red de capital social. expresado en relaciones rituales por medio del “compadrazgo”
- Es parte del habitar de acuerdo con los elementos simbólicos presentes en la barrialidad cholulteca.

Partiendo de los datos y diálogos generados durante el trabajo de campo, es posible proponer 5 elementos que permiten definir y conceptualizar este término, propio de los cholultecas. Un “hijo de barrio” es:

- El que participa
- El que coopera
- El que habita
- El que es parte de una red de compadrazgo
- El que pertenece a un linaje

De esta manera, es posible reconocer a quienes se adscriben como *habitantes originarios del barrio*, y aquellos vecindados que han comenzado a ocupar cada vez más los espacios habitacionales al interior de los barrios.

**EL QUE PARTICIPA:** Tanto Bonfil Batalla (1988, pp. 219-223), como los habitantes de los barrios, hacen hincapié en que el ser reconocido como “hijo de barrio” implica una participación efectiva dentro de la organización religiosa tradicional, específicamente al cumplir con las obligaciones y derechos derivados de esta estructura organizacional, la cual presenta particularidades en cada barrio. A partir de esto, es como puede reconocerse la adscripción como hijo de *tal o cual barrio*. A grandes rasgos, puede mencionarse lo siguiente<sup>88</sup>:

- Las obligaciones con las que debe cumplir un “hijo de barrio” incluyen
  - El pago de cuotas para cubrir los gastos ceremoniales.

---

<sup>88</sup> Información tomada de Bonfil Batalla, 1988, pp. 220-223.

- Respetar y obedecer a los principales y mayordomos de barrio.
- Participar en trabajos colectivos como la “limpia de Santa Rosa” en Capilla Real, o la “levantada del cerrito” en el Santuario de Remedios.
- Aceptar las invitaciones extendidas por los mayordomos y principales para cumplir con algún menester expresado en trabajo o cooperaciones, así como en las comisiones que apoyan en la organización de las festividades.
- Asistir a las ceremonias del barrio, dentro del propio templo como en Capilla Real, el Santuario o la Parroquia, aun cuando no tengan una comisión específica, deben hacer “acto de presencia”.
- Aceptar cargos dentro de la organización religiosa tradicional (que también se perfila al mismo tiempo como un derecho).
- Los derechos de los hijos de barrio son:
  - Que le sean suministrados servicios religiosos tales como el oficio de misas, o la inhumación en el cementerio del barrio<sup>89</sup>.
  - Asistencia a los convites conectados con la organización religiosa tradicional, junto con sus familiares.
  - Solicitar el desempeño de cualquier cargo en las instituciones tradicionales, sujetándose a las normas particulares establecidas en cada barrio.
  - Correspondencia al cumplimiento de sus obligaciones por parte de los *funcionarios tradicionales*<sup>90</sup> expresadas en invitaciones para comer, desayunar, tomar el “refresco” (que en el contexto cholulteca equivale siempre a una copa de alcohol).

Como se mencionó en el capítulo anterior, al interior de San Miguel Tianguisnahuac, como en otros barrios, existen familias que son reconocidas por contar entre sus miembros a personas que participan, ya sea de manera intensa o en alguna modalidad. En las conversaciones siempre se denota que son personas con las cuales se *puede contar* para llevar

---

<sup>89</sup> Esta información debe contextualizarse a la época en que Bonfil Batalla realizó el estudio (1965), y que, ante tales casos, las autoridades civiles intervenían ante los casos donde se negaba la inhumación de un cadáver en el cementerio del barrio porque en vida la persona no había sido reconocida como “hijo de barrio”. (1988, p. 222)

<sup>90</sup> Refiriéndose a las personas que desempeñan alguna función en el sistema de cargos, como los principales y mayordomos de barrio, así como los platitos menores y las mesas directivas que conforman las comisiones.

a cabo cualquier actividad, o *sacar el compromiso*. Por supuesto que, todo esto conlleva actos protocolarios que dotan de formalidad el *modo de pedir las cosas*. Sin embargo, en ocasiones las tareas por desempeñar pueden ser muy exigentes, planteando así una problemática entre el *tiempo cholulteca* (el cual gira en torno a las actividades propias de la organización tradicional) y el *tiempo global* (definiendo así a los tiempos establecidos dentro de las formas de vivir y habitar en la zona metropolitana del valle, por ejemplo, como empleados que deben cumplir con una normativa y horarios laborales que no consideran la existencia de otras formas temporales).

De manera especial, es preciso señalar el papel que las mujeres y niños desempeñan en las formas de participación. En el caso de los niños que son invitados para participar en algunas ceremonias, los padres son quienes toman la decisión para aceptar o declinar la invitación a nombre del menor de edad. Los padres reciben el mismo trato en el convite junto al niño. Generalmente la participación de los infantes puede observarse en las coronaciones de las diferentes advocaciones de la virgen. Sin embargo, los niños también son integrados a las dinámicas del barrio por el acompañamiento que generan con sus padres. El hecho de que los niños asistan a las fechas importantes o acompañen a los papás en sus compromisos ante el barrio, son estrategias para ir enseñando por medio de la *participación performática* las tradiciones del barrio.

Con respecto al papel de la mujer en el barrio, de manera tradicional se expresa que, en el caso de las mujeres, quienes están casadas adquieren el *status* de su marido (mayordomas, principales). Las mujeres solteras, o cuyo marido solo es reconocido como “hijo de barrio”, únicamente cuentan con sus relaciones de amistad o parentesco que tenga con personas que desempeñan algún cargo en la organización tradicional. Esta condición no impide que puedan ser invitadas para formar parte de alguna “comisión”. Esta situación se debe a que el reconocimiento de “hijo de barrio” incluye únicamente a varones casados y, por lo tanto, “jefes de familia”. (Bonfil Batalla, 1988). A partir del conocimiento obtenido durante el trabajo de campo mediante la observación y los diálogos establecidos con distintos hijos de barrio, es posible afirmar que, en la práctica, el papel de la mujer no se limita a lo mencionado anteriormente.

De manera general, los mayordomos reconocen como *hijos de barrio* a todos los miembros de la comunidad que van cumpliendo con las características enlistadas al principio de este apartado. Esto incluye a las mujeres y los niños. Por ejemplo, una mujer puede desempeñar el cargo de mayordoma acompañando a un varón cercano de su familia, por ejemplo, un hijo o sobrino. Sin embargo, no puede negarse la presencia de una visión dual-complementaria, característica de la cosmovisión mesoamericana, y la prevalencia de la importancia del varón en el sistema de cargos.

**EL QUE COOPERA:** Las cooperaciones al interior del barrio son diversas, y se manifiestan dependiendo al nivel o pertenencia organizacional de cada persona. Por ejemplo, en el barrio de San Miguel existen las cooperaciones expresadas en cuotas, el dinero colectado por medio de *las visitas* y las *limosnas* o cooperaciones que *se dan de corazón*.

Las cuotas establecen una cantidad de dinero fija, que es colectado por los miembros de las hermandades o de la mesa directiva que apoya al mayordomo de barrio, por mencionar algunos. Este dinero es usado para sufragar los gastos generados en el cumplimiento de los compromisos del barrio. Tal es el caso de la hermandad de cargadores del príncipe San Miguel, quienes pasan a colectar a las casas de los miembros, quienes aportan su cuota en días previos a las salidas que debe hacer el príncipe a las fiestas patronales de otros barrios, a las procesiones o para su festividad. Este dinero sirve para cubrir el pago para la banda de viento, los cohetes, el “refresquito”, arreglo floral, etc. Este tipo de aportación también recibe el nombre de *responso*.

Dentro del barrio existe también la figura de *las visitas*, las cuales consisten en un pequeño nicho con la imagen de un santo o virgen, que va visitando la casa de los habitantes del barrio conforme es solicitada por cada familia. Este nicho va acompañado de una alcancía, donde los devotos depositan una cooperación monetaria voluntaria. Por lo regular, durante el tiempo de estancia de la visita en una casa, los anfitriones reciben a los responsables del cuidado del nicho, quienes realizan un rosario (generalmente por la tarde-noche), en compañía de personas que tienen devoción por el santo o virgen en cuestión. Los anfitriones también comunican a familiares y personas cercanas, realizando una invitación para acompañarlos durante estos rosarios. Al finalizar, dependiendo de su voluntad, las personas que tienen la visita en su casa ofrecen a los asistentes un “refresquito”, un aperitivo

o la cena. Lo colectado en estas alcancías sirve para sufragar los gastos que deben cubrirse en el cumplimiento de los compromisos de la imagen en cuestión.

Un tercer caso es el de las *limosnas* o *donaciones de corazón*. Es común que personas cercanas a las mesas directivas, comisiones o menordomos encargados de cumplir con alguna celebración o compromiso, realicen alguna donación o aportación voluntaria para apoyar en el gasto económico generado. Precisamente, cuando se realizan este tipo de aportaciones, se menciona que se hace *de corazón* para apoyar en los preparativos. Algo que debe resaltarse es que tanto los mayordomos como miembros de las directivas llevan un control en cuanto a las aportaciones realizadas por las personas en las modalidades de cooperación y de donaciones. Durante las festividades del barrio, es común observar la colocación de lonas en lugares visibles dentro del espacio de la iglesia del barrio<sup>91</sup> donde se da cuenta del listado de las personas o familias y sus respectivas aportaciones para la realización de la festividad.

**EL QUE HABITA:** Existe una distinción importante entre la noción de quienes son *vecinos de un barrio* (personas que habitan dentro de los perímetros del barrio), quienes han *nacido en un barrio*, y quien es *hijo del barrio*. (Bonfil Batalla, 1988, p. 219). Particularmente, hoy en día, las personas vecinas de un barrio han adquirido también la denominación de *avecindados*.

Si bien a principios de la segunda mitad del siglo XX era común que esta noción se relacionara con los habitantes que provenían de otros barrios, en este principio de siglo XXI se refiere en mayor medida a personas ajenas al contexto cholulteca que han llegado a habitar dentro del espacio barrial. En otros barrios es posible percatar la presencia de conjuntos residenciales que han comenzado a desarrollarse y marcan una ruptura en cuanto al paisaje tradicional del barrio<sup>92</sup>, pero en el caso de San Miguel son los establecimientos de giro comercial y de servicios quienes han comenzado a ocupar los espacios habitacionales de los

---

<sup>91</sup> El portón localizado en la entrada del atrio, o en las paredes exteriores de la iglesia del barrio.

<sup>92</sup> La ruptura referida comprende diversos ámbitos como la concepción en torno al cómo habitar, manifestándose la mayoría de veces en un enfrentamiento con las tradiciones del barrio, así como con las dinámicas establecidas por los habitantes originarios, además de manifestar contrastes visuales entre las edificaciones de estos desarrollos inmobiliarios y los espacios construidos propios del barrio, que en una primera percepción podrían describirse como la presencia de casas rectangulares de uno o dos niveles, algunas de estas con una antigüedad considerable.

habitantes originarios, por lo que también podrían incluirse a estas personas como *avecindados*.

En un ámbito más cercano podrían clasificarse o incluirse las nociones de quienes *nacieron en un barrio* y aquellos que son *hijos de barrio*. Hay personas, por ejemplo, que nacieron en el barrio de San Miguel (o cuyos padres son de este barrio) pero han tenido que mudarse a otros barrios (o incluso a otras poblaciones). Sin embargo, se mantienen cercanos mediante sus cooperaciones y participaciones, así como el desarrollo de relaciones sociales con otros hijos de este barrio, siendo reconocidos también como hijos del barrio. Por el contrario, se tiene el caso de persona que tienen mayor participación en otros barrios, por lo que incluso son vistos con recelo por preferir participar en otros lugares, tal como lo manifiesta uno de los habitantes con respecto a la invitación que recibió para apoyar en otro barrio:

... pero pues nosotros estamos acá, te vas a meter a otros barrios que no son el tuyo, y tarde o temprano la gente te va a ver mal, como por ejemplo ahí los “Fulanos”<sup>93</sup>, que este, estaban muy metidos allá y ya de nuevo están aquí con el barrio. Entonces, quieras o no, uno también, del barrio dice: “cabrón, si estabas allá pues vete para allá, ¿qué chingaos vienes a hacer acá?” (Testimonio, 2019, “hijo de barrio” de San Miguel)

Caso contrario se presenta con personas que nacieron en otros barrios, pero han comenzado a involucrarse en las actividades del barrio, y adquieren esta *nacionalidad*<sup>94</sup>, favorecida por la presencia de una relación matrimonial con alguien originario del barrio, o por descendencia familiar (este último se abordará en el apartado referente a *los linajes*). Es preciso señalar que la adscripción barrial por medio del matrimonio no es únicamente de carácter virilíneo, es decir, que se imponga o genere hacia la mujer por parte de su esposo. La adscripción puede generar en sentido recíproco tanto hacia el hombre como a la mujer. Es necesario tomar en cuenta el papel que las relaciones y afinidades sociales juegan en el ejercicio de involucrarse y adscribirse como parte de un barrio.

---

<sup>93</sup> Se optó por no usar el apellido mencionado en el testimonio original, por razones de confidencialidad.

<sup>94</sup> Durante la interacción con los habitantes de los barrios, así como al momento de generar reflexión a partir de la información recabada, en conversación con los miembros del “equipo Cholula”, se usó la noción de *nacionalidad* como un recurso para generar una analogía que permitiera comprender de manera operativa la complejidad presente en las adscripciones de los hijos de barrio.

**EL QUE ES PARTE DE UNA RED DE COMPADRAZGO:** El ser reconocido como “hijo de barrio” implica tener un impresionante capital social, expresada en una extensa red de relaciones que son mediadas por la ritualidad. Cuando se es partícipe en alguna de las actividades ligadas al sistema tradicional de cargos, también se van adquiriendo los reconocimientos de *compadrito* o *comadrita*, término que a su vez irrumpe en el estatus generacional, pues no hay una edad específica para ser reconocido como tal. Estos reconocimientos también permiten establecer redes de apoyo para hacer frente a los compromisos propios de un cargo en específico.

**EL QUE PERTENECE A UN LINAJE:** Los parientes juegan un férreo papel para la construcción de la dinámica del “hijo de barrio”, ya que estos últimos se adscriben como los descendientes o herederos de sus antepasados, representados en el papel de *los abuelos*. A partir de esta expresión, construyen y reafirman el papel protagónico que ellos cumplen para la continuidad de la organización y formas de habitar de carácter tradicional. Esta noción de ser *herederos de los abuelos* se toma muy en serio, pues el rol se desempeña de manera consciente y no mecánica, esto se expresa en la búsqueda de incorporar y dejar esta semilla en las nuevas generaciones, donde los jóvenes también desempeñan un papel protagónico para asegurar la continuidad de esta tradición heredada.

Este protagonismo consiste en el resguardo, la participación y la puesta en marcha del entramado complejo de lo que puede denominarse *cultura barrial*. Como ya se había mencionado en el capítulo 1, desde la propuesta de la escuela de Tartú-Moscú, la cultura puede entenderse como el “sistema de las relaciones que se establecen entre el hombre y el mundo. Este sistema, por una parte, reglamenta la conducta del hombre; por otra, determina cómo este último modela al mundo” (Uspenski, 1993, citado por Ricaurte, 2014, p. 34) Por lo tanto, podemos establecer que la cultura barrial es el sistema de relaciones establecidas entre el ser humano y el mundo que le rodea, estructurado por la figura del barrio, a partir de una serie de normativas y conocimientos englobados dentro del concepto de *tradición* heredada por *los abuelos*. De esta manera se establece una reglamentación de la conducta de quien, al reconocerse como “hijo de barrio”, adquiere la responsabilidad de conducirse de acuerdo con estas normativas, pero, al mismo tiempo, trasmite con el ejemplo esta forma de concebir el mundo que le rodea, posicionándose como un puente entre pasado y presente, para generar continuidades hacia el futuro.

Metafóricamente, el “hijo de barrio” se posiciona como un puente donde convergen pasado y futuro, estableciendo una relación entre su ascendencia y descendencia, a manera de ejes que condiciona dos tipos de relaciones con el deber ser:

- El “hijo de barrio”, en retrospectiva, establece una relación con su ascendencia (sus antepasados, los abuelos), teniendo así la necesidad de *recordar* las enseñanzas heredadas. Por esta razón, generan una memoria que les permite traer al presente los conocimientos generados a partir del cúmulo de experiencias y aprendizajes generados por su linaje. *Anclan el pasado en el presente.*
- En prospectiva, el “hijo de barrio” establece una relación con su descendencia, para dar continuidad al linaje (primeramente con sus hijos, sobrinos y nietos; en segundo lugar con los más jóvenes del barrio) buscando que *las tradiciones no se pierdan*, continuando así con el proceso de construcción y trasmisión del cúmulo de conocimientos codificados en una memoria que se alimenta de las experiencias individuales, para ir conformando así una memoria colectiva, la cual se comparte con las nuevas generaciones, quienes son provistas de los elementos necesarios para decodificar, apropiarse y a su vez transmitir esta información.

Por todo lo anterior, el “hijo de barrio” se posiciona como un instrumento que genera y reproduce la memoria, la cual es construida dentro del contexto de barrio. Esta memoria de carácter barrial forma parte de la construcción simbólica del barrio, estableciendo así una relación indisoluble entre “hijo de barrio” y memoria. Por ello, a partir de este término local de adscripción cholulteca, es posible identificar las expresiones de la memoria dentro de la vida cotidiana del barrio. Pero ¿cómo es posible reconocer estas expresiones?

#### *IV.1.2 El reconocimiento de las expresiones de memoria barrial a partir del “hijo de barrio”.*

La cultura, entendida como un texto, es un dispositivo de la memoria, que presenta características heterogéneas y políglotas. Estas cualidades le permiten generar sentido y fungir como soporte, siendo productor y reproductor de lo simbólico, constituyendo de esta forma un campo de cambio cultural (Haidar, 2006, p. 94). Por lo tanto, es posible asimilar a la cultura como inteligencia y memoria colectiva gracias a que es un mecanismo supra individual de conservación, creación y trasmisión de ciertos comunicados (Lotman, 1996, p. 157, citado por Ricaurte, 2014, pp. 37-38).

Tomando como base estos elementos, es posible señalar que los aspectos semióticos de la cultura-memoria pueden observarse en el barrio de San Miguel manifestados en las prácticas socioculturales, que son prácticas semiótico-discursivas expresadas en las formas en que un “hijo de barrio” habita, se apropia del espacio dentro del barrio y genera/reproduce los aspectos simbólicos del barrio expresados en la noción de *lo barrial*, lo que es propio del barrio.

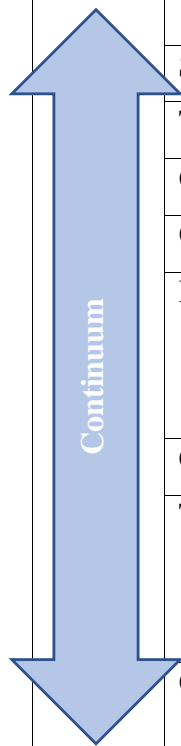
En efecto, si la memoria es una práctica sociocultural e histórica, que fundamenta la producción y reproducción de sentido, entonces debe analizarse en sus condiciones de producción, circulación y reproducción. La diversidad de tipologías para caracterizar y clasificar la memoria a partir de sus rasgos es amplia y varía, de acuerdo con el autor desde el cual se busque abordar la problemática. Paola Ricaurte Quijano (2014, p.46) propone una tabla de posibles tipologías<sup>95</sup>, a partir de entender la memoria como un proceso de producción de sentido cuya manifestación se da a través de la multiplicidad de sistemas semiótico-discursivos. (Tabla 13) Cabe señalar que, la memoria es un continuum donde cada una de las partes se relaciona con el todo. Por ello, no es de extrañar que algunos elementos tengan cabida en dos o más tipologías. Esta clasificación es un ejercicio para ordenar los datos obtenidos durante el trabajo de campo.

A continuación, se muestran dos tablas; la primera corresponde a la propuesta tipológica a partir de entender la memoria como un proceso semiótico discursivo. La segunda tabla corresponde a la aplicación de estas tipologías para clasificar las expresiones de memoria presentes en el barrio de San Miguel.

---

<sup>95</sup> La autora retoma en esta tabla las propuestas de Maurice Halbwachs, Jöel Candau, Jan Assman, Julieta Haidar, Peter Burke, Paul Connerton (Ricaurte, 2014, pp. 45-46)

<b>La memoria como proceso semiótico-discursivo</b>	
Visual	Fotografías, señales, anuncios, mapas, gráficos, pintura, códigos, tatuajes, paisaje, imagen en movimiento (cine, televisión, video), lugares, objetos, personas.
Sonora	Música (ritmos, formatos, usos), ruido, voz, acentos, naturaleza, ambiente sonoro.
Táctil	Texturas, formas, temperaturas.
Gustativa	Alimentos, bebidas.
Olfativa	Personas, objetos, lugares, naturaleza, alimentos, bebidas.
Performativa	Proxémica y kinésica (distancias interpersonales, territorialidad, gestos, movimientos), relación con el cuerpo, prácticas cotidianas, celebraciones, relaciones sociales, <i>savoir faire</i> (gastronomía, oficios, etc.), danza, performance.
Corporal	Tatuajes, cicatrices, código genético, motriz.
Textual	Relatos (mitos, historia, vida, literatura), canciones, leyes, cartas, diarios personales, productos mediáticos y multimediáticos (periódicos, programas de radio y televisión, videos, películas, <i>blogs</i> , páginas de internet, publicidad, etc.).
Objetual/material	Indumentaria, mobiliario, utensilios, joyería, instrumentos, decoración, textiles, artesanías, instalaciones.
Espacial	Edificios, espacios públicos (parques, plazas, calles), paisaje, geografía, vivienda, territorio.



Cuadro 12 Multiplicidad de sistemas semióticos-discursivos a través de los cuales se manifiesta el proceso de producción de sentidos que genera la memoria. Fuente: Ricaurte Quijano (2014, p. 46).

Expresión de la memoria como proceso semiótico-discursivo			
Espacial	Sonora		Gustativa
Espacios o escenarios donde se llevan a cabo las actividades dentro y fuera del barrio (calles, iglesias, etc.)	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Grabaciones de voz</li> <li>-Música azteca</li> <li>-Melodías interpretadas por las bandas de viento.</li> <li>-Música sacra</li> <li>-Detonación de los cohetes</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>-Alimentos empleados en el contexto festivo</li> <li>-Bebidas empleadas en el contexto festivo.</li> </ul>
Expresión de la memoria como proceso semiótico-discursivo			
Performativa	Textual	Objetual/material	Visual
a) Protocolos para llevar a cabo: <ul style="list-style-type: none"> <li>-Pedimentos para mayordomías.</li> <li>-Cambios de mayordomías.</li> <li>-Agradecimientos.</li> <li>-Procesiones</li> <li>-Festividades patronales y santorales.</li> <li>-Colectas.</li> <li>-Visitas/pasada de nichos.</li> <li>-Invitaciones para las festividades patronales.</li> <li>-Limpia del cerrito y limpia de Santa Rosa.</li> </ul>	a) Relatos: <ul style="list-style-type: none"> <li>-En torno a los santos.</li> <li>-Sobre los cambios en el barrio y la forma de habitarlo.</li> <li>-Experiencias personales.</li> <li>-Discursos (presentes en los protocolos)</li> </ul> b) Espacios en sitios web y redes sociales. c) Libros de inventarios y de mayordomos en espera.	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Ropa y objetos que pertenecen a santo patrón/santos/virgenes.</li> <li>-Bastón o cetro de mando.</li> <li>-Platitos.</li> <li>-Nichos de visitas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Fotografías</li> <li>-Videos</li> <li>-Paisajes del barrio</li> <li>-Santuario de Remedios</li> <li>-Capilla Real</li> <li>-Iglesia del barrio</li> <li>-Casas particulares</li> <li>-Objetos</li> <li>-Personas del barrio o relacionadas al barrio</li> </ul>

b) Relaciones de compadrazgo. c) Repique de campanas d) Procesiones y actividades mencionadas en el apartado de protocolos. e) Consumo de alimentos y bebidas f) Ayuda mutua.	d) Placas conmemorativas. e) Campanas de la iglesia. f) Folletos o manuscritos.		-Santos/vírgenes -Calles. -Plazas. -Lugares emblemáticos.
---	---	--	--

*Cuadro 13 Clasificación de las expresiones de la memoria presentes en el barrio de San Miguel Tiangisnahuac, como un proceso semiótico-discursivo. Fuente: Elaboración propia.*

En base a esta última tabla, los rubros retomados, de acuerdo con las características del material obtenido, son los siguientes:

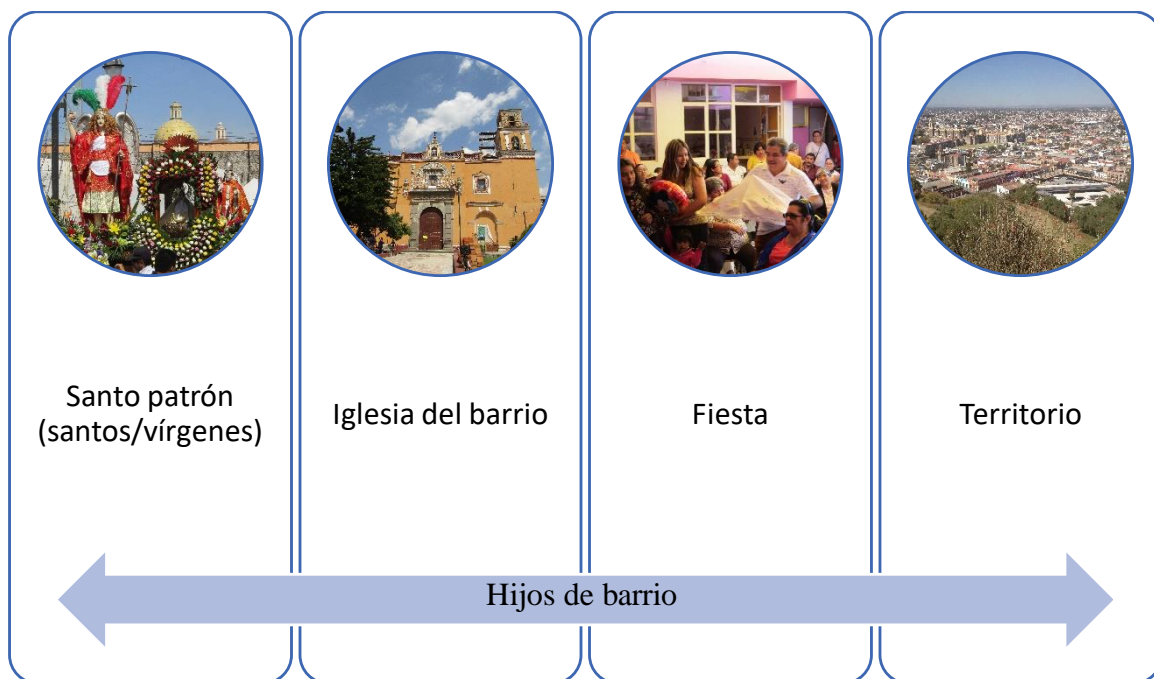
- Manifestación visual.
- Manifestación sonora.
- Manifestación gustativa.
- Manifestación performativa
- Manifestación textual
- Manifestación objetual/material
- Manifestación espacial

Sin embargo, aquí surge una problemática, pero también un ejemplo de la complejidad en torno a las manifestaciones de la memoria en la vida cotidiana: tratar de analizar por separado cada uno de los elementos presentes en los rubros, resultaría en un ejercicio sesgado e incompleto que no se acercaría a la dinámica real presente en el barrio. Un ejemplo de ello sería pensar en el paisaje del barrio y sus transformaciones. De entrada, este elemento se relacionaría con las manifestaciones textuales expresada en los relatos de los habitantes, pero también con la manifestación visual tanto del paisaje que es posible observar en este momento, así como con las fotografías que dan cuenta de los distintos cambios a lo largo del tiempo; la manifestación performativa y sonora también tendrían cabida en cuanto a las formas de movilidad de los habitantes por el barrio y los sonidos propios del lugar. Finalmente tendríamos también la manifestación espacial que daría cuenta de los distintos escenarios que forman el paisaje y el cómo los habitantes se apropian de ellos... Por esta razón, es necesario pensar cómo abordar la diversa y compleja manifestación de la memoria que sea acorde con el contexto de la investigación.

Gracias a la información generada a partir de la relación establecida con los hijos de barrio, por medio de la observación participante, fue posible reconocer 5 elementos en torno a los cuales es posible expresar las manifestaciones de la memoria sin desdibujar la complejidad presente en el barrio. Estos elementos conglomeran los códigos culturales que, en la hipótesis de esta investigación, se propusieron como los elementos mediante los cuales se contrasta, compara y aminora el ritmo y la lógica de los reacomodos socioculturales presentes en el contexto cholulteca.

- El santo patrón.
- La iglesia del barrio.
- La fiesta.
- El territorio.
- Los hijos de barrio.

Los primeros 4 elementos se plantean como espacios, a manera de campos semánticos, donde se manifiestan las expresiones de la memoria. El quinto elemento, conformado por los hijos de barrio, es una noción local que atraviesa transversalmente los campos señalados. Esto quedó de manifiesto durante el periodo de trabajo de campo. A través de los hijos de barrio, es posible acceder a estos 4 campos semánticos para reconocer y entender la dinámica de la memoria presente al interior del barrio.



*Cuadro 14 Esquema de clasificación propuesto para el análisis de las manifestaciones de la memoria al interior del barrio de San Miguel Tianguisnahuac.*

A continuación, se presentan los apartados correspondientes que condensan esta información.

### **EL SANTO PATRÓN.**

En el capítulo III se ha señalado como el príncipe San Miguel Arcángel, siendo el santo patrono del barrio, conglomerar aspectos medulares que regulan los tiempos y dinámicas del barrio, en base a su presencia e interacción con otros santos y vírgenes. Dentro del ámbito de

la memoria, el primer acercamiento corresponde a la *expresión visual*, es decir, en aprender a reconocer al príncipe San Miguel en sus diversas manifestaciones físicas (donde también coincide la *expresión objetual* de la memoria). Estas manifestaciones se encuentran presentes en cuadros, imágenes, estandartes (presentes en otros barrios) y en los platitos y cetro de mayordomía.

San Miguel Arcángel se reconoce por una serie de atributos en cuanto a su fisonomía y ornamentación. Basados en las observaciones realizadas en el trabajo de campo, así como en el trabajo académico de Ariadna Guadalupe Roa Garduño (2005, pp. 11 -1), enlistamos las siguientes:

- *La presencia de alas.* Estas denotan el papel de San Miguel como un arcángel. Al mismo tiempo indican “luz de justicia que ilumina la inteligencia de los justos. [...] Sin embargo, el icono [de San Miguel] del Milagro [Tlaxcala] presenta alas de águila con distintos pigmentos” (Roa Garduño, 2005, P. 11)
- *El ornamento capital.* Refiriendo a una diadema o un casco con tres plumas, las cuales indican la fe. (*ibidem*, 2005, p. 12) En las representaciones del barrio, las imágenes del príncipe presentan diadema con tres plumas de avestruz, siendo esta la que ocupa mayor presencia (Imagen consagrada en el altar, imagen peregrina o de la hermandad de cargadores, altorrelieve en piedra presente en el salón anexo a la iglesia, grabado en vidrio en la puerta de entrada de dicho salón, platito de la hermandad de cargadores, vitral presente en una de las ventanas del pórtico de la iglesia del barrio) pero también el casco con las tres plumas (imagen presente en el cetro del mayordomo de barrio, imagen esculpida en piedra localizada en la decoración ornamental del pórtico de la iglesia del barrio).
- *El ornamento corporal.* La representación común de la figura de San Miguel Arcángel consiste en la vestimenta “propia de un soldado o de un caballero [que] simboliza el triunfo. Este símbolo da cuenta de la posición jerárquica que ocupa San Miguel” (*ibidem*, 2005, p. 12). En los testimonios de los habitantes del barrio, se menciona la posición jerárquica y el papel que desempeña: “San Miguel es el príncipe porque es quien dirige las huestes celestiales, el que puede pelear contra el demonio, por eso su nombre de *Quién como Dios*” (Testimonio, 2019, hija de barrio de San

Miguel). Los elementos que denotan el estatus militar consisten en la presencia de una coraza decorada con estrellas que simbolizan el ejercicio espiritual que mantiene una lucha constante con las tinieblas, el sol y la luna como símbolos de la resurrección (trasmisión y sucesión del poder divino) así como la regeneración de las almas (también como resurrección), respectivamente. El calzado consiste en botas abiertas que cubren las pantorrillas, casi a la altura de las rodillas. Una de las piernas aparece por delante (generalmente la pierna izquierda). La interpretación dada en el estudio iconográfico citado en este trabajo señala que esta posición da a entender que el arcángel camina hacia el oeste, orientación por donde se considera, provienen los ángeles del mal. Los antebrazos llevan una cubierta similar al material empleado en la coraza, dando a entender que es parte de la vestimenta militar, y que recuerda la vestimenta del ejército romano. (*ibidem*, 2005, p. 12)

- *Objetos y armas*: porta una espada que simboliza, en un tono bélico, la defensa de la luz contra las tinieblas y tres elementos divinos: el espíritu, la fuerza y la palabra de Dios. En la otra mano lleva un cetro cuyo remate es una cruz que simboliza el poder y la espiritualidad. La autora señala la imagen de San Miguel también alude al signífero, el soldado romano que llevaba un estandarte con el águila del imperio. (*ibidem*, 2005, p. 12) Aquí San Miguel es quien lleva el estandarte y la representación de Dios (Quien como Dios). También se le puede observar portando una balanza, la cual representa su papel como mediador “en el juicio final para juzgar las almas de las personas”. (Testimonio, 2019, “hijo de barrio” de San Miguel)

Una vez señalados estos atributos, es posible identificar la imagen de príncipe San Miguel, así como las diferencias entre la imagen consagrada (presente en el altar mayor) y la peregrina o de la hermandad de cargadores.

