



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**RELIGIOSIDADES CATÓLICAS POPULARES EN
SAN PEDRO CHOLULA: HACIA UNA TIPOLOGÍA
DE SU DIVERSIDAD**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
ANTROPOLOGIA SOCIAL

PRESENTA

ERIK DOMINGUEZ POLANCO

COMITÉ TUTORIAL

DIRECTOR: DR. LUIS ARTURO JIMÉNEZ MEDINA
DR. LUIS JESÚS MARTÍNEZ GÓMEZ
DR. DANIEL RAMOS GARCÍA



OCTUBRE 2025

Agradecimientos

En todo camino de formación, descubrimos que no vamos solos, detrás de cada idea que va tomando forma hasta consolidarse en páginas escritas, hay voces, manos y presencias que nos acompañan, a veces en silencio, otras con palabras firmes o gestos sencillos, pero siempre con una huella que permanece. Reconocer y agradecer a quienes nos han acompañado no es solo un acto de cortesía, sino de justicia y memoria: es una manera de honrar el lazo humano que hace posible todo aprendizaje significativo. Agradecer es, también, una forma de seguir aprendiendo.

Sirva este espacio para expresar mi más profundo agradecimiento a los profesores que me acompañaron a lo largo de este proceso, no solo por compartir generosamente su conocimiento durante las clases, sino también por su disposición para continuar el diálogo y el acompañamiento incluso después de ellas. Su interés por dialogar, retroalimentar y alentar este camino fue clave en momentos en los que las dudas o el cansancio se hicieron presentes.

De manera muy especial, agradezco al Dr. Luis Arturo Jiménez Medina, quien asumió con gran compromiso y paciencia el papel de asesor de este trabajo. A pesar del tiempo que implicó llevar a término esta investigación, nunca dejó de alentarme ni de acompañar mi proceso, siempre dispuesto a leer una versión más, a comentar un nuevo párrafo, a empujar suavemente cuando hacía falta, o a dejarme respirar cuando era necesario. Su apoyo constante fue decisivo para que este proyecto llegara finalmente a puerto seguro.

Del mismo modo, agradezco al Dr. Luis Jesús Martínez Gómez y al Dr. Daniel Ramos García, quienes generosamente participaron como lectores y sinodales del presente trabajo. Sus observaciones y sugerencias enriquecieron significativamente el resultado final de esta investigación.

Este trabajo no es solo el resultado de un esfuerzo individual, sino también el reflejo del acompañamiento de quienes creyeron en la importancia de la escucha, del conocimiento compartido y de los tiempos personales para construir un pensamiento crítico.

Dedicatoria

A lo largo de este proceso, me he dado cuenta de que escribir no solo es un ejercicio académico, sino también una forma de volver a uno mismo. En medio de citas, teorías y argumentos descubrí que la investigación se sostiene no únicamente en bibliotecas o aulas, sino también en los gestos silenciosos de quienes nos acompañan. Aprendí que no caminamos solos, que la vida se entreteje con miradas, palabras y presencias que nos acompañan. Por eso, dedicar estas páginas es reconocer a quienes han sido parte, aún sin saberlo, de esta historia, y también reconocirme a mí mismo, no solo como autor, sino como alguien que sigue aprendiendo de todo lo que lo rodea.

A mis padres, Yola y Martín, quienes me han brindado el amor más genuino y me enseñaron, desde el ejemplo, lo que significa la fortaleza y la perseverancia. Gracias por su esfuerzo incansable, por abrir caminos que ustedes no tuvieron, por darme la oportunidad de formarme y encontrar una vocación, siempre gracias, los amo.

A mis hermanas Dulce y Aurora, cuya sola presencia me impulsa en los momentos difíciles. A mi hermano Martín, cuya partida dejó una ausencia honda, pero también la promesa de no rendirme. Hasta donde estés, gracias, hermano. Cada logro lleva consigo el eco de tu presencia y tu memoria.

A mis hijos, Erik y Jesús, mis amores más grandes y mis razones más profundas. Ustedes son el centro de mi vida, mi impulso y mi fuerza. Cada día intento ser mejor por y para ustedes, aprendiendo de sus risas, de su curiosidad y de su manera de observar el mundo. Este esfuerzo también les pertenece: es prueba de que nunca me rendí porque los tenía como motivo, y así será siempre. A mi esposa, por estar presente en este camino lleno de obstáculos y, a su manera, acompañarme en el proceso.

También les agradezco y dedico estas páginas a mis compañeros y amigos, con quienes compartí risas, desvelos, discusiones, trabajos de campo, cafés y cervezas. Algunos siguen cerca y otros se han alejado; la vida nos ha llevado por caminos distintos, pero los tengo presentes con el cariño que merecen y que compartimos en su momento. El paso por la universidad no habría sido el mismo sin ustedes. Agradezco también coincidir con personas que, aunque solo por un tiempo, dejaron huellas imborrables, brindándome su apoyo, sus consejos y su compañía. Esas presencias transformaron mi camino y, aunque la vida nos llevó por rumbos

distintos, guardo un agradecimiento sincero por cada una. Ojalá algún día estas palabras lleguen a quienes deben y se reconozcan en ellas, sin necesidad de mencionarlos por su nombre.

A todas las personas que, con generosidad, me compartieron sus saberes y su compañía. La historia de un pueblo y su gente se hace presente en cualquier momento; en una charla mientras avanza la procesión, bajo la sombra de un árbol, entre la lluvia, en una comida en los barrios de Cholula o compartiendo una “copita” acompañados por los *cuetes* y música que nos transportan a un tiempo cotidianamente sagrado.

Gracias a familiares, vecinos, *tiachcas*, principales, mayordomos, y a todos aquellos que me brindaron su tiempo, sus palabras y hasta sus materiales de consulta. Su generosidad no solo enriqueció este trabajo, sino también mi manera de comprender el mundo.

Guardo con especial gratitud la memoria de los maestros Manuel Tlatoa[†] y Rogelio Tenorio[†], quienes fueron mucho más que interlocutores: referentes fundamentales de las tradiciones de Cholula, guardianes de la palabra y custodios de la historia de este lugar. Con ellos compartí innumerables charlas que se transformaron en verdaderas lecciones de vida. Su conocimiento, transmitido con humildad y compromiso, dejó una huella imborrable no solo en mi trabajo, sino en mi propia forma de mirar y valorar a Cholula. Aunque ya no estén físicamente, su presencia perdura en cada relato, en cada celebración y en cada memoria que resiste al olvido.

Extiendo este reconocimiento a todas las personas que ya partieron de este mundo y que directa o indirectamente sumaron a este trabajo. Sus enseñanzas y recuerdos permanecen, porque la memoria de un pueblo se teje con las voces de quienes lo habitaron y lo siguen habitando en espíritu.

Y finalmente, esta dedicatoria también es para mí. Por no abandonar lo que un día soñé, por resistir al cansancio, las dudas y los silencios. Por volver, confiar y no desistir. Este logro me recuerda que creer y perseverar siempre tiene su recompensa y que cada quien avanza a su propio ritmo: este proyecto no se retrasó, simplemente siguió un camino más largo, lleno de desafíos, aprendizajes y satisfacciones. A veces queremos acelerar según los tiempos de los demás, pero la verdadera constancia nace al respetar nuestro propio recorrido.

Erik Dominguez Polanco

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	4
OBJETIVOS	5
HIPÓTESIS	6
JUSTIFICACIÓN	6
METODOLOGÍA	7
CAPÍTULO I ESTADO DEL ARTE Y MARCO TEÓRICO	10
1.1 Estado del arte	10
1.1.1 La III Conferencia del CELAM (1979) y la religión popular	12
1.1.2 Religión popular: La discusión sobre su vigencia conceptual y analítica	15
1.1.3 Religión y religiosidad popular desde la antropología española	15
1.1.4 La religiosidad popular en Sudamérica: el caso de Chile y Argentina.....	22
1.1.5 Los estudios sobre religión, religiosidad y catolicismo popular en México	28
1.2 Marco Teórico	44
1.2.1 Religión popular, religiosidad popular y catolicismo popular	45
1.2.2 Santuario.....	51
1.2.3 Mayordomía	53
CAPÍTULO II CONTEXTO DE LA REGIÓN DE CHOLULA	55
2.1 Contexto Histórico	55
2.1.1 La ocupación humana de Cholula durante el periodo prehispánico.....	55
2.1.2 Cholula en el periodo colonial	58
2.1.3 Los Franciscanos: constructores de la religiosidad en Cholula.....	64
2.1.4 Cholula: la discusión de un nombre	65
2.1.5 El cerro – pirámide – santuario de Cholula	66
2.1.6 Historia del Santuario de los Remedios en Cholula	69
2.1.7 Descripción del santuario de los Remedios de Cholula	73
2.1.8 Historia de la imagen de la Virgen de los Remedios de Cholula.....	76
2.1.9 Imagen de la Virgen de los Remedios venerada en Cholula	77

2.2 San Pedro Cholula en la actualidad	82
2.2.1 Ubicación geográfica y clima.....	82
2.2.2 Actividades económicas de la región	82
2.2.3 Organización territorial	84
2.2.4 Barrios y juntas auxiliares del municipio de San Pedro Cholula.....	84
2.2.5 Sistema de cargos tradicional de San Pedro Cholula	88
2.2.6 Panorama religioso en la región de Cholula	96

CAPÍTULO III ETNOGRAFÍA DE LAS PRINCIPALES FESTIVIDADES EN TORNO A LA VIRGEN DE LOS REMEDIOS EN SAN PEDRO CHOLULA 100

3.1 Sistema de cargos mayores de los diez barrios de San Pedro Cholula: mayordomías circulares	100
3.1.1 Mayordomía circular de San Pedro de Ánimas	101
.....	108
3.1.2 Mayordomía circular de la Virgen de Guadalupe	109
3.2.1 Mayordomía Circular de la Virgen de Los Remedios	116
3.2 Principales celebraciones religiosas en torno a la Virgen de Los Remedios	118
3.2.1 Cambio de mayordomía.....	118
3.2.2 Fiesta del aniversario	122
3.2.3 Fiesta de Labradores y Pobres	122
3.2.4 Procesión de los faroles y Feria Regional de Cholula.....	143
3.2.5 Fiestas del 8 de septiembre en San Pedro Cholula	154
3.2.6 Las bajadas de la Virgen de los Remedios	164
3.2.7 Fiesta patronal	172

CAPÍTULO IV 176

RELIGIOSIDADES POPULARES EN TORNO A LA VIRGEN DE LOS REMEDIOS COMO UNA MANIFESTACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD MODERNA 176

4.1 Religiosidades populares.....	177
4.2 Tipología de religiosidades populares en San Pedro Cholula	180
4.2.1 Religiosidad popular institucionalizada	180
4.2.2 Religiosidad popular comunitaria	186
4.2.3 Religiosidad popular desde los vecinos de barrio: devotos y no devotos	189
4.2.4 Religiosidad popular católica en Cholula desde otras propuestas religiosas	194
4.2.5 Religiosidad popular desde el turismo	196
4.2.6 Religiosidad popular política (autoridades municipales)	198
4.2.7 Religiosidad popular como espacio económico	199
4.2.8 Investigadores y divulgadores de la religiosidad popular en Cholula	203
4.2.9 Religiosidad popular en el mundo digital: redes sociales y espacios virtuales.....	207

CONSIDERACIONES FINALES.....	210
5.1 Religiosidad popular en Cholula: una expresión dinámica y plural.....	210
5.2 La Virgen de los Remedios: símbolo de identidad y cohesión comunitaria	211
5.3 La religiosidad popular: social y comunitaria	217
5.4 Conclusiones	220
5.5 Trabajo pendiente y futuras investigaciones	221
REFERENCIAS	223

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es una investigación antropológica que busca analizar la religiosidad popular en San Pedro Cholula desde un enfoque plural, reconociendo la diversidad de actores sociales que participan en ella, ya sea de manera directa o indirecta. A través del estudio etnográfico y la revisión teórica, esta investigación se propone elaborar una tipología que permita identificar y comprender las múltiples formas en que la religiosidad se manifiesta en este municipio, el cual ha sido históricamente reconocido por su intensa vida religiosa, tanto en el ámbito institucional como en el comunitario.

Cholula, una de las ciudades habitadas más antiguas de México, es un espacio donde lo religioso ha jugado un papel central desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad. La permanencia y transformación de sus expresiones religiosas son resultado de un proceso complejo en el que confluyen tradiciones históricas como la cosmovisión prehispánica y el catolicismo implantado mediante la conquista española, las creencias y prácticas africanas que encontraron en México un campo fértil para difundirse, así como tradiciones culturales resultado de las dinámicas sociales y económicas contemporáneas, así como la interacción con fenómenos globales como el turismo y la digitalización. En este sentido, la religiosidad popular en Cholula no puede entenderse únicamente desde la perspectiva de la Iglesia católica o del sistema de cargos tradicional, sino que requiere un abordaje amplio que reconozca su carácter multifacético.

Esta investigación se sustenta en dos fuentes principales de información; por un lado, el trabajo de campo etnográfico realizado en la comunidad desde el año 2014, el cual ha permitido recopilar datos de primera mano sobre las prácticas religiosas, los significados que los actores sociales les otorgan y las relaciones que establecen entre lo sagrado y lo cotidiano. Por otro lado, la experiencia personal del autor como originario de San Pedro Cholula ha proporcionado un conocimiento profundo de las dinámicas sociales, las narrativas locales y los códigos simbólicos que permean la vida religiosa de la comunidad. A este *corpus* se suma una revisión bibliográfica extensa sobre el tema, lo que permite situar la investigación dentro del campo de los estudios antropológicos de la religión.

La religiosidad en Cholula se expresa de múltiples maneras: en las festividades patronales, en las peregrinaciones, en los rituales de petición y agradecimiento, en la organización del sistema de cargos, pero también en espacios que tradicionalmente no se han considerado religiosos, como el turismo, la política, la economía y los medios digitales. Cada uno

de estos ámbitos ofrece una forma distinta de aproximación a lo sagrado y evidencia la necesidad de analizar la religiosidad popular como un fenómeno dinámico y en constante transformación.