Con respecto a la imagen consagrada, como puede observarse en la tabla comparativa, su característica principal es que usa una armadura dorada, color que es el mismo para las alas. Un ejemplo de cómo la memoria opera a partir de la *expresión visual* para detonar el ejercicio de recordar, se dio el 30 de septiembre del año 2018, en el marco de la fiesta de cambio de mayordomía del barrio. Algo tan, quizás imperceptible para alguien ajeno al barrio, como el hecho de notar la presencia de San Gabriel Arcángel en el nicho derecho del

altar mayor, el que normalmente es ocupado por la imagen peregrina del príncipe. El principal Emiliano Guerra, sentado en una de las bancas al interior de la iglesia del barrio, observa hacia el altar mayor, y luego expresa:

Nuestros antepasados<sup>96</sup> hace tiempo tenían la custodia de la imagen de San Gabriel, porque pertenecía al barrio<sup>97</sup>. Pero quizás por el gusto del alcohol [el mayordomo cierra el puño de su mano, dejando los dedos pulgar y meñique extendidos, a manera de cuernos, haciendo la seña de “consumir alcohol”] o por dejadés, pero no por olvido, dejaron la imagen de San Gabriel en Capilla Real. Después de un tiempo, cuando quisieron recuperarla, ya no pudieron. Seguramente hubo algo más, algún interés o problema que causó eso. No sé si sabía usted, joven, que antes Cholula era “San Gabriel Cholula” pero después se cambió el nombre de la ciudad a San Pedro Cholula. Ahora están haciendo el esfuerzo para que, por lo menos, cada año San Gabriel regrese al barrio para estar presente en la fiesta de San Miguel. Y si se fija, las tres imágenes tienen la cara parecida. Son imágenes hermanas. Dicen los antepasados que fueron hechas por el mismo escultor. La verdad desconozco su nombre, pero son muy antiguas. Y ese lugar [refiriendo al nicho donde se encontraba San Gabriel] era donde originalmente estaba. (Testimonio, 2018)

---

<sup>96</sup> refiriéndose a los antiguos habitantes del barrio de San Miguel Tiangisnahuac

<sup>97</sup> refiriéndose a la imagen de San Gabriel, que normalmente se encuentra en Capilla Real

**Representaciones del príncipe San Miguel presentes en el barrio de Tianguisnahuac**



Imagen en el cetro del mayordomo de barrio



Imagen del platito de la mayordomía de barrio



Alto relieve en piedra, localizado en el salón anexo de la iglesia del barrio



Imagen del platito de la octava de San Miguel



Imagen del platito de la hermandad de cargadores



Detalle del príncipe San Miguel de la Hermandad de cargadores



Detalle del príncipe San Miguel consagrado en el altar mayor de la iglesia del barrio



Imagen de San Miguel presente en la fachada de la iglesia del barrio

Cuadro 15 Representaciones del príncipe San Miguel presentes en el barrio de Tianguisnahuac, Fuente: elaboración propia.

### Cuadro comparativo de los elementos que conforman las imágenes del príncipe San Miguel

Imagen consagrada del Príncipe San Miguel (Ubicada en el altar principal de la iglesia del barrio)	Imagen peregrina o de la hermandad de cargadores del príncipe San Miguel
<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Diadema con tres plumas                             <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Alas.</li> <li>➤ Armadura.</li> </ul> </li> <li>➤ Manto apoyado en sus hombros.</li> <li>➤ Espada en la mano derecha.</li> <li>➤ Cetro rematado en cruz, y balanza en la mano izquierda.</li> <li>➤ Faldellín.</li> <li>➤ Sandalias amarradas hasta el tobillo.</li> <li>➤ Base en forma de nube con tres querubines a sus pies.</li> </ul>	<div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center;">  </div> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Diadema con tres plumas                             <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Alas.</li> </ul> </li> <li>➤ Manto apoyado en sus hombros.</li> <li>➤ Espada en la mano derecha.</li> <li>➤ Cetro rematado en cruz, y balanza en la mano izquierda.</li> <li>➤ Faldellín.</li> <li>➤ Sandalias amarradas hasta el tobillo.</li> </ul>

Cuadro 16 Cuadro comparativo entre los principales elementos que definen y distinguen las imágenes principales del príncipe San Miguel. Fuente: Elaboración propia

Este testimonio, generado entre la interacción de dos personas (investigador – principal del barrio) devela elementos interesantes. En primer lugar, el uso del término *nuestros antepasados* para referir a las generaciones que antecedieron y conformaron el barrio de San Miguel. Cuando el principal alude a *nuestros*, denota una pertenencia colectiva que conglomeraba generaciones pasadas pero que siguen en el presente a través del ejercicio de recordar. A partir de establecer como sujetos de acción a esta colectividad del pasado en un tiempo presente, se les asigna una acción en un tiempo no explícito (es decir, en el relato no hay una fecha fija en cuanto al suceso narrado) pero que aconteció en el pasado. A partir de esto, también se pone de manifiesto una serie de tensiones (*Seguramente hubo algo más, algún interés o problema que causó eso.*) entre el barrio y los ajenos al barrio, pero ¿quiénes son esos ajenos?

Durante la convivencia generada en el trabajo de campo, principalmente antes del inicio de las procesiones o en momentos de convivencia enmarcados en las festividades del barrio, algunos principales hacían referencia a la extensión original del barrio de San Miguel. En estas conversaciones, de las cuales sólo se pudo sacar algunas notas en papel, por la naturaleza de estas, generadas de manera informal<sup>98</sup> En ellas se expresaba que tanto el exconvento, como el conjunto del templo de San Gabriel y la Capilla Real pertenecen al barrio de San Miguel, pues se encuentran dentro de los límites del barrio. Aunque estos espacios sean considerados como de uso comunal entre los barrios que conforman el sistema de cargos tradicional conglomerados en las tres circulares, es decir, el resguardo del Santuario de Remedios como de la Capilla Real y el templo de San Gabriel, dentro de la organización tradicional, recae sobre los 10 barrios cholultecas, siendo los respectivos mayordomos de circular del barrio en turno quienes deben entregar cuentas a los nueve barrios restantes. A mayor detalle: El Santuario de Remedios está bajo el resguardo y servicio del mayordomo de circular de la Virgen de los Remedios, mientras que la Capilla Real corresponden a los mayordomos de Circular de San Pedro de Ánimas y de la Virgen de Guadalupe.

Tanto en el capítulo 2 como en el 3 se ha dado cuenta del proceso generado a partir de la imposición del nuevo orden colonial hispánico, en el proceso de conformación-

---

<sup>98</sup> Estas conversaciones se generaron en pláticas casuales generadas por algún encuentro fortuito al caminar por las calles del barrio, o en el momento de degustar los alimentos durante algún convite o durante la convivencia en presencia de bebidas alcohólicas en el marco de los mismos festejos.

continuidad del altépetl colonial. Los testimonios referenciados dan cuenta de la vigencia de este proceso: “No sé si principal sabía usted, joven, que antes Cholula era “San Gabriel Cholula” pero después se cambió el nombre de la ciudad a San Pedro Cholula.” En esta parte de la narrativa, el hace referencia al proceso generado durante los dos primeros siglos del periodo novohispano (1530-1700) donde, a la llegada de los primeros misioneros franciscanos, *Cholollan* es consagrada bajo la protección del arcángel San Gabriel. El mapa de Gabriel de Rojas de 1581 da cuenta de este hecho, señalándolo en la siguiente inscripción, localizada dentro del espacio que delimita el complejo del Convento-Iglesia de San Gabriel-Capilla Real: “CIVDAD S. GABRI\_EL De *chololla*”. Sin embargo, al momento de otorgarse el escudo de armas y reconocimiento de ciudad, Cholula queda bajo el cuidado de San Pedro.

En este tenor, es precisamente durante el proceso de evangelización de los frailes franciscanos, como se ha mencionado a principio del capítulo 3, es de 1530 a 1600 cuando comienza la conformación de la organización del altépetl colonial en el sistema de cargo de mayordomías, eliminando de esta forma la permanencia del ejercicio del poder por parte de los *calpules* reorganizados en la cabecera de San Miguel Tecpan, hoy el barrio de Tianguisnahuac, aperturando así la participación directa de las otras 4 cabeceras. Esto sustentaría y permitiría entender la expresión de algunos principales cuando señalan que Capilla Real y el templo de San Gabriel pertenecen al barrio. En términos coloquiales, es no quitar el dedo del renglón en cuanto a la persistencia en la memoria del papel que, en tiempos prehispánicos, desempeñaban los *calpules* del ahora barrio de Tianguisnahuac, expresado en el símbolo de San Gabriel y sus templos. Los ajenos, los que no son del barrio, pueden materializarse en quienes encarnan el nuevo orden sociopolítico-religioso que desplazaron hasta cierto punto, a las élites del barrio de su papel en la estructura del altépetl, generando así una relación oscilante entre cercanía-independencia de las instituciones eclesíásticas. Si bien los elementos reunidos hasta el momento permiten únicamente generar este planteamiento, no sería tan descabellado proponer esta suposición cuando tomamos en cuenta una frase que suele ser recurrente entre los principales: “en las reuniones de mayordomos y principales de los barrios, se permite la entrada del párroco y de algunos padres, pero cuando se cierra la puerta, aquí mandan los barrios, sólo los principales y tiachcas pueden hablar y dar permiso para hablar, y nada más. Todos los demás deben guardar silencio, incluido el padre. Si alguien interrumpe, se le dice “a ver, ¿eres principal? ¿ya cumpliste con todos los

cargos de tu barrio? ¿no? entonces guarda silencio” (testimonio, 2018, principal del barrio de San Miguel).

Con respecto a la expresión que indica la nueva ubicación de la imagen de San Gabriel Arcángel, el templo de San Gabriel y la Capilla Real son edificios separados, la imagen de San Gabriel en cuestión se localiza en el altar consagrado a la Virgen de Guadalupe, en el centro de la Capilla Real. No es un atrevimiento señalar que, en términos simbólicos, ambos lugares pertenecen también a San Gabriel, especialmente porque la celebración del Altepēhuitl se lleva a cabo en este lugar. La principal particularidad reside en los arreglos a base de frutas, verduras y pan que se colocan sobre la piana de los santos patronos y vírgenes que resguardan a los barrios cholultecas. El arreglo para la imagen de San Gabriel corre a cargo de los mayordomos de la circular de la Virgen de Guadalupe. La relación San Gabriel-Virgen de Guadalupe es explicada, desde el testimonio de don Manuel Tlatoa, pues el señala, en otro ejercicio de recordar-investigar, que donde ahora se encuentra el conjunto Capilla Real-Templo de San Gabriel<sup>99</sup> se levantaba en tiempos prehispánicos el templo de Quetzalcóatl y el Xihualco o “la casa de turquesa o de los días”, lugar a donde los recién llegados debían dirigirse para pedir permiso de entrar y permanecer en territorios del teohueyaltēpetl. Después del arribo español, iniciado el proceso de evangelización, el culto a Quetzalcóatl buscaría ser sustituido por la imagen de San Gabriel, iniciando así un proceso de sincretismo entre ambas imágenes, generando así que la antigua ciudad de Tollan *Cholollan* pasara de ser de Quetzalcóatl a San Gabriel Cholula.

La fiesta de las primicias, donde se pide y agradece por la fertilidad de la tierra y la abundancia de frutos, sería ahora presidida por el arcángel San Gabriel. Pero, finalmente, la imagen de la Virgen de Guadalupe comenzaría a ocupar el lugar de San Gabriel, hasta el punto donde las tres circulares que conjugan las festividades principales donde coinciden los barrios cholultecas, serían conformadas (siguiendo el ejercicio de comparación que plantea don Manuel en sus testimonios) por la triada Virgen de los Remedios-Chiconaquíáhuil, San Pedro de Ánimas-Xólotl, y Virgen de Guadalupe/Tonantzin-San Gabriel

---

<sup>99</sup> Este conjunto comprende la Capilla Real, la capilla de la Tercera Orden de los franciscanos, el templo de San Gabriel y el ex convento de San Gabriel, donde ahora se encuentra la biblioteca Franciscana.

Arcángel/Quetzalcóatl. Por supuesto, este planteamiento propuesto por don Manuel Tlatoa abre pauta para otra línea de investigación.

En la última parte del testimonio del principal, queda de manifiesto la existencia de una relación cercana entre los tres arcángeles (San Miguel, San Rafael y San Gabriel) y los habitantes del barrio. Si bien dentro de los cargos de mayordomías de platitos encontramos una dedicada a San Rafael Arcángel, quienes tienen a su cargo la custodia de la imagen que se encuentra en la iglesia del barrio, así como el organizar la misa mensual los días 24 de cada mes, y la fiesta del santo, el 24 de octubre, día en que también se lleva a cabo el cambio de mayordomía. Por supuesto, la celebración del cambio se lleva a cabo acorde a la manera cholulteca, es decir, realizándose el domingo siguiente, en caso de que el día exacto caiga entre semana. Para el caso de San Gabriel, no se encuentra una mayordomía de platito, a pesar de que al interior del templo existe una pintura-altar de este arcángel, al igual que San Rafael.

A principios del año 2019, se colocó una repisa de madera en el lado derecho del altar (si se ve al príncipe San Miguel desde la entrada del templo) para colocar una imagen de San Gabriel. En conversaciones con un “hijo de barrio”, cercano a la hermandad de cargadores, señalaba que alguien donó la imagen, pero esto generó una disyuntiva, pues la propuesta era que la nueva escultura de San Gabriel ocupara el nicho correspondiente, a la derecha del príncipe San Miguel.

El problema es que en la actualidad ese lugar le corresponde a la imagen peregrina del príncipe. La solución fue colocar un nuevo pedestal, situado en la pared sur, a la derecha de San Miguel, para que ahí descansara San Gabriel. El argumento para esta decisión, desde la perspectiva de este “hijo de barrio” es que “ese lugar corresponde a la imagen de San Gabriel, el que está en Capilla Real, que es más antigua, y esta pues se nota que es de fabricación reciente. Y si se observan las imágenes, la del príncipe (de la hermandad de cargadores) quizás no es tan antigua, no sé de qué año sea, pero no es tan reciente, o sea, tiene mayor antigüedad” (Testimonio, 2019, “hijo de barrio” de San Miguel)

La ausencia de San Gabriel sigue generando un ejercicio de memorias y narrativas, manteniendo así su lugar en el barrio. La continuidad de esta noción de “*San Gabriel también es del barrio de Tianguisnahuac*” se mantiene vigente por medio de la expresión

performativa de la memoria: Aunque no siempre se cumple, es obligación del mayordomo de barrio saliente, junto con los principales de su mesa directiva, organizarse para solicitar la presencia de la imagen de San Gabriel en la fiesta del barrio.

Por ello, de acuerdo con algunos testimonios, deben pedir permiso a los barrios demás barrios y a los mayordomos de la circular de Virgen de Guadalupe, en una de las juntas mensuales. Para ello, se expresa que se irá a traer la imagen con música y cohetes, tal como marca el protocolo<sup>100</sup>, así como las fechas para ir a traerlo y regresarlo. Hasta el momento, no se han generado respuestas negativas o restrictivas en este pedimento<sup>101</sup>. Acto seguido, el mayordomo de barrio, su mesa directiva, y los hijos de barrio (principalmente miembros de la hermandad de cargadores de San Miguel) se encargan de ir a Capilla Real para cumplir con el compromiso.

En el cambio de mayordomía correspondiente al año 2018, el arcángel San Gabriel llegó al barrio el sábado 28 de septiembre, pasada la una de la tarde, después de momentos de tensión, ya que el compromiso indicaba que sería al medio día cuando se entregaría la custodia de San Gabriel al barrio. Afortunadamente la situación se tornó favorable y los tres arcángeles hermanos estuvieron reunidos para una de las celebraciones más importantes del barrio: la fiesta de San Miguel Arcángel, justo antes de la llegada de las imágenes de los barrios invitados.

Meses después, durante la celebración del Altepeñhuitl del año 2019, después de la celebración eucarística, la comitiva del barrio de San Miguel se acercó al altar mayor, donde se encontraba la imagen de San Gabriel, para cantarle las mañanitas, acompañados de la banda de viento contratada para seguirlos durante toda la celebración<sup>102</sup>. Al finalizar las melodías, la banda de viento interpreta unas dianas, y los hijos de barrio finalizan el acto con un par de porras, a San Gabriel y San Miguel, respectivamente:

---

<sup>100</sup> Este tipo de expresiones y nociones sobre cómo deben pedirse y realizarse las acciones en torno a los santos/virgenes o en el marco de las actividades del sistema de cargos, conforma lo que podemos denominar la *etiqueta cholulteca*, es decir, la forma correcta (socialmente aceptada) de hacer las cosas, de acuerdo con los protocolos establecido por la tradición.

<sup>101</sup> Afirmación generada en base a los testimonios recabados al momento de redactar este texto.

<sup>102</sup> Un elemento importante en la ritualidad y etiqueta cholulteca, es la presencia de la música, principalmente la de bandas de viento. En festividades como el Altepeñhuitl, donde convergen todos los barrios, cada barrio se hace acompañar de su propia banda, generando en ocasiones una salmodia que genera un ambiente particular, festivo e intenso en cuando a los sonidos.

“¡A la bio, a la bam,  
A la bim bom bam,  
San Gabriel, San Gabriel  
Ra ra ra!”

“¡A la bio, a la bam,  
A la bim bom bam,  
San Miguel, San Miguel  
Ra ra ra!”

(Testimonio, 2019, hijos de barrio de San Miguel)

Este acto expresa el sentido de pertenencia y relación existente entre el barrio y San Gabriel, manifestado por medio de las imágenes de los tres arcángeles, hermanadas por ser creación del mismo escultor, de acuerdo con el testimonio de algunos habitantes del barrio. Relación sustentada en la memoria presente en el barrio, en el relato de los hijos de barrio.

La imagen peregrina o de la hermandad de cargadores del príncipe San Miguel, también forma parte importante en las manifestaciones de la memoria. A diferencia de la imagen consagrada, que sólo sale del templo en ocasiones muy particulares<sup>103</sup>, el príncipe de la hermandad de cargadores es quien representa al barrio, asistiendo a las procesiones, fiestas patronales, pedimentos y demás compromisos donde el santo/barrio es requerido.

Estando cerca de él, es posible encontrar *expresiones textual-visual-objetual* de la memoria, tales como la balanza, el cetro que remata en forma de cruz, y su espada, pues estos objetos cuentan con inscripciones que dejan registro de quiénes y cuándo donaron dichos objetos. Otras expresiones de carácter *visual-objetual* se encuentran en los trajes. Los miembros de la hermandad de cargadores identifican los trajes de acuerdo con quiénes los donaron, además de los colores de cada uno. Aquí, estas manifestaciones de la memoria también toman una *expresión performativa* que sale a relucir cuando el príncipe debe salir a algún compromiso.

Como ya se ha mencionado en el capítulo anterior, una de las responsabilidades de los miembros de la hermandad consiste en vestir la imagen de San Miguel, para llevarlo *presentable* a las actividades donde es invitado. Con días de anticipación, los miembros de la hermandad se ponen de acuerdo para tener listo el traje y los objetos del príncipe (como su peluca y las plumas que combinarán con el color del traje en cuestión).

La memoria performativa se genera en este momento, pues por medio del grupo de whatsapp de la directiva de la hermandad, se expresan las instrucciones y se delegan las responsabilidades para tener todo listo (también para el arreglo floral de la jardinera que va en la piana del príncipe, y en quién llevará el platito menor con su respectivo arreglo). Acto

---

<sup>103</sup>Principalmente cuando dos compromisos del príncipe coinciden en el mismo día, pero son excepciones no tan frecuentes.

seguido, horas antes de salir de la iglesia hacia el evento en cuestión, los miembros de la hermandad se reúnen en la iglesia para cambiar, a puerta cerrada, al príncipe.

Como cada traje es distinto, se activa también la memoria *performativa* en el ejercicio de cambiar los ropajes, e ir ajustando al cuerpo del príncipe cada una de las partes que conforman el traje completo. Por último, hay que señalar que, si bien San Miguel cuenta con una variedad de trajes, existen fechas especiales donde se marcan tiempos de conmemoración que también se materializan o reflejan en la vestimenta del príncipe, como en la procesión del Viernes Santo, donde el príncipe viste de luto, con un traje completamente negro, elemento que resalta a la vista, considerando la belleza y colorido de sus trajes durante el resto del año.

Otro elemento importante dentro de las expresiones de carácter *performativo-discursivas* en torno al príncipe, se encuentran al momento en que los mayordomos del barrio se reúnen con los miembros de la hermandad y los hijos de barrio presentes para elevar una oración ante el príncipe:

Vamos a elevar una oración al príncipe San Miguel, para que todo salga bien en este pedimento:

*San Miguel Arcángel, defiéndenos en la lucha. Sé nuestro amparo contra la perversidad y acechanzas del demonio. Que Dios manifieste sobre él su poder, es nuestra humilde súplica. Y tú, oh, Príncipe de la Milicia Celestial, con el poder que Dios te ha conferido, arroja al infierno a Satanás, y a los demás espíritus malignos que vagan por el mundo para la perdición de las almas. Amén.* (Testimonio, 2019, principala del barrio de San Miguel)

En esta ocasión, la oración se realizó en el marco del recibimiento de la circular de la Virgen de los Remedios en el barrio, el 22 de septiembre del año 2019. Cabe señalar, que eventos como los relacionados a las mayordomías de circulares, son tiempos perfectos para observar las manifestaciones de la memoria, pues la distancia de una década que dura el tiempo de espera para que estos cargos regresen al barrio, son conmemorantes muy fuertes que también implican la cohesión de todo el barrio para participar y reafirmar su identidad, ya que *los ojos de todo Cholula están sobre el barrio*.

Continuando con las *expresiones textuales* de la memoria, encontramos las narraciones que hacen patente la protección del príncipe sobre quienes *le tienen fe*, mediante

los testimonios que salen a relucir en las conversaciones de las personas que se acercan a tocar o besar el manto o los pies del príncipe, para posteriormente persignarse. Uno de estos testimonios se ha referido en el capítulo anterior. Otro corresponde a un “hijo de barrio” que salió adelante gracias a la protección de San Miguel, durante su tratamiento para erradicar el cáncer que padecía.

También encontramos una narración que expresa un hecho particular: en las representaciones de San Miguel Arcángel, siempre se encuentra la figura del demonio que es sometido por los pies del príncipe, mientras este levanta su espada, dispuesta en una posición para dar el golpe final contra su enemigo. Sin embargo, en las imágenes tanto consagrada como peregrina, el príncipe San Miguel se encuentra solo. Toño Ávila, un “hijo de barrio” miembro de la hermandad de cargadores, refiere a una sencilla razón: “Cuando tu vienes a la iglesia, ¿a quién vienes a adorar? ¿A quién vienes a visitar? ¿A San Miguel o al diablo? La fiesta la ofrecemos al príncipe San Miguel” (Testimonio, 2018, “hijo de barrio” de San Miguel).

Otra narrativa refiere a la donación de una imagen por parte de una hija de barrio, al finalizar uno de los cargos menores (el de la octava de San Miguel), donde, por buena voluntad entregó a la iglesia una imagen de San Migue. Sin embargo, los principales del barrio le llamaron la atención, pues en esta representación aparecía la imagen tradicional de San Miguel sometiendo al diablo. El señalamiento fue con respecto a la presencia de este último. Estas narraciones y testimonios dan cuenta de las diversas expresiones de carácter *textual* de la memoria, que van conformando la tradición oral presente en el barrio.

Los inventarios y libros de registros donde se lleva la relación de las personas contempladas para participar en el servicio de la mayordomía del santo patrón son también *expresiones objetual-textuales* en torno al santo, la iglesia, y las festividades. Por parte de los inventarios, se encuentra el registro de las pertenencias del santo, para llevar un control y evitar que estos lleguen a extraviarse o sean robados. Es habitual que, cuando los santos y vírgenes llegan a la iglesia donde se llevará a cabo la fiesta patronal (en este caso, también cuando San Miguel es el anfitrión), los mayordomos llevan un inventario con los objetos que reciben, siendo que, tanto los mayordomos y directiva de la hermandad de cargadores de

ambos barrios firman y dan testimonio de las cosas que quedan en custodia (incluyendo al santo) durante los días de la celebración.

Finalmente, las redes sociales, al igual que las fotografías y demás formatos audiovisuales (que también encuentran cabida y alimentan estos nuevos espacios digitales) sirven como *expresiones visual-sonoro-textuales* de la memoria. La hermandad de cargadores cuenta con una página de Facebook donde se encuentran fotografías, narrativas y videos que dan cuenta de las actividades, compromisos y experiencias generadas a lo largo del año, principalmente por la hermandad de cargadores, en el cumplimiento de los compromisos del príncipe. Esto por mencionar un ejemplo de la basta cantidad de páginas de la región cholulteca que documentan el acontecer cotidiano de barrios y pueblos, siempre relacionados con el sistema tradicional de cargos y con los elementos contemplados dentro de *lo barrial cholulteca*.

#### **LA IGLESIA DEL BARRIO.**

La iglesia del barrio puede entenderse como un elemento en el cual confluyen y se articulan los *campos semánticos* que conglomeran el santo, la fiesta y el territorio: Es el lugar donde se encuentran los santos que protegen al barrio, pero también es la morada física del santo patrón. Es un espacio comunal donde todos los hijos de barrio se encuentran en el marco de las actividades del ciclo festivo, y también es un referente tanto geográfico como identitario, presente en el paisaje y que puede entenderse como el corazón físico del barrio. En su interior guarda elementos que mantienen presente el devenir de la historia del barrio, como un acervo de la memoria abierto para quien esté dispuesto a realizar el ejercicio de recordar, como expondremos a continuación.

En la iglesia del barrio la memoria se hace presente en expresiones de carácter *visual, espacial, sonora y textual*. Así mismo, es el escenario donde se desarrollan *expresiones performativas* propias de las actividades que forman parte de los derechos y responsabilidades de los hijos de barrio, en relación con los santos que habitan el lugar, y el ciclo festivo.

Como expresión *visual-espacial*, la iglesia del barrio es característica, desde que uno llega a las cercanías, por su ubicación inmediata a la parte posterior del complejo capilla real-templo de San Gabriel, divididos únicamente por una calle. El acceso a la iglesia consta de

tres arcos enrejados rematados por cinco almenas en forma piramidal, propias de la arquitectura de principios del siglo XVI, donde las construcciones tenían características de fortificación.

El atrio de la iglesia cuenta con un pasillo-explanada al centro, rodeado de ambos lados por extensas jardineras o áreas verdes. Prácticamente la distribución de estos tres espacios es señalada por cada uno de los arcos. Al final, encontramos la iglesia del barrio, cuyos orígenes datan del siglo XVI, y los testimonios de los habitantes del barrio señalan que fue construida en los primeros años de la presencia hispánica. La fachada cuenta con decoraciones en forma de rosetones; encima del arco de acceso a la iglesia, se encuentra el ventanal del coro donde hay un vitral con la imagen peregrina del príncipe San Miguel. El remate de la fachada cuenta con una imagen de bulto esculpida en piedra, del príncipe, y a sus pies, otra figura que representa una persona hincada en posición de adorar la imagen de San Miguel.

El eje principal de la iglesia sigue una ubicación este-oeste, donde el altar mayor se encuentra en la dirección donde nace el sol, y el arco de acceso a la iglesia hacia donde éste se oculta. En el lado sur cuenta con una torre de dos cuerpos, rematada por una cruz. En este mismo lado, se encuentra el salón anexo de la iglesia, donde se llevan a cabo los convites en el marco de las festividades. Sin tratar de hacer una descripción detallada de cada uno de los elementos visuales de la iglesia, aquí lo que llama la atención son las referencias de los habitantes con respecto a las expresiones *visual-textuales* presentes en el templo. *Don Gaspar*, uno de los fotógrafos veteranos que siempre está presente en las fiestas de los barrios, desempeñando su oficio, expresó en un par de ocasiones, señalando hacia la portada de la iglesia, que muchas veces uno pasa por alto las decoraciones y elementos arquitectónicos que se encuentran ahí presentes.

Comentaba que, si uno pusiera atención, podría aprender mucho de la historia del barrio, por las inscripciones que ahí se encuentran. (Testimonio, 2018, don Gaspar). Estas palabras son un ejemplo de un proceso interesante generado durante la investigación en campo. Cuando a los hijos de barrio se les preguntaba por la historia de la iglesia, sin importar si ellos no estuvieran de lleno en la realización de un cargo, o si no pertenecieran al barrio como tal, siempre aludían a las inscripciones o placas conmemorativas presentes en el

edificio. Estas placas, como *expresiones textuales* de la memoria, son también detonadores de memoria que guardan información de los procesos históricos presentes en el barrio, específicamente, de la historia del barrio.

Comenzando en orden cronológico, la primera placa que encontramos es de carácter contemporáneo en cuanto a su elaboración, pero da cuenta de la fundación de la iglesia. Se localiza en el pilar izquierdo<sup>104</sup> del arco central que da acceso al atrio del barrio. En ella puede leerse lo siguiente:

“San Miguel  
Fundado en 1520  
Festividad  
29 de septiembre”

Esta placa, instalada en el marco de un programa turístico desarrollado por el gobierno municipal, de acuerdo con lo señalado por los habitantes del barrio, proporciona un referente temporal al inicio de la historia del barrio (al menos dentro del periodo colonial). En los primeros acercamientos al barrio, al momento de preguntar por qué San Miguel se identificaba como “el primer barrio”, uno de los principales, don Toño Tlahuizca, señalaba que era por ser el primer barrio fundado en Cholula, aludiendo a la fecha presente en esta placa. Poco después también se haría el señalamiento de no confundir la iglesia de San Miguel con la de San Miguelito, localizada sobre la carretera federal a Huejotzingo, ya dentro del territorio del barrio de Santiago Mixquitla, donde la tradición cuenta que fue celebrada la primear misa en Cholula, en 1519.

En este tenor, estas narrativas de la fundación del barrio conectan con elementos de carácter historiográfico, como la presencia de la iglesia y el barrio, en forma de cabecera, señalada como “*Sanct. Miguel. Tecpan. Cabezera*” en el mapa titulado “Descripción de Cholula de 1581 elaborado por Gabriel de Rojas, junto a la *Relación geográfica de Cholula*,

---

<sup>104</sup> Ubicación establecida viendo a la iglesia de frente.

escrita por el mismo autor. Enseguida, podemos mencionar la inscripción localizada en la clave<sup>105</sup> del arco, que menciona lo siguiente:

“D(e) 1632 A°S”

Esta inscripción puede indicar que el año en que se terminó de construir el arco de acceso fue en 1632.

Durante la víspera de la fiesta de la hermandad de cargadores del año 2019, mientras se esperaba la llegada de las imágenes de los barrios para acompañar al príncipe en su celebración, se tuvo la oportunidad de subir al campanario de la iglesia, para ayudar en el repique de campanas. A lo largo de la jornada, entre los espacios vacíos a la espera de la llegada de algún barrio, las conversaciones daban cuenta de la memoria tanto personal como colectiva, referente a la vida dentro del barrio. Al plantear nuevamente la pregunta sobre la historia del barrio, uno de los presentes señaló las inscripciones de las campanas.

Siendo “hijo de barrio” de Jesús Tlatempa, esta persona ha tenido la oportunidad de subir al campanario de la iglesia de su barrio, y, gracias a la amistad con hijos de otros barrios, también ha podido apoyar en el repique de campanas de otras iglesias, como este caso. Una de las cosas que señalaba era que le gustaba leer las inscripciones presentes en las campanas, pues también dan cuenta de la historia del barrio.

De las 4 campanas presentes en San Miguel, se pudo tener acceso a dos de ellas. Una de las más antiguas, localizada en orientación hacia el frente de la iglesia (lado poniente) dice lo siguiente:

“San Miguel 1746 AÑO”

La otra campana localizada en el extremo contrario (lado oriente del campanario) es más reciente y señala más elementos en su inscripción:

ESTE ES QUILON ES DEDICADO AL PRINCIPE

---

+  
+  
++++  
+  
MAYORDOMA

---

<sup>105</sup> Clave es el nombre que recibe la piedra tallada que se encuentra al centro del arco y da unidad a la estructura para que esta no se desplome.

+  
++  
+++

TOMASA HERRERA NABA

BACILIO HERRERA R

JUAN NABA COLIX

---

SAN MIGUEL [ARCÁNGEL] AÑO DE 1956

Siendo elaborada en la segunda mitad del siglo XX, esta campana permanece como un referente de memoria, pues se presenta como un objeto que perdura a través del tiempo, conformándose como un dispositivo de memoria grupal, donde los nombres inscritos dejan testimonio de los trabajos realizados por los mayordomos del pasado, marcando así una pauta de comportamiento esperado donde los nuevos mayordomos que entran a servir al santo y a la comunidad establecen una meta de los trabajos a cumplir durante el año que dura su cargo. De esta forma, tanto las campanas como placas e inscripciones dejan constancia del desempeño de cada mayordomo, generando así un orgullo a los descendientes, pues ellos recuerdan de manera enfática al abuelo o bisabuelo como integrante activo que trabajó por el beneficio del barrio, quedando como referente inobjetable el trabajo y la cooperación, reforzando así la memoria colectiva.