En este sentido, el presente trabajo se estructura en distintos capítulos que permiten abordar la religiosidad popular en Cholula desde diversas perspectivas:

En las primeras páginas se presenta el proyecto de investigación, donde se exponen el planteamiento del problema, las hipótesis, los objetivos de la investigación y la metodología empleada. Se detalla la aproximación etnográfica utilizada, destacando la importancia del trabajo de campo y la observación participante para la construcción del conocimiento antropológico.

El capítulo uno está dedicado al estado de la cuestión sobre el concepto de religión y religiosidad popular, analizado desde tres tradiciones antropológicas: la española, la sudamericana (con especial énfasis en los casos de Chile y Argentina) y la mexicana. Posteriormente, se desarrolla el marco teórico, donde se enfatiza la propuesta de Renée de la Torre y Eloísa Martín sobre la religiosidad popular desde un enfoque plural. Este marco conceptual sirve de base para la comprensión de la diversidad de expresiones religiosas en Cholula.

El capítulo dos proporciona un contexto histórico general sobre Cholula, abarcando desde la época prehispánica y colonial hasta la actualidad. Se presenta un panorama demográfico y económico del municipio, además de una descripción detallada de los barrios y pueblos que lo conforman. También se describe el sistema de cargos, destacando su importancia en la organización de las festividades y la vida religiosa comunitaria.

En el capítulo tres, se presentan descripciones etnográficas sustentadas en el trabajo de campo realizado en torno al ciclo festivo de la Virgen de los Remedios, su santuario y las fiestas patronales. Se analizan los diferentes actores involucrados en estas celebraciones y las formas en que participan en la construcción y reproducción de la religiosidad popular.

El capítulo cuatro propone una tipología de religiosidades populares en San Pedro Cholula, basada en la información etnográfica y el marco teórico. En este apartado, se identifican y caracterizan los distintos grupos que forman parte de la religiosidad popular, tales como el clero secular y regular, el sistema de cargos, los actores vinculados al turismo religioso, las autoridades municipales que intervienen en la gestión de las festividades, los sectores que ven en la

religiosidad un espacio económico, los investigadores y divulgadores de la tradición religiosa, así como aquellos que viven y experimentan la religiosidad desde el ámbito digital.

Finalmente, el último apartado está conformado por las consideraciones finales, en las que se presentan reflexiones en torno al fenómeno de la religiosidad popular en Cholula y sus implicaciones. Además, se incluye una conclusión, en la que se destacan los principales hallazgos de la investigación y se señalan aquellos aspectos que no fueron abordados en este estudio, pero que pueden servir como punto de partida para futuras investigaciones.

A lo largo de esta investigación, se busca demostrar que la religiosidad popular en San Pedro Cholula es un fenómeno complejo y en constante transformación. No puede reducirse a una única definición ni limitarse a un solo ámbito de análisis. Su estudio requiere una mirada amplia que reconozca su carácter plural y su capacidad de adaptarse a los cambios sociales, económicos y culturales de la comunidad. Al proponer una tipología que identifica a los distintos actores involucrados en este fenómeno, este trabajo contribuye al campo de la antropología de la religión y ofrece herramientas para comprender las formas contemporáneas de religiosidad en contextos urbanos y comunitarios.

En un contexto en el que las fronteras entre lo religioso, lo social y lo económico son cada vez más difusas, este estudio invita a repensar la religiosidad popular como un espacio de interacción, negociación y resignificación constante. La religiosidad en Cholula no es un vestigio del pasado ni un elemento estático de la identidad local, sino un fenómeno vivo, en movimiento, que sigue configurando el tejido social de la comunidad y adaptándose a los nuevos tiempos.

Planteamiento del problema

Las fiestas, celebraciones y demás manifestaciones religiosas en torno al culto mariano de la Virgen de los Remedios y a los santos patronos en San Pedro Cholula constituyen momentos sagrados para la comunidad. Estas actividades representan espacios de interacción en los que convergen distintos actores sociales y religiosos, entre ellos, representantes de la Iglesia católica —sacerdotes, presbíteros, frailes y religiosas—, así como los integrantes del sistema de cargos tradicional de los barrios y pueblos, incluyendo principales, fiscales, mayordomos e hijos de barrio, quienes desempeñan roles clave en la organización de estas expresiones de fe.

Sin embargo, además de estos actores tradicionales, se ha identificado la participación de otros grupos y personas que, sin formar parte del sistema religioso ni del sistema de cargos, asumen roles activos dentro de las festividades. Se trata de creyentes y no creyentes que, motivados por razones culturales, familiares o comunitarias, contribuyen a la continuidad de estas tradiciones. Asimismo, en los últimos años, se ha registrado la presencia de turistas, promotores culturales, políticos e investigadores, quienes, desde su propia perspectiva, se involucran en las celebraciones y resignifican su participación en ellas.

Desde esta pluralidad de actores y prácticas, el presente estudio adopta la perspectiva de religiosidades populares propuesta por Renée de la Torre (2012, 2013, 2021), la cual permite analizar el fenómeno religioso desde una óptica más amplia y dinámica. En este sentido, la investigación parte del reconocimiento de que en San Pedro Cholula no existe un único modelo de religiosidad popular, sino una diversidad de formas de expresión religiosa en las que se articulan elementos provenientes de distintas tradiciones y contextos sociales y culturales.

Este trabajo se centra en el análisis de la religiosidad católica popular vinculada al culto regional de la Virgen de los Remedios y el culto local a los santos patronos, cuyo santuario, ubicado entre los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula, es un punto de referencia fundamental en el entramado religioso y cultural de la región.

A partir de lo anterior, se plantean las siguientes preguntas de investigación:

- ¿Cuáles son las características de la religiosidad popular en torno al culto a la Virgen de los Remedios?

- ¿Estas manifestaciones pueden considerarse dentro de lo que Renée de la Torre denomina “nuevas formas de religiosidad popular”?
- ¿Qué papel desempeña la Virgen de los Remedios y su santuario en la religiosidad de San Pedro Cholula?
- ¿Existe más de un modelo de religiosidad popular en San Pedro Cholula?

Objetivos

Objetivo general:

- Desarrollar una tipología de las religiosidades católicas populares en torno al culto a la Virgen de los Remedios en San Pedro Cholula, Puebla, considerando la diversidad de actores sociales, prácticas, significados y dinámicas que configuran estas expresiones religiosas en el contexto contemporáneo.

Objetivos particulares:

- Analizar el concepto de religiosidad popular desde una perspectiva comparativa, explorando su desarrollo en España, Chile, Argentina y México, con énfasis en las propuestas teóricas que abordan este fenómeno desde un enfoque plural.
- Contextualizar histórica, social, cultural y económicamente a San Pedro Cholula, identificando los elementos que han influido en la configuración de sus prácticas de religiosidad popular y su relación con el culto a la Virgen de los Remedios.
- Describir el ciclo festivo de las "fiestas mayores" en San Pedro Cholula de las mayordomías circulares, con especial énfasis en las dedicadas en honor a la Virgen de los Remedios, detallando sus rituales, actores y procesos de organización.
- Identificar y analizar las características de las distintas formas de religiosidad popular presentes en torno a la Virgen de los Remedios, argumentando su relevancia dentro de las manifestaciones de la religiosidad contemporánea y su relación con los procesos de cambio social, cultural y religioso en la comunidad. Asimismo, examinar el papel que desempeña la Virgen de los Remedios y su santuario en la configuración de estas

expresiones de religiosidad popular, considerando su impacto en la identidad colectiva, la organización festiva y la interacción entre los distintos actores sociales.

Hipótesis

En torno al culto a la Virgen de los Remedios en San Pedro Cholula se configura una diversidad de religiosidades católicas populares que no pueden ser reducidas únicamente a la influencia de la Iglesia católica ni al sistema de cargos tradicional, sino que responden a una estructura más amplia de significados y actores sociales. Estas expresiones de religiosidad popular son dinámicas y no homogéneas, pues integran elementos provenientes de múltiples sistemas de creencias, reinterpretaciones culturales y contextos socioeconómicos contemporáneos.

Lejos de tratarse solo de un sincretismo entre el catolicismo y la tradición indígena mesoamericana, las religiosidades populares en Cholula muestran procesos de resignificación donde convergen creyentes, no creyentes, turistas, promotores culturales, investigadores y otros actores que, sin necesariamente adscribirse a la fe católica o a un sistema religioso institucionalizado, participan activamente en la organización y reproducción de estas prácticas.

El santuario de la Virgen de los Remedios y su figura devocional operan como un eje articulador de estas expresiones religiosas, funcionando tanto como un espacio de continuidad de tradiciones comunitarias como de resignificación y apropiación simbólica en nuevos contextos culturales, económicos y políticos. Esto permite proponer la existencia de múltiples modelos de religiosidad popular en San Pedro Cholula, cada uno con particularidades en su composición, motivaciones y formas de participación.

Justificación

El estudio de las religiosidades populares en San Pedro Cholula representa una oportunidad para profundizar en un fenómeno social y cultural de gran relevancia, cuya complejidad radica en la diversidad de expresiones religiosas que convergen en torno al culto de la Virgen de los Remedios. Aunque existe una amplia bibliografía sobre religión popular, religiosidad popular y catolicismo popular, así como estudios sobre santuarios y sus manifestaciones religiosas, aún es necesario seguir explorando la forma en que estas prácticas se articulan en contextos específicos y cómo evolucionan en la actualidad.

Este trabajo es un ejercicio de análisis del dato etnográfico recopilado a lo largo de varios años en el municipio de San Pedro Cholula. A través de esta investigación, se busca visibilizar la multiplicidad de formas en las que se expresa la religiosidad popular en este contexto, elaborando una tipología que permita categorizar y comprender mejor la diversidad de actores, prácticas y significados que configuran estas manifestaciones. Esta aproximación es crucial para ampliar la comprensión del fenómeno religioso en el ámbito local y contribuir a una visión más matizada de la religiosidad católica en México.

El aporte principal de esta investigación radica en su enfoque plural, que reconoce la coexistencia de diversas expresiones religiosas dentro de un mismo marco cultural y religioso. En este sentido, el estudio permitirá identificar tanto las continuidades como las transformaciones en las prácticas devocionales, explorando cómo se construyen y negocian las identidades religiosas en el contexto contemporáneo. Asimismo, se analizará el papel que desempeña la Virgen de los Remedios y su santuario como ejes articuladores de estas manifestaciones, considerando la participación tanto de creyentes como de actores sociales que, sin adscribirse necesariamente a la tradición católica, forman parte del entramado de la religiosidad popular en la región.

Desde una perspectiva más amplia, esta investigación contribuirá al conocimiento antropológico sobre las religiosidades populares en México, al ofrecer un estudio detallado sobre un santuario y una devoción mariana que han sido fundamentales en la historia y la identidad de San Pedro Cholula. Además, busca abrir nuevas líneas de análisis que permitan comprender mejor el dinamismo de las prácticas religiosas y su relación con el entorno social, político y económico.

Finalmente, la pertinencia de este estudio radica en su capacidad para dialogar con los debates teóricos contemporáneos sobre religión y religiosidad popular, proporcionando un marco analítico que pueda ser aplicado en futuras investigaciones sobre manifestaciones religiosas en otros contextos. Con ello, se espera que este trabajo no solo enriquezca el acervo académico, sino que también aporte elementos útiles para la preservación y comprensión de las tradiciones religiosas en la región.

Metodología

Esta investigación es de carácter descriptivo-interpretativo y se enmarca dentro de la metodología etnográfica, permitiendo un acercamiento profundo a las prácticas religiosas en

torno al culto a la Virgen de los Remedios en San Pedro Cholula. A través del trabajo de campo y la revisión bibliográfica, se busca comprender las múltiples expresiones de la religiosidad popular en la región, así como los actores sociales que las configuran.

La etnografía, entendida como un proceso de inmersión en la vida cotidiana de las comunidades estudiadas, ha sido clave para la recopilación de datos. En este sentido, se retoman los planteamientos de Rosana Guber (2001), quien destaca que la etnografía no solo implica la observación participante y el registro de datos, sino también una interpretación reflexiva que toma en cuenta la interacción entre el investigador y la comunidad. Desde esta perspectiva, el presente estudio se construye a partir de una doble mirada: la del investigador como sujeto participante dentro de la comunidad y la del investigador como observador externo que sistematiza y analiza los datos recolectados.

El trabajo de campo ha sido un pilar fundamental de esta investigación. Formalmente, inició en el año 2014, abarcando la observación y registro de festividades, rituales y celebraciones religiosas vinculadas al ciclo festivo de la Virgen de los Remedios y otras celebraciones relacionadas a las mayordomías circulares y las fiestas patronales. La recopilación de información se realizó a través de diversos métodos:

- Observación participante y no participante, permitiendo registrar con detalle el desarrollo de las festividades, la interacción entre los actores sociales y los elementos simbólicos presentes en las celebraciones.
- Entrevistas formales e informales con mayordomos, fiscales, principales, creyentes, autoridades religiosas y actores externos, con el fin de comprender las diferentes formas en que se experimenta y se concibe la religiosidad popular.
- Registro fotográfico y audiovisual de los rituales y eventos, complementando así la documentación etnográfica.

De manera complementaria, la investigación se apoya en una revisión bibliográfica exhaustiva, la cual incluye libros, artículos especializados y estudios previos sobre religiosidad popular, religiosidad católica y santuarios en México y América Latina. Además, se ha tomado en cuenta la producción monográfica sobre San Pedro Cholula para construir un panorama general del contexto histórico, social, cultural y económico del municipio.

Asimismo, el hecho de ser originario de San Pedro Cholula ha proporcionado una perspectiva privilegiada para la investigación. La experiencia cotidiana de habitar el municipio ha permitido no solo observar, sino también vivir las dinámicas religiosas de la comunidad, generando una comprensión desde dentro del fenómeno estudiado. Esta condición ha favorecido una mirada que articula tanto la experiencia subjetiva como el análisis antropológico objetivo.

Finalmente, el análisis de los datos etnográficos se realizará a partir de los planteamientos teóricos de Renée de la Torre sobre religiosidades populares, buscando caracterizar las múltiples expresiones religiosas en torno a la Virgen de los Remedios y analizar los elementos que las estructuran. De este modo, la presente investigación busca contribuir al estudio de la religiosidad popular desde una perspectiva que combine el rigor metodológico con una inmersión profunda en la realidad social y religiosa de San Pedro Cholula.