Otro elemento para resaltar se encuentra en la fachada de la iglesia, donde un medallón da cuenta del antes y después de la imagen de este edificio. Para ello, es necesario hacer referencia a una fotografía localizada en el sitio web *México en fotos*, que data de 1879. Es una vista estereoscópica, formato popularizado en esa época, que consiste en dos imágenes que representan una misma toma, ligeramente distintas en cuanto a distancia que, colocada en un aparato estereoscópico, es posible emular una visión *tridimensional* de la fotografía. La información inscrita en uno de los lados de la imagen deja saber que la fotografía y publicación de esta corrió a cargo de los hermanos Kilburn (¿?)<sup>106</sup>. La descripción de la imagen menciona lo siguiente: “No. 1174. Indian Church at Cholula, Mexico.” Esta fotografía, como *expresión visual-textual* de la memoria, es relevante por la relación que guarda con el medallón localizado en la decoración de la fachada de la iglesia.

---

<sup>106</sup> Lamentablemente la resolución de la imagen no permite observar de manera detallada el apellido de los autores.



LA DIRECTIVA.

PRESIDENTE: ALEJANDRO JUAREZ M.

SECRETARIO: FEDERICO XIHUTL.

TESORERO: TORIBIO OSORIO.

11 DE MAYO DE 1980

Después de que uno de ellos la leyó en voz alta, señaló que: “A veces no nos damos cuenta de las cosas que hay en la iglesia. Mira nada más, por ejemplo, en esta placa, ahí viene la fecha de cuando inició la hermandad [de cargadores]. Y luego a veces lo pasamos por alto” (testimonio, 2019) Placas como esta, o la que se encuentra en los arcos de entrada al atrio de la iglesia (haciendo alusión a la participación de vecinos y principales del barrio para realizar el trabajo de restauración del arco y la colocación de las rejas en el acceso del atrio en 1984) son señaladas por los habitantes como referentes de la historia del barrio.

Continuando con la conversación, iniciada por el señalamiento de estas placas, los miembros de la hermandad comenzaron a recordar anécdotas de su juventud. Respondiendo a la cuestión sobre si ellos frecuentaban la iglesia, uno de los comentarios fue el siguiente:

Nombre, si no más nos la vivíamos aquí, en las puras fiestas, luego de ahí en chinga pal centro todo pinche [...] hasta no más nos veían y cerraban las rejas de la iglesia [risas] ya no más llegábamos a las gorras, compadre. Antes, antes como un chamaco de 10-11 años bien que andabas en la calle y nadie te molestaba, no pasaba nada, en serio. Todo esto de la universidad [refiriéndose a la zona donde ahora está la UDLAP] todo esto así ¡Diario andábamos, serio! (Testimonio, 2019, “hijo de barrio” de San Miguel)

La iglesia del barrio es apropiada como un espacio en el cual los habitantes se relacionan en el marco de las festividades y preparativos en torno al ciclo festivo. Estas relaciones y formas de interacción conducen al siguiente campo semántico: la fiesta.

#### **LA FIESTA.**

En el capítulo 3 se ha señalado la forma en que se estructura el sistema de cargos presente en el barrio, incluyendo las fechas de celebración de las menordomías y las fiestas principales de la mayordomía de barrio y hermandad de cargadores. Los tiempos establecidos en el ciclo festivo barrial y de carácter global cholulteca, es decir, donde confluyen los 10 barrios, generan también un *tiempo* y *espacios* de socialización que expresan la vida comunal, la cual se mueve entre tensiones y conflictos, pero también en trabajo solidario y la capacidad de

convocatoria para llevar a cabo las actividades que implican la realización de las festividades, donde la reciprocidad también se hace presente.

Es en la fiesta (o fiestas) donde la memoria se manifiesta mediante expresiones de carácter *espacial, sonora, gustativa, performativa, textual, objetual-material y visual*. Dentro de la expresión *espacial*, encontramos las iglesias del barrio y otros barrios, así como la Capilla Real y el Santuario de Remedios, las calles por donde transitan las distintas procesiones (como la procesión de los faroles, la procesión de pobres y labradores, las procesiones de Semana Santa, el recorrido de la Virgen de los Remedios cuando visita el barrio, los recorridos para que el príncipe San Miguel llegue a las invitaciones de las fiestas patronales en las iglesias de otros barrios, etc.), así como los puntos de encuentro para realizar algunas actividades (el Oxxo localizado junto a la estación del tren turístico, el restaurant “La Lunita”, las casas de algunas familias que recibirán las visitas de los nichos al resguardo de la hermandad y de mayordomos de platitos, donde se ofrecen rosarios al santo o virgen correspondiente, etc). Por supuesto que estas expresiones de carácter espacial también se encuentran ligadas con el territorio, campo que será abordado en el siguiente apartado.

En el marco festivo las expresiones sonoras son parte del alma cholulteca es decir, aquello que hace reconocible a Cholula: la detonación de los cohetes para anunciar vísperas o las festividades; el repique de las campanas; la presencia de las bandas de viento que interpretan melodías características y que no pueden faltar en los festejos, tales como “las mañanitas”, las “dianas” que se ejecutan al finalizar las mañanitas para el santo patrón o cuando termina cada uno de los agradecimientos e intercambio de palabras entre los mayordomos de los barrios (incluso, el mismo ambiente propicio genera que algunos de los presentes grite “¡Otra diana, otra diana!” y los músicos interpreten una ronda más), o diversas melodías para ambientar los convites y mantener la *atmósfera festiva*, donde no puede faltar la canción de “Dios nunca muere” del autor oaxaqueño Macedonio Alcalá. Tal es la importancia de la música en estas celebraciones, que es común escuchar, especialmente durante los recorridos y procesiones, cuando los músicos guardan silencio durante un periodo prolongado, que alguien de la comitiva del barrio grites “Y esa música toca y toca”. Entre risas de los presentes, los músicos toman aire y nuevamente ejecutan las melodías para mantener el ambiente festivo.

La denominada *música azteca* hace presencia sólo en la víspera y la fiesta patronal, donde se lleva a cabo el cambio de mayordomía de barrio. Conformados por un huéhuatl (que en el barrio de San Miguel le llaman Teponaztle), una chirimía y una tarola, este trío musical interpreta una melodía especial durante todo el día de la víspera. De acuerdo con los testimonios, esta melodía hace saber que la fiesta principal del barrio está cerca, y es un elemento importante dentro de la tradición cholulteca, ya que remite a los orígenes prehispánicos.

En ocasiones, las expresiones sonoras se conjugan, dotando de una atmósfera característica a las festividades y las actividades relacionadas al sistema de cargos en Cholula. Un ejemplo de ello sucedió el 14 de junio del año 2018, cuando el príncipe San Miguel fue invitado para acompañar a la Virgen de los Remedios en su bajada anual al mercado “Cosme del Razo”. En esta ocasión, cuando la hermandad de cargadores llegó a la cima del cerrito, en el atrio del santuario se encontraba un grupo de danzantes<sup>107</sup> quienes recibieron la procesión con las imágenes de San Juan Bautista (del barrio de Texpolco), el nicho donde bajaría la Virgen de los Remedios, y al príncipe San Miguel de la hermandad de cargadores.

Esta recepción consistió en la ejecución de instrumentos prehispánicos tales como un huéhuatl, sonajas, pipitzallis o flautas; atecocollis o caracoles marinos tocados como trompetas; una trompeta maya compuesta por el quiote seco de un maguey; y las imprescindibles ayoyoterías o tobilleras elaboradas con huesos de fraile o ayoyotes, que dan el característico sonido a las danzas de tradición. Estos sonidos solemnes se mezclaron con la alegre melodía de la marcha ejecutada por la banda de viento y el estruendo de los cohetes que anunciaban la llegada de la comitiva.

La melodía de las mañanitas dedicadas a la Virgen de los Remedios<sup>108</sup> fue acompañada por el cascabeleo de las ayoyoterías y el sonido de caracolas por parte de los danzantes. Ante esta atmósfera creada, justo encima del Tlachihualtepetl, en el atrio del

---

<sup>107</sup> Dado que en Cholula se encuentran ambas vertientes de la danza de tradición, Mexicaneros (o meshicas) y concheros, y algunas personas participan en ambas vertientes, marcando líneas casi imperceptibles de diferenciación entre ambas, refiriendo a la práctica de la danza en Cholula, se ha optado por denominarlos *danzantes* para fines operativos.

<sup>108</sup> Como parte del protocolo, una banda de viento, cada que llega a la iglesia donde se encuentra el santo que deben acompañar, interpreta la melodía de “las mañanitas”, pues cada vez que sale o se visita a un santo o virgen, es motivo de celebración.

santuario, Jesús Ávila, uno de los miembros de la hermandad de cargadores, en medio de la plática entablada con quien ahora esto escribe, menciona de manera espontánea: “me gusta este sonido, ver esto me recuerda a mis antepasados, lo que era antes Cholula ¿Tú debes saber más de esto no? Cómo era antes de que los españoles llegaran, las fiestas...” (Testimonio, 2018).

Ante este señalamiento, la conversación continuó, por mi parte, mencionando algunos datos sobre la Cholula prehispánica, sin embargo, esto también planteó esa remembranza por un pasado que incluso supera las generaciones de antecesores más cercanas de Jesús Ávila y los habitantes del barrio, y cómo a pesar de ello, ese pasado que muchas veces es denominado como *milenario*, se hace presente y se mantiene vigente en la Cholula del presente, en sus celebraciones. No se trata de vigencias que no han sufrido modificaciones, más bien de continuidades sobre el sentido en torno a las celebraciones de índole religioso, pero que han cambiado en cuanto a las prácticas, y ante esto, señalar cómo la memoria juega un papel donde desde el presente se hace este ejercicio de recreación y relación de elementos para imaginar un pasado que aún persiste, quizás un vistazo al *México profundo*.

Dicho vistazo también se relaciona con el alma o la esencia de Cholula. Como se señaló en párrafos anteriores, además de la música, la pirotecnia y las campanas conforman también parte de esta atmósfera sonora que dota de su particularidad a la ciudad sagrada. Las ausencias dentro de lo cotidiano también nos permiten reconocer sentidos por medio de las evocaciones realizadas en el ejercicio de recordar.

Después del 19 de septiembre del año 2017, la región de Cholula no era ajena a la sensación de pérdida y preocupación generada por el sismo que tomó por sorpresa a quienes habitamos la región del centro del país. Este acontecimiento revivió muchos temores en torno a lo que se vivió en la misma fecha, pero del año de 1985 (un trabajo interesante en torno a la memoria, que otros colegas seguramente ya desarrollaron). En este tenor, las iglesias sufrieron afectaciones en sus estructuras, por lo que las detonaciones de cohetes y el teñir de las campanas fueron prohibidos como parte de las medidas de protección para no afectar más las construcciones y provocar derrumbes. ¡El hogar físico de los santos y vírgenes que cuidan las Cholulas podía perderse en cualquier momento!

Semanas después, el 01 de octubre del mismo año, coincidieron la bajada anual de la Virgen de los Remedios al barrio de Santiago Mixquitla, y la festividad de cambio de mayordomía del barrio de San Miguel. Para el caso de la primera, la iglesia del barrio aún podía usarse, pero el campanario estaba en proceso de restauración; para el barrio de San Miguel la situación no era tan alentadora, ya que la iglesia se encontraba cerrada, y la celebración se tuvo que realizar en el atrio, frente a la cruz de piedra, bajo un enlonado que servía como templo provisional. En ese momento, tanto la Virgen de los Remedios como sus *secretarias*<sup>109</sup> se encontraban resguardadas en uno de los salones de la parroquia (ya que la iglesia parroquial también estaba dañada y, por lo tanto, cerrada). Ambas celebraciones transcurrieron en una atmósfera que mezclaba la sensación de pérdida y ausencia del ritmo de vida cotidiano, pero también la alegría por seguir vivos y continuando las celebraciones propias del ciclo festivo.

Pero ¿Cuál era esa pérdida o ausencia? No había música, ni bandas de viento, no había cohetes para dar cuenta de por dónde avanzaba la procesión, ni el teñir de las campanas dando la bienvenida a quienes llegaban a la iglesia, no había *coronas* detonando al paso de las procesiones (en Santiago Mixquitla la comitiva que acompañaba a la virgen en su visita al barrio, en San Miguel Tianguisnahuac la procesión del santísimo realizada alrededor de la cuadra de la iglesia del barrio, previo al cambio de mayordomía). En Mixquitla los cohetes fueron sustituidos por globos que se soltaron cuando la procesión llegó con la Virgen de los Remedios y unas bocinas reprodujeron el sonido de las campanas y cohetes; en San Miguel se sentía un ambiente de luto. Don Manuel Tlatoa, siempre compartiendo sus impresiones ante la cotidianidad cholulteca, logró resumir esta atmósfera en la siguiente frase: “Esta no es la Cholula que conozco, la que recuerdo, Cholula quedó muda” (Testimonio, 2017).

Como puede observarse, la sonoridad está presente e impregna la memoria, irremediamente unida a las festividades de la ciudad sagrada. Pero también, la memoria se manifiesta en *expresiones textuales* y *performativas* que toman forma en el intercambio de palabras y discursos, propios de la etiqueta cholulteca, la forma correcta de llevar a cabo las festividades, pues todo se lleva a cabo dentro de un protocolo determinado. Si bien esta

---

<sup>109</sup> En Cholula se les conoce como *secretarias* a las réplicas de la imagen de la Virgen de los Remedios que bajan a visitar los barrios y pueblos, a lo largo del año.

práctica se encuentra presente en todas las celebraciones y reuniones relacionadas al sistema de cargos, el proceso de recepción y realización de las mayordomías de circular marcan las temporalidades en donde se hace más notorio el ejercicio de recordar, gracias a que el tiempo de espera para que estos cargos regresen al barrio, marcan periodos de décadas en las cuales se hace más evidente la presencia de la memoria en los discursos.

Para el caso del barrio de San Miguel, se reproduce parte de los agradecimientos ofrecidos al finalizar el pedimento de la circular de la Virgen de los Remedios en el barrio de Jesús Tlatempa, el 18 de agosto del año 2019. Este intercambio de palabras se llevó a cabo al interior de la iglesia del barrio de San Miguel, donde los interlocutores se dirigieron a las personas ahí reunidas, refiriéndose a ellas como “el barrio” o “barrio de San Miguel”. Si bien en el apartado de anexos de este trabajo se reproduce íntegramente el discurso, en este momento sólo se limitará a mencionar aquellas partes en las cuales se hace referencia a la memoria del barrio.

El primer turno para dar los agradecimientos corresponde a uno de los principales del barrio, integrante de la mesa directiva y quien, durante el pedimento ante el barrio de Jesús, fue quien habló en representación del barrio. El acto de tener y ejercer la palabra en nombre del barrio se acompaña con la acción de portar el cetro de la mayordomía del barrio, donde la regla aceptada es que se tome usando un pañuelo blanco entre la mano y la superficie del cetro, sin que este último toque el suelo, por lo que se le apoya en el pie derecho de quien toma la palabra. Esto sólo aplica para el mayordomo de barrio y los principales que forman parte de la mesa directiva. Para el caso de quienes forman parte de la hermandad de cargadores, menordomías de barrio o para las mujeres a las que se le concede la palabra, se usa el platito de la mayordomía que representan, o del platito de la mayordomía de barrio. Toño Marín, al tomar el cetro para ejercer la palabra, menciona lo siguiente, dirigiéndose a los asistentes:

Les damos las gracias por haber participado en este pedimento. Le damos las gracias a Dios que todo salió bien. [...] Pero, ante todo, damos las gracias a todo el barrio de San Miguel que estuvo muy contento con el barrio de Jesús, organizando este pedimento que cada 10 años se hace. Como son sabedores, el pedimento del barrio de San Miguel, somos fundadores de ese pedimento que hoy cumple unos años más, 177 años que va a cumplir, 333 años como lo mencionaste en las palanganas [refiriéndose a don Gregorio Porrás, en ese momento futuro

mayordomo de circular de Remedios], y eso no se puede perder, es algo que tiene San Miguel y lo va a llevar a cabo, jamás, pues, se puede perder una tradición como esta costumbre, con ese honor de llevar nuestras tradiciones tenemos que seguir adelante. [...] A todos muchas gracias por venir a servir a San Miguel para que él siga bendiciéndonos más años. Generaciones van a seguir, y esperemos esto no se acabe. Muchas gracias a todos, muchas gracias por parte de la mesa directiva. (Testimonio, 2019)

En esta primera intervención, don Toño Marín menciona cómo el ciclo de diez años de la circular de Remedios cuenta con una larga tradición generacional atrás, y como el barrio de San Miguel se reconoce como fundador de este, en un tiempo pasado, así mismo, relaciona la noción de las tradiciones propias del barrio con hechos y prácticas de profunda antigüedad, así como la esperanza de que las generaciones venideras continúen con estas prácticas, que forman parte de la identidad del barrio. Esto toma mayor importancia cuando consideramos el contexto de las palabras, pues están dirigidas a la multitud congregada al interior de la iglesia, es decir, al *barrio*, los habitantes de Tianguisnahuac, quienes por medio de su participación y acompañamiento forman parte también de los procesos de continuidad de estas actividades; pero también el discurso es una forma de compartir referentes hacia los miembros de la comunidad, manteniendo la presencia de la memoria de carácter colectivo al interior del barrio.

Estos elementos se mencionan a profundidad cuando toca el turno de don Gregorio Porrás, quien en ese momento fue el encargado de organizar el pedimento, con ayuda de la mesa directiva de principales y con el apoyo de su familia y el barrio:

A los mayordomos menores que nos acompañaron desde la mañana, que han estado todo el tiempo con nosotros; a nuestra hermandad de cargadores, de veras muy agradecidos por la tolerancia, el tiempo, a pesar del agua que nos tocó, pero felizmente ya estamos en casa, el arcángel está intacto, está en su santísimo altar y eso no se paga con nada, al contrario, al presentar las ofrendas con devoción, y algo que debemos de entender, que el principal Marín acaba de comentar, que durante 170 años duró circular de Remedios, en el ciclo de la, del sistema de cargos en Cholula, porque, efectivamente San Pablo viene marcando los años contrario uno, hace diez años tocó el 221, y 222 Jesús, y 223 San Miguel, y ahora diez años después nos marca 173. Hemos estado buscando ahí varias cosas de esta cuestión de las mayordomías y pues han aparecido muchas cosas, una de ellas, es lo que nos debe de

enorgullecer, estamos situados en el primer barrio de la jerarquía de barrios del sistema de cargos, que es el fundador; y que de aquí parten todos los demás barrios, incluyendo los 4 grandes barrios del sur, que son los que con los que nosotros queremos organizarnos, y después los 5 más, los 5 barrios después, los barrios del [inaudible]. Pero hablar de historia es precisamente hablar de una existencia desde la época prehispánica, lo dijo don Concho, es una cuestión de historia, de nuestra historia, de no sé cuántos años atrás, simplemente creo que Cholula debe de tener más de 2000 años antes de Cristo y los que llevamos hasta ahora [...]. (Testimonio, 2019)

Cabe señalar que, debido a la calidad del audio, hubo partes del discurso que fueron difíciles de transcribir, especialmente en lo referente a las fechas que se mencionan, sin embargo, puede observarse la importancia de contar con referentes temporales para establecer la antigüedad de las celebraciones, en este caso para el pedimento de la Circular de la Virgen de los Remedios. Más aún, cómo los principales también buscan información para conocer el origen y devenir de las mayordomías presentes en el ciclo festivo del barrio y cómo es que, en esa búsqueda, la tradición oral va marcando la noción de su antecedente en el periodo prehispánico, una historia que es apropiada y resignificada como parte importante para el presente del barrio y que va conformando una identidad de la cual se sienten orgullosos. Nuevamente, estas palabras cobran un sentido colectivo cuando se les entiende dentro del contexto en que fueron pronunciadas, es decir, su intención fue dirigirse a los habitantes del barrio, para de esta forma ir dotando de elementos para conformar estos referentes de sentido insertos dentro de la memoria colectiva.

Además de esto, también menciona hacia la parte final de sus agradecimientos, el papel que las nuevas generaciones juegan para la continuidad de las tradiciones del barrio:

Y pues, este, algo que quiero mencionar y también quiero hacer también, pues es que ya debemos ir tomando en cuenta a las gentes que van a ir participando dentro de las actividades del barrio. Y agradecemos a los jóvenes y las personas que nos acompañaron en este día. *[Después de unas dianas por parte de la banda de música en honor a doña Betty, quien coordina a los niños acólitos de la iglesia de barrio, a manera de agradecimiento por su apoyo y participación, don Goyo menciona lo siguiente:]* -Y debo decir, de alegría de mi parte, del sentido y el orden de la forma en que nos conducimos el día de hoy, y no creo que sea por otra cosa, y debemos de tomar en cuenta a los niños, a los jóvenes, tanto que, miren

ustedes con que entusiasmo yo los veo, los niños que venían con la señora Betty... algunos se tuvieron que ir temprano pero, muy bien por pasar el conocimiento con este amor, con este amor con que usted lo hace para el servicio del patrón, pero al final de cuentas yo creo que todos debemos estar en torno a San Miguel Arcángel, además de la Virgen de los Remedios, de Guadalupe y de San Pedro de Ánimas, y así, les agradezco su apoyo y asistencia, muchas gracias. (Testimonio, 2019)

Con sus palabras, don Goyo pone de manifiesto cómo es que a los niños se les va involucrando en tareas propias de su edad, para que ellos comiencen a aprender los roles propios de los hijos de barrio. En este proceso de aprendizaje, no sólo se les trasmite el conocimiento sobre cómo desempeñar sus actividades, sino también la forma en la que el mundo se concibe desde el interior del barrio, así como aquellos elementos que van construyendo la identidad de los Tianguisnahuques, principalmente en torno al servicio por el príncipe San Miguel; pero también la identidad cholulteca, como el servicio a las circulares, principalmente a la Virgen de los Remedios. Además de esto, se adquieren también las nociones que son propias de la producción simbólica del barrio, es decir, de la barrialidad cholulteca, específicamente del barrio de San Miguel.

Pero, como se ha señalado, la memoria no sólo se va construyendo a partir de las enseñanzas presentes en los discursos y la tradición oral, también se nutre de las experiencias propias de cada sujeto, quienes, al compartir un suceso, otorgan distintos puntos de vista del mismo acontecimiento, pero que a la posteridad conformarán referentes de sentido que permite tener la noción de *lo común* y *lo que se comparte* entre quienes habitan el barrio. Por ello, Al finalizar los agradecimientos de don Goyo, además de las palabras de don Nicolás, mayordomo del barrio en ese momento, uno de los miembros de la hermandad solicitó la palabra para que también pudieran dar los agradecimientos. El designado para esta tarea fue el hijo de Jesús Ávila, uno de los miembros más jóvenes, junto con el hijo de Felipe López, ambos no mayores de 25 años.

Hermanos, comunidad del barrio de San Miguel, platitos menores, principales, mayordomos, a los futuros mayordomos de circulares. Primero que nada, estamos muy agradecidos con todos ustedes, principalmente con usted, don Goyo, don Gregorio, por la invitación y porque [aquí hace una pausa, se nota su nerviosismo, y observa la imagen del príncipe San Miguel de la hermandad, que se encuentra a su lado derecho] por la dicha de tomarnos en cuenta el

día de hoy, y no solo el día de hoy, sino que en general a todos por hacernos la invitación siempre, por tomarnos en cuenta. Principalmente el día de hoy es la primera vez que presencio algo así y me voy muy contento. De verdad es una felicidad indescriptible, nunca, nunca había hecho algo así. Me voy muy contento y pues, a los hermanos les doy las gracias por habernos acompañado, por haber acompañado al príncipe San Miguel. Que nuestro padre Dios, que el príncipe San Miguel les recompense el tiempo los pasos que el día de hoy le dedicaron; que Dios llene de gracia, de salud y trabajo a todos sus hogares. Muchas gracias a todos (Testimonio, 2019)

Estas palabras también hacen recordar el testimonio de ambos jóvenes, durante la celebración de la fiesta de la hermandad de cargadores el 12 de mayo de 2019, donde ambos fueron incluidos como nuevos miembros de la hermandad de manera oficial, siguiendo con el protocolo en el cual, al finalizar la misa dominical del medio día, el padre leyó los nombres de los integrantes actuales para después mencionar a estos dos jóvenes. En esa ocasión, portaron el estandarte de la Virgen de los Remedios del barrio y el platito de la hermandad de cargadores, elementos que de manera simbólica les otorgaba el reconocimiento, pero también el acto de ser presentados ante la comunidad como hijos de barrio aceptados en las tareas de la hermandad.

Por esta razón, su participación fue activa dentro de las actividades posteriores a la misa, como el formar parte de los agradecimientos para con los veladores de los barrios invitados, así como el que se les otorgara la palabra ante los principales, mayordomos de platitos y mayordomo de barrio, al momento en que se les entregaron chiquihuites con pan, los cuales serían repartidos posteriormente entre los hijos de barrio que asistieron al convite de la fiesta de la hermandad.

En ese contexto, ambos jóvenes señalaron sentirse emocionados y muy nerviosos, pero satisfechos por ser tomados en cuenta, y de esta forma poder desempeñar las tareas propias de su reconocimiento por parte del resto del barrio. Al respecto, señalan lo siguiente:

**Entrevistador:** Y, ¿cómo fue que les nació querer participar?

**Hijo de Felipe López:** Pues como siempre andábamos ahí con ellos, entonces comenzaron a decir que si nos uníamos [a la hermandad], a lo mejor lo decían en broma, pos ya llegando la hora, pues ya nos dijeron...

**Hijo de Jesús Ávila:** Ya como dijo él, pues siempre estamos aquí, ya nos ubican.

**Entrevistador:** Entonces a ustedes les toca seguir las tradiciones...

**Hijo de Jesús Ávila:** Pues sí

**Entrevistador:** No pues está bien. Ahora sí que ¿ustedes aprendieron por andar seguido a sus papás?

**Hijo de Jesús Ávila:** Pues sí (Testimonio, 2019)

Por su parte, Felipe López refirió que, en esta ocasión, se buscó resaltar la formalidad de la participación de estos jóvenes como miembros de la hermandad ante el barrio, las motivaciones del por qué, las expresa en el siguiente comentario:

pues tú ves que, tiene entusiasmo el chamaco [refiriéndose a su hijo], y le digo a ellos [a los miembros de la hermandad] “como lo quieran ver, ¿quiénes son?, si les cortas la inspiración va a quedar ahí, y yo creo, hay que aprovechar la oportunidad”, porque estoy yo, ¿sí no? ¿qué va a hacer? Estoy porque está mi padre, y la neta ya nada más vamos por un año... (Testimonio, 2019)

Los padres van incluyendo a sus hijos en estas actividades, mediante un involucramiento paulatino que permite ir modelando la forma de percibir el contexto que les rodea a partir del servicio que se realiza al barrio y al príncipe San Miguel, para generar un interés. Este interés inicial se va fortaleciendo conforme se les van delegando responsabilidades que van denotando cada vez más su papel activo como *hijos del barrio*, una forma de irse involucrando y ser reconocidos por parte de la comunidad. Esto contribuye a la formación identitaria de los jóvenes, los cuales van estableciendo lazos por medio de vivencia y experiencias compartidas con personas distintas a su rango de edad o generacional, pero que encuentran puntos de referencia que fortalecen el lazo social a través de la convivencia, reflejada en las actividades propias del cargo y en los tiempos donde se comparte “el pan y la sal”, es decir, durante los convites, las charlas, las risas, las preocupaciones propias del acontecer cotidiano, etc.

Ejemplo de lo anterior puede señalarse en el devenir de la festividad y los posteriores compromisos donde participaba la hermandad, pues a partir de este momento, fue común poder observarlos tomando parte de las actividades relacionadas al servicio del príncipe, tales

como el vestirlo, llevarlo a sus compromisos con otros barrios, e incluso arreglarlo para procesiones como la de los faroles. Además de esto, también comenzaron a ser incluidos en la repartición de fechas en las cuales los miembros de la hermandad se van turnando la custodia del platito para representar, mediante su voz, a la hermandad ante los barrios de Cholula. Tal como sucedió en la primera vez que participaron para dar los agradecimientos a los veladores que asistieron representando a sus barrios en la fiesta de la hermandad cargadores ya referida. La importancia de este momento se encuentra en que muestra cómo se da el proceso de transmisión de las enseñanzas de la etiqueta cholulteca resguardada en la memoria.

El contexto de este momento se puede describir de la siguiente manera: Al finalizar la misa, los veladores forman dos filas que flanquean el pasillo del atrio que da acceso a la iglesia, mientras que, al interior de esta, los miembros de la hermandad se reúnen para organizarse y recibir la instrucción de los principales sobre el orden en que deben formarse para agradecer a nombre del barrio la asistencia a la fiesta. En este caso, don Concho Morales fue la persona que desempeñó este papel, en calidad de Tiaxca<sup>110</sup>, dando indicaciones ante las consultas generadas por los miembros de la comitiva.

En este momento, también se les explicó a los jóvenes la forma en que tenían que dirigirse ante los veladores de los barrios para dar los agradecimientos, acción de suma importancia pues se trata de representar, mediante su voz, al barrio de San Miguel ante el resto de la conformidad de barrios cholultecas. Como nota de importancia, es necesario mencionar que quien escribe estas líneas también fue tomado en cuenta para participar en esta actividad, por lo que fue posible experimentar, en primera persona el proceso de enseñanza de estas palabras, de acuerdo con las pautas tradicionales:

**Entrevistador:** Entonces, ¿Qué se dice?

**Jesús:** En el nombre del príncipe San Miguel, de la Virgen de los Remedios, les damos las gracias por haber asistido a la velación de la hermandad del barrio de San Miguel,

---

<sup>110</sup> Don Concho recibe este reconocimiento debido a que ya desempeñó el cargo de mayordomo de circular de la Virgen de los Remedios en 1999. Veinte años después, se encuentra desempeñando su segundo cargo de circular, en esta ocasión, de San Pedro de Ánimas. Cuando logre entregar el cargo, será reconocido como Tatiaxca, un rango que muy pocas personas reciben, pues es difícil que se logren desempeñar dos cargos de circular.

esperando contar con ustedes el próximo año” Y es que luego dicen “Del altar, del purísimo” eso ya no...

**Fernando Tepox:** Ya estás, no más cortito y ya (Testimonio, 2019)

En otras ocasiones, los habitantes del barrio que participan en algún cargo han expresado que las palabras de agradecimiento, a pesar de que pareciera que llevan una estructura específica, en realidad se elaboran con base a las “palabras que le nacen a uno de corazón” (Testimonio, 2019, “hijo de barrio”). Contrario a lo que podría pensarse, estos discursos no son de carácter mecánico, carentes de un sentido consiente, pues en su formulación, las palabras son encomendadas a los santos y vírgenes a quienes se representa, buscando así expresar con las mejores palabras, la gratitud e importancia del momento, pues estos discursos engloban la voz del barrio, dentro del orden *terrenal*, y *lo divino* cuando las personas hablan *en nombre de la virgen o santo patrón* al que sirven.

Ante la diversidad de expresiones que esto supone, es posible establecer que los discursos expresados dentro del contexto festivo exponen las siguientes características en común:

- Se inician mencionando a quienes se representa: santo patrón, virgen y/o barrio-cargo que se está desempeñando.
- A continuación, se expresa la intención de las palabras: pueden ser en un sentido de agradecimiento, o para invitar al interlocutor y la entidad que representa, a una actividad determinada.
- Por último, se incluyen las expresiones que cada persona quiera señalar, es aquí donde entrarían en juego las ideas o sentimientos que *nacen del corazón*. Sin embargo, también aquí puede observarse el proceso de formación por medio del aprendizaje con base a las enseñanzas de las personas con mayor experiencia. Expresiones como “...esperando contar con ustedes el próximo año” son transmitidas por parte de los principales a quienes se van integrando en las actividades propias del cargo, y de esta manera se consolida un corpus de palabras que se transmiten y recuerdan, relacionadas a la *tradición*, y lo que hasta este momento se ha venido definiendo como la *etiqueta cholulteca*.

La fiesta establece una temporalidad en la cual ciertos espacios se transforman para generar los procesos de socialización en los cuales se van entretejiendo los distintos lazos que conforman las relaciones sociales de quienes habitan el barrio. Con base a lo planteado hasta este momento, es posible observar cómo las personas que son reconocidas como hijos de barrio, o como parte del barrio, cuentan con un fuerte capital social para el establecimiento de redes, las cuales se fundamentan en los capitales de índole social y cultural con los que cuenta cada individuo. Dichos capitales encuentran su sustento en la relación entre memoria e identidad: ambas ofrecen elementos en común por medio de los cuales los individuos dejan esta posición para saberse parte de una comunidad, en este caso, el barrio.

Puede plantearse entonces que la memoria desempeña la tarea de sustentar los conocimientos para descifrar, y reconfigurar nuevos sentidos dentro de la significación existente en cuanto a la producción simbólica presente en el barrio, la cual sustenta el sentido de identidad de quienes habitan. ¿Cómo puede observarse esto en la realidad del contexto cholulteca? Mediante el juego de dos papeles: el del antropólogo-investigador que, en realidad, puede plantearse como una persona ajena al contexto del barrio, que tiene curiosidad por conocer más de aquello que a simple vista le resulta ajeno (en parte) a la dimensión social en la cual se desarrolla de manera cotidiana.

Por su parte, encontramos al “hijo de barrio”, quien se desempeña en otra cotidianidad, la cual resulta de interés para el antropólogo, pero al mismo tiempo, existe una curiosidad por conocer al otro extraño, es decir, a ese investigador que se toma el tiempo de participar, en medida que le sea permitido, el acompañamiento en las festividades, el que quiere conversar para conocer más de las tradiciones. No se trata de un reportero, aunque luce como tal, pero el saber que viene de una universidad permite una tolerancia en cuanto a su presencia.

Entonces, comienza el desarrollo de este juego, que en realidad es la construcción de una relación social entre dos individuos, pertenecientes a contextos distintos, pero no ajenos, ya que la cotidianidad de cada uno de ellos ha otorgado capitales culturales similares que sirven como puntos de referencia para el entendimiento de ambos. El antropólogo pregunta sobre el sentido de la fiesta, sobre el santo patrón y las historias que se cuentan en torno a su presencia, también pregunta sobre las acciones que motivan a que el “hijo de barrio” participe

y cómo es la cotidianidad en la que éste se mueve, desarrolla, desempeña y construye su día a día.