CAPÍTULO I

ESTADO DEL ARTE Y MARCO TEÓRICO

1.1 Estado del arte

El estudio de la religión y sus manifestaciones culturales ha sido ampliamente abordado por historiadores, sociólogos y antropólogos. El análisis de las religiones en su contexto histórico y cultural ha permitido comprender su impacto en América Latina; sin embargo, aún falta profundizar en la diversidad religiosa (Frigerio, 2021). Los estudios religiosos en la región cobraron relevancia en la década de 1980, debido a su vínculo con la teología de la liberación, la relación iglesia-estado y las dimensiones políticas de la religión. Actualmente, estos trabajos analizan no solo los cambios y “la reterritorialización sino también sobre el nuevo papel que juega la religión en los procesos de etnicización para ayudar a los creyentes a resistir los desplazamientos producidos por la globalización” (De la Torre y Martín, 2016, p. 474).

Renée de la Torre y Eloísa Martín (2016) destacan que las diferentes regiones de América Latina presentan características históricas, raciales, étnicas y lingüísticas diferentes, pero “el catolicismo se convirtió en un elemento principal hegemónico en la creación de una identidad latinoamericana [...] así como una fuerza primaria en la diferenciación cultural” (p. 474). Por el contrario, en América del Norte y Europa predomina el protestantismo. En este contexto, el catolicismo ha jugado un doble papel, pues “no solo ha representado dominación y colonización [...] también ha proporcionado un vehículo para la resistencia cultural de pueblos indígenas y para la movilización política de las clases trabajadoras rurales y urbanas” (p. 475). Sin embargo, las autoras advierten que, dentro de esta “visión homogeneizante de la región, hay numerosas diferencias y diversidades de las expresiones de religiosidad popular como el voodoo haitiano, la santería cubana, el candomblé brasileño y el Umbanda y otras formas” (De la Torre y Martín, 2016, p. 474).

Este trabajo de investigación analiza las diferentes manifestaciones de la religión católica popular en San Pedro Cholula, aunque, como se expondrá más adelante, en ella convergen diversas expresiones religiosas provenientes de distintos sistemas de creencias y actores sociales, motivo por el cual se plantea una visión plural al concepto.

En las siguientes páginas se presenta, de manera general, la discusión en torno a la religión popular desde la perspectiva de la Iglesia católica. Esto no implica que la religión popular

sea exclusiva del catolicismo, sino que la mayoría de los estudios han abordado el tema en relación con esta tradición religiosa. No obstante, como se argumentará en el capítulo cuatro, la religión popular no se limita al catolicismo y puede manifestarse en otros sistemas religiosos. Posteriormente se presenta un ensayo de estado del arte en torno al concepto de religión y religiosidad popular. En este apartado se revisan tres tradiciones teóricas con respecto al tema; la antropología española; el caso de Chile y Argentina como referentes a la antropología sudamericana; y finalmente la corriente mexicana.

Daniel Levine (1990) señala que en las últimas décadas ha cambiado el significado y el valor de lo “popular”. Anteriormente, la religión popular era vista como sinónimo de ignorancia, magia y superstición (p. 719). Sin embargo, con el desarrollo de la Teología de la Liberación y la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs¹), los propios grupos populares adquirieron un nuevo estatus dentro del ámbito religioso. A diferencia de las parroquias convencionales, en las CEBs sus integrantes fortalecen lazos de amistad y colaboran activamente, acercando la religión al ámbito familiar. Este fenómeno religioso estaba, en gran medida, orientado hacia “cuestiones de justicia social, redistribución económica y transformación política al servicio, y con la participación de, los sectores populares” (Levine, 2006, p. 9).

Estas comunidades emergieron en un contexto de cambios impulsados por el Concilio Vaticano II (1962-1965), la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y el desarrollo de la Teología de la Liberación en los años posteriores. Todos estos movimientos representaron un esfuerzo de la Iglesia católica por comprender y participar en el proceso de cambio social y modernización de América Latina.

José Antonio Alonso (2011) considera que el principal eje del *aggiornamento*² fue la revalorización del papel de la comunidad creyente. Desde su perspectiva, una de las intenciones pastorales de la Teología de la Liberación era “convertir a los antiguos feligreses, tradicionales

¹ Los CEBs son un movimiento religioso surgido en Brasil en los años 60 y que, en la actualidad, esta modalidad es impulsada por el catolicismo, la iglesia metodista y presbiteriana. En estas comunidades se reúnen grupos de personas de entre 15 a 25 miembros con cierta regularidad; compuestos en su mayoría por personas pobres, principalmente campesinos, asalariados rurales y habitantes de asentamientos precarios u ocupantes ilegales. Se reúnen para leer y debatir la Biblia, para orar y reflexionar sobre las necesidades comunes y en ocasiones para acciones cooperativas.

² Comúnmente se define como un movimiento de renovación y modernización de algunas posturas de la Iglesia Católica como resultado de las reuniones del Concilio Vaticano II. Para Alonso Herrero (2011), refiere a la manera más adecuada para “insertar a la Iglesia Vaticana en un mundo cambiante y posmoderno.” (Pág. 19)

súbditos pasivos en el sistema eclesiástico, en actores que participaran como sujetos activos en su condición de Pueblo de Dios” (p. 21).

En su análisis, profundiza en el concepto de Iglesia popular³ y en los conflictos que algunos grupos religiosos enfrentaron con la “Iglesia oficial católica” en México, la cual, en su opinión, se mostró renuente a los lineamientos promovidos por el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Medellín. Dentro de estos conflictos, destaca la tensión entre los grupos jesuitas y dominicos con los grupos parroquiales en Netzahualcóyotl, Estado de México, así como las fricciones sociales derivadas de la operación de las Comunidades Eclesiales de Base en el país. Como resultado, surgieron las llamadas “comunidades católicas populares”, haciendo más evidente la confrontación entre la Iglesia tradicional mexicana y la Iglesia Popular.

Por su parte, Tahar-Chaouch (2010) señala que el tema central del Concilio Vaticano II fue la función de la Iglesia en la sociedad moderna. Su “eje teológico de reflexión planteó el reto de la construcción de un pensamiento latinoamericano, basado en la conciencia social de la ‘pobreza’ y en la creencia de que la religión debía asumir un compromiso político en favor del cambio” (p. 413). Sin embargo, el autor enfatiza que la Teología de la Liberación no implicó una ruptura con el cristianismo tradicional, pues la Iglesia “no dejó de ser dominada por figuras episcopales y clericales. Los principales teólogos de la liberación son casi todos clérigos y las figuras ‘proféticas’ y ‘mártires’ de la TL pertenecen al clero, e incluso a la jerarquía” (2010, p. 403).

1.1.1 La III Conferencia del CELAM (1979) y la religión popular

A partir de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en 1979 en la ciudad de Puebla, y la visita del Papa Juan Pablo II a México, “el catolicismo mexicano sufre una serie de transformaciones” (Jiménez, 2010, pág. 64). Si bien el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968) habían sentado un precedente en el debate sobre el papel de “el pueblo” en la Iglesia, aún no se había definido una postura clara sobre la religión popular latinoamericana.

³ No debe confundirse el concepto de religión popular con el de Iglesia Popular, la segunda la define el autor como “la Iglesia formada por las comunidades eclesiales de base y por organizaciones y agrupaciones afines que se identifican con los intereses de clase de las mayorías oprimidas en la sociedad.” (Alonso, 2011, pág. 83).

En el documento resultante de la III Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), el principal tema de discusión fue “El presente y el futuro de la evangelización en América Latina”, lo que hizo inevitable que la Iglesia abordara, finalmente, el tema de la religiosidad popular.

En *Los Documentos de Puebla* (1979), segunda parte, capítulo II, apartado tres, titulado “Evangelización y religiosidad popular”, se entiende este última como:

La religión del pueblo o piedad popular [...] el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular. Con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural, de la cual nacieron los nuevos pueblos. El Evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización. (Párr. 444 – 446)

La religión popular o religión del pueblo, “es vivida preferentemente por los <<pobres y sencillos>>, pero abarca todos los sectores sociales” (Párr. 447). Esta postura enfatiza en los protagonistas de la religiosidad popular, sin embargo, sentencia que en ella se hace presente la “superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo” (Párr.456), en ella suele presentarse una “deformación en la catequesis”, causada por la “falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios” (Párr. 456)

En la postura de la Iglesia podemos identificar dos acepciones del concepto de pueblo; “la primera insiste en los factores unificadores e integradores de la pertenencia social a un mismo cuadro de solidaridad” mientras que la segunda puntualiza en “la segregación y diferenciación social en relación con sus fundamentos económicos y sociales” (Maldonado, 1990, p. 13). La religiosidad popular como matriz cultural de Latinoamérica es otro de los puntos que se destacan en el texto, así como el papel identitario que le otorga a la Virgen de Guadalupe, en su calidad de símbolo del mestizaje cultural y religioso, no solo en México, también en Latinoamérica.

El Papa Pablo VI en su exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), reconoce que la religiosidad popular se queda en el campo de las manifestaciones culturales de los pueblos, sin embargo, la religiosidad popular “está expuesta a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones” (p. 12), poniendo en peligro a la comunidad eclesial. No obstante, cuando esta religiosidad se orienta hacia una “pedagogía de evangelización”, entonces es valorativa y puede ser considerada como piedad popular, es decir “la religión del pueblo”. Insiste en que esta piedad popular debe ser ayudada y conducida para “superar sus riesgos de desviación” (1975, p. 12).

En 2007 se llevó a cabo en Aparecida, Brasil, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en su discurso inaugural, el Papa Benedicto XVI hizo una breve mención acerca de la religiosidad popular, asumiendo que ésta es “el alma de los pueblos latinoamericanos”, nacida de “la sabiduría de los pueblos originarios y la fe cristiana” (Benedicto XVI, 2007, pág. 9). Por su parte el Episcopado Latinoamericano resalta el enriquecimiento que el pueblo ha hecho a los valores católicos de la evangelización, al punto de desarrollarlos “en múltiples formas de [...] religiosidad popular” (CELAM, 2007, p. 75). Refieren que esta religiosidad ha desembocado en un catolicismo popular “profundamente inculturado” (p. 149).

En su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco ha plasmado sus opiniones y reflexiones con respecto a la evangelización en el mundo actual, considera que la piedad popular es una fuerza evangelizadora, resultado de un –inacabado- proceso de inculturación. Para él, la piedad popular “no está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental” (Francisco, 2013, pág. 101).

Francisco retoma los conceptos de Santo Tomás de Aquino; *Credere in Deum* (Creer en Dios) y *Credere Deum* (creer sobre o acerca de Dios), el acto de fe dentro de la piedad popular privilegia más el primero que el segundo. La piedad popular, en calidad de fuerza evangelizadora, ya que es “fruto del Evangelio inculturado” (pág. 102) no puede ser menospreciada, sin embargo, pareciera carecer de “razón instrumental” (pág. 102). Concluye el tema mencionando que “las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (pág. 102).

1.1.2 Religión popular: La discusión sobre su vigencia conceptual y analítica

En este ensayo de estado del arte se abordan tres tradiciones teóricas en la antropología acerca del concepto de religión, religiosidad popular y catolicismo popular. Las corrientes teóricas se han agrupado a partir del área de estudio de los trabajos, sin embargo, cada autor presenta matices conceptuales propios, que incluso pueden ser opuestas unas de las otras. En un primer momento se hace mención de algunos exponentes de la antropología española que han reflexionado en torno a los conceptos de religión, religiosidad, catolicismo y piedad popular; la segunda tradición antropológica que se retoma es la propuesta de Sudamérica, particularmente los casos de Argentina y Chile; y finalmente los principales exponentes en el tema de la antropología mexicana.

1.1.3 Religión y religiosidad popular desde la antropología española

Para Joan Prat (1983), uno de los desafíos al definir el concepto de religión popular radica en la tendencia a emplearlo como sinónimo de términos como *religiosidad popular*, *catolicismo popular* o *cristianismo popular*, a pesar de que cada uno de ellos alude a realidades sociales distintas (p. 51). El autor identifica tres grandes posturas en torno a la religión popular. La primera sostiene que esta posee una existencia autónoma e independiente de la religión oficial. Desde esta perspectiva, “la religión popular sería una realidad socio-histórica permanente que puede ser abordada y analizada como un sistema aislado y con significaciones propias” (p. 50).

La segunda postura plantea que la religión popular es producto de lo que diversos investigadores han denominado cultura popular. No obstante, Prat critica esta idea al señalar que fue un mito construido por los folcloristas de la segunda mitad del siglo XX. En contraste, la tercera posición propone que la religión popular presenta rasgos específicos cuya significación social solo puede comprenderse en función de la dialéctica de “compenetración o alejamiento, de combinación e imbricación continua” con lo que el autor denomina “la religión con mayúsculas”, es decir, “la religión no popular” (Prat, 1983, p. 50).

Además, Prat observa que la mayoría de los intentos por definir la religión popular — emprendidos por folcloristas, etnólogos, historiadores, sociólogos y antropólogos— han girado en torno a caracterizaciones dicotómicas. A su juicio, ello refleja un problema metodológico en la delimitación del objeto de estudio (Prat, 1983, p. 57). Sin embargo, advierte que dichas propuestas difícilmente funcionan como herramientas metodológicas eficaces, pues suelen estar atravesadas por “prejuicios etnocéntricos, intelectuales o de clase” (p. 58).

Como alternativa a estas limitaciones, Prat propone el concepto de *experiencia religiosa ordinaria*, entendido como “el conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que, en un marco concreto –espacial y temporalmente–, sustentan unos individuos también concretos” (Prat, 1983, p. 63).

Por su parte, Manuel Mandianes (1989) concibe la religión popular como un fenómeno plural que “sirve de elemento identificador para diferentes estamentos sociales” (p. 45). En su análisis, desarrolla una tipología de posturas que agrupa según el enfoque dado al fenómeno: 1) se le concibe como una entidad con autonomía plena, diferenciándose de la religión popularizada, practicada por la gran masa influida por la predicación de los ministros de las religiones reveladas. Desde esta óptica, la religión popular es vista como un conjunto de supersticiones y gestos mágicos heredados del paganismo y conservados, sobre todo, en el ámbito rural y aislado; 2) se le entiende como un sistema anti-intelectual y afectivo-pragmático de creencias, contrario a la sistematización objetiva, ya que “la religión popular no tiene dogmas ni catecismos”; 3) se interpreta como un complemento dialéctico de la religión oficial, cuyo análisis requiere atender su contexto sociopolítico, económico y cultural; y 4) se le identifica como la religión vivida, en contraste con la religión canónica (Mandianes, 1989, p. 51).