En ese momento, con base a la confianza generada entre ambas personas, el “hijo de barrio” responde haciendo uso de sus capitales culturales. El conocimiento adquirido mediante sus experiencias, las conversaciones y aprendizajes con las personas que le han acompañado a lo largo de su vida, comienzan a sistematizarse, se hacen presentes, *se recuerdan* en ese momento para poder expresarlas a su interlocutor por medio de conversaciones que tienen un principio, pero no un fin, y se mantienen vigentes siempre y cuando exista un interés y una continuidad en la relación social establecida.

Por su parte, el “hijo de barrio” también cuestiona, tiene interés por saber, en cierta medida, sobre las motivaciones que existen en su interlocutor, y cómo estas pudieran relacionarse con su trayectoria de vida: ¿y de dónde eres? ¿qué estudias? ¿para qué es tu trabajo? Poco a poco, estas preguntas cambian para una mayor profundización, conforme el tiempo, la confianza y la relación entre ambos avanza. ¿Cómo es el lugar de dónde vienes? ¿cómo está tu familia? ¿y cómo ves nuestras tradiciones? Cuando se menciona una relación entre identidad y memoria, estamos refiriendo al proceso mediante el cual individuos de contextos distintos establecen puentes de comunicación, pero también relaciones sociales que no siempre pueden ser armónicas, pero al final existen.

La identidad permite a los individuos agruparse con aquellos que son similares, para generar una distinción de “los otros”, pero es la memoria quien sustenta estos códigos por medio de los cuales se van creando las realidades donde se desarrollan los individuos y las comunidades. Regresando al ejemplo, el interés por conocer al otro genera un ejercicio por medio del cual se pone en marcha el arsenal de recursos, capitales y habilidades con las que cuenta un individuo.

El ejercicio de recordar es precisamente la puesta en marcha de estos elementos para poder expresar y transmitir estas realidades a otros sujetos; la memoria entonces es el sustrato y la base donde se almacenan y existen estos elementos, es el sustento de la realidad. Es importante señalar que, a nivel individual, la trasmisión de este sentido de la realidad puede generarse con miembros de un mismo contexto, dado que cada individuo es capaz de producir

y dotar de sentido a lo que le rodea, a la realidad misma, pero este proceso es más notorio cuando se trata de individuos de contextos o realidades distintas.

La fiesta es la oportunidad mediante la cual, los individuos rompen esa barrera para saberse parte de un todo, por medio de las interacciones se comparten sentidos, percepciones e ideas, en base a las experiencias y conocimientos. La esencia de la colectividad, la existencia misma de una memoria colectiva, para el contexto cholulteca, se genera en estos espacios de convivencia. No resulta sorprendente entonces que, una de las partes importantes de las celebraciones en Cholula sea denominada como *convite*, y que aquí se exprese la reciprocidad por medio del intercambio de palabras, discursos, y haciendo uso de la comida y bebida.

Por ello, podemos mencionar que existen *expresiones gustativas* de la memoria: el pan de rodeo y las bebidas alcohólicas como el brandy o tequila, así como las *cubitas*, bebidas elaboradas a partir de estos licores combinados con refrescos de cola o de toronja, respectivamente, son indisociables de los ejercicios de reciprocidad. Cuando uno percibe, de manera sensorial, estos elementos alimenticios, es remitido a la noción de fiesta, convite; a las experiencias generadas en estos contextos, activando así un ejercicio de memoria.

Dado que se ha propuesto entender a la memoria como un sustento de la realidad, a nivel individual como colectivo, y que esto va de la mano con la idea de la semiósfera propuesta por la escuela de Tartú-Moscú, entonces puede señalarse que la memoria también es la construcción de contextos específicos de carácter temporal y espacial, los cuales se manifiestan a través de la percepción sensorial en los alimentos. O, como algún “hijo de barrio” lo expresó alguna vez: “si no comes cecina con rajitas rojas y queso, no puedes decir que estuviste en la feria de Cholula o que estuviste en la fiesta de la Virgen de los Remedios” (Testimonio, 2015, “hijo de barrio” de San Miguel). Es común que los comentarios de los habitantes del barrio (tanto de San Miguel como de otros barrios cholultecas) refieran que la cecina es un elemento del platillo representativo de Cholula, en conjunto con otros elementos como son las rajitas rojas y el queso. Dado que la mejor fecha para consumir este platillo es el día 8 de septiembre en la feria de la ciudad, se vuelve un referente que remite a *lo tradicional* propio de la celebración a la Virgen de los Remedios en su santuario.

-¿Ya fuiste a la feria?

-Ya voy para allá, apenas, voy por mi cecina con sus rajitas, si no, no es feria (Testimonio, 2019, hijos de barrio de San Miguel)

En conversaciones entabladas con principales del barrio y otras personas mayores, se expresaba que, a pesar de los cambios que la feria de Cholula ha sufrido por parte de las administraciones, y que ciertos sentidos se han perdido, como el que los comerciantes de la región y otras partes del país pudieran resguardarse durante estas fechas en el portal del zócalo, puesto que esta fue la función a desempeñar por la cual fue construido, y cómo en la actualidad esto es imposible debido a la presencia de establecimientos comerciales que se han adueñado de este espacio, mientras que el gobierno municipal les da preferencia a estas cafeterías y restaurantes para hacer uso del portal, mientras que a los comerciantes fuereños se les ha ido expulsando de dicho espacio, además de la incertidumbre por el cobro de cuotas para que ellos participen en el *mercado del trueque* que, además, se ha reducido al día 8 de septiembre cuando, en antaño, se mantenía durante toda la feria.

A pesar de esto, hay cosas que se mantienen como parte de la tradición del festejo por parte de las familias cholultecas, como el acudir al Santuario de Remedios para agradecer a la virgen por las bendiciones otorgadas, acudir al cerrito para observar la quema de los panzones, y reunirse en familia para consumir el platillo tradicional de cecina con rajitas y queso, a diferencia del platillo de *mole* que ocupa el lugar principal como alimento propio del resto de las fechas tradicionales de celebración.

Es menester visualizar el cuarto y último campo semántico propuesto para abordar las expresiones de la memoria y que se perfila como aquel elemento que conglera y reviste todas las expresiones, dotándolas de un contexto físico (pero que no deja de ser más una construcción social): el territorio, en específico, el territorio del barrio de San Miguel, dentro del territorio cholulteca.

### **EL TERRITORIO.**

La mejor forma de poder adentrar la mirada reflexiva en lo que refiere al territorio, es tomar como punto de partida las siguientes palabras de María Ana Portal:

Podemos pensar el entorno geográfico como una especie de “pizarrón” en donde se “trazan” temporalmente huellas significativas de la acción de un grupo y se recrea su historia y todo el saber acumulado en un ir y venir entre el pasado y el presente, entre los recuerdos y las

experiencias individuales y los significados colectivos. El proceso involucra no sólo el eje antes/ahora, sino por lo menos otros tres de contraste: adentro/afuera, centro/periferia, arriba/abajo, los cuales actúan en tres espacios distinguibles: a) hacia el interior del pueblo; b) entre los pueblos, y c) frente a la ciudad (Portal, 1997, p. 77, en Licona, 2017, p. 9)

El territorio puede entenderse más allá de un determinante geográfico, pues la complejidad de este también radica en sus dimensiones concebido como una construcción histórica y además como una práctica cultural. De esto último es necesario señalar que, cuando se refiere al territorio como práctica cultural, se trata de entender como la construcción de la territorialidad a partir de la apropiación física y simbólica del territorio, constituyéndolo así, como un espacio cultural (Portal, 1997, p. 75, en Licona, 2017, p. 9) Por esta razón, es posible proponer observar al territorio, en su calidad de práctica cultural, como un texto de la cultura capaz de ser entendido a partir de la semiótica de la memoria.

Continuando con este planteamiento, Maurice Halbwachs señala también la relación existente entre un espacio físico, con características propias y determinadas, y el grupo social que ahí se establece. Al respecto, señala tres puntos de importancia: el primero refiere a lo que puede denominarse el inicio de esta relación, donde un grupo determinado se establece en una parte del espacio, transformándolo a su imagen, pero al mismo tiempo, entran en una relación donde se ven sometidos y por ello generan un proceso de adaptación a las condiciones materiales presentes en dicho escenario, especialmente a aquellas que se resisten a ser transformadas. Esto genera que un grupo social se *encierre* en el marco espacial que ha construido (Halbwachs, 2014, p. 133)

En un segundo punto, este mismo autor establece que tanto al interior de la ciudad y los barrios, los elementos construidos, tales como casas y edificios, cuentan con un lugar fijo dentro del paisaje propio de cada lugar, al igual que elementos naturales tales como las montañas, ríos, árboles, etc. Esto genera que, en un grupo social, como el grupo urbano que habita la ciudad, por ejemplo, no genere una sensación de cambio en su entorno, siempre y cuando el aspecto de las calles y los edificios permanezca idéntico, generando así “pocas formaciones sociales a la vez estables y más seguras de durar” (Halbwachs, 2004, p. 134)

Sin embargo, cuando se generan cambios y transformaciones en estos espacios, las propias costumbres locales opondrán resistencia a las fuerzas que tienden a transformarlas, y

es precisamente en este conflicto donde es posible percibir hasta qué punto la memoria colectiva de estos grupos se apoya en imágenes espaciales. Esto responde al efecto generado en un grupo social habita durante largo tiempo en un lugar donde se han construido y adaptado las costumbres propias del entorno: los movimientos (expresiones performativas) y los pensamientos son regulados en base a la sucesión de imágenes materiales ofrecidas por los objetos exteriores que conforman el entorno que les rodea. Poéticamente, Halbwachs lo reflexiona de la siguiente manera:

Las piedras y los materiales no se resistirán. Pero los grupos se resistirán y, en ellos, se enfrentarán, no tanto al apego a las piedras, como al que tienen a sus antiguos lazos. [...] Para que se manifieste esta resistencia, ha de proceder del grupo [...] Un grupo [...] no se conforma con manifestar su sufrimiento, indignarse y protestar en el momento. Se resiste con todas las fuerzas que le imprimen sus tradiciones, y esta resistencia no carece de consecuencias. Busca y, en parte, consigue hallar su antiguo equilibrio en las nuevas condiciones. Trata de mantenerse o reformarse en un barrio o una calle que ya no están hechos para él, pero en un lugar que era el suyo (Halbwachs, 2004, pp. 137-138)

Esto nos conduce al tercer planteamiento: “no hay ningún grupo, ni ningún tipo de actividad colectiva, que no tenga alguna relación con un lugar, es decir, con una parte del espacio” (Halbwachs, 2004: 144) Por lo tanto, no hay memoria colectiva que no sea desarrollada dentro de un marco espacial. Ante dicha afirmación, Maurice Halbwachs establece que el espacio es una realidad que dura. Ya que la mente del ser humano es de naturaleza dinámica, donde nada permanece, pues las impresiones siempre se expulsan una a otra, es difícil comprender la capacidad de recuperar el pasado si este no se conservara en el medio social que le rodea. (2004, p. 144) En este sentido, el territorio, como espacio, es una semiosfera llena de significados, de la cual el ser humano abreva por medio de los sentidos.

Estos elementos quedan de manifiesto en el contexto del barrio cholulteca, específicamente al interior del barrio de San Miguel Tianguisnahuac, el cual, por su localización céntrica, flanqueado por el santuario de la Virgen de los Remedios, la recta que comunica a la región cholulteca con la ciudad de Puebla, el boulevard que continúa esta vía de comunicación con la región de Huejotzingo; y el zócalo de Cholula, ha sido uno de los barrios que ha sufrido el impacto de las transformaciones generadas a partir del proceso de conurbación con la zona metropolitana de la capital del estado, y la inclusión de la región en

los procesos de globalización, expresados en la presencia de la planta de Volkswaguen como insignia de los parques industriales establecidos en el valle Puebla-Tlaxcala, y el establecimiento de la industria turística y de servicios, encontrando en la denominación de Pueblo Mágico, un viraje en cuanto a la idea de “desarrollo” y “potencial económico” con que se considera a la región cholulteca.

Dicho lo anterior, es posible encontrar expresiones de la memoria de carácter *espacial, visual, y sonora*, relacionadas también con aquellas de índole *textual*, refiriendo a los relatos que dan cuenta de las transformaciones del barrio, manifiestos en el paisaje. Pero ¿qué es el paisaje presente en el barrio de San Miguel?

El paisaje del barrio se presenta como un elemento que incita al recuerdo, además de ser parte importante de la construcción de la memoria. Puede señalarse que el paisaje está conformado por el conjunto de interacciones y diálogos entre el ser humano y el medio que le rodea. Este medio se transforma, pero también permite dar continuidades y estabilidad a un territorio determinado. Por esta razón, el paisaje es símil de memoria al no tratarse de una sucesión de hechos, sino de significados que son construidos a lo largo del tiempo por diversas generaciones, y por ello tiene la posibilidad de ser objeto de variadas interpretaciones. En otras palabras, cada territorio es portador de un universo de significados, por ello, es un sistema de símbolos que puede ser interpretado. (Cano Suñén, 2015, pp. 39-40)

En el caso cholulteca, específicamente del barrio de Tianguisnahuac, encontramos un paisaje que presenta una superposición de distintos periodos cuya antigüedad se remonta a miles de años atrás, con la formación del eje neovolcánico transversal debido al choque de las placas tectónicas, dando lugar a un primer paisaje dominado por los *eternos* Iztaccíhuatl y Popocatepetl al poniente, así como el cerro Tecajetes y el Zapotecas; al nororiente la presencia de la Matlacueye o Malinche. Después, se encuentra el cerrito de Remedios, dominando el paisaje, conformado por el antiguo Tlachihualtépetl, coronado por la iglesia-Santuario de Nuestra Señora de los Remedios. Después, dependiendo desde donde se observe, las cúpulas de las iglesias de Santo Entierro, San Miguel, San Gabriel, la Capilla Real y la parroquia, entre otras construcciones de carácter eclesiástico, así como casas, tiendas, calles, escuelas.

La memoria se hace presente a partir del caminar, especialmente cuando se realiza en compañía de los habitantes del barrio. Por ejemplo, al mencionar “la esquina más famosa de Cholula” uno no puede evitar pensar en “La Lunita”, un lugar que no sólo representa un restaurante-bar. Es también observar en las redes sociales de sus propietarios fotografías de la segunda mitad del siglo XX donde se da cuenta de la presencia de este local, como eco de lo que el barrio era en ese entonces, pero también saber que en este lugar puede encontrarse la presencia de un altar que recibe a la Virgen de los Remedios antes de proseguir con su camino en alguna de sus tantas *bajadas* del Santuario para visitar algún barrio o junta auxiliar.

Otro ejemplo se recupera de una conversación sucedida en el marco de la limpia del cerrito, llevada a cabo el lunes 19 de agosto del año 2019. En ese momento, la montaña que humea, don Goyo Popocatépetl presentaba una fumarola que apenas se elevaba en el cielo, a lo cual, uno de los hijos de barrio que se encontraba ahí, señaló a quien escribe estas líneas que “estaba muy grande la fumarola”. A partir de esta observación, se generó una breve conversación donde el tema central fue recordar la actividad volcánica a finales de marzo del 2019, donde el semáforo de alerta se elevó a un amarillo fase 3. Principalmente, recordar el estruendo, la preocupación y la posterior calma, concluyendo que “así nos tocó vivir, pero no pasa nada. El día que el volcán se quede dormido, entonces sí, salimos corriendo [...] pero es bonito, tenemos un paisaje muy hermoso” (Testimonio, 2019, “hijo de barrio” de San Miguel)

Las fotografías antiguas de Cholula permiten generar una idea de cómo lucía el paisaje de antaño, para quienes no fueron testigos de éste, pero son inducidos a este proceso de imaginación por medio de las conversaciones de quienes pudieron vivirlo como parte de su cotidianidad en una etapa determinada de su vida. Ambas expresiones de carácter *visual* y *textual*, respectivamente, señalan la existencia de un paisaje de carácter rural: la presencia de amplios espacios verdes o *de campo* donde era posible encontrar magueyales de los cuales se extraía pulque, ameyales donde el agua brotaba y alrededor de los cuales las personas se reunían para desempeñar actividades cotidianas relacionadas a su edad y género: las mujeres lavaban en las piedras cercanas a los nacimientos de agua, mientras que los niños y jóvenes nadaban o jugaban en sus orillas.

No había calles asfaltadas, sólo caminos, y la presencia de construcciones eran pocas. Paisaje que cambia a mediados del siglo XX donde es posible observar una imagen más cercana al barrio contemporáneo: comercios establecidos sobre las calles principales, postes de energía eléctrica, o en las panorámicas tomadas desde el santuario es posible observar la cada vez más creciente mancha urbana de la zona metropolitana de la ciudad de Puebla, con la presencia de la recta, el boulevard que comunica a la región con Huejotzingo y Puebla capital, etc. De igual forma, la presencia de las vías del ferrocarril que cubría la ruta de Puebla-Atlixco, haciendo parada en la estación situada a un costado del cerrito de Remedios, donde ahora se ha instalado una nueva estación de ferrocarril, pero con fines turísticos, ofreciendo un atractivo más a quienes se acercan a la ciudad sagrada, convertida ahora en pueblo mágico.

La voz de los habitantes del barrio da cuenta de los cambios presentes en el paisaje, a través de sus relatos. El 11 de mayo de 2019, mientras se generaba un tiempo de espera entre la llegada de cada barrio con su imagen patrona, respondiendo a la invitación para asistir a las festividades de la hermandad de cargadores, se generó una oportunidad para conversar con algunos miembros de la hermandad, quienes estaban apoyando con el repique de campanas de la iglesia, cada vez que se aproximaba la comitiva de un barrio, quienes acompañaban a su santo patrón para ser recibido en la iglesia de Tianguisnahuac. Nuevamente, aquí es posible observar como en el marco de las festividades, la memoria sale a relucir por medio de las conversaciones, dentro de la cotidianidad del barrio.

La primera parte de la conversación se transcribe a continuación:

**Persona 1:** ... y de ahí en chinga pal centro todo pinche [...] hasta no más nos veían y cerraban las rejas de la iglesia [risas] ya no más llegábamos a las gorras, compadre. Antes, antes como un chamaco de 10-11 años bien que andabas en la calle y nadie te molestaba, no pasaba nada, en serio. Todo esto de la universidad [refiriéndose a la zona donde ahora está la UDLAP] todo esto así ¡Diario andábamos, serio!

**Entrevistador:** ¿Hasta dónde llegaban ustedes cuando se iban?

**Persona 1:** Ya pasábamos la entrada de la universidad, hasta por allá nos íbamos a corretear los pinches conejos...

**Entrevistador:** ¿A poco?

**Persona 1:** y ahí enfrente de mi casa, hasta que, ahora sí como ponen en el face [refiriendo a las publicaciones en Facebook] hasta que salía tu mamá y te gritaba, el primer pendejo al que le gritaban, y llegaba el otro y otro y otro, y ya, se acabó, hasta que nos metían. Y al otro día no más, yo me había botado de la escuela, ya nada más desayunabas y calle, no había pedo, pues ahí andábamos y no había pedo. Pero todas las diversiones eran sanas, puro pinche trompo, fut, beis, ahí ya tienes un chingo de campo... (Testimonio, 2019, “hijo de barrio” de San Miguel)

Esta narración se remonta a principios de la segunda mitad del siglo XX, donde el paisaje era predominantemente *campirano*, es decir, la presencia de la naturaleza era notoria, habiendo espacios amplios donde aún era posible encontrar flora y fauna local. Por ello, la forma de habitar, expresada a través de los ojos de, en aquel entonces niño, daba cuenta de una libertad para realizar actividades recreativas en estos espacios. Al respecto, la narrativa profundiza lo siguiente:

**Entrevistador:** ¿Ahí se iban a echar cáscara?

**Persona 1:** Ahí de la universidad, acá de la entrada que está aquí, derecho de mi casa, así [...] aquí bajando por la 2 oriente, ¿ves que hay una entrada? Derechito, así todo eso, nunca debieron de haber dejado que construyeran ahí. Ahí todo eso, nomás pisabas el pasto y se sumía; agarrabas el pinche pasto, lo quitabas, no más lo levantabas y ya se juntaba el chorrito de agua [chasquido] ya bebíamos.

**Entrevistador:** ¡No manche!

**Persona 1:** Ahí un chingo de, de, deste... de colibríes, de los dominicos, los rojitos y los de [inteligible]; las pinches víboras las andábamos correteando para matarlas ahí: las andábamos buscando debajo de las piedras... ¡nah! Era otro pedo, era otro pedo diferente...

Aquí, le digo a mis hijos, los chamacos de mi edad, aquí estábamos en la gloria, es más, los señores grandes se iban a charpear con nosotros...

**Entrevistador:** ¿A poco?

**Persona 1:** ¿Cuánto pinche pájaro no matamos a lo pendejo? Nadie nos dijo nada...

**Persona 2:** Sí, si la neta nadie...

**Persona 1:** Mariposas...

**Persona 2:** Era como diversión...

**Persona 1:** Un chingo de mariposas y bien hermosas, ¿Quién sabe por qué? siempre venían de por allá... [señalando con dirección hacia el este] ahí las esperábamos en la meseta o en ese [inaudible] y andábamos pinches llenos de las pinches mariposas que ahí las matábamos, luego se iban a la basura. Éramos un desmadre... Yo digo que estuvo mal, pero nadie nos dijo nada, era nuestra diversión...

**Persona 2:** y aparte era más sano ¿no?

**Persona 1:** Sí, no, te digo, todo era, este... Yo no empecé a tragar alcohol con mis amigos... allá no, allá en la calle echábamos retas con los de San Miguel, de futbol, con los de San Juan, de futbol y de beis... yo no jalé con los de San Miguel, pues allá en mi casa, en mi calle había un chingo de escuincles...

**Persona 2:** Cada quien se juntaba con su pinche bola [refiriendo a los vecinos de la cuadra]

**Persona 1:** y ya después, cada quién de jóvenes, agarró su pinche rumbo... agarró cada quien su rumbo...

**Entrevistador:** ¿Entonces ya de joven empezó a jalar más al centro?

**Persona 1:** Sí, sí... yo... pues es que... yo no estudié. Y pues ya, si no estudiabas, a trabajar, que te van a estar aguantando [en la casa]. A los 13 años y medio ya andaba yo de macuarro [inaudible] (Testimonio, 2019, hijos de barrio de San Miguel)

En aquel tiempo, la percepción del territorio refería a espacios más amplios que permitían la existencia de una separación entre el centro de Cholula de las calles y terrenos que conformaban los barrios, específicamente el barrio de San Miguel. La presencia de población que habitaba el barrio permitía que los niños se agruparan en grupos vecinales para realizar sus actividades cotidianas, diferenciándose así de otros habitantes del barrio.

Resalta también como en las cercanías de la calle 2 oriente, cerca del cerrito de Remedios, por donde ahora se encuentran los campos de futbol, existían nacimientos de agua donde “nomás pisabas el pasto y se sumía; agarrabas el pinche pasto, lo quitabas, no más lo levantabas y ya se juntaba el chorrillo de agua” (Testimonio, 2019, “hijo de barrio” de San Miguel). Ante este recuerdo, llama la atención la expresión de *nunca debieron de haber dejado que construyeran ahí*, puesto que se generó una expresión de pérdida no sólo del lugar

y las actividades que ahí se desempeñaban, sino también las relaciones que los habitantes tenían con la naturaleza presente en el entorno que les rodeaba.

Recordar el agua que brotaba en este sitio fue sólo el pretexto o el detonante para enlistar la presencia de esa naturaleza y cómo se establecieron relaciones con ella por medio de actividades de *caza*. Ante lo englobado en este testimonio, es notoria la idealización del pasado que se contrapone con la ideación del presente, en un trabajo de selección, reconstrucción, transfiguración e idealización del pasado, demostrando así que la memoria no sólo es constitutiva, sino constituyente, puesto que las rememoraciones no son una reproducción mecánica del pasado (Giménez, 2009, p. 21) Esto se expresa en la frase “Era otro pedo, era otro pedo diferente [...] Aquí, le digo a mis hijos, los chamacos de mi edad, aquí estábamos en la gloria” (Testimonio, 2019, “hijo de barrio” de San Miguel).

Con respecto a las actividades realizadas por los habitantes, que expresan su relación con el entorno que les rodea, la conversación señala:

**Persona 1:** Ahí en el cerro había un chingo de conejos... nunca agarramos ninguno.

**Entrevistador:** ¿Se les escapaban?

**Persona 1:** No más mi jefe tenía sus perros [audio inteligible] ¡Nah! Mi jefe iba a pescar, iba a agarrar tla... comíamos un chingo de tlacuache. Mi mamá lo hacía enchiladito... ahora si me lo dan no me lo quiero comer, un chingo de pescado que traía, tlacuache yo digo que todavía... ya en la noche todavía... conejo también ya valió madre

**Persona 2:** ya valió madres, ya los conejos silvestres, ya se extinguió... ya se lo acabaron...

**Entrevistador:** ¿Y aquí antes había o sembraban algo acá en los terrenos que había?

**Persona 2:** sí... alfalfa había antes, acá era pura alfalfa antes...

**Persona 1:** ajá... a veces cebada... o milpa. Por ahí de mi casa, a una, dos calles ahí ya nacía agua... ahora todo lo que es parte del, del, lo que ahora es de este lado del Jiménez, que llega hasta acá, ahí iban las señoras a lavar, y más para allá había una pinche bardota así, y yo creo eran como 20 metros, pero estaba como 3.50 [metros] de alto, y abajo nacía el agua, las señoras a lavar y nosotros a echar desmadre... ahí de mi casa, en el rancho tenían un pozo de agua también. Ahí echaban su pozo, tenía su cañito, ahí también las señoras se iban a lavar, allá nos estábamos bañando, allá todos los pinches escuincles diario, diario, no nos decía nada

el del rancho, ya sabía que íbamos, chamacos desmadrosos y un chingo de agua que le salía a su pozo, de a madre. Imagínate todo el pinche día estaba inundado.

**Persona 2:** no... estaba chingón antes

**Persona 1:** se... había un chingo de luciérnagas, ahora sí, como veo que dicen de Nanacamilpa, así tú te ibas allá abajo y así veías en la noche. (Testimonio, 2019, hijos de barrio de San Miguel)

La gastronomía se ve definida por el contexto y el entorno natural que rodea a una sociedad determinada. Gracias a la presencia animales como el conejo, tlacuache o pescados de agua dulce, era posible consumir platillos que actualmente resultarían difíciles de concebir, si se considera que dichos ejemplares eran capturados dentro del territorio del barrio, en las proximidades o dentro del espacio correspondiente al Santuario de Remedios. Los lugares donde ahora se observan campos de futbol, casas habitación o establecimientos para la oferta de servicios turísticos, fueron destinados en tiempos de antaño para el cultivo de alfalfa, milpa y cebada. Las fotografías de finales del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX dan cuenta de estos espacios, donde sería difícil imaginar que se trata del mismo espacio geográfico donde se encuentra la Cholula actual.

Ante estas transformaciones, Toño Ávila proporciona una reflexión a partir de sus experiencias como miembro de la hermandad, dentro de las celebraciones del ciclo festivo, en particular sobre las vísperas de la Virgen de Guadalupe, el 11 de diciembre, y cómo el camino que ocupan los peregrinos para llegar a la Villa, en antaño, es el mismo que aún es usado por quienes visitan al Señor de Chalma:

**Toño Ávila:** Te digo, ya para ir, subir a acampar así a volcanes o a los cerros, ya sabes a lo que te atienes: En primera, no conoces; luego el mal, el mal de, este, cuando vas subiendo la montaña... no, no, mejor así. Y muchas veces que nos han invitado a México caminando pues tiene que pasar por ahí

**Entrevistador:** Ah, cuando van con el Señor de Chalma o a la Virgen de Guadalupe.

**Toño:** A la Virgen de Guadalupe. Ya también es mucha devoción, o sea, tiene uno la devoción, vas, pero pues... ya no estás con esas libertades para ir a [risas] [...] Pues ya mejor, ya lo piensas más... tons como acá, el 11 de diciembre, allá en la casa ¿ves que pasan ahí? [los peregrinos que vienen de regreso de la basílica de Guadalupe] salen en montón los

vecinos, hacen pambazos, hacemos fogatas... se pone padre porque luego los de la hermandad ves que van, los invitamos a comer pambazos

**Entrevistador:** ¿De 11 para 12? [de diciembre]

**Toño:** De 11 para 12, llegan a comer los pambazos, los vecinos ya saben, se hace la convivencia, ya... pero este año me tocó chambear, pero no sé esos cabrones hasta que hora estuvieron allá.

**Entrevistador:** A mí no más me tocó ver las fogatas de este lado, porque las veces que hemos venido, venimos a los candiles de capilla real, porque ves que al otro día hacen el cambio de circular, y ya de ahí nos pasamos aquí al cerrito de Guadalupe...

**Toño:** De Guadalupe, donde pasan todas las... [peregrinaciones]

**Entrevistador:** Ajá, pero no sabía que de este lado también hacían este...

**Toño:** lo que pasa es que antes como, este, pasaban de este lado todo, pues todo se acaba [...] Todo se acaba, Daniel, ya pues ahorita cuánto no te cuesta el pinche viaje para ir allá, luego ya se mandan que dé a quinientos varos, y luego vas tú, si vas solo pues luego ya quinientos varos, pero si vas con tu novia ya son mil varos...

**Entrevistador:** O con tu esposa o tus hijos...

**Toño:** Ya yá, ya cuesta caro... entonces te digo, todo esto se va acabando, antes pasaban muchas carreras por ahí, pero ya también ya no pasan...

**Entrevistador:** Y era porque ahí por donde viven les queda el paso de Cortés ¿no?

**Toño:** el paso de Cortés, exacto, y por ahí salían los de San Luis [Tehuiloacán], los de la Magdalena, los pueblos de por allá también salían de por allá. Como te digo, todo se va acabando. Todo eso se va acabando. Pero pues ya se nos quedó de costumbre, a lo mejor ya no pasa nadie, pero psss echar el [desmadre] ya ves que dicen... y más que nada estar apoyando a mi papá. Mi papá es el que tiene el gusto de que llego, por ejemplo, este año llegué, llegué de la chamba y me dice mi papá “¿ya salimos a la fogata?” -sí pa- y pues llegas cansado y todo, pero pues hay que estar ahí. [...] ya comenzamos a poner la fogata, “a ver quién pone primero la fogata” o “a ver quién es el último que termina en la fogata”, si, nosotros siempre somos los últimos que terminamos en la fogata...

**Entrevistador:** Por ejemplo, ahí cerca ¿ustedes no tienen así una ermita o una imagen a la que le vayan a dejar mañanitas también? Porque ves que luego algunos acostumbran... ¿o nada más la pura fogata?

**Toño:** la pura fogata y ya sacamos cada quien, nuestra virgen, ora sí que nosotros no somos tan católicos, y ya los otros que se ponen a rezar y ya nos invitan a rezar... no, nosotros ahí estamos aquí chupando, aquí [risas]

**Entrevistador:** Conviviendo ¿no? Conviviendo con la banda.

**Toño:** Si Ca [cabrón]. (Testimonio, 2019, Toño Ávila)

Una forma de apropiación y construcción del territorio puede observarse por medio de las rutas de desplazamiento para la realización de actividades. En este caso, la ruta de peregrinación por medio de la cual los devotos se desplazan de la región cholulteca a la cuenca del valle de México implica el tránsito por el llamado “paso de Cortés”, ruta cuyo origen se remonta a los inicios del intercambio comercial en la región mesoamericana, donde incluso el mismo nombre alude a la importancia de este paso durante el trayecto de Hernán Cortés para llegar a la Huey Tenochtitlan, durante el episodio histórico de la “conquista”.

A partir de estas rutas o caminos, que son transmitidos y aprendidos de manera performativa mediante el caminar o recorrerlas dentro del contexto de la peregrinación, se van estableciendo y desarrollando otras actividades, tales como las *fogatas* cuya finalidad inicial era el acompañar y esperar a los peregrinos que regresaban de la Villa en las vísperas de la fiesta guadalupana, pero esto también desató el desarrollo de otras actividades de carácter lúdico, desempeñadas durante el tiempo de espera, generando así la manifestación de lazos entre los asistentes, estableciendo la vigilia alrededor de la fogata como un marco de referencia de la relación social establecida. Dicho de otro modo, la experiencia de convivir con los *cuates* y la familia alrededor de la fogata establece experiencias que se van manteniendo en la memoria y que reafirman la cercanía con un grupo determinado de personas, pero que también permiten construir la noción de cercanía con los vecinos que replican dicha actividad.

Incluso, la apertura de nuevas vías de comunicación terrestre, como es el caso de la carretera federal a Huejotzingo, generó que la presencia de estas fogatas se replicara y trasladada a los alrededores de esta vía, específicamente del trayecto que va desde la iglesia

de San Miguelito al cerrito de Guadalupe, entre los límites de San Matías Cocoyotla, San Cristóbal Tepontla y San Juan Calvario Texpolco. Esto también incluye el proceso de convivencia entre quienes se reúnen alrededor de ellas y que también van construyendo la sensación de *lo tradicional* presente en el paisaje dentro de una temporalidad determinada.

Pero resalta también la reflexión de Toño Ávila con respecto a las transformaciones que ocurren dentro de la cotidianidad de Cholula: *todo se acaba, todo se va acabando*. Los nuevos ritmos de vida generados por el giro de desarrollo presente en Cholula, ha repercutido en la trayectoria de vida de sus habitantes, como es el caso de Toño, quien ha tenido que dejar su oficio como carpintero para desempeñarse como guardia de seguridad en uno de los desarrollos inmobiliarios de la zona de Lomas de Angelópolis.