Desde esta perspectiva, la religiosidad popular funciona como un elemento de identidad en distintos niveles: puede representar a un pueblo, una nación, grupos religiosos parroquiales o incluso una clase social. Mandianes también sostiene que “la clase dominante, con la colaboración de la Iglesia, utiliza la religión popular como un elemento más de la dominación” (1989, p. 46), lo cual evidencia una constante tensión entre esta forma de religiosidad y la religión oficial.

Para el autor, la manifestación más significativa de la religión popular es el culto diversificado, en el que el creyente “vive su relación con Dios directamente y al mismo tiempo, de una manera muy jerarquizada” (1989, p. 50). Esta jerarquía se estructura con Dios como ser supremo, seguido por Jesucristo y la Virgen María; posteriormente se encuentran los santos, quienes, como “intermediarios entre el plano celestial”, resultan “más cercanos a la vida cotidiana” por ciertos rasgos (p. 50).

En su opinión, los santuarios, las peregrinaciones y las procesiones, así como “las ceremonias en torno al ciclo de la vida y algunas otras celebraciones, son esenciales a toda religión popular” (Mandianes, 1989, p. 51). En este contexto, los rituales y ceremonias abundan

y pueden estar orientados a diversas peticiones: la fecundidad de la mujer, la tierra o los animales; la llegada de lluvias; la conservación de la salud o su recuperación ante enfermedades y peligros. En algunos casos, estos ritos buscan la intercesión directa de un ente sagrado para la sanación de una persona o para pedir por los espíritus de los muertos, ya sea para su descanso o para obtener su protección tras la muerte (Mandianes, 1989, p. 51). El autor concluye que:

tal vez nadie vive la religión en el estado puro de las ideas [...] los sujetos de la religión son muchos”, la religión popular “[...] es diferente sincrónicamente en los distintos puntos geográficos, y diferente a sí misma diacrónicamente, en el mismo lugar, por la acción del tiempo. (p. 52)

En contraste con las aproximaciones antropológicas de Prat y Mandianes, Luis Maldonado examina el concepto de catolicismo popular desde una perspectiva teológica, afirmando que se trata de “una síntesis de un cristianismo implantado en las poblaciones rurales de Europa tras injertarse en sus creencias religiosas, es decir, en su religiosidad telúrica y en su estilo de vida” (2003, p. 33).

En un primer trabajo, Maldonado señala nueve rasgos propios de la religiosidad popular: lo mágico, entendido como la superación del racionalismo y de una lógica aristotélica o cartesiana; lo simbólico y lo imaginístico, referido a la asociación de imágenes y a la fantasía creadora; lo místico, como expresión de la carga emotiva de las manifestaciones religiosas del pueblo; lo festivo y lo teatral, pues la religiosidad popular es celebrativa y se manifiesta a través de puestas en escena en diversos escenarios, como plazas y calles; lo farsesco, expresado mediante el humor dentro del contexto festivo; lo comunal, es decir, las formas en que el pueblo se organiza en torno a su religiosidad; y lo político, que visibiliza los sentimientos y demandas de ciertos sectores del pueblo (1975).

El autor considera necesario distinguir entre religiosidad popular y catolicismo popular, y para ello propone tres niveles de análisis. El primer nivel es el antropológico, que implica reconocer ambas expresiones como realidades culturales. A partir de este nivel, se accede al segundo, el religioso, en el que “estas realidades cósmico-naturales y humanas aparecen como grandes símbolos de lo trascendente” (Maldonado, 1990, p. 17). Finalmente, el tercer nivel es “el injerto de lo cristiano en los niveles anteriores”. Según el autor, “si esta síntesis que hoy llamamos evangelización inculturizada está bien realizada, ya no hay que hablar de religiosidad popular, sino de catolicismo popular” (p. 17). Añade que “lo que llamamos religiosidad popular y también

catolicismo popular, es la vasta acción evangelizadora de la Iglesia en sus largos siglos de historia y la entrada masiva de pueblos en su seno” (p. 31).

Para Maldonado, el catolicismo popular es un fenómeno que “ha estado siempre ahí, rodeando la vida eclesial como un horizonte envolvente; sin embargo, en el campo de la reflexión pastoral-teológica [...] ha estado ausente y se le ha ignorado con cierto desdén” (Maldonado, 1990, p. 10). Según el autor, fue la Iglesia latinoamericana, junto con los iniciadores de la Teología de la Liberación, quienes “descubrieron” el tema al colocarlo “en el centro de su reflexión teológica y su reflexión pastoral” (p. 10). En este sentido, los documentos de la reunión de los Episcopados Latinoamericanos en Medellín (1968) reconocieron que “el error de la Iglesia [...] es haber considerado este catolicismo o religiosidad desde la cultura europea y la cultura de la clase media, de la burguesía” (p. 10).

En el caso latinoamericano, la religiosidad popular representa una síntesis particular entre la fe cristiana —fruto de la evangelización— y las culturas originarias de los pueblos evangelizados. También puede entenderse como una fusión entre el cristianismo y las religiones indígenas “practicadas por las diversas etnias del continente latinoamericano” (Maldonado, 1990, p. 20). Al matizar el concepto de catolicismo popular, el autor reafirma que se trata de una expresión profundamente ligada a la realidad cultural de América Latina. Subraya que esta religiosidad presenta dos facetas: “esta religiosidad o catolicismo popular es un paradigma de ese hecho sociocultural [...] hoy denominado inculturación”, y es “un lenguaje religioso compuesto de una serie de significantes, los cuales admiten diversos significados según la interpretación que se les confiera” (Maldonado, 2003, p. 30).

Contrario a las propuestas anteriores, Manuel Delgado (1993) considera que la religiosidad popular fue un invento de los teóricos que, “ante hechos culturales que desafiaban los esquemas tradicionales de conocimiento y control científico” (pág. 4) se mostraban inconformes y perplejos. La bibliografía sobre el tema de la religión popular refleja “la impotencia explicativa ante las presencias religiosas extrañas o de homologación difícil, precaria o imposible” (p. 4). Delgado señala que toda teoría sobre la religiosidad popular se sustenta de su dicotomía con el concepto de religión oficial; la primera se refiere a las “prácticas piadosas llamadas populares” que se dan en los lugares “bajos” del sistema de jerarquía social, pues es incapaz de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado. Algunos antropólogos y folcloristas conciben a la religiosidad popular como una mediación, “una estructura apriorica constituida por

signos, costumbres, palabras, gestos, cultos, etcétera, a través de los cuales lo santo deviene naturalmente experimentado o revelado.” (Delgado, 1993, p. 4)

Para el autor, “la base del catolicismo, en tanto que sistema religioso fundamentalmente teológico, se encuentra en la diferenciación entre fe y religión”, considera que “el valor <<religión>> [...] remite al sistema de mediaciones, <<fe>> implica un valor epicentral en tanto que se entiende que es la experiencia o adhesión personal a lo sagrado, lo que se expresa en un sistema religioso”, por tanto, “una religiosidad que no recoja la fe como justificación última simplemente no merece tal conceptualización”, y sentencia, “un sistema religioso es ante todo un sistema de creencias” (Delgado, 1993, p. 8). La oposición entre religión oficial y religión popular “suele poner de manifiesto la manera como la praxis religiosa consuetudinaria es un sistema de representación en el que la fe juega un papel poco relevante y como su ejecución en absoluto exige que los concursantes tengan creencias” y concluye, “la religión popular es cualquier cosa menos un sistema de creencias” (Delgado, 1993, p. 9).