Esto implica que ya no pueda participar en las actividades del barrio y la hermandad de cargadores con la misma flexibilidad temporal de antaño. Ahora, se rige por una temporalidad externa a la cholulteca, la que es impuesta en la lógica laboral que poco entiende del sentido de convivencia y el cumplimiento de responsabilidades para con el barrio, pero a cambio, otorga una mayor seguridad económica para mantener el bienestar familiar.

El *todo se acaba* también podría expresar la situación actual del barrio de San Miguel, pues como se ha mencionado en apartados anteriores referentes al contexto, la población originaria se ha tenido que desplazar a espacios fuera del barrio, mientras que al interior del barrio los espacios de uso habitacional abren paso al de servicios turísticos: mezcalerías, restaurantes, plazas comerciales, hoteles y spa's boutiques van ganando terreno. En este contexto, familias como las de Toño y Jesús Ávila han tenido que buscar nuevos espacios. Sin embargo, esto no implica la desaparición de lazos con el barrio:

**Entrevistador:** ¿ustedes son originarios aquí del barrio?

**Toño:** Originarios de aquí del barrio.

**Entrevistador:** ¿Aquí crecieron de chavitos?

**Toño:** En la 6 oriente, esta es ¿qué? La dos [señala hacia la calle 2 oriente]

**Entrevistador:** Ajá

**Toño:** La 4 y la 6, allá nosotros crecimos

**Entrevistador:** órale, por aquí está la primaria ¿no?

**Toño:** ¿La Bonilla? [Refiriéndose a la primaria del barrio] La Bonilla está como por acá [señala más hacia el este]

**Entrevistador:** Entonces es más para acá, por el teatro más o menos

**Toño:** ¿ves que está Santo Entierro? Santo Entierro ves que está aquí, donde está esto, aquí [señala a la torre y cúpula de Santo Entierro] entonces la Bonilla esta una calle más para acá [señala hacia el este de Santo Entierro]

**Entrevistador:** Y ustedes vivían hacia acá [señala hacia el oeste de Santo Entierro]

**Toño:** En la 6 oriente, ahí vivíamos [...] de ahí era [...] de los Timal [...] de mi abuelita (Testimonio, 2019, Toño Ávila)

Aunque ellos habitan al interior del barrio de la Magdalena Coapa, no han perdido los lazos de relación con el barrio. Eso ha propiciado que su participación como hijos de barrio les haya permitido formar parte de la hermandad de cargadores del príncipe San Miguel.

En los testimonios presentados hasta este momento, es posible advertir la presencia de lugares y elementos que son esenciales para el entramado tejido que conforma el territorio del barrio de Tianguisnahuac. Retomando la noción presentada al principio de este apartado donde el juego entre pasado y presente se expresa en un territorio, actuando en tres espacios que se distinguen como al interior del barrio, entre barrios y el barrio frente a lo que no pertenece a los barrios<sup>111</sup>, es posible articular la definición de territorio como “el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una “producción” a partir del espacio inscrito en el campo del *poder* por las relaciones que pone en juego” (Giménez, 1999, p. 27). Por lo tanto, se pueden reconocer tres elementos que operan en la conformación de este, el cual se reconoce como un sistema territorial: las mallas o límites; los nudos, nodos o centros de poder; y las redes, como entramado de líneas que ligan entre sí un mínimo de tres puntos o nudos (*Ibidem*, 1999, p. 28).

---

<sup>111</sup> Refiriendo a los espacios más allá de los 10 barrios que conforman la Cholula expresada en el sistema de cargos. Por ejemplo, todo espacio que ha sido absorbido por la mancha urbana de la zona metropolitana de la capital Poblana.

Existen georeferentes que permiten contextualizar y otorgar una ubicación a los espacios evocados en la memoria. Estos puntos de referencia suelen ser de carácter compartido, pues en su existencia son establecidos como escenarios para la socialización dentro de la cotidianidad del barrio, tales como la escuela primaria Juan C. Bonilla, iglesias como la de Santo Entierro, el teatro de la ciudad, el Santuario de Remedios, la iglesia del barrio, la noción de la presencia de calles a partir de su numeración, etc. Tales elementos, son los que conforman el sistema territorial del barrio dentro del cual se inscriben y expresan las manifestaciones de la memoria.

Tomando como base los testimonios mostrados hasta este momento y la información recabada durante el trabajo de campo, es posible señalar la existencia de tres centros principales al interior del barrio: La iglesia del barrio, el Santuario de la Virgen de Remedios y la Capilla Real. Estos centros están relacionados con el hecho de las entidades que habitan en estos lugares y la capacidad de convocatoria que sus fiestas tienen para los “hijos de barrio”. Por ejemplo, la iglesia del barrio es un punto de encuentro donde el príncipe San Miguel y los santos que en ella se encuentran, convocan a los miembros del sistema de cargos para las actividades enmarcadas dentro del ciclo ritual (misas mensuales, cambios de mayordomía, etc) y las actividades cotidianas que forman parte de la misma (los trabajos de limpieza, las misas particulares, las clases de catecismo, las juntas de la mesa directiva y de los mayordomos de barrio y platito menor, principales y tiaxcas). Dos veces al año, la iglesia de Tianguisnahuac es un punto de encuentro entre los distintos barrios, en el marco de las festividades del príncipe San Miguel (la festividad de la hermandad de cargadores en el mes de mayo, y la fiesta patronal a finales de septiembre). Tal como se señaló en el apartado correspondiente a la fiesta, durante estas celebraciones se cuenta con la visita de los 9 barrios representados por sus santos y vírgenes patronales, demostrando que la capacidad de atracción de estos nodos es de carácter dinámico, de acuerdo con las temporalidades que van de la mano con las festividades patronales.

Esto ocurre de manera similar con el Santuario de la Virgen de los Remedios y la Capilla Real, aunque estos lugares tienen mayor peso a nivel regional e inter barrial debido a su calidad de santuario regional (habitado por la Virgen de los Remedios) y de hogar de las circulares, en un ámbito más local (Capilla Real como hogar de las imágenes de circular de

San Pedro de Ánimas y la Virgen de Guadalupe). La presencia de estos nodos o centros van acorde a la capacidad de convocatoria y las actividades que en ellos se realiza, dentro del ámbito de la organización tradicional dentro de la cual se insertan los “hijos de barrio”.

Existen también otros puntos de confluencia que forman parte de las dinámicas de la vida barrial dentro de la cual se van generando las experiencias que alimentan la memoria compartida. Las casas de los mayordomos entrantes y salientes dentro del contexto de los cambios de mayordomía de barrio y de platitos menores; las casas que reciben las visitas de los nichos de los santos o imágenes que habitan en la iglesia del barrio; y las casas que son visitadas por quienes se encargan de realizar las colectas para las festividades. Estos elementos resaltan como nodos por que congregan a los “hijos de barrio” en el marco de las actividades del sistema de cargos y cómo en estos espacios, se generan espacios de convivencia en el marco de la fiesta (por ejemplo, en el marco de los desayunos, convites o “refresquitos” que son ofrecidos a los asistentes que acompañan en estas actividades).

Las calles, como *expresiones espaciales* de la memoria, conforman el escenario de *expresiones performativas* reflejadas en la presencia del santo patrón y los santos y vírgenes que habitan y protegen el barrio o los barrios de Cholula, pero también las redes que conectan los nodos presentes al interior del barrio (por ejemplo: casa de mayordomo saliente-iglesia del barrio-casa del mayordomo entrante). Las calles se transforman cuando su uso como vía de tránsito para autos y peatones es redefinida a partir de la apropiación que de estas se realizan por medio de las procesiones y el paso de las comitivas.

Con respecto a las comitivas, podemos mencionar el recorrido que estas realizan sin la presencia de las figuras que podemos denominar como “de bulto” del santo patrón o de los santos y vírgenes al interior del barrio, pero estos mantienen su presencia representados por medio del cetro de la mayordomía de barrio y los platitos menores. En este tenor, debe mencionarse que en el barrio se realizan recorridos con toda la comitiva cuando se trata de los cambios de mayordomía, donde estos contingentes se encuentran conformados por el mayordomo de barrio, los mayordomos de platitos menores, los hijos de barrio y la banda de música. Las trayectorias de estos recorridos son de carácter dinámico, y varían acorde a la ubicación de los domicilios de los mayordomos o miembros de la mesa directiva en turno,

sin embargo, la iglesia del barrio se mantiene como una constante, reafirmando así su peso como un centro principal.

Otra modalidad de estos recorridos es el que se realiza con la presencia de los “matachines” y “los candiles” previos a los cambios de mayordomía de barrio o, en el caso de este último elemento, con la llegada de las mayordomías de circulares al barrio. Para el caso de los matachines, la presencia de enormes muñecos elaborados en cartón (que reciben este nombre) y representan a un charro, un toro y una china poblana, son los que salen una semana antes de los cambios de mayordomía del barrio o de le cambio de directiva de la hermandad de cargadores, aunque esta temporalidad puede variar y realizarse en la víspera de estas festividades, acorde a como se organicen los implicados. Los matachines recorren las calles, acompañados por los miembros de la hermandad de cargadores y el mayordomo del barrio, cargando con su respectivo platito y cetro. La música es un elemento sonoro que no puede faltar en el recorrido, durante el cual se reafirma el espacio que corresponde al barrio, pues el recorrido tiene como finalidad dar a conocer a los “hijos de barrio” la llegada de las festividades más importantes, relacionadas con el santo patrón. Las casas que se visitan pertenecen a familias que son reconocidas como parte del barrio, por lo que en estos hogares se aporta una cooperación, ya sea en dinero o en especie (principalmente refrescos, cerveza o alcohol, para ser consumidos durante el recorrido o para que se usen durante el convite ofrecido posterior a la misa del cambio de autoridades), acto seguido, los miembros de la comitiva dejan una invitación donde se detallan las actividades en las cuales se espera la participación de los habitantes de la casa (en el desayuno, la misa de cambio y los convites).

En el caso de los candiles, es una actividad similar a la de los matachines, sólo que estos se llevan a cabo cuando es el cambio de la mayordomía de barrio, o bien, cada diez años para anunciar la llegada de las mayordomías de circular al barrio. Esta actividad se realiza durante las primeras horas de la noche, después de la puesta de sol. En la casa de los mayordomos que entregarán el cargo del barrio, o de los futuros mayordomos que recibirán el cargo de circular, respectivamente, los miembros de la familia e “hijos de barrio” se reúnen para encender “los candiles”, los cuales se conforman por una lata llena de estopa humedecida con gasolina; a esta lata se le coloca un alambre a manera de asa, el cual se sostiene con un palo de madera de larga longitud. Los candiles se encienden y recorren las

calles principales del barrio, con la misma finalidad de los matachines: dar aviso del cambio o llegada de las mayordomías, durante la víspera de éstas. Es entonces cuando las calles, algunas de ellas con tráfico intenso, dan paso al recorrido de los “hijos de barrio” que van iluminando el camino, reafirmando de esta manera las calles que forman parte y establecen el entramado que conforma el territorio del barrio. Al finalizar el recorrido, los candiles se colocan en la parte superior de la iglesia del barrio, del santuario de la Virgen de los Remedios o de la Capilla Real, dependiendo el tipo de mayordomía.<sup>112</sup>

Por otra parte, las procesiones se caracterizan por la presencia de la figura del santo patrón, de vírgenes o la presencia del Santísimo. Al respecto, puede observarse como estas figuras tienen la función de ser un dispositivo de apropiación territorial. Esto se expresa mediante la significación de los espacios y lugares con un carácter sagrado y festivo cuando el santo habita o reside, camina o circula. De esta manera, los habitantes del barrio toman estos elementos de significación para configurar un medio territorial concreto, es decir, el barrio como hogar del santo patrón y por ello, los habitantes pueden poseer y usar dicho espacio. La advocación religiosa materializada en el santo patrón influye para delimitar espacios considerados como parte del barrio a partir del establecimiento de fronteras simbólicas que tienen su referente en el espacio (Licona & Sánchez, 2019, p. 135).

En el caso del recorrido del Santísimo, este siempre se mantiene rodeando el cuadrante en el que se localiza la iglesia del barrio, estableciendo los altares en las 4 esquinas donde se cruzan las calles que flanquean la cuadra. Con respecto a las procesiones con los santos o vírgenes, cuando la Virgen de los Remedios baja del santuario al barrio de San Miguel, la comitiva que cuenta con la presencia del príncipe de la hermandad de cargadores, los nichos con las imagen respectivas de Santo Niño, Virgen de los Remedios, así como la Virgen de Guadalupe y San Rafael Arcángel, recorren las calles del barrio, deteniéndose en los altares que son colocados en determinadas casas donde la memoria indica una parada obligada, para que la Virgen visite a los habitantes, bendiciendo de esta manera el hogar donde es recibida, y donde a cambio se le entregan arreglos florales, se le recibe con música,

---

<sup>112</sup> Es necesario precisar lo siguiente: Cuando las mayordomías de circular están por llegar al barrio, los candiles terminan su recorrido en la iglesia del barrio, donde son colocados en el techo y cerca de las torres del campanario. Cuando las circulares van a ser entregadas al barrio siguiente (en este caso, al barrio de Santiago), los candiles tienen por destino final el santuario de la Virgen de los Remedios o la Capilla Real.

vítores y confeti, mientras que a los acompañantes de la comitiva de les ofrecen dulces, bocadillos, galletas y bebidas, dentro de la lógica de reciprocidad y conformando espacios de convivencia que se van anclando en la memoria de los habitantes. Estos recorridos son de carácter dinámico, pues si bien existen paradas obligadas (siendo una de las principales el restaurant “La Lunita”) existen otras que se van agregando o se omiten, dependiendo las peticiones que las familias hagan al mayordomo responsable del recorrido.

Finalmente, el caso de los límites barriales, pueden considerarse en función de los recorridos trazados por las calles, a manera de redes. Como se menciona en los párrafos anteriores, estas redes trazadas por el recorrido de las comitivas tienen la finalidad de reafirmar y conectar aquellos espacios que se consideran son parte del barrio de San Miguel. Los “hijos de barrio” acuden al conocimiento que proporcionan los tixcas y principales, para ordenar estos recorridos, dentro de lo que se considera es territorio del barrio, y aquellos puntos que forman el límite. Especial atención se encuentra en la relación que existe entre el barrio de Tianguisnahuac y su cercanía con el centro de Cholula. Como puede advertirse en los testimonios mencionados en párrafos anteriores, en el ejercicio de rememoración, se menciona que años atrás el centro se consideraba como un espacio lejano y ajeno al barrio, aunque actualmente podría parecer algo imposible de imaginar dado el crecimiento de los espacios construidos que difícilmente permitirían advertir estos límites. Don Manuel Tlatoa que, si bien no es originario del barrio, pero gran parte de su vida ha vivido dentro de este, señala que la forma en que los cholultecas reconocían los límites del centro con los barrios colindantes era por medio de las familias que habitaban las casonas alrededor del zócalo. De esta manera, los apellidos se transforman también en elementos que indican los límites espaciales, denotando la relación entre el territorio como espacio físico, y el territorio apropiado y construido simbólicamente.

Como se ha expuesto hasta este punto, a lo largo del año es posible observar las manifestaciones de apropiación del territorio en el contexto de diversas festividades. Sin embargo, el momento que genera una mayor condensación se genera cada 10 años, con el recibimiento de las mayordomías de circular. Esto se debe a que los cargos de circular generan una manifestación de la cohesión de todos los elementos simbólicos que expresan la existencia del barrio. El protocolo implica designar a los candidatos para desempeñar estas

mayordomías y la conformación de una mesa directiva de respaldo, siendo esta comitiva quienes representarán a los hijos de barrio para cargar con la responsabilidad de cuidar y atender a la Virgen de los Remedios, Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas, quienes serán recibidos para habitar, junto con el santo patrón, dentro del barrio. Los elementos presentes en el proceso de realizar una mayordomía de circular implicarían desarrollar una investigación destinada a cada una de las circulares, sin embargo, en este momento sólo se referirá a aquellas que permitan ejemplificar las relaciones existentes entre el territorio y la memoria.

El pedimento de la mayordomía de una circular refleja el primer acercamiento de carácter público entre los dos barrios implicados (el que está por recibir la circular y el que está por entregarla). Entre el barrio de Jesús Tlatempa y San Miguel Tianguisnáhuac se había generado ya un acuerdo para designar el domingo 18 de agosto de 2019 como la fecha en la cual ambos barrios se reunirían para cumplir con el protocolo marcado por la tradición, donde el barrio de San Miguel realizaría el pedimento de la circular de Virgen de los Remedios al barrio de Jesús. Si bien este protocolo se realiza para las tres circulares, cabe señalar que el de Remedios tuvo mayor difusión, congregando a gran cantidad de personas, en comparación con las otras dos circulares que fueron un poco más discretas, aunque todas ellas tenían un carácter público, abierto para todos los habitantes que llevaran el gusto de acompañar a las comitivas correspondientes.

Cerca del mediodía, la comitiva conformada por los mayordomos, principales, los futuros mayordomos de circular, así como de los hijos de barrio, iniciaron un recorrido, llevando al príncipe San Miguel, por las principales calles del barrio, pasando a la casa de don Goyo Porrás, en ese entonces quien habría de recibir el cargo de la Virgen de los Remedios. Acto seguido, esta comitiva se dirigió al punto de encuentro, localizado en el cruce de la calle 8 oriente con la 6 norte. En este punto, la iglesia de Santo Entierro establece la *frontera* entre los barrios de Jesús y San Miguel. Es, precisamente en el contexto de la llegada de los cargos de circular, cuando se manifiestan los puntos de acceso o encuentro entre barrio, en este caso, la puerta de entrada al barrio de Jesús. De acuerdo con los testimonios de los habitantes de San Miguel, el barrio llega hasta la 10 oriente, donde dicha calle es una continuación de la vía denominada *recta a Cholula*. Sin embargo, la iglesia de

Santo Entierro (representada por su mayordomo) se encuentra en “disputa” por parte de ambos barrios, lo cual serviría para fijar los límites fronterizos.

Tanto las fronteras como “disputas” son de un carácter simbólico. Cualquier transeúnte que recorra estas calles, ajeno al contexto cholulteca, difícilmente podría apreciar una distinción que remita al cambio entre los territorios de barrio. Más allá de la indicación que existe en las placas que denotan en cada esquina el nombre de la calle, y en la parte inferior el barrio en el que uno se encuentra no existe más indicio de los límites del barrio de San Miguel. Caso contrario con la georreferenciación de los habitantes de los barrios en cuestión<sup>113</sup> quienes reconocen los límites y las familias que pertenecen al territorio del barrio.

Regresando al tema de la iglesia de Santo Entierro, este lugar, dependiendo el testimonio, pertenece por tradición al territorio del barrio de San Miguel, o busca anexarse al barrio de Jesús. Dentro del testimonio de los principales de San Miguel, se señala que Santo Entierro es considerada como *ermita independiente*, es decir, que no pertenece a un barrio específico, pero al mismo tiempo, se busca su acercamiento a las actividades del barrio. En este tenor, es necesario mencionar que el entrecomillado de la “disputa” territorial, es para señalar un hecho importante: Jesús y San Miguel se consideran como barrios *primos o hermanos*, es decir, se reconoce por medio de la memoria, una relación de unidad entre ambos, que encuentra su raíz en el episodio donde el barrio de Jesús se *separa* de San Miguel, para consolidarse como barrio independiente. Entre risas, durante los momentos de convivencia en el pedimento, hijos de barrio y principales de ambos espacios bromeaban, y señalan la “lucha” existentes por anexar a la iglesia de Santo Entierro a sus respectivos barrios, abrazando y riendo con el mayordomo de esta iglesia, quien personifica dicho lugar sagrado.

Estas formas de convivencia se hacían presentes mientras los miembros de ambas comitivas tomaban su lugar, para dar paso al inicio del pedimento. Frente a la imagen de padre Jesús, los miembros de la hermandad de cargadores llevaron al príncipe San Miguel para que hiciera referencia, en señal de respeto y a manera de saludo. Después de que uno de

---

<sup>113</sup> El barrio de San Miguel limita con el barrio de Jesús Tlatempa al norte, con la zona centro y barrio de San Juan al oeste; al sur, los límites son con el barrio de San Pablo y Santa María Xixitla; finalmente, hacia el este, el límite se encuentra con el barrio de San Juan Aquiahuac, ya perteneciente al municipio y cabecera de San Andrés Cholula.

los principales del barrio de Jesús diera la bienvenida al barrio de San Miguel, el principal Toño Marín haría uso de la palabra, para, en nombre de su barrio expresar lo siguiente:

**Toño Marín (TM):** -Buenas tardes a todos

**Asistentes:** -Buenas tardes.

**TM:** En nombre del Santísimo Sacramento del Altar, nuestro príncipe San Miguel, venimos como cada diez años a hacer nuestro pedimento. A ustedes, al barrio de Jesús, les damos las gracias por recibirnos como cada diez años los merecemos. Muchas gracias y que Dios siga bendiciendo al barrio de Jesús. Y en este momento también le pedimos permiso para poder seguir nuestra trayectoria para hacer nuestro pedimento. Muchas gracias, barrio de Jesús.  
(Testimonio, 2019)

La tradición, como expresión de la memoria al interior de los barrios, se basa y es ejercitada por medio de conmemoraciones como el cumplimiento de una circular. De esta manera, se activa el proceso de reconocer a los hijos de barrio por medio de quienes acuden al llamado que convoca a acompañar al príncipe (personificando al barrio) en el cumplimiento de tan importante compromiso, marcado por la pauta de la tradición, es decir, una forma institucionalizada de la memoria, que encuentra su base y ejercicio en las personas que conforman el sistema de cargos.

Semanas después, el 22 de septiembre del mismo año, la Virgen de los Remedios sería recibida por parte de los habitantes del barrio de San Miguel, siendo don Goyo Porrás quien a partir de ese día sería reconocido como mayordomo de circular, responsable del cuidado del Santuario durante el año que dura su cargo. Después de las 5 de la tarde, congregados en el atrio de la iglesia de Remedios, el barrio de San Miguel recibiría, de manos de Jesús Tlatempa, el nicho con la imagen de circular de Virgen de los Remedios.

Este acto marca el inicio de la custodia de la circular por parte de Tianguisnahuac. Un acto tan importante implica también el reconocimiento del barrio, desde un aspecto territorial, al recorrer las calles de este, y visitar a las familias que conforman la población del barrio. Durante un recorrido que inicio aproximadamente a las 6 de la tarde, y terminaría a las 3 de la mañana (9 horas), la Virgen de los Remedios sería recibida por los habitantes del barrio.

La apropiación simbólica por parte de los Tianguisnahuques genera una transformación del espacio que se expresa en contrastes que irrumpen y resaltan ante la concepción del paisaje cotidiano. Como ya se ha mencionado, el barrio de San Miguel ha sido ocupado mayoritariamente por espacios destinados a la actividad comercial y de servicios. Los turistas poco pueden notar la presencia de un barrio y su actividad cotidiana, que persiste entre los souvenirs *globales* y establecimientos diversos que buscan acaparar la atención (y el dinero) de los visitantes. La idea de un corredor comercial-turístico que abarca toda la calle Morelos, la cual conecta la zona del Santuario de Remedios y el zócalo de Cholula, siendo que en esta misma calle se encuentra la estación del tren turístico que conecta con la ciudad de Puebla. Incluso yendo más allá, puede considerarse una prolongación de “la 14”, avenida en la cual se encuentran los bares, restaurantes y antros de San Andrés Cholula.

¿Qué sucede cuando los habitantes del barrio se apropian de la calle? En primer lugar, la circulación de los automóviles debe detenerse, y, a pesar del malestar de quienes se transportan en estos vehículos, el tiempo cholulteca se hace presente, pues deben respetarse a las procesiones que se desplazan en las calles. Por ello, el cuerpo de tránsito del municipio se hace presente para mediar entre ambas nociones de tiempo, donde la prioridad es para los hijos de barrio. Cuando los altares se colocan en las calles, las procesiones se detienen para sacralizar la calle, y reafirmar en ella el sentido de que *todo lugar es sagrado en Cholula*<sup>114</sup>. Mientras los turistas y visitantes quedan atónitos, y no desaprovechan la oportunidad de grabar testimonio del momento con sus celulares o cámaras, los hijos de barrio continúan reproduciendo las prácticas de carácter sagrado, propias del corpus de la tradición cholulteca.

Hay una fotografía que puede sintetizar el sentido de apropiación del territorio, a partir de la memoria. Precisamente, cuando la comitiva del barrio bajó del cerrito de Remedios cargando el nicho con la virgen, la primera bienvenida se realizó en el local de don Goyo, “La lunita”. Acto seguido, la comitiva siguió hacia el parque Soria, un lugar pensado para el turista, pues ahí se encuentra el mercado de artesanías, el palo de los voladores donde

---

<sup>114</sup> Esta frase ha sido pronunciada por diversos habitantes de Cholula, pero la mejor forma de entenderla viene de una anécdota comentada por don Manuel Tlatoa. Él señala que uno de los compadritos de danza, en su primera visita a Cholula, le preguntó a don Manuel cuál sería el lugar propicio para solicitar permiso a los *guardianes del lugar* antes de iniciar la danza. A lo cual, don Manuel señaló que dentro de Cholula cualquier lugar es propicio, pues se trata de la Ciudad Sagrada. Todo el territorio cholulteca es sagrado desde tiempos inmemoriales.

estos danzantes ofrecen el espectáculo varias veces al día, y donde unas letras enormes con la leyenda “San Pedro Cholula” indican el marco perfecto para que los turistas puedan tomar la fotografía que sirva de testimonio de su visita, teniendo de fondo a la *pirámide tolteca*, remanente demostrativo de lo que, en su momento, fue el aspecto del Tlachihualtépetl, mientras que la iglesia del Santuario de Remedios corona la escena.

En este lugar, la lógica cotidiana de lo aparente (es decir, la actividad comercial) se fractura, y la presencia del príncipe San Miguel se abre paso entre los turistas, para indicar la llegada de la Virgen de los Remedios, quien viene avanzando a continuación. Entonces, todo cambia. Los danzantes<sup>115</sup> que se encuentran ahí, *chimaleando* para los turistas, toman sus caracoles o *atecocolis* para sonarlos, anunciando así la llegada de las entidades protectoras tutelares. Acto seguido, los representantes del gremio de comerciantes reciben a San Miguel y a la Virgen de los Remedios con el humo del copal e incienso, sahumándolos. El caporal de los voladores toca un son usando su flauta y tambor, mientras que, al mismo tiempo, una persona con acordeón interpreta la melodía de las mañanitas, y una corona de cohetes irrumpe la sonoridad del contexto.

Es entonces cuando la imagen se plasma en una fotografía: de lado izquierdo, el nicho de la Virgen de los Remedios se ha colocado en el altar que los comerciantes han preparado para ella, mientras que, del lado derecho, el príncipe San Miguel observa la escena, custodiando de frente a la madre de los cholultecas. En medio de ellos se encuentran los mayordomos de barrio, encabezados por don Goyo Porrás, quien intercambia palabras de agradecimiento con los representantes de los vendedores. A su alrededor, el barrio se conglomeraba atestiguando la escena. Tendrán que pasar diez años para que la Virgen de Circular vuelva a recorrer las calles del barrio. Sin embargo, en esta fotografía, el tiempo se detiene para la posteridad. Al fondo de la escena, la *pirámide tolteca*, el Tlachihualtépetl y la iglesia del Santuario en la cima, enmarcan este momento donde también es posible observar la confluencia de distintas temporalidades presentes en el paisaje, que se conjugan en un mismo momento.

---

<sup>115</sup> Chimalear, dentro de la jerga de los mexicaneros, refiere a la acción de danzar para obtener dinero de quienes los observan, similar al acto de *botear* de los músicos.

Es posible observar esa resistencia que menciona Maurice Halbwachs (2004, p. 138), la cual se fortalece a partir de las tradiciones presentes en el contexto del barrio. Lo importante es entender a la resistencia como una búsqueda del equilibrio añorado de antaño dentro de las nuevas condiciones presentes en el espacio. Si ahora las calles y espacios como el parque Soria ya no están pensados para quienes habitan el barrio, priorizando su uso para los nuevos visitantes, las actividades englobadas en el marco de las tradiciones del barrio otorgaran ese empuje para que la *barrialidad* se imponga, remarcando nuevamente que, a pesar de los cambios, aún pertenecen al barrio, que se encuentra latente en las expresiones del ciclo festivo cholulteca.

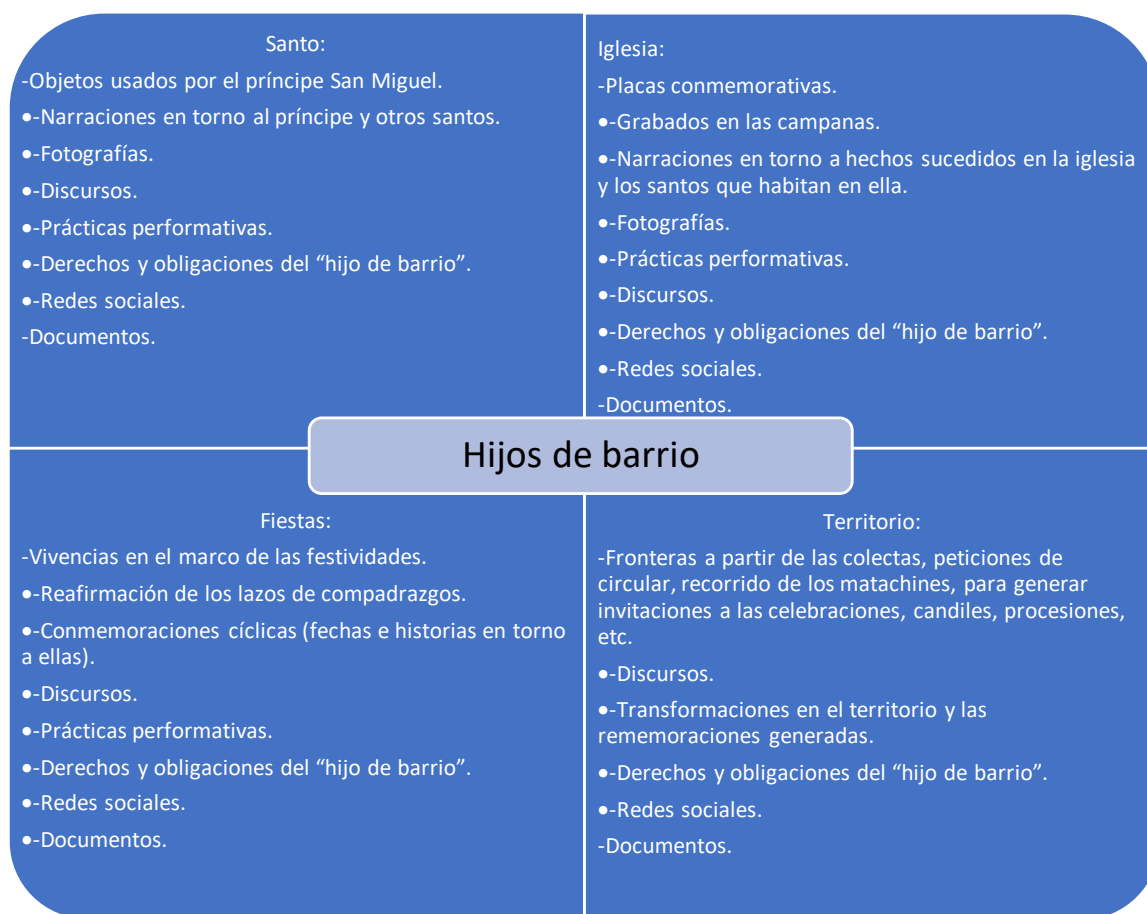
#### **IV.2 Notas finales en torno a las expresiones de la memoria barrial.**

Dado que la memoria, dentro del contexto cholulteca, se ha planteado como parte de la producción simbólica presente en los barrios, se plantea que el término de *memoria barrial* alude a una memoria de carácter compartido, construido desde la colectividad, basada en las experiencias cotidianas de quienes se adscriben como *hijos de barrio*, que engloba y se relaciona con elementos simbólicos del barrio tales como las expresiones de la continuidad espacial y sociocultural que encuentran su antecedente en el *calpulli* prehispánico y que se han reconfigurado en un proceso histórico de larga duración; en la relación existente entre el espacio y la memoria, tal y como Maurice Halbwachs lo señalara, como un *marco espacial de la memoria* que engloba elementos de la producción simbólica en los cuales, a partir de las ausencias materiales y las reconfiguraciones y presencias en el paisaje y el territorio, los habitantes expresan las relaciones establecidas con otros grupos socioculturales y con el entorno que les rodea. En otras palabras, entender el territorio como una semiosfera que dota de significados a quienes en ella habitan, por medio de la interacción con sus *congéneres* y con aquellos que son considerados como *otredades*, que justifican la existencia de una búsqueda por construir identidad.

Especial atención requiere el término de *tradición*, que es concebido por los hijos de barrio como el cúmulo de conocimientos y experiencias que dan sentido a las prácticas orientadas al servicio del santo patrón y la comunidad. La tradición se mantiene vigente por medio de dichas prácticas, sosteniendo, en primer lugar, los 5 elementos que definen al “hijo de barrio” como tal. En un segundo punto, también está presente en los ejes semánticos de la

*barrialidad* cholulteca. En palabras tanto de los Tianguisnahuacques como de los habitantes en otros barrios, la tradición se nutre del legado heredado de las experiencias de los abuelos (notando, así como la primera relación entre tradición e “hijo de barrio” se establece a partir de la noción de pertenecer a un linaje). Esta tradición se mantiene viva en el sentido de que, a través de ella, el pasado se hace vigente en un tiempo presente, por medio de las enseñanzas que se mantiene por medio de la oralidad, de generación en generación. Esto implica también la adaptabilidad de esta a partir de las experiencias generadas en un tiempo contemporáneo, que serán sumadas a este cúmulo de conocimientos.

La tradición, como punto de convergencia de los elementos que definen a un “hijo de barrio” y los ejes de *lo barrial*, se hace presente en 4 espacios a manera de campos semánticos, permitiendo observarla como manifestación de la memoria barrial, tal y como ya se ha desarrollado en los apartados anteriores, y como se muestran en el siguiente cuadro:



Cuadro 17 Espacios de manifestación de la memoria barrial en San Miguel Tianguisnahuac

En este primer ejercicio también queda de manifiesto la naturaleza de la memoria como un *continuum* que no puede entenderse de manera aislada o fragmentada, pues varios elementos (como los discursos) pueden referir a los 4 campos semánticos.

Otro de los aspectos por resaltar presentes en la naturaleza de la memoria, es el de la adaptabilidad que los grupos sociales tienen para echar mano de los recursos que se encuentran a su alrededor para transmitir y dar continuidad a esta expresión simbólica y de conocimientos. En el contexto cholulteca, cobra notable atención el uso que los habitantes han generado de los recursos tecnológicos para la conformación de una memoria colectiva digital la cual podría ejemplificar el cómo se va construyendo la colectividad de la memoria. En Facebook, han proliferado diversas páginas en las cuales los administradores van documentando el acontecer cotidiano del ciclo festivo, pero que también buscan mantener la vigencia del pasado mediante la divulgación de la historia de la región.

*San Pedro Cholula y sus tradiciones* es una página de Facebook que fue creada por Ariel Téllez en el año 2012, quien nos relata que la página:

realmente salió como de la nada, o sea, yo como originario de Cholula pues sí asisto a las tradiciones y todo este rollo, pero pues no estaba tan sumergido como ahora. Me acuerdo de que ese día era la fiesta de floricultores y se me ocurrió pedir una cámara prestada e irme a tomar fotos a la fiesta aquí en el convento, llegué ahí a la computadora y las iba a subir a mi perfil de Facebook, pero en ese momento no sé por qué me dio por buscar páginas de Cholula y me daba cuenta que nadie ofrecía como un contenido pues que fuera referente realmente a Cholula, ¿no?, o sea había como 15 o 20 páginas que todas de invitaban a venir a la pirámide, al santuario, a Tonantzintla, a Acatepec, y se acabó el rollo, ¿no?, entonces no había como acceso a las tradiciones de Cholula como tal, ¿no?, o sea, nadie las conocía. Entonces fue cuando se me ocurrió la idea de abrir una página. No sabía cómo ponerle, pensé en “Cholula, pueblo mágico”, “Cholula...”, “fiestas de Cholula” ... se me ocurrieron como varios títulos ahí, ¿no?, y de repente de la nada se me ocurrió también “San Pedro Cholula y sus tradiciones” y fue como le puse, entonces nace a raíz de eso [la página], de la inquietud de que la gente conozca las tradiciones, de que las entiendan y también puedan, sean accesibles a todos ¿no?, o sea, en el trayecto de la página me he encontrado comentarios en la página de gente que de repente asiste a fiestas que no conocían y comentan que qué chido que se publicó o se anunció, por decirlo así, ¿no?, eh, también una vez me acuerdo de que iba en la calle y de repente dos turistas, yo creo, mencionaban, le mencionaban a uno de estos módulos de guías de turistas

que qué podían hacer si ya habían ido al santuario, y pues este señor no supo que decirles, ¿no?, fue así de “pues pueden ir al zócalo, al mercado, este..., no sé, ir a caminar “ y estos cuates así de “pues ya hicimos eso, ¿no?”, entonces ese día era la fiesta de San Diego Cuachayotla, que es uno de los pueblos de San Pedro Cholula, de las juntas auxiliares, y se me ocurrió “¿Por qué no esta persona podría darles esa información,¿no?” o sea, por qué esa persona no podría decirles “sabes qué, aquí a unos 20 minutos de San Pedro Cholula hay un pueblo que pertenece a nosotros, y es la fiesta. El pueblo está agradable, la feria es bonita, deberías darte la vuelta” entonces ese tipo de información no existe, desgraciadamente hasta entre los que son guías de turistas o módulos y todo este rollo ni siquiera tienen esta información porque tampoco la conocen ¿no? En la página tratamos de hacer eso, tratamos de que por mes se anuncien todas las fiestas que va a haber durante el mes para que así los que son de Cholula puedan asistir, y los que no son de Cholula también puedan ver y llegar a conocerlas. (Testimonio, 2018, Ariel Téllez)

Gracias a la labor de Ariel y sus colaboradores, quienes comparten sus fotografías con la página, se ha generado un acervo impresionante de las festividades de la región en los últimos seis años. Debido a las posibilidades que ofrece esta red social, es posible también la transmisión de los eventos vía *Facebook live*, donde usuarios de la red que se encuentran en otros países, pueden observar en tiempo real las celebraciones que acontecen en la región. Además de esto, las publicaciones que se comparten en esta página son comentadas por otros usuarios, generando en algunos casos intercambios de opinión sobre un acontecimiento en particular, tanto del tiempo actual como del pasado, demostrando así el intercambio de testimonios que se suman al constante ejercicio de reformulación de la memoria, dentro de una comunidad de usuarios que hasta el momento suman ya 25,572 personas<sup>116</sup>

Otro ejemplo de estos sitios en Facebook es *San Pedro Cholula, cultura, historia y tradición*, que cuenta con una comunidad de usuarios de 22, 726 personas<sup>117</sup> quien difunde material referente a la historia de Cholula y la región, así como de las tradiciones presentes en los barrios. Cabe señalar que también ellos elaboran pequeñas cápsulas referentes a temas como las mayordomías de circulares, la visita de Alexander Von Humbolt y sus descripciones sobre el Tlachihualtépetl, la historia tolteca-chichimeca, etc, los cuales son compartidos por

---

<sup>116</sup> Información tomada de la página el día 26 de diciembre del año 2019.

<sup>117</sup> Información tomada de la página el día 26 de diciembre del año 2019.

los usuarios en sus redes personales, y pasan a formar parte de las referencias sobre la historia de Cholula.

Estos breves ejemplos son una pequeña muestra de la diversidad de espacios que difunden y van conformando *expresiones textuales* de la memoria. Pero también encontramos otros ejemplos como folletos y manuscritos que van documentando la historia y tradición de los barrios. Entre ellos, podemos citar aquellos que son compartidos por don Manuel Tlatoa en las festividades de los barrios.

En este punto, es importante señalar también el papel protagónico que tienen ciertos personajes por investigar y mantener presente el acontecer histórico del barrio al que pertenecen, o como en el caso del profesor Tlatoa, de la región cholulteca. ¿Acaso no podría señalarse que, así como existen personas que “nacen” con ciertas habilidades que les facilitan desarrollar alguna actividad, también existen personas que de manera *natural* encuentran un desahogo y aprovechamiento de su curiosidad en el ejercicio de investigar y documentar aquellas actividades que denotan un elemento de identidad o tradición para la sociedad a la que pertenecen?

Esta pregunta se hace necesaria cuando encontramos personajes que son referentes de *preservación* o como *fuentes de conocimiento* del pasado. En ocasiones, algunos de ellos son jóvenes, de entre 20 y 40 años, a diferencia de lo que comúnmente podría considerarse, relacionando la memoria con personas de mayor edad. A pesar de ello, existen testimonios donde se expresa que los jóvenes ya no tienen interés por conocer su pasado y el origen de las tradiciones. Se van creando páginas de internet y se busca tomar fotografías y videos para registrar las fiestas, pero no se profundiza en este conocimiento<sup>118</sup>.

Paralelamente, existen jóvenes que se van involucrando en las actividades del ciclo festivo, y que tienen esa inquietud de conocer e investigar, profundizando en la raíz de sus tradiciones. Como Gerardo López, quien se desempeña como músico ejecutante del teclado y órgano durante las celebraciones en diversas iglesias de Cholula. Principalmente, Gerar

---

<sup>118</sup> Testimonio tomado de la reflexión del profesor Manuel Tlatoa, en varias conversaciones entabladas con él, referente a la memoria de los barrios cholultecas.

colabora en el santuario de la Virgen de los Remedios, acudiendo al llamado para llevar a cabo los rosarios en honor a la madre de los cholultecas.

Gracias a su formación dentro de la escuela de artes de la BUAP, cuenta con conocimientos sobre las expresiones artísticas del periodo virreinal. Con su cámara fotográfica, al igual que Ariel, va documentando las festividades, pero él se relaciona más con aquellas ligadas a la circular de la Virgen de los Remedios. Por ello, se desempeña como administrador de la página de Facebook *Santuario de Nuestra Señora de los Remedios; Cholula, Puebla*. Que cuenta con 4,508 seguidores. En esta página es posible encontrar publicaciones sobre la historia relacionada al santuario y a la Virgen de los Remedios, además de documentar los eventos en torno a la circular.

El mismo Gerar, expresó cómo las personas se involucran en el proceso de aprendizaje de las tradiciones, y, por ende, de la memoria dentro de los barrios: “la única forma de aprender sobre los cargos y las tradiciones es realizando uno” (Testimonio, 2019). Es a partir de la experiencia personal, dentro de la performatividad, como se logra transmitir y aprender la tradición presente en el barrio. Por ello, el involucrarse en estas actividades es un elemento crucial para el proceso de transmisión y reformulación de la memoria presente en el barrio.

Finalmente, las actividades que rigen la vida cotidiana de los habitantes del barrio, las cuales están relacionadas con el ciclo festivo, son las que van conformando el cúmulo de experiencias que van reforzando y creando nuevos significados dentro de la semiósfera barrial, para ir construyendo la memoria compartida. Los datos etnográficos que se han presentado dan cuenta de la conformación de una *comunidad epistémica* cuyo origen se remonta milenios atrás, pero que ha sabido adaptarse a las transformaciones y circunstancias de cada periodo temporal. La memoria no sólo radica en los relatos que son compartidos entre los individuos, también se practica y ejercita a partir de las acciones cotidianas y en cada uno de los espacios que son apropiados por los habitantes. La clave entonces para comprender el porqué Cholula sigue siendo considerada una ciudad sagrada desde hace tres mil años, puede encontrarse en la memoria colectiva que se ha entretejido dentro de esta semiósfera milenaria, y que se hace presente en las acciones de la vida cotidiana, reforzando

así el sentido de pertenencia e identidad de quienes se reconocen así mismos como *hijos de barrio de San Miguel Tianguisnahuac*.

## REFLEXIONES FINALES

*“...quiero decirles algo: ¡Cholula debió de haber brotado del pensamiento cósmico del dador de la vida, de ese caos matemático! ¡Cholula debió haber brotado de la inteligencia de Quetzalcóatl y de la conciencia que es Tezcatlipoca, y de la voluntad que es Huitzilopochtli, y de esa dualidad divina de donde somos ombligo, donde nosotros nacimos, por eso es que estar aquí en Cholula es lo más hermoso, por eso bendita tierra, cuando yo te recuerdo, que en una de tus páginas fuiste herida, fuiste masacrada, el dador de la vida me dice que existe, que existes, existe el camino matemático para conocerle, y aquí en este lugar tan hermoso y tan bello, oh tierra mía, donde mis abuelos se extasiaron observando en la pantalla celeste, en música, canto, magia, que supieron robarle esa esencia de conocimiento, de nombre, por eso ahí están Tecuanhuehuetzil, ahí están los Cuacuatzin, ahí están los Cuautle, ahí están los Tochimán, aquí estamos los Tlatoa, aquí todavía, con ese símbolo de mi tierra porque bendita eres, bendita tierra mía, Cholula, viva Cholula!”*

*Don Manuel Tlatoa,*

*En el marco del final de su participación dentro del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos e Históricos de Cholula.*

*23 de octubre de 2019*

*San Pedro Cholula, Puebla, México*

Sin duda, más allá considerar la conclusión de esta investigación, en realidad debería señalarse que sólo ha concluido una primera etapa de acercamiento y planteamiento de una línea de investigación. Es satisfactorio saber que, al desarrollar este trabajo, nuevas preguntas surgieron, prometiendo la continuidad de seguir indagando en ello. Por esta razón, quiero presentar en primer lugar un balance de la hipótesis, en un segundo momento resaltar los aportes que este texto realizó y en un tercer momento plantear los posibles escenarios sobre los cuales la línea de trabajo podría continuar, dando sentido entonces a la premisa de que esta tesis sólo ha sido el punto de partida a un multiverso que ofrece un panorama de gran amplitud para continuar con los estudios relacionados a la memoria en Cholula.

### **Sobre la hipótesis**

La hipótesis planteada al inicio de esta investigación fue la siguiente: Los hijos de barrio emplean códigos culturales que se expresan en el discurso, y las prácticas que aluden a un territorio, a una organización local y a patrones de convivencia, con los cuales se contrasta, compara y aminora el ritmo y lógica de los reajustes socioculturales; en tal ejercicio hay una afirmación significativa de aquel sedimento temporal-espacial que actualiza la memoria colectiva cholulteca.

A la luz del análisis de la información recopilada durante el trabajo de campo, puedo señalar lo siguiente:

- El supuesto de “códigos culturales” empleados por parte de los hijos de barrio, que se expresan en los discursos y sus prácticas, puede entenderse mejor como los textos culturales que conforman la semiósfera Tianguisnahuaque o la semiósfera del barrio de San Miguel.
- El texto cultural se entiende como el complejo dispositivo que guarda variados códigos mediante los cuales es posible transformar los mensajes recibidos y generar nuevos mensajes. Todo fenómeno cultural es un texto de la cultura.
- La memoria presenta tres aspectos dimensionales: proceso cognitivo, conjunto de prácticas semiótico-discursivas y como producto de estos procesos (proceso cognitivo y las prácticas semiótico-discursivas).
- La memoria se considera como un proceso cognitivo o semiósis en la que involucra la codificación, procesamiento y registro de información, así como la decodificación

de este, en un ejercicio de recuperación e interpretación de estos registros, presentes en los fenómenos culturales, los cuales son *textos culturales*.

- Las prácticas culturales que forman parte de la producción cultural del barrio (textos de la cultura) se enmarcan en un territorio que funge como marco espacial de la memoria, mientras que la organización local y los patrones de convivencia son parte del marco cotidiano-social de la memoria. A partir de esta consideración, la memoria, como proceso cognitivo, funciona por medio de los textos de la cultura para generar el ejercicio de contraste, comparación y aminoración presentes en los ritmos y lógicas de los reacomodos socioculturales.
- La memoria, en su carácter como práctica social, cultural e histórica, es también una práctica semiótico-discursiva, mediante la cual permite su reproducción, y que se expresa en diversos elementos de la vida cotidiana dentro del barrio de San Miguel, los cuales se engloban en 4 campos semánticos: Territorio, fiesta, iglesia y santo patrón.
- Finalmente, la memoria, como producto de los dos procesos anteriormente mencionados, también forma parte de la producción simbólica de barrio, producto de la semiósfera del barrio de San Miguel.

Por esta razón, puede señalarse que los hijos de barrio emplean códigos presentes en los textos culturales que son generados al interior de la semiósfera del barrio de San Miguel, los cuales son manifestados en el discurso, y las prácticas, anclados en el territorio, como marco espacial; a una organización local y a patrones de convivencia, que establecen el marco cotidiano-social; mediante los cuales la memoria, como proceso cognitivo, contrasta, compara y aminora el ritmo y lógica de los reacomodos socioculturales; por ello, la memoria es el ejercicio donde se genera una afirmación significativa de aquel sedimento temporal-espacial que genera los procesos de actualización y adaptación de la memoria barrial cholulteca. La vigencia de estos procesos es posible gracias al conjunto de prácticas semiótico-discursivas que también forman parte de esta memoria, que al final, se posiciona también como el producto de estos procesos. Esto es posible debido a su triple cualidad dimensional como proceso cognitivo, conjunto de prácticas semiótico discursiva y como producto de estos dos procesos.

A partir de la experiencia y los datos generados durante el trabajo de campo, es posible afirmar que la hipótesis planteada al inicio de la investigación se cumple. Los códigos culturales señalados en la hipótesis sabemos ahora que son códigos que se encuentran presentes dentro de los textos de la cultura, es decir, dentro de las expresiones de la memoria con un carácter semiótico discursivo. Como se señaló en el cuadro 13, estas expresiones pudieron clasificarse de acorde a sus características en sonoras, espaciales, gustativas, performativas, textuales objetuales/materiales y visuales. Esta diversidad, así como la presencia de un elemento dentro de dos o más rubros (como el caso de los alimentos que son expresión gustativa de la memoria, pero también forman parte de los protocolos que se enmarcan en la expresión performativa, y a su vez en el ámbito visual) demuestran la rica diversidad de expresiones de la memoria que pueden encontrarse en el barrio de San Miguel, pero también cómo la memoria barrial en su contexto actúa como un continuum que articula todas las expresiones, presentándose como un reto para el investigador dentro de los esfuerzos por abordar su estudio.

Por lo anterior, la mirada etnográfica y el proceso creativo son elementos esenciales para que el investigador pueda proponer ejercicios de clasificación que permitan abordar el continuum de la memoria para estudiar y entender sus características y cómo opera dentro del barrio. Existen diversas posibilidades para hacerlo, sin embargo, en esta investigación se proponen la existencia de 5 ítems para acercarnos a la comprensión de la memoria: 4 de ellos actúan como campos semánticos dentro de los cuales pueden clasificarse las expresiones de la memoria y un quinto elemento, el “hijo de barrio” como elemento transversal que atraviesa los campos semánticos, posicionándose como el medio para ingresar al conocimiento de estos.

El “hijo de barrio” es el elemento fundamental que da sentido a los ítems mencionados, pues su presencia y actividades se relacionan y son primordiales no sólo para la continuidad de la memoria, sino también para el sistema de cargos y la vigencia, reproducción y generación de nuevos elementos de la semiosfera presente al interior de San Miguel. En el ámbito del barrio, las actividades que ellos desempeñan son las expresiones de las prácticas semiótico-discursivas mediante las cuales se manifiesta la memoria: el cómo se habita, se apropian los espacios, así como la generación y reproducción de los aspectos

simbólicos de lo barrial cholulteca. Gracias a ello, es posible ir más allá del relato oral que normalmente se relaciona con el estudio de la memoria, para poder arroparlo por medio del dato etnográfico y generar una mejor comprensión del funcionamiento y el papel que la memoria desempeña dentro de la cotidianidad que, se enmarcaría en el primer marco social en que esta se produce.

La elección de los ítems a manera de campos semánticos: Santo patrón, iglesia, fiesta y territorio, se genera a partir de la importancia que estos elementos tienen para los “hijos de barrio” dentro del contexto cotidiano. Pero ¿cuál es el papel que la cotidianidad juega al interior del espacio barrial y por qué su importancia dentro del estudio de la memoria?

Los datos etnográficos permiten sostener la vigencia de la afirmación que plantea a la vida cotidiana como el primer marco social de la memoria. De hecho, es importante señalar que la cotidianidad se encuentra regida por una temporalidad de carácter cíclico donde las festividades rituales van marcando el orden a partir del cual se enmarcan las actividades para los “hijos de barrio”. A pesar de los procesos de globalización donde resalta el papel que desempeñan las dinámicas laborales asalariadas, el tiempo cíclico cholulteca se mantiene vigente. Es decir, nos encontramos con la presencia de temporalidades espaciales distintas, que denotan las dimensiones dentro de las cuales se mueven los habitantes originarios de Cholula: está la temporalidad establecida por el calendario laboral donde las jornadas de 8 horas o más de trabajo abarcan 5 días y medio o 6 de actividades y un día de descanso, con días festivos establecidos de manera general para todo el país; y al mismo tiempo la temporalidad cholulteca que rompe con este esquema moderno o contemporáneo del tiempo, para establecer sus propios ritmos que se rigen por las festividades y los preparativos que deben realizarse de manera previa, así como las actividades que el sistema de organización tradicional establece para mantener esa presencia entre los habitantes (colectas, reuniones periódicas, actividades comunitarias, etc.).

La concepción del tiempo cíclico es el cimiento sobre el cual la memoria es construida. Lo anterior se afirma en la medida en que esta temporalidad otorga certeza en cuanto al orden que la vida debe tener en la imagen del mundo de quienes habitan al interior de este esquema y su papel en el universo, así como un propósito para su existencia. Irremediablemente esto nos conduce a la cosmovisión. Por ello, planteo que la semiósfera

presente en el barrio de San Miguel es una matriz cultural que funciona a partir de la memoria colectiva que, en este trabajo, se ha entendido como una memoria barrial, y esta constituye un elemento esencial para la construcción, reelaboración y continuidad de la cosmovisión. A partir de este enunciado, es posible plantear una primera línea de continuidad de la investigación para profundizar en esta relación existente entre memoria y cosmovisión, y cómo sería posible abordar el estudio de esta última en otros entornos, como en contextos más “urbanizados” o que se han considerado como “mestizos” y por ende, ajenos a este campo de estudio.

De esta manera, a partir del tiempo cíclico establecido por la temporalidad cholulteca, la cual se caracteriza por las festividades de carácter ritual y las actividades desprendidas de ésta y de las responsabilidades y derechos atribuidos a la pertenencia como “hijo de barrio” y el sistema de organización tradicional de cargos, se comprueba este ejercicio de contraste y comparación planteado en la hipótesis, mediante el cual se aminoran los ritmos y lógicas de reacomodos socioculturales: a partir de la concepción del orden “tradicional” del cual la memoria da cuenta, en voz de las narrativas de un sector de la población, en este caso los principales y tiaxcas del barrio, que personifican el cúmulo de conocimientos barriales compartidos, los hijos de San Miguel cuentan con un acervo de elementos que ordenan el mundo conocido y permiten hacer frente a las transformaciones que se van generando a lo largo de su vida.

Por esta razón, los ítems seleccionados como campos semánticos representan los ejes a partir de los cuales se establece el orden alrededor del cual gira la cotidianidad de los “hijos de barrio”, y por ello la expresiones semiótico-discursivas de la memoria.

El santo patrón, en este caso, la figura del príncipe San Miguel, se presenta como un elemento significativo que refrenda la fundación del barrio y su papel en el universo. Alrededor de su presencia se enmarca el orden cíclico que denota las dos fechas de importancia a nivel del barrio: la fiesta patronal que indica el cambio de la mayordomía barrial, en las proximidades del 29 de septiembre; y la fiesta de la hermandad de cargadores en las proximidades del 8 de mayo, fecha que también indica la visita de la Virgen de los Remedios al barrio. En la misma línea, el papel de los santos y vírgenes que se encuentran al interior de la iglesia también representan elementos que ordenan y dan sentido al tiempo

cíclico por medio de sus festividades. El príncipe San Miguel personifica, condensa y materializa a los habitantes del barrio, por medio de su figura se accede a las temporalidades cíclicas de los otros barrios, encajando así los distintos tiempos en un mismo ciclo festivo complejo que es parte de la identidad construida y apropiada por los cholultecas, pero que también establece estas distinciones, dando a entender que “todos son cholultecas, pero de barrios distintos”. Estas temporalidades cíclicas se expresan en las celebraciones de las fiestas patronales, las procesiones que enmarcan las festividades de la Virgen de los Remedios, San Pedro de Ánimas y la Virgen de Guadalupe. Encontramos festividades como la Tlahuanca, la fiesta de pobres y labradores, el Altepeñhuítl o fiesta del pueblo, las festividades de cuaresma y semana santa, el tránsito de María, el día de todos santos y las celebraciones navideñas, etc. Es preciso mencionar que si bien no en todas estas festividades se cuenta con la presencia de la imagen que podemos denominar “de bulto”<sup>119</sup>, el santo patrón se encuentra presente por medio de sus mayordomos, que lo representan por medio del platito menor y el cetro que le corresponde.

Hasta el cierre de esta etapa de la investigación, no se encontraron relatos fundacionales sobre el por qué San Miguel es el santo patrón del barrio. El testimonio de los “hijos de barrio” señala que siempre ha sido así. La memoria, en su papel de generar certezas y sentido a la existencia, establece de esta manera que, desde su origen, al menos a partir de la llegada de los españoles, San Miguel siempre ha velado por la protección de los habitantes del barrio. Reflexionando en torno a esta cuestión, es válido señalar que los “hijos” de este barrio en realidad son “hijos del príncipe San Miguel”, esto es muy importante puesto que, en su papel como príncipe de los arcángeles, aquel que con su espada enfrenta y destierra al mal, ofrece protección para sus hijos y todo aquel que se acerque con devoción a servirle. Aquí se ofrece otra oportunidad para continuar otra línea de investigación que se enmarque en el estudio de las hagiografías de San Miguel, dentro de los planteamientos teóricos de Félix Báez-Jorge (2015, pp. 321-322) donde las hagiografías ideadas por las comunidades indígenas son representaciones de carácter colectivo operativas en el ámbito identitario, elementos que por lo tanto pueden considerarse también como un elemento semiótico en estrecha relación con la memoria. La pertinencia de este señalamiento se encuentra en que el

---

<sup>119</sup>Por imagen de bulto se entiende a las esculturas religiosas de tamaño real o gran tamaño, que representan a un santo o virgen, elaboradas de distintos materiales.

estudio de las hagiografías presentes en torno a la figura del príncipe San Miguel daría cuenta de los procesos de transformación cultural y las dinámicas sociales que atañen a las relaciones interétnicas. Cuestiones que fueron exploradas en los capítulos II y III de la presente etnografía como elementos de conformación de la memoria barrial, pero que por sí mismos presentan una oportunidad de investigación para una tesis independiente, al igual que el resto de los ítems.

Retomando lo anterior, la ausencia de narrativas en torno al príncipe San Miguel sobre su llegada al barrio, o la forma en que éste se manifiesta a sus habitantes (como en el caso del barrio de Mixquitla, donde señor Santiago recorre las calles o el interior de su iglesia montado en su caballo para vigilar y proteger a los suyos), se compensado por otras narrativas que dan cuenta de su papel como protector. Es preciso aclarar que hasta este momento no se han encontrado estos relatos, cuestión que pudiera cambiar en el futuro conforme se profundice en la investigación. Tal como se menciona en el capítulo IV, en el apartado correspondiente a la figura de el santo, el príncipe actúa como protector otorgando estabilidad económica ante situaciones difíciles, puede ayudar a combatir enfermedades e incluso proteger de la inseguridad a quienes le tienen devoción, como por ejemplo en caso de un asalto, quizás este no se evite, pero se asegura que quien lo sufre salga ileso. Estos elementos expresan el papel que San Miguel tiene como arcángel que combate y vence al mal, por ello también es que se explica la ausencia de la imagen demoniaca que normalmente aparece a sus pies en otras iglesias. Esto otorga también un elemento de distinción: el príncipe San Miguel del barrio de Tianguisnahuac se diferencia de otros San Migueles por la ausencia del demonio a sus pies, tal y como se señalaba en uno de los testimonios donde la explicación de este elemento es una pregunta: ¿A quién le sirves, a San Miguel o al diablo que está a sus pies?

San Miguel, como príncipe, no tiene por qué salir a vigilar las calles de su barrio, el permanece en su hogar, la iglesia del barrio, y desde ahí puede estar presente en el cuidado de sus hijos, basta con elevar su oración para pedir su protección y esta se hará efectiva para quien es devoto de su figura. Por eso la noción de Tianguisnahuac como primer barrio o primer barrio fundado se relaciona con el papel de San Miguel como el primer arcángel, el que comanda el ejército celestial para alejar el mal, ambos elementos remiten al papel de

nobleza, de mando y ejercicio de poder que podemos encontrar al indagar en el pasado del barrio. La memoria es también un elemento que da cuenta de los procesos de re significación (dentro de la semiótica correspondería al proceso de codificación y re interpretación del texto como mensaje) en los cuales se guardó el origen como uno de los *calpullis* de donde provenía la casta sacerdotal de la antigua *Tollan-Cholollan*. A pesar de que el orden jerárquico en la sociedad cholulteca contemporánea es distinto al de la ciudad prehispánica, aún quedan reminiscencias que se expresan en la memoria y se manifiestan en el lugar que el príncipe San Miguel ocupa dentro de las celebraciones que reúnen a los 10 barrios cholultecas. El príncipe siempre custodia a la Virgen de los Remedios cuando baja a las procesiones o cuando visita alguno de los barrios que son cercanos a Tianguisnahuac, así puede observarse y es sustentado en los relatos de los habitantes ¿Quién más si no el mismísimo líder que encabeza a los arcángeles, aquel que en su nombre expresa la grandeza del dador de la vida, “Quién como Dios” para desempeñar el importante papel que representa cuidar a la madre de Dios, la madre de los cholultecas, la Virgen de los Remedios cuando sale de su santuario a visitar a sus hijos? Por ello la pertinencia de continuar las investigaciones que, seguramente, arrojarán más datos que permitan sustentar este planteamiento.

Encadenado a lo anterior se encuentra la importancia de la iglesia como campo semántico que alberga expresiones de la memoria. Si el santo patrón, en este caso el príncipe, es un elemento que condensa el pasado del barrio y el papel que sus hijos desempeñan dentro del orden cósmico del deber ser cholulteca, la iglesia es un ítem importante que condensa la memoria por el hecho de ser el lugar que alberga y habita el santo patrón, y, por ende, la casa de sus hijos, los habitantes del barrio. Tampoco hay que perder de vista que, al interior de ella, junto al santo patrón, se encuentran los santos y vírgenes que también otorgan un sentido al tiempo cíclico por medio de sus festividades. La iglesia, como casa de los santos y vírgenes (destacando principalmente al santo patrón) genera esos recuerdos que remiten a la información que alberga en sus paredes, campanas y placas, pero también a los recuerdos que son construídos dentro de su espacio en el marco de las festividades y tareas cotidianas que los “hijos de barrio” desempeñan.

En ella es posible encontrar la fecha de fundación del barrio, que los habitantes relacionan con la fecha en que ésta fue construida. Los sucesos más importantes en la vida

del barrio que se relacionan con el sistema de cargos están resguardadas en este lugar, incluso los elementos al interior de la misma, como los lienzos, las imágenes y los elementos decorativos, así como los libros que guardan la relación de quiénes han sido los mayordomos del barrio y los futuros candidatos para desempeñar este cargo, quienes han desempeñado los cargos de mayordomía de circular, así como los libros de inventario que dan cuenta del devenir de las pertenencias y objetos de los santos y vírgenes que habitan en el interior de la iglesia, etc. Es decir, la iglesia es un condensador y al mismo tiempo “la casa de la memoria” de los habitantes del barrio. Al igual que la imagen de los santos, es un referente de la memoria y, por lo tanto, del orden que existe y ha existido a lo largo del tiempo. La iglesia conlleva a que los habitantes recuerden que el santo patrón y los santos y vírgenes que lo acompañan, siempre han estado ahí, otorgando un orden y certeza al transcurrir de la vida, que se refleja en “la tradición”.

Incluso, es posible observar el papel que las ausencias juegan dentro del ejercicio de la memoria. Tal como se señalaba, el hecho de que la imagen de San Gabriel Arcángel, como una figura hermana del príncipe San Miguel consagrado en el altar, y de San Rafael Arcángel, se encuentre en la Capilla Real y no en la iglesia del barrio, remite a esa noción del recuerdo, donde la memoria mantiene vigente el “camino” que lleva al acontecimiento donde San Gabriel Arcángel era el santo patrono de Cholula, antes de que fuera sustituido por San Pedro, y por supuesto, como primer barrio fundador, Tianguisnahuac está ligado a la figura del santo patrón original de la ciudad sagrada.

La importancia de la iglesia como elemento principal donde la memoria y todos los elementos que constituyen la identidad y la esencia, el sentido de la existencia del barrio de San Miguel quedó de manifiesto tras el sismo del 19 de septiembre de 2017. Tal como se narró en el apartado correspondiente, los daños sufridos en la estructura de este edificio impactaron enormemente en la vida cotidiana de los habitantes. ¿cómo es posible que el elemento que condensa y alberga a los santos, quienes otorgan el sentido de existencia del barrio y el orden que da certeza al devenir del tiempo, se encuentre dañado? Si los santos y vírgenes, principalmente el santo patrón no está bien, no tienen un lugar dónde habitar ¿cómo puede haber tranquilidad para sus hijos? ¿Cómo enfrentar la incertidumbre que trae consigo siempre el tiempo futuro? Por ello, la importancia de sumar todos los esfuerzos de los

habitantes para que la iglesia pudiera restaurarse en el menor tiempo posible, y por ello, ser el símbolo del bienestar que el barrio puede otorgar al santo patrón, como retribución, en la lógica del don, por todas las ocasiones que él ha intervenido para favorecer y proteger a sus hijos.

En este marco, la fiesta se posiciona como parte fundamental de este orden del cual da cuenta la memoria. La fiesta es una ruptura del tiempo ordinario que rige la cotidianidad, pero a la vez es sustento de la certeza que otorga el tiempo cíclico. Es una celebración del cumpleaños del santo, en su carácter de fiesta patronal, pero también como celebración del barrio. La fiesta como celebración, es un punto de encuentro que condensa el tiempo. En el tiempo presente, en que se realiza la fiesta, se generan lazos sociales de convivencia que enmarcan y hacen vigente los elementos del pasado que se expresan en conocimientos y experiencias que alimentan el corpus de la “tradición”, por ello el papel fundamental que los tiaxcas y principales juegan dentro de estos conmemorantes. Aquí también vemos la relación de los conmemorantes como contexto para transmitir los elementos que permiten la reproducción de un grupo social determinado, así como de otorgar un sentido y certeza de su origen. De esta manera, es posible prever y dar una noción de orden al futuro que aún es desconocido, expresado, por ejemplo, en la planeación de las fiestas que vendrán a futuro con una lista de personas que desempeñarán los cargos en el porvenir, de esta manera la identidad, pero también la prevalencia de los “hijos de barrio” como un grupo social determinado, es asegurada ante el devenir del tiempo.

Por ello la importancia del territorio como resultado de la construcción del grupo social que lo habita. La memoria se encuentra inscrita en este espacio, dentro de la dimensión simbólica. Cada calle, cada edificio, cada elemento presente dentro del mismo son significados y se presentan como puntos que anclan la memoria. Por ello todas las transformaciones que en él ocurren dan cuenta de los cambios sociales que han configurado al barrio. Explorar el territorio desde la dimensión simbólica a partir de la memoria, permitiría adentrarse en la historia y los procesos de reconfiguración del barrio, como si se tratará de las capas geológicas presentes en la corteza terrestre, a manera de una estratigrafía del tiempo.

Finalmente, podemos señalar que los elementos que permanecen en la memoria de los habitantes son aquellos que otorgan cohesión y un sentido de pertenencia al barrio. Retomando el planteamiento de Lucas Bietti (2011), los elementos que permanecen en la memoria son aquellos que permiten conformar estrategias epistémicas, es decir, el inventario de conocimientos que permiten la comunicación y la construcción de la noción del “nosotros” entre los habitantes del barrio. De esta manera, hablamos de los “hijos de barrio” de San Miguel como una comunidad epistémica que comparte una serie de conocimientos, criterios y estándares, por medio de interacciones situadas. Estas interacciones se generan en el contexto de la fiesta y de las actividades que se llevan a cabo en el marco del ciclo festivo en torno a los santos, y que conlleva a la apropiación de un territorio donde se desempeñan estas actividades, teniendo como eje condensador la iglesia del barrio. Por ello, preguntar ¿qué tal estuvo la fiesta? ¿cómo estuvo el recorrido de anoche, cuando llegó la circular al barrio? ¿a quién se le debe pasar la visita del nicho de San Miguel esta semana? ¿quiénes serán los próximos mayordomos? Etc. Son puntos de partida que implican la presencia de la memoria y que denotan los elementos que permiten entablar un entendimiento por medio de la comunicación entre los “hijos de barrio”, es decir, se genera esta inclusión y dicho entendimiento a partir de los elementos en común que otorgan los campos semánticos propuestos para el análisis de la manifestación de la memoria barrial. Esto queda muy claro cuando se reflexiono en torno al trabajo de campo y la relación establecida con los habitantes del barrio por medio del ejercicio etnográfico, principalmente por la observación participante. Estas comunidades epistémicas son otra forma de entender la semiosfera presente al interior del barrio y cómo esta opera como matriz donde se genera la construcción simbólica que dota de identidad y sentido a los habitantes del barrio de San Miguel.

### **Los aportes de este ejercicio etnográfico**

Uno de los aportes de la presente investigación se encuentra en el establecer la relación entre barrio y memoria, a partir de la producción simbólica, la cual conforma la noción de *lo barrial*, abordado como un texto de la cultura, acorde con la propuesta de la semiótica de la memoria. De esta manera, se abre una nueva gama de oportunidades para investigar estos elementos desde lo simbólico, incluyendo el análisis del papel que juega la memoria como sustento de *la barrialidad* en la conformación de identidades.

Sumando también dentro de los estudios barriales la continuación de una línea de investigación en la cual se abordan los barrios originados dentro de lo que puede señalarse como un *contexto mesoamericano*, pues su origen es anterior a la llegada hispánica, o bien, se iniciaron durante el periodo colonial o fueron influenciados por las nociones establecidas y que se originaron a partir del proceso de sincretismo<sup>120</sup>, conservando estos elementos simbólicos a pesar de tener un origen posterior a estos periodos.

Por esta razón, el segundo aporte se encuentra en señalar la importancia de ahondar en los procesos históricos que han conformado el contexto/semiósfera que se investiga, para lograr comprender la significación de los *textos de la cultura* presentes en la contemporaneidad, generados al interior de una semiósfera, como el barrio de San Miguel, puesto que no es posible entender las prácticas culturales presentes sin acercarnos a la historia de la ciudad sagrada, y los procesos de mayor relevancia que lo constituyeron como tal, es decir, las coyunturas de importancia que fueron claves tanto en el proceso de sincretismo como el de conformación de la memoria barrial, puesto que es en estos escenarios cuando se generan los procesos de re interpretación simbólica que van moldeando la semiósfera.

En este tenor, el tercer aporte consiste en mostrar cómo el método etnográfico permite abordar el estudio y análisis de la memoria, entendida como una práctica social. El carácter cualitativo presente en la mirada etnográfica permite entender de manera global la presencia de la memoria en un contexto determinado a partir de la voz de las personas que la mantienen vigente, no sólo por sus relatos, sino también a través de ejercerla por medio de las actividades cotidianas mediante expresiones relacionadas a los sentidos que funcionan como un puente entre los individuos y el medio que les rodea. De esta manera, se abre una gama de posibilidades para abordar los estudios de la memoria sin dejar de lado su carácter continuo como un todo en el cual cada expresión se relaciona, dotando de complejidad a la memoria tanto en su carácter individual y colectivo. El mismo proceso de ser observador-participante propio del método antropológico, va de la mano con este reconocimiento de las

---

<sup>120</sup> Se retoma la noción de sincretismo desde la propuesta de Félix Báez-Jorge, señalada en el capítulo 2, donde se menciona un sentido dialéctico dentro de dichos procesos, generando una reinterpretación simbólica donde persisten y se reelaboran los valores existentes en la cultura subordinada bajo la apariencia de la cultura dominante.

expresiones de la memoria, a partir del marco social y espacial de esta, que se encuentra presente en la vida cotidiana.

Como cuarto aporte, se plantea la posibilidad de abordar dentro del contexto cholulteca la noción de *altépetl contemporáneo*. Cambiando la óptica de entender este espacio territorial inmerso en la dicotomía de lo urbano y rural, la idea de este concepto explora otras posibilidades, similares a las establecidas por María Ana Portal dentro de la noción de *pueblo urbano* en el contexto del valle de México. Por ejemplo, abordar los centros poblacionales de la región de Cholula como un sistema conformado por barrios como unidades celulares independientes pero que, al igual que en los organismos, a partir de las relaciones establecidas entre ellas conforman un todo que funciona, se reproduce y mantiene. En un principio, este sistema se originó a partir del establecimiento de los *calpules*, y cómo estas ideas, si bien se fueron adaptando en el transcurrir del tiempo, mantuvieron su esencia, como parte de la información transmitida en las expresiones de la memoria, y que se fueron anclando en el sistema de cargos actual.

Como quinto aporte, el análisis de la memoria en el contexto Cholulteca, desde la línea de la semiótica de la memoria permite observar los procesos mediante los cuales se forjó ese *México profundo* como la permanencia de una civilización originaria<sup>121</sup> que genera ese sentido de *lo verdadero que muestra el corazón y rostro propio al pueblo*, teniendo una presencia de carácter definitivo e imborrable ante la presencia de un orden colonial que da sentido a la noción dialéctica del *México imaginario* cercano a los preceptos establecidos desde una visión occidental. Por ello, el análisis de los elementos simbólicos que conforman las expresiones de memoria también se relaciona y pueden aportar a la reflexión de los términos colonialidad y decolonialidad, así como las categorías de lo indígena y mestizo. Ante el contexto que atraviesa el país, donde varias comunidades se encuentran en procesos de buscar sus raíces y tomar un posicionamiento como *poblaciones originarias/indígenas* que implican una cuestión identitaria y política, el contexto cholulteca nos muestra como a

---

<sup>121</sup> Se entiende como civilizaciones originarias a los grupos humanos que desarrollaron un proceso civilizatorio cuyo origen es de carácter autónomo. Por ello se considera únicamente a Mesopotamia, Egipto, China, el valle del Indo, el área Andina y Mesoamericana como los núcleos que originaron la civilización. Véase Arqueología Mexican, Edición especial 57 *Civilizaciones Originarias*.

pesar de que la cabecera municipal no es reconocida por contar con población que se considera indígena, los habitantes hacen presente su pasado prehispánico.

Por ello, es sorprendente como la memoria cuenta con procesos de adaptación por parte del grupo social que la conforma, en este caso, los hijos de barrio. Gracias a las aportaciones de la semiótica de la memoria que permiten entender a la cultura como un sistema de carácter complejo, dinámico y heterogéneo que guarda la capacidad de generar estructuras entre la diversidad de elementos y lenguajes que la componen, es posible acercarse a los procesos que fueron conformando y permitiendo la existencia de ese México profundo en donde se da el reconocimiento de ser *un pueblo cuyo origen tiene raíz indígena*. Pero esta no debe entenderse como una supervivencia de un pasado lejano, de carácter estático. La principal clave de su existencia se encuentra en el dinamismo de la cultura. Es en la memoria donde se genera este movimiento continuo entre la conservación y/o creación de nuevos textos de la cultura a partir de la interacción de los individuos que conforman, en este caso, la sociedad cholulteca.

El estudio de la memoria, a partir de la producción simbólica mediante la cual se expresa y por medio de la cual se significa y se crean relaciones entre los grupos humanos y su entorno, es también la oportunidad de mirarse al espejo para conocer el rostro de la semiósfera construida por cada grupo social. Es una oportunidad para pensar en torno a la consideración de que el mestizo es aquel que no cuenta con una raíz verdadera por el hecho de provenir de *dos mundos distintos* (español e indígena). La complejidad del proceso generado a partir de la llegada hispana y las consecuencias que esto generó obliga a replantear estas consideraciones. La memoria nos permitiría entonces reconocer aquellos elementos que permiten establecer una identidad que de paso a la diversidad presente dentro del territorio nacional.

Como aporte final, se encuentra la reflexión sobre la importancia de la memoria como un elemento activo y vigente en todas las actividades del ser humano. Esto implica la necesidad de divulgar las distintas aristas y propuestas del tema más allá del ámbito académico. La memoria no es sólo un concepto que alude al mero ejercicio de recordar elementos del pasado para mantenerlos como supervivencias de un mundo extinto, cargado

con sensaciones de nostalgia, propia de las personas de mayor edad de una comunidad. La memoria es práctica, es resistencia y es el sustento de toda identidad.

Es la esencia de la vida misma al dotar y mantener aquellos elementos que permiten la supervivencia del ser humano, que inicia con aquella memoria de carácter inconsciente presente en el organismo que permite repetir acciones primordiales como respirar, comer, o aquellas más complejas como la ubicación espacial o la formulación de ideas, palabras y lenguajes. Los estudios de la memoria son diversos en cuanto a la amplitud y las disciplinas que lo han abordado, pero en el contexto social, decir memoria implica reflexionar que todas las personas, sin importar su edad, son copartícipes de mantener, reformular y construir la memoria colectiva de un grupo determinado.

Entre otros hallazgos y logros generados durante la investigación, puedo enlistar lo siguiente:

Durante la investigación encontré una relación entre la noción local de “tradición” y la memoria colectiva. Ambos conceptos cumplen la misma función, y son asignados desde el plano *emic* y *etic*. Para los hijos de barrio, la noción de tradición enmarca todas las experiencias y conocimientos generados por los abuelos, aquellas personas que antecedieron al barrio y construyeron la forma de relacionarse y concebir la realidad que aún mantienen vigente los habitantes, y que es parte vital de su identidad. Desde la óptica del investigador, la noción de tradición, tal y como la expresan y es significada por parte de los hijos de barrio, cuenta con los tres aspectos dimensionales propios de la memoria (vista desde la perspectiva de la semiótica de la memoria): proceso cognitivo, conjunto de prácticas semiótico-discursivas y como producto de estos procesos.

Se ofreció una caracterización y definición en torno a la noción local de “hijo de barrio”, señalando las obligaciones y derechos a los que están sujetos, y la relación que el núcleo familiar tiene en las actividades y comportamientos esperados por quienes son reconocidos con este término.

Se logró identificar que la familia juega un papel importante en el proceso de enseñanza y reproducción en torno a la figura del “hijo de barrio”, expresada en las

tradiciones y, por ende, como parte de las manifestaciones de la memoria colectiva de carácter barrial.

Continuando con el punto anterior, fue posible observar que el involucramiento de los niños en actividades acordes a su edad va generando un proceso de aprendizaje performático que se enlaza con las experiencias, las relaciones sociales que se van construyendo con otros miembros de la comunidad, y a partir de estos elementos, el acceso al conocimiento presente en la tradición, la cual se sustenta en la memoria. (Recordemos que la noción de lo tradicional en Cholula, referente al sistema de cargos, es parte de la producción simbólica del barrio, es decir, lo barrial, y por ello, puede entenderse como un texto de la cultura, capaz de ser abordado desde la semiótica de la cultura).

Durante el proceso de investigación, fui tomando conciencia de cómo yo también me vi involucrado en los procesos de recordar y en cómo la memoria permitía transmitir los conocimientos y experiencias de importancia al interior del barrio. De hecho, la memoria también sustenta gran parte del trabajo etnográfico del antropólogo social. En este sentido, el mismo proceso de reflexividad presente en la mirada etnográfica y en el desarrollo de la observación participante encuentra parte de su sustento en el ejercicio de recordar, pero también el de compartir información como parte del proceso de construir una relación social con las personas que habitan el contexto en el que se desarrolla la investigación. El investigador, desde su subjetividad, también es parte del proceso de construcción de la memoria.

### **Las inquietudes por atender a mediano y largo plazo**

Dicho lo anterior, considero que aquellos aspectos que abren la posibilidad para continuar con el trabajo de investigación se encuentran en cada una de las categorías y campos semánticos que se presentaron en el capítulo 4, donde la memoria se expresaba como práctica de carácter social. El análisis del proceso semiótico-discursivo en que se manifiesta la memoria en sus expresiones espacial, sonora, gustativa, performativa, textual, objetual/material y visual son material propio de tesis para cada una de ellas. Aunado a lo anterior, la recopilación y análisis de la tradición oral dentro del barrio es otro elemento que también puedo considerar como un tema pendiente por abordar, como las leyendas y relatos en torno al territorio, los santos, etc.

Además de las preguntas generadas en torno al origen de las festividades de importancia en el barrio de San Miguel, o el proceso de asignación de los santos patronos de cada barrio. Por ejemplo, ¿por qué a la cabecera de Tecpan o Tianguisnahuac le fue asignado al príncipe San Miguel acompañado de San Rafael y San Gabriel? De este último ¿por qué su festividad (el Altepeñhuitl) está bajo el cargo de la circular de la Virgen de Guadalupe?, ¿cuál es la relación de la imagen de San Gabriel y la Virgen de Guadalupe con el aspecto agrícola de la región, que aún perdura en el Altepeñhutil en su carácter de “fiesta de las primicias”?, ¿cómo fue el proceso de conformación del ciclo de mayordomía de circulares?, ¿cuál fue el papel que desempeñó San Miguel, como primer barrio, en dicho proceso?, ¿existe alguna relación en el hecho de que algunos lugares dentro de lo que anteriormente fue el territorio del teohueyaltépetl de Tollan Chollolan pertenecientes a los Tianguisnahuac tengan también la presencia de San Miguel en su nombre? (Por ejemplo, los casos de San Miguel Xochtlan, San Miguel Xonacatepec)

Otro elemento que sería interesante abordar consiste en conocer, desde la semiótica de la memoria, la semiósfera constituida por los avecindados que han llegado al barrio de San Miguel, o a la región de Cholula, y poder contrastarla con lo presentado en esta investigación: ¿cómo significan y se apropian los avecindados de nuevos lugares?, ¿cómo van construyendo la memoria dentro de un espacio nuevo lleno de contrastes, donde ellos podrían considerarse como *ajenos al lugar*?, ¿cómo se conforma la memoria colectiva para ellos?, ¿cuáles son los puntos de encuentro y desencuentro entre ambas semiósferas?, ¿existe una memoria colectiva donde confluyan hijos de barrio y avecindados? Y, de ser así ¿cuáles son sus características? Además de esto, recordemos que existen tantas semiósferas como grupos humanos, por ello, el contexto cholulteca nos ofrece una diversidad para abordar las memorias colectivas por gremios y oficios (panaderos, fotógrafos, floreros, etc), por edades (jóvenes, adultos y personas de la tercera edad), por grupos parroquiales, familias, danzantes de tradición, etc.

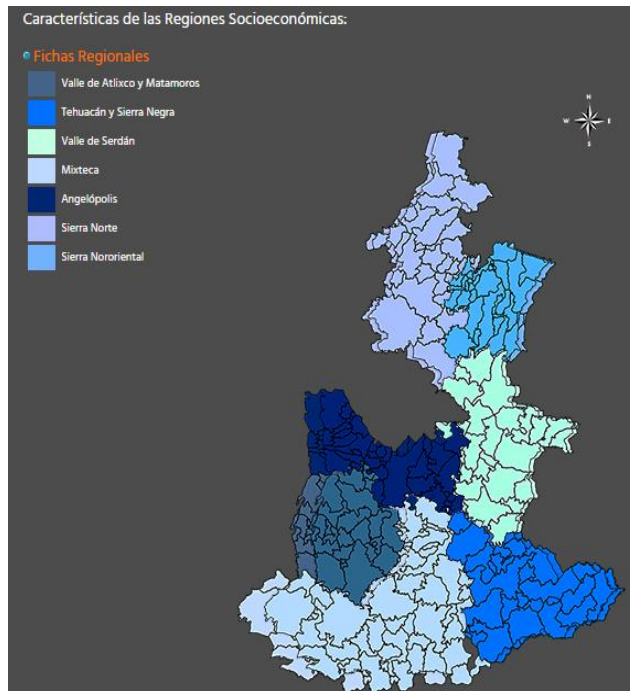
Finalmente, puedo dar cuenta de una práctica social compleja, diversa y sistémica, que tiene que ver con distintas aristas de la vida social, en efecto es un reto desagregar los elementos que la integran, pero a partir del ejercicio realizado, quedo gratamente convencido en su utilidad teórica y en los desafíos de corte metodológicos para su estudio. especialmente ante

un contexto agreste en los ámbitos políticos, económicos, sociales, el recordar discursivamente y retirarlo en la práctica individual y colectiva es un acto de reproducción social que ofrece distinguibilidad, certeza y adscripción, de modo que la memoria colectiva y específicamente la memoria barrial es un ítem que es oportuno y factible para continuar abordando ya que es un tema que remite a la voz y reflexión de los actores sociales como los cholultecas, orgullosos estrategas al conservar una tradición milenaria en el marco de sus rituales, fiestas, denominaciones y sentido de vida.

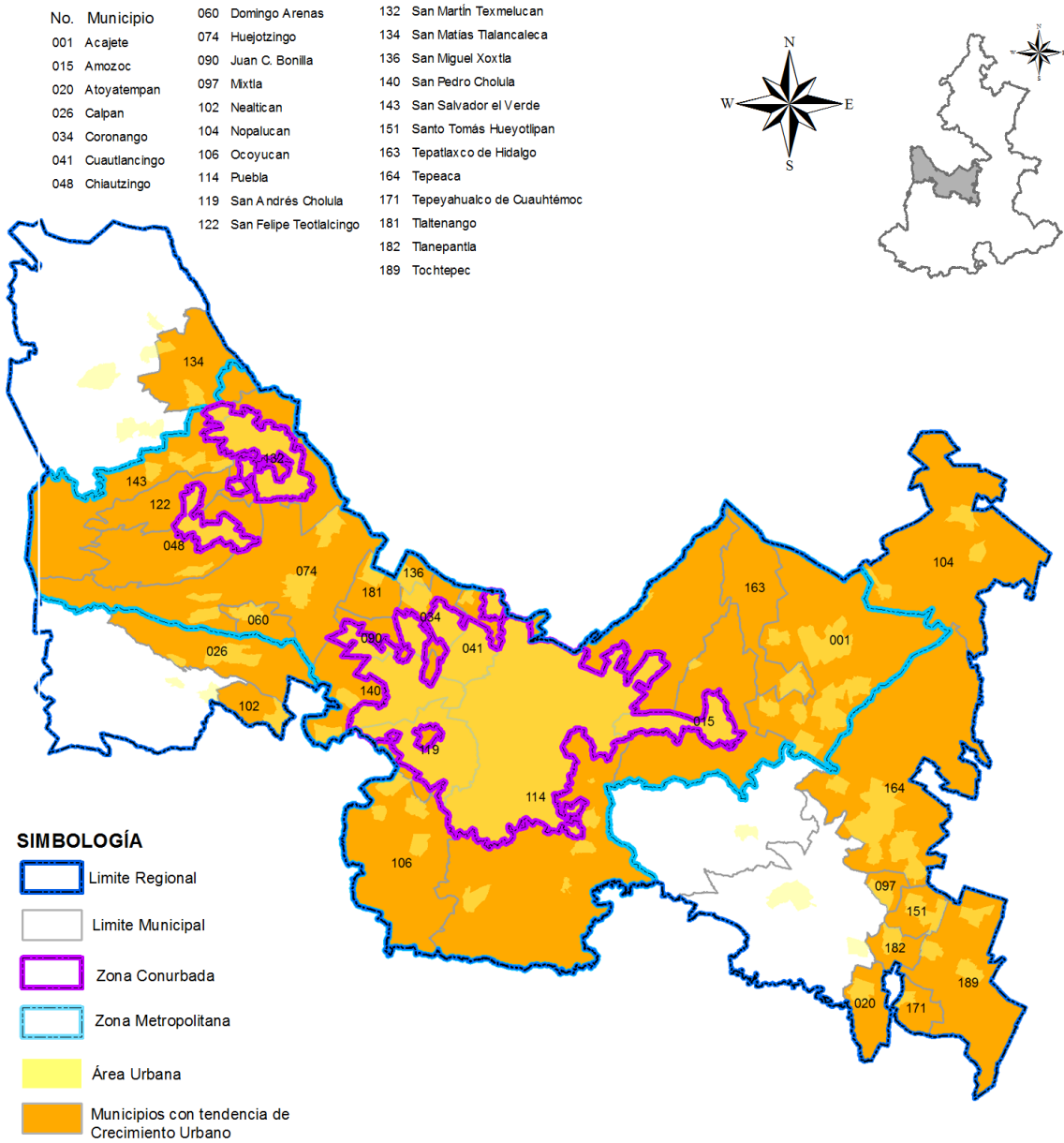
# ANEXO 1. MAPAS



Mapa 1 Localización del Valle Puebla-Tlaxcala. Mapa tomado del sitio web Travel by México. (<https://mr.travelbymexico.com/717-estado-de-puebla/>)

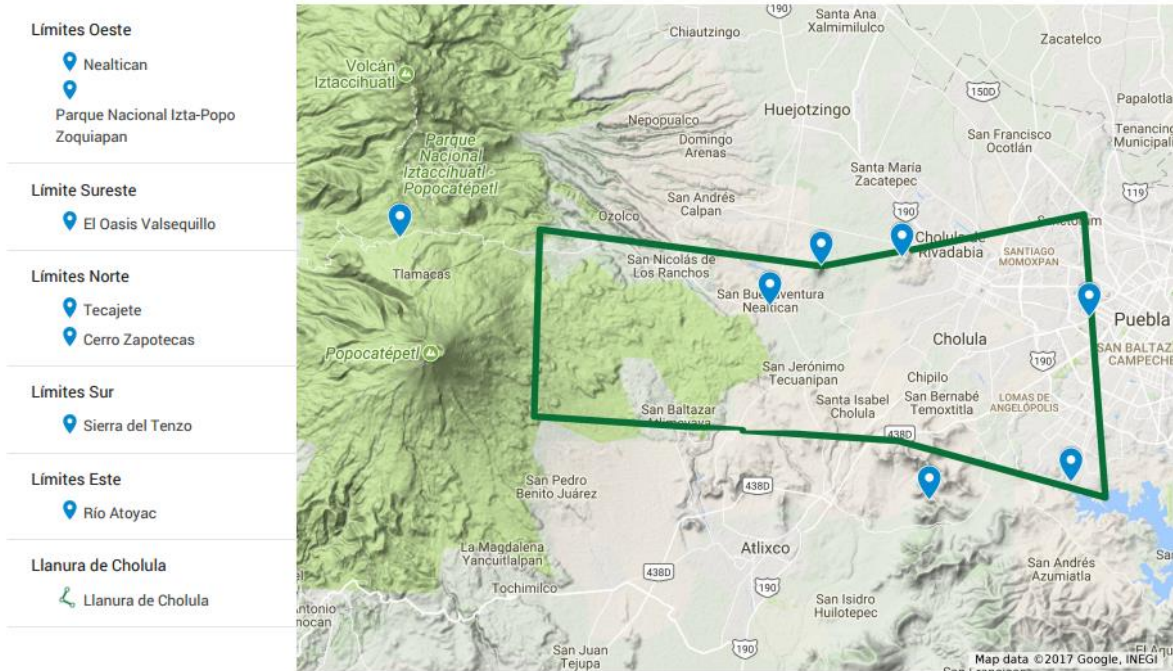


Mapa 2 Regiones socioeconómicas del estado de Puebla. Mapa tomado del sitio web del Portal de Planeación Para el Desarrollo del Gobierno del Estado de Puebla (2017 <http://planeader.puebla.gob.mx/index.php/inicio/7-regiones> )



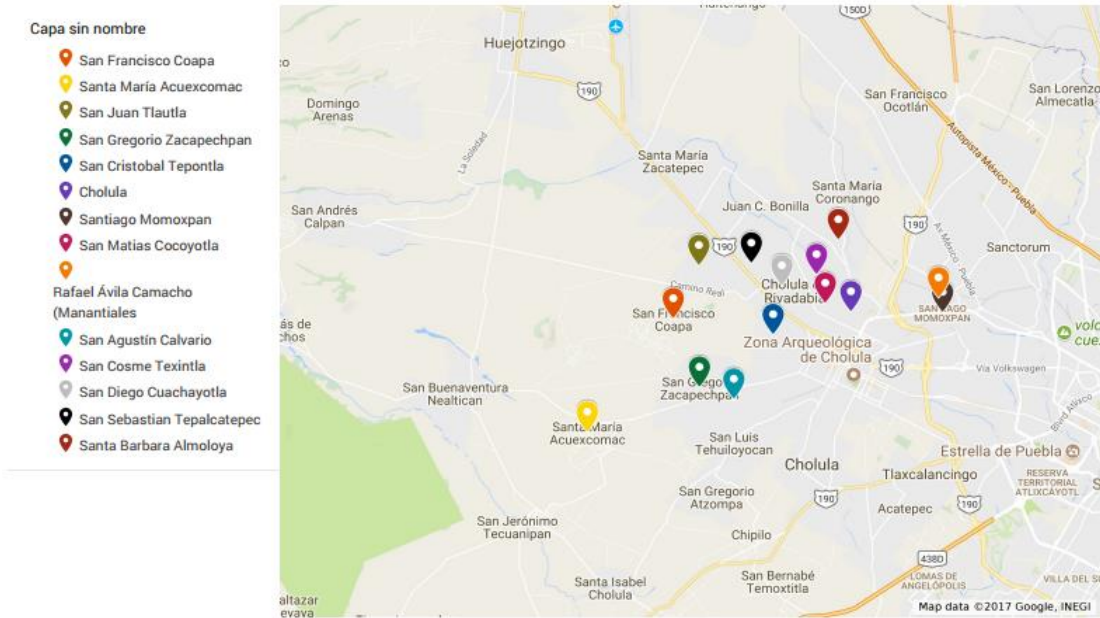
Mapa 3 Programa urbano de la región de Angelópolis. En color azul claro se muestra el límite de la zona metropolitana de la Ciudad de Puebla, y en morado la zona conurbada de la capital poblana. Mapa tomado del sitio web del Portal de Planeación Para el Desarrollo del Gobierno del Estado de Puebla (2017) <http://planeader.puebla.gob.mx/index.php/inicio/7-regiones>

# Llanura de Cholula

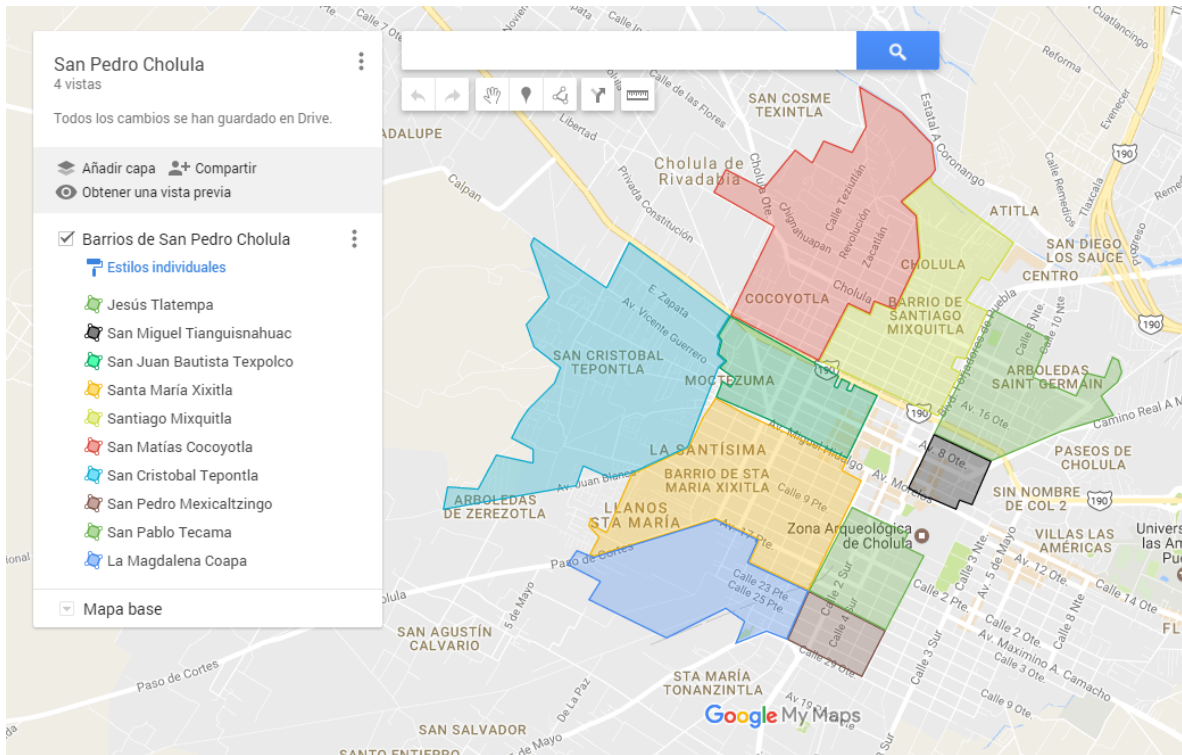


Mapa 4 Localización de la Llanura de Cholula. Elaboración propia basado en información de Bonfil Batalla (1988:19)

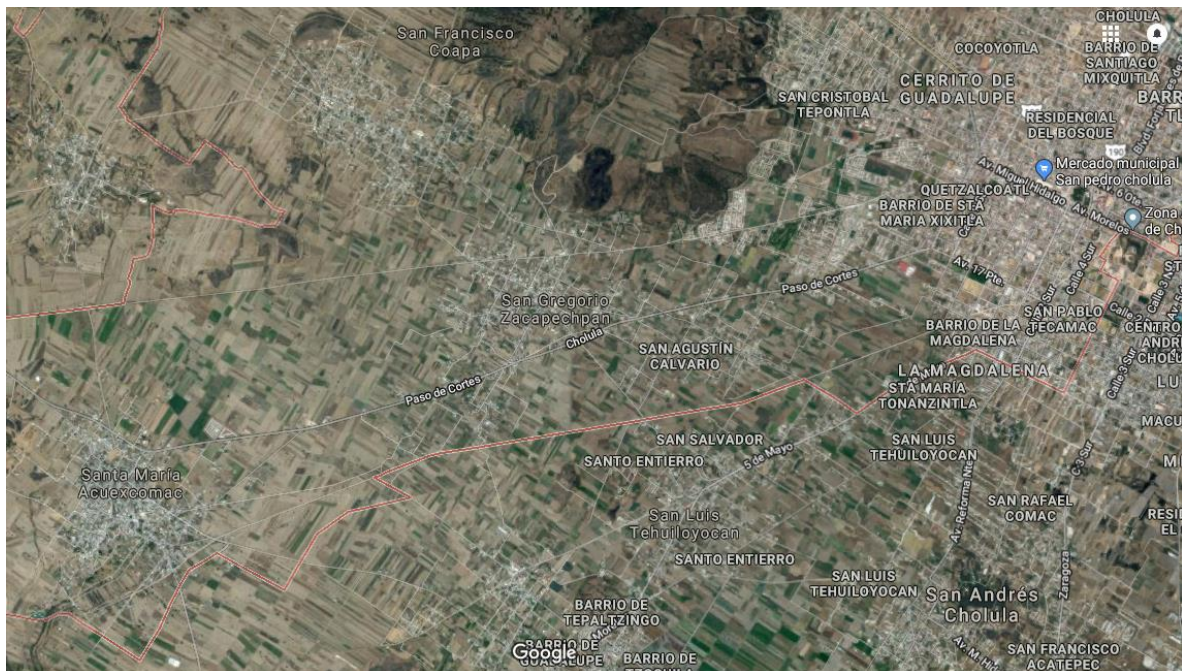
# San Pedro Cholula y sus 13 juntas auxiliares



Mapa 5 Localización de las 13 Juntas Auxiliares del municipio de San Pedro Cholula. Elaboración propia con base a información del gobierno municipal de San Pedro Cholula (2017)



Mapa 6 Cabecera municipal de San Pedro Cholula y los 10 barrios que la conforman. Elaboración propia en plataforma Google maps.



Mapa 7 Ubicación de las juntas auxiliares de San Agustín Calvario, San Gregorio Zacapechpan, Santa María Acuexcomac y San Francisco Coapan, las cuales se distinguen por su intensa actividad agrícola. Elaboración propia desde la plataforma de Google maps.

## ANEXO II ARCHIVO FOTOGRÁFICO



*Figura 1 Pedregal de Nealtican, visto sobre la carretera que comunica a Nealtican con San Mateo Ozolco. Fotografía: Daniel Sánchez 25 marzo 2016*



*Figura 2 Vista hacia el noreste del valle Puebla Tlaxcala, con el volcán Malintzin de fondo. Fotografía: Daniel Sánchez 20 septiembre 2015*



*Figura 3 Hacia el sureste puede observarse la sierra del Tenzo. Vista desde el santuario de Remedios. Fotografía: Daniel Sánchez. 08 septiembre 2017*



*Figura 4 Llanura de Cholula vista desde el Santuario de Remedios. Al fondo los volcanes Iztaccihuatl y Popocatepetl. En el medio el cerro tecajetes y el cerro zapotecas. Fotografía: Daniel Sánchez 20 septiembre 2015*



*Figura 5 Vista del territorio cholulteca desde el santuario de Remedios. En primer plano se observa la cabecera municipal, Cholula de Rivadavia. Fotografía: Daniel Sánchez 08 septiembre 2017*



*Figura 6 “Al final de la jornada, San Pedro Cholula es el espacio de descanso compartido” Vista de San Pedro Cholula, desde el santuario de Remedios. Fotografía: Daniel Sánchez 03 octubre 2015*



Figura 7 En la entrada principal de San Agustín Calvario, se informa al visitante que ellos son la “Zona de agricultura y ganadería por excelencia” Fotografía: Daniel Sánchez 02 octubre 2015



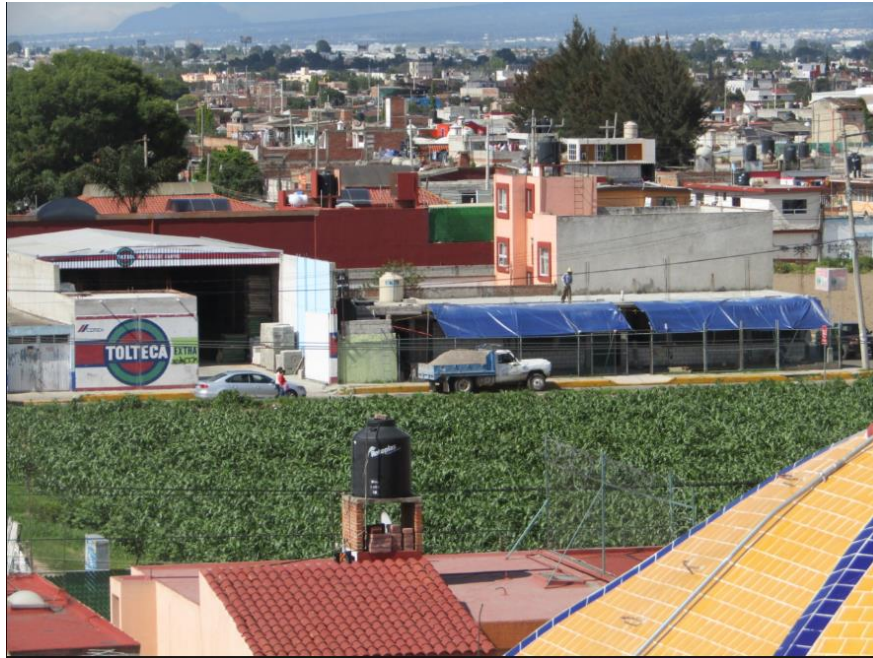
Figura 8 En la zona de “Paso de Cortés” se concentra la actividad agropecuaria del municipio. Así lo indican los letreros que se encuentran sobre la carretera. Fotografía: Daniel Sánchez 02 octubre 2015



*Figura 9 Nopaleras al pie del cerro Zapotecas, en San Gregorio Zacapecpan. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila 02 octubre 2015*



*Figura 10 Campos de cultivo entre San Gregorio Zacapecpan y San Francisco Coapan. Fotografía: Daniel Sánchez 02 octubre 2015*



*Figura 11 Campo de cultivo de cebollitas cambray en un terreno cercano a la iglesia del barrio de San Juan Calvario Texpolco. Fotografía: Daniel Sánchez 23 de junio 2017*



*Figura 12 Vista de los campos de cultivo en el lado sur del santuario de Remedios. Conforme a la época del año, se cultivan distintos tipos de flores. En noviembre, por ejemplo, luce el amarillo de los sembradíos de Cempaxúchitl. Fotografía: Daniel Sánchez 28 octubre 2015*



*Figura 13 Capilla Real o de Naturales. Lugar emblemático de Cholula en donde habitan San Pedro de Ánimas y la Virgen de Guadalupe, conformándose como escenario para las principales festividades presididas por estas imágenes. Antes de la conquista española este lugar era el Xiuhcalco o “la casa de los días”. Fotografía: Daniel Sánchez, diciembre 2016*



*Figura 14 Vista del Santuario de la Virgen de los Remedios desde la plaza Soria. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila, octubre 2018*



*Figura 15 Representación del Santuario con la Virgen de los Remedios y las 10 imágenes patronas de cada barrio cholulteca. Ilustración tomada de la página de Facebook San Pedro Cholula y sus tradiciones.*



*Figura 16 Desde una temprana edad los niños participan en las celebraciones, como es el caso del cambio de la Circular de Guadalupe, donde las mujeres, de distintas edades, acudieron vestidas con trajes de “inditas” para acompañar la procesión desde la casa del mayordomo a la Capilla Real. Fotografía: Daniel Sánchez, diciembre 2016.*



*Figura 17 El bastón de mando es un elemento que permite identificar las jerarquías existentes al interior del sistema de cargos, junto con el platito menor. Fotografía: Daniel Sánchez, diciembre 2016*



*Figura 18 Los Veladores son aquellos principales que son invitados a los cambios de mayordomías, cuya tarea es resguardar el santísimo cuando realiza su procesión en el atrio. Fotografía: Daniel Sanchez, diciembre 2016.*



*Figura 19 El príncipe San Miguel, santo patrón del barrio de Tianguisnahuac, el primer barrio de Cholula. Izquierda: Imagen del príncipe consagrada en el altar mayor. Derecha: Rostro del príncipe de la hermandad de cargadores. Fotografías: Daniel Sánchez Aguila mayo 2018.*



*Figura 20 Panorámica del barrio de San Miguel Tianguisnahuac desde el Santuario de la Virgen de los Remedios. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila, junio 2017.*



Figura 21 Los habitantes del barrio conservan en su memoria el origen prehispánico de Tianguisnahuac como uno de los calpules que conformaban la casta sacerdotal de la antigua Tollan-Cholollan. Imagen realizada basado en una página de la historia chichimeca (izquierda) donde se muestran las imágenes que fueron tomadas por los habitantes para el estandarte usado en la procesión de los faroles (derecha) Fotografías: Daniel Sánchez Aguila, agosto 2015.



Figura 22 Placa que señala la fecha de fundación de la iglesia de San Miguel Tianguisahuac, hogar del príncipe. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila, agosto 2019.



Figura 23 Inscripción en el arco de entrada de la iglesia de San Miguel con la fecha "DE 1632 A.S. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila, septiembre 2019.



Figura 24 Palangana empleada durante el pedimento de la circular de Virgen de los Remedios, donde se observa la inscripción de que se está celebrando la circular número 333. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila, agosto 2019.

## Iglesia en 1879

Fotos Antiguas / Puebla / Cholula



Figura 25 Una de las primeras fotografías de la iglesia del barrio de San Miguel, que data del año 1879. Imagen tomada del sitio web México en Fotos.

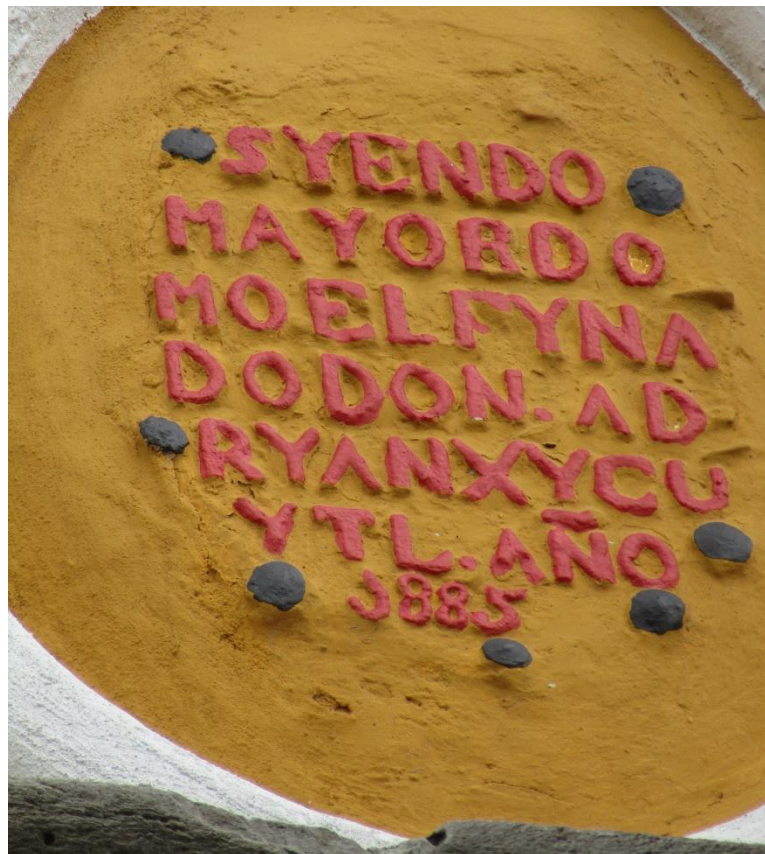


Figura 26 Inscripción localizada en el decorado de la fachada de la iglesia de San Miguel que dice: "SYENDO MAYORDOMO EL FYNADO DON ADRYAN XYCUYTL. AÑO 1885" Fotografía: Daniel Sánchez Aguila, septiembre 2019.

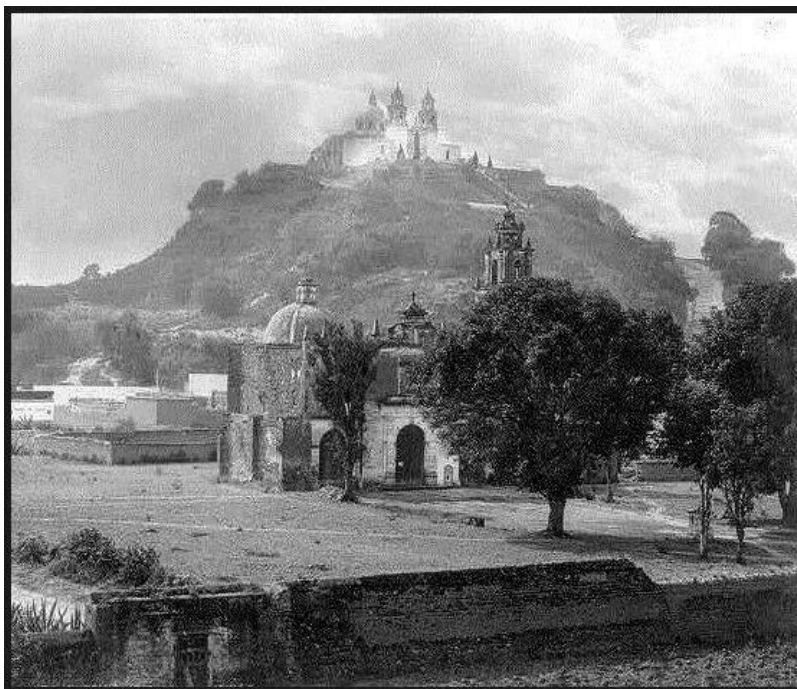


Figura 27 Iglesia del barrio de San Miguel. Al fondo el santuario de la Virgen de los Remedios durante la década de 1920. Imagen tomada de <https://mexicoantiguo.tumblr.com/post/180640678231/foto-de-cholula-aproximadamente-en-los-a%C3%B1os-20s>

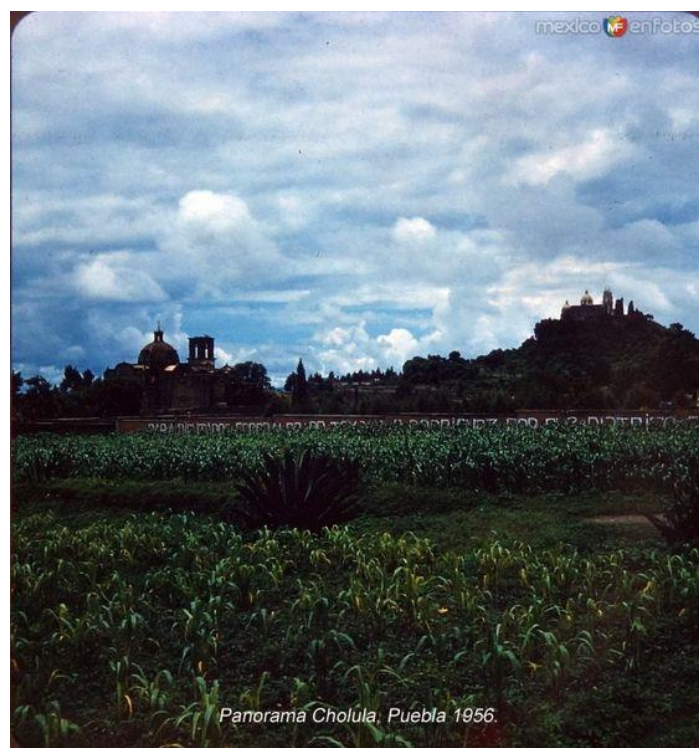


Figura 28 Vista del barrio de San Miguel donde podemos ver el uso predominantemente agrícola del territorio. Al fondo la iglesia de Santo Entierro y el santuario de la Virgen de los Remedios. "Panorama Cholula, Puebla 1956". Imagen tomada de México en Fotos.



*Figura 29 Momento en que el barrio de San Miguel Tianguisnahuac ingresa al barrio de Jesús Tlatempa para el pedimento de la circular de la Virgen de los Remedios. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila. Agosto 2019.*



*Figura 30 Momento en que los barrios de San Miguel Tianguisnahuas y Jesús Tlatempa se reúnen en los límites de ambos barrios, enmarcado por la iglesia de Santo Entierro, para iniciar el protocolo del pedimento de la circular de la mayordomía del barrio. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila. Agosto 2019.*



*Figura 31 Miembros de la hermandad de cargadores y mayordomo de barrio en turno junto al príncipe San Miguel momentos antes de iniciar la procesión para el pedimento de la circular de la Virgen de los Remedios. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila. Agosto 2019.*



*Figura 32 Participación de los jóvenes miembros de la hermandad de cargadores en el intercambio de palabras durante las festividades de la hermandad. Mayo 2019.*



*Figura 33 El barrio de San Miguel en el parque Soria, recibiendo la circular de la Virgen de los Remedios. Esta fotografía enmarca un momento significativo donde se advierten las diversas escalas que conforman la semiosfera del barrio: desde el pasado prehispánico hasta el sistema de cargos contemporáneo. Fotografía: Daniel Sánchez Aguila. Septiembre 2019.*

## BIBLIOGRAFÍA

Allier Montaño, Eugenia (2008) “Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria”, *Historia y Grafía*, núm. 31, 2008, (pp. 165-192) Distrito Federal, México, Departamento de Historia.

Astorga Poblete, Daniel Esteban (2015). *La Colonización del Tlacauihtli y la Invención del Espacio en el México Colonial*. Obtenido de Duke University Libraries: <https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/handle/10161/10448>

Báez-Jorge, Félix (1999). *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismos e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa, México. Biblioteca Universidad Veracruzana.

----- (2015) “Las hagiografías populares y la religiosidad en el México indígena” en Alejandra Gámez Espinoza y Alfredo López Austin (Coordinadores), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. (pp. 304-326). México. El Colegio de México, FCE, BUAP.

Barabas, Alicia M. (julio-diciembre de 2010). “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”. *Avá Revista de Antropología* (17), sin páginas.

Barbosa Cano, Manlio (2011). *De la triple alianza a la revolución. Cambio y continuidad en la conformación del estado mexicano*. Puebla, Puebla. BUAP, Dirección de Fomento Editorial.

Bernal García, María Elena & García Zambrano, Ángel Julián (2006). “I. El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico”. En Federico Fernández Christlieb, & Ángel Julián García Zambrano, *Territorialidad y Paisaje en el Altepetl del siglo XVI* (pp. 31-113). México. FCE, Instituto de Geografía de la UNAM.

Bernal García, María Elena (2006). “IV. Tu agua, tu cerro, tu flor: orígenes y metamorfosis conceptuales del altepetl de cholula, siglos XII y XVI”. En Federico Fernández Christlieb, & Ángel Julián García Zambrano, *Territorialidad y Paisaje en el Altepetl del siglo XVI* (pp. 231-349). México. FCE, Instituto de Geografía de la UNAM.

Bietti, Lucas. (número 4 de volumen 5 de 2011). *Memorias compartidas, conversación de familia e interacción*. Obtenido de Discurso & sociedad: [http://www.dissoc.org/ediciones/v05n04/DS5\(4\)Bietti.html](http://www.dissoc.org/ediciones/v05n04/DS5(4)Bietti.html)

Bonfil Batalla, Guillermo (Octubre - Diciembre de 1967). “Funciones de un centro regional secundario: Cholula”. Obtenido de *Revista Mexicana de Sociología*: [https://www.jstor.org/stable/3539141?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3539141?seq=1#page_scan_tab_contents)

----- (1988) *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial*, UNAM, México.

Boornazian Diel, Lori (Mayo-Junio de 2012). “El manuscrito del aperreamiento: castigos abominables”. *Arqueología Mexicana*, XX (115), 71-73.

Candau, Joël (2006) *Antropología de la memoria* Buenos Aires. Colección claves, Nueva visión

Cano Suñén, Nuria (2015). “Corporalidad y memoria en el paisaje cotidiano”. *Alteridades* (49), 39-52.

Capel, Horacio (Mayo de 2018). *La definición de lo urbano*. Obtenido de Geo crítica: <http://www.ub.edu/geocrit/sv-33.htm>

Casgrain, Antoine; Janoschka, Michael (2013) “Gentrificación y resistencia en las ciudades latinoamericanas. El ejemplo de Santiago de Chile Andamios”. *Revista de Investigación Social*, vol. 10, núm. 22, mayo-agosto, 2013, pp. 19-44

Castillo Palma, Norma Angélica (2015). “Las huellas del oficio y de lo sagrado en los nombres nahuas de familias y barrios de Cholula”. *Dimensión antropológica*, 65, 163-204.

Chartier, Roger (2007) “La historia o la lectura del tiempo”, Barcelona. Editorial Gedisa, S. A.

Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica del Estado de Puebla. (2017). *Fichas Municipales. Información básica del municipio de San Pedro Cholula*. Obtenido de COTEIGEP: <http://www.coteigep.puebla.gob.mx/est231.php?muni=21140#TABLA!A12>

Consejo Estatal de Población. (2011). *Cifras demográficas de las y los jóvenes en Puebla, 2011*. Obtenido de COESPO: <http://coespo.puebla.gob.mx/images/stories/coespo/Publicaciones/cifras%20sociodemograficas%20de%20las%20y%20los%20jvenes%20en%20puebla%202011.pdf>

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2010). *Informe Anual Sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social. San Pedro Cholula, Puebla*. Obtenido de [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/39312/Puebla\\_140.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/39312/Puebla_140.pdf)

Cordero Vázquez, Donato (2018). *Cholula mágica y milenaria*. Puebla: Editorial Tiahui.

Coronado, Gabriela & Hodge, Bob (vol. 12 de enero-abril de 1998). *La cultura como diálogo: semiótica social para antropólogos mexicanos*. Obtenido de Dimensión antropológica: <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1359>

Delgadillo, Víctor., Díaz, Iván. & Salinas, Luis (2015) *Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina*, México, Instituto de Geografía UNAM

Díaz Parra, Iván. (2015). “Introducción. Perspectivas del estudio de la gentrificación en América Latina”. En Víctor Delgadillo, Iván Díaz, & Luis Salinas, *Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina* (pp. 11-30). México: Instituto de Geografía UNAM

Fernández Christlieb, F., & García Zambrano, Á. J. (2006). “Introducción”. En Federico Fernández Christlieb, & Ángel Juián García Zambrano, *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI* (pp. 13-25). México. FCE, Instituto de Geografía UNAM.

Ferreira Santos, Julio César (2015). “Violencia urbana, militarización del espacio y lucha por la ciudad de los megaeventos: una mirada sobre las estrategias”. En Víctor Delgadillo, Iván Díaz, & Luís Salinas, *Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina* (pp. 53-72). México: Instituto de Geografía Universidad Nacional Autónoma de México.

Forbes Staff. (17 de Mayo de 2014). *¿A cuál clase social perteneces?* Obtenido de Revista Forbes: <https://www.forbes.com.mx/a-cual-clase-social-perteneces-segun-la-se/>

Gómez Espinosa, Alejandra (2015). "El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones en una tradición cultural". En Alejandra Gómez & Alfredo López Austin (Coordinadores), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. (pp. 273-303). México: El Colegio de México, FCE, BUAP.

Gómez Espinosa, Alejandra, Ramírez Rodríguez, Rosalba, & Villalobos Sampayo, Leticia (2016). Las Cholulas. Historia, cultura y modernidad. En Alejandra Gómez Espinosa y Rosalba Ramírez Rodríguez, *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla* (pp. 21-108). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

García Castro, René (2013). *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*. Toluca, Estado de México: Universidad Autónoma del Estado de México. Facultad de Humanidades

García de Molero, Írida & Farías de Estany, Jenny (Año 23, No. 54 (2007). "La especificidad semiótica del texto fotográfico". *Opción*, pp.100-113.

Gil, Lina Marcela Henao, Carlos Mario & Peñuela, Luis Alejandro (abril-mayo de 2004). *Etnografía: Una visión desde la orientación analítica*. Obtenido de Razón y palabra: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n38/lgil.html>

Giménez, Gilberto (1999) "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural". *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Época II. Vol. V. Núm. 9, Colima, pp. 25-57.

----- (2009) "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas". *Frontera Norte, Volumen XXI, Número 41, Enero-Junio 2009*, pp. 7-32.

Gobierno del Estado de Puebla. (2016). *Características de las regiones socioeconómicas: Angelópolis*. Obtenido de Portal de Planeación para el Desarrollo: <http://planeader.puebla.gob.mx/index.php/inicio/7-regiones>

González-Hermosillo Adams, Francisco (2013). "*Cholollan ypan tlalxiçtli*" *Cholula sobre el ombligo de la tierra. El esplendor prehispánico de los tolteca-chololteca*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos.

----- (Enero-Abril de 2005). “De tecpan a cabecera. Cholula o la metamorfosis de un reino soberano naua en ayuntamiento indio del rey de España durante el siglo XVI”. *Dimensión antropológica*, 33, 7-67.

----- (Mayo-Junio de 2012). “Códice de Cholula”. *Arqueología Mexicana*, XX (115), 66-70.

Guber, Rosana. (2005) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Buenos Aires.

----- (2011) *La etnografía: Método, campo y reflexibilidad*. Siglo XXI editores, Buenos Aires.

Haidar, Julieta (2006) *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coyoacán, México, D.F.

Halbwachs, Maurice. Selección y traducción de Aguilar, Miguel Ángel (2002) “Fragmentos de la memoria colectiva”, *Athenea Digital*. Número 2, otoño 2002.

----- (2004) *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensa Universitaria de Zaragoza.

Hernández-Flores, José Álvaro., & Martínez-Corona, Beatriz (mayo-agosto de 2011). *Disputas del territorio rural: la Cholula prehispánica frente a la expansión de la Puebla colonial*. Obtenido de SciELO: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-54722011000200007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722011000200007)

Hiernaux, Daniel & González, Carmen (2014) “Gentrificación, simbólica y poder en los centros históricos: Querétaro, México”. *El control del espacio y los espacios de control*, XIII Coloquio Internacional de Geocrítica, Barcelona, 5-10 de mayo de 2014. Consultado en: <http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2014/Daniel%20Hiernaux-Nicolas.pdf>

Índias Cordeiro, Graçia y da Costa, António Firmino (2003) “Lugar, identidad y “sociedades de barrio” en Lisboa” en: *Zainak. Cuadernos de antropología del Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE)*: Lisboa, pp.763-785.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2014). *Censos Económicos 2014 Resultados definitivos, mini monografías*. Obtenido de INEGI:

[http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ce/ce2014/doc/minimonografias/mpue\\_c e2014.pdf](http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ce/ce2014/doc/minimonografias/mpue_c e2014.pdf)

Licona Valencia, Ernesto (2005) “Vivir junto a la fábrica, como modo de habitar la ciudad” *Gazeta de antropología* 21, artículo 12. Disponible en [http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G21\\_12Ernesto\\_Licona\\_Valencia.pdf](http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G21_12Ernesto_Licona_Valencia.pdf) Acceso 03 abril 2018

----- (2017). “Cholula: territorio socioculturalmente diverso (a manera de introducción)”. En Alejandra Gámez Espinosa & Rosalba Ramírez Rodríguez *Cholula: Ciudad dual, sagrada y cosmopolita* (pp. 7-24). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

----- (2018) “Barrio y fiesta: la compleja relación entre forma espacial y figura cultural. Estudio introductorio.” En Gámez Espinosa, Alejandra; Ramírez Rodríguez Rosalba & Correa de la Garza, Angélica (Coordinadoras) *Fiestas patronales barriales en la ciudad dual de Cholula, Puebla* (páginas. 9-32) Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Lind, Michael & Barrientos Pérez, Catalina (2012). “Así era la Gran Plaza de Tollan-Cholollan”. *Arqueología Mexicana*, XX (115), Páginas 48-53.

López Austin, Alfredo (2013). “La sociedad mexicana y el tributo”. *Arqueología Mexicana*, XXI (124), 40-47.

----- (2016). “8.- La máquina cósmica y el tiempo-espacio mundano”. *Arqueología Mexicana*, Edición especial (69), páginas 40-55.

----- (2016) "Sobre la cosmovisión" en *La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Primera parte*. Arqueología Mexicana, Edición especial número 68, Editorial Raíces, México, D.F. Junio 2016

Menegus, Margarita (1991) “La destrucción del señorío indígena y la formación de la República de Indios en la Nueva España” en *El sistema colonial en América Española*. (páginas 17-51) España: Editorial De Crítica,

Merlo Juárez, Eduardo (2012). “Cholula, la Roma de Mesoamérica”. *Arqueología Mexicana*, XX (115), 24-30.

Morales Arizmendi, Moisés (06 de 2015). *El ordenamiento territorial de los barrios indígenas en la parroquia de San Pedro Cholula, Puebla*. Obtenido de UPCommons. Portal de acceso abierto al conocimiento de la UPC: <https://upcommons.upc.edu/handle/2117/81478>

Murillo, F. Javier y Martínez-Garrido, Cynthia (2010) *Investigación etnográfica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Padilla Pineda, Mario (2000). “Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio”. *Cuicuilco*, VII (19), 117-134.

Paleta Pérez, Guillermo (29 de Diciembre de 2009). “Comunidades rurales e industrialización post revolucionaria en el ex distrito de Cholula, Puebla, México”. Obtenido de *Gazeta de Antropología*: <http://hdl.handle.net/10481/6896>

Palomo Infante, María Dolores (mayo-agosto de 2000). “Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzetzales de Chiapas”. *Cuicuilco*, VII (19), 15-33.

Pierre Mayol, (1999). “El Barrio”. En Michel De Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol, *La invención de lo cotidiano 2, Habitar, cocinar*. (pp- 5-21). México D. F: Universidad Iberoamericana.

Ponce Quijano, Carlos (31 de enero de 2017). *Directorio de juntas auxiliares*. Obtenido de Gobierno Municipal de San Pedro Cholula. [http://cholula.gob.mx/images/juntas-auxiliares/DIRECTORIO\\_JUNTAS\\_AUX\\_FINAL\\_4.pdf](http://cholula.gob.mx/images/juntas-auxiliares/DIRECTORIO_JUNTAS_AUX_FINAL_4.pdf)

Portal Ariosa, María Ana (2013). “El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios de la Ciudad de México”. *Alteridades*, 23 (46), 53-64.

Plunket Nagoda, Patricia (2012). “El Patio de los Altares en la Gran Pirámide de Cholula. La violenta destrucción de los íconos”. *Arqueología Mexicana*, XX (115), 42-47.

Ramírez Rodríguez, Rosalba, Gámez Espinosa, Alejandra, & Sánchez Aguila, Daniel (2016). “La procesión de rogación, en defensa de un territorio sagrado”. En A. Gámez

Espinosa, & R. Ramírez Rodríguez, *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla* (págs. 109-178). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Reyes García, Cayetano (2000). *El Altépetl, origen y desarrollo: construcción de la identidad regional náhuatl*. Zamora, Michoacan: El Colegio de Michoacán.

Ricaurte Quijano, Paola (diciembre de 2014) “Hacia una semiótica de la memoria”. *En-claves del pensamiento*, vol. VIII, núm 16, julio diciembre, pp. 31-54. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México, Distrito Federal. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/1411/141132947002.pdf>

Roa Garduño, Ariadna Guadalupe (2005) “San Miguel Arcángel/Tezcatlipoca: Un caso de sincretismo novohispano” en *Memoria XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Obtenido de: [http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05\\_art\\_46.pdf](http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_46.pdf)

Torop, Peeter (2010) “Semiótica de la cultura”. *Entretextos. Revista electrónica semestral de estudios semióticos de la cultura*, núm 14-15-16, pp. 1-16. Universidad de Granada

Uruñuela y Ladrón de Guevara, Gabriela, & Robles Salmerón, María Amparo (mayo-junio de 2012). “Las subestructuras de la Gran Pirámide de Cholula”. *Arqueología Mexicana*, XX(115), 36-41.

## **ARTÍCULOS EN INTERNET.**

Forbes Staff (17 de mayo de 2014) “¿A cuál clase social perteneces?” *Revista Forbes*, consultado en: <https://www.forbes.com.mx/a-cual-clase-social-perteneces-segun-la-se/>

## **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA**

Aguirre Tinoco, Humberto (1981) *Desde Cholula, leyendas y mitos nahoas* E. D. Consejo editorial del gobierno del Estado de Puebla. México

Amaya Topete, Jesús (1961) *Cholula ciudad sagrada (Notas de Historia Regional)* E. D. Centro de estudios Históricos de Puebla, México

Ashwell, Ana María (2015) *Cholula, la ciudad sagrada en la modernidad*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Bastide, Roger (1970) “Mémoire collective et sociologie du bricolage”, *L’année Sociologique*, París, Presses Universitaires de France, pp. 78-108

Bourdieu, Pierre (1980) “L’identité et la représentation”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, París, pp. 63-72.

Chartier, Roger (2007) “La historia o la lectura del tiempo”, Barcelona, Editorial Gedisa, S. A.

Durkheim, Emile (1953) *Sociologie et Philosophie*, París, Presses Universitaires de France.

García Cook, Ángel (1995) “Desarrollo histórico de la región poblano-tlaxcalteca”, *Arqueología Mexicana*, núm. 13, pp. 12-15, Editorial Raíces, México.

González Hermsillo, Francisco (1992) *El gobierno indio en la Cholula colonial* E. D. Gobierno del Edo. de Puebla, Secretaría de cultura, Puebla.

Halbwachs, Maurice. Selección y traducción de Aguilar, Miguel Ángel (2002) “Fragmentos de la memoria colectiva”, *Athenea Digital*. Número 2, otoño 2002.

López Austin, Alfredo (1985) “La construcción de la memoria” en *La memoria y el olvido. Segundo simposio de historia de las mentalidades*. Dirección de Estudios Históricos. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.

Lotman, Iuri. (1986). “La memoria de la cultura”. *La semiosfera II*. Madrid: Cátedra: 152-162

----- (1996). “Semiótica de la cultura y del texto”. *La semiosfera I*. Madrid: Cátedra: 152-162

Marquina, Ignacio (1970) *Proyecto Cholula*, Serie Investigaciones, núm 19, INAH, México.

----- (1990) *Arquitectura prehispánica* (facsimilar de la primera edición de 1970), INAH, México.

Matos Moctezuma, Eduardo y López Valdés, Pablo (1967) “El edificio No. 1 de Cholula”, en *Cholula, reporte preliminar*, Nueva Antropología, México.

----- (2012) “Excavaciones en la Gran Pirámide de Cholula (1931-1970)”, *Arqueología Mexicana*, núm. 115, pp. 31-35, Editorial Raíces, México.

Noguera, Eduardo (1937) *El altar de los cráneos esculpidos de Cholula*, Talleres Gráficos de la Nación, México.

----- (1954) *La cerámica arqueológica de Cholula*, Guaranía, México.

Müller, Florencia (1978) *La alfarería de Cholula*. México. SEP-INAH.

Nora, Pierre (2001) “Entre mémoire et histoire”, en Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, t. 1, *La République*, 2a ed., París, Gallimard, pp. 23-43

Thomasz, Ana Gretel. (2006) El “patrimonio” y la “memoria” barrial. Relaciones de hegemonía y subalternidad en el barrio porteño de San Telmo. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, [S.l.], v. 26, n. 1, p. 49-72, dic. 2006. ISSN 1851-9628. Disponible en: <<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1238>>. Fecha de acceso: 17 mar. 2018

### **Recursos electrónicos**

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2016) Anuario estadístico y geográfico de Puebla. México: INEGI Disponible [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_estruc/anuarios\\_2016/702825083755.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/anuarios_2016/702825083755.pdf) Fecha de acceso 21 marzo 2018