En algunas ocasiones, la religión popular es considerada por el clero como su aliada y en otras la rechaza, esta situación depende de los intereses y contextos, en ciertas ocasiones la Iglesia debe cristianizar el folclor, en otros momentos, trata de folclorizar el cristianismo. La religión popular, dice Delgado, es una religión teológica, “ante todo y casi únicamente, la religión en la que creen y practican los teólogos y la paupérrima minoría para la que sus arcanos significan. Para la sociedad lo que hay es otra cosa” (1993, p. 12).

En su texto hace mención de Gutiérrez Estévez, quien propone sustituir el concepto de religión popular, por la fórmula “*sistema religioso de denominación católica*, aquel en que, al margen de su procedencia, todos los elementos están estructurados en un único sistema que organiza su experiencia y proporciona determinadas energías simbólicas para vivir en sociedad.” (Gutiérrez, 1984, p. 154, como se citó en Delgado, 1993, p. 12-13)

Manuel Delgado concluye que el concepto de religión popular

no es un término aceptable para la antropología y que el contenido que habitualmente se le asigna a lo que corresponde es a la estructura de ritos y mitos, de prácticas y creencias relativas a cosas socialmente consideradas como sagradas, que tienen un valor institucional reconocido por la comunidad, que constituyen modalidades de acción social y vehículos de expresión vehemente de una determinada ideología cultural (1993, p. 13).

De manera similar a la propuesta anterior, Pedro Córdoba Montoya (1989) sostiene que “en ninguna sociedad, de ningún tipo, existe algo que corresponda a las palabras <<religiosidad popular>>” (p. 71). Desde su perspectiva, en las sociedades simples no podemos identificar lo que se ha llamado religiosidad popular debido a que no conocen un sistema de castas o división de clases, por lo que es imposible que se exprese una religiosidad de las élites y una religiosidad del pueblo. En el caso de las sociedades complejas, tampoco existe el pueblo, por tanto, “llamar religiosidad popular a la religiosidad del pueblo es huera tautología mientras no se define en rigor lo que se entiende por pueblo” (p. 72). Las expresiones religiosas que comúnmente son consideradas como manifestaciones de la religiosidad popular, tales como las procesiones, cofradías, exvotos, romerías, etcétera, no son otra cosa que “la religión católica tal y como se ha ido conformando a lo largo de los siglos” (pág. 81).

Por su parte, Salvador Rodríguez Becerra (2011) ha abordado ampliamente la religiosidad popular de los andaluces. En su trabajo, resalta la labor de las órdenes religiosas mendicantes, a quienes considera como “las conformadoras de las formas y símbolos de la llamada religiosidad popular” (p. 33 - 34). Destaca la controversia que existe en torno al concepto de religiosidad popular, y sugiere que, en gran medida, esta situación se origina de la dificultad en definir de manera concreta los conceptos a los cuales hace mención. Señala que existe una diferencia entre religiosidad y religión, la primera refiere “fundamentalmente a la praxis mientras que el de religión pone el énfasis en las creencias y dogmas” (p. 34). En cuanto al concepto de popular, Rodríguez comenta que se trata de una noción controvertida, que por lo general hace alusión “al común del pueblo”, contraponiéndose a la cultura de las élites; sin embargo, no siempre se “han incluido los mismos sectores sociales ni los mismos contenidos semánticos” (pág. 35).

Considera a los exvotos como “una expresión religiosa y manifestación de una estética popular” (Rodríguez, 2003, p. 126) que representa “creencias y prácticas seguidas hasta muy recientemente por eclesiásticos y personas cercanas a la oligarquía religiosa y civil.” (Rodríguez Becerra, 2011, pág. 35). No obstante, la élite católica tiende a considerar a la religiosidad popular como “imperfecta cuando no desviada, que, aunque tiene algo de positivo, siempre [...] habrá que limpiarla de adherencias erráticas, tradiciones, creencias y ceremonias superfluas y contaminadas (Rodríguez, 2011, p 37). Esto supone una división entre el clero y los agentes pastorales con respecto a la postura a tomar ante la religiosidad popular, para algunos es necesario fomentarla ya que forma parte de la doctrina de los pueblos, mientras que otros sugieren combatirla en cuanto contamina la doctrina oficial.

La religiosidad popular se mueve en dos modelos; el deber ser, es decir, un modelo ideal estructurado a partir de la institución eclesiástica, éste se contrapone al modelo real de la “religión practicada y vivida por la mayoría” (p. 37). En este sentido, ambos “no son estáticos y aunque se insiste continuamente en la inmutabilidad del modelo ideal, el hecho es que ha sido redefinido continuamente por concilios, sínodos y pastorales” (Rodríguez, 2011, p. 37). El autor enfatiza en que la distinción entre modelos solo es válida de forma analítica, es decir, no es real, pues “no existe en ningún lugar o tiempo, porque una religión no puede considerarse como tal hasta tanto una sociedad no le da vida, la encarna y la pone en práctica, y, desde ese mismo momento se vuelve contingente.” (Rodríguez Becerra, 2011, p. 37).

Así pues, Rodríguez (2011) señala que

Toda interpretación del núcleo de doctrina y la acción de ella derivada es por naturaleza diversa y adaptada a las circunstancias de cada sociedad. En este sentido pues, es preferible llamar a las creencias y rituales, así como a las formas institucionales en las que se desenvuelven los ciudadanos de cada comunidad, religión común de los... andaluces, españoles o cubanos.” (p. 37).

Esta propuesta ya había sido planteada, de manera general, por Pedro Córdoba (2003) en sus reflexiones en torno a la existencia o no de un pueblo andaluz. En este sentido, Rodríguez (2011) sugiere el uso del concepto de religión común, enfatizando el contexto cultural, de esta manera, es posible identificar la religión común en todas las grandes religiones, pues en ella “participan la mayoría de los miembros de la sociedad, incluso los no creyentes, por cuanto la religión y la lengua constituyen los rasgos culturales que mejor identifican a los grupos” (p. 37). Además, aclara que esta religión no es exclusiva de las sociedades rurales o campesinas, también puede ser ubicada en los contextos urbanos. La religión común es “emotiva, circunstancial, festiva y externa en sus manifestaciones” (Rodríguez, 2011, p. 39). Se trata de la religión “de la mayoría de los ciudadanos, y por ello la religión real de un pueblo”, por lo que es necesario el uso de “apelativos de las sociedades y culturas” (p. 40).

La revisión teórica sobre religión, religiosidad y catolicismo popular desde la antropología española refleja una diversidad de enfoques, en los que se distinguen posturas tanto críticas como afirmativas respecto a la categoría de "religiosidad popular". Mientras que autores como Pedro Córdoba Montoya y Manuel Delgado rechazan la validez de estos conceptos, argumentando que su uso carece de rigor y precisión al tratar de identificar una "religiosidad del

pueblo" separada de la oficial, otros como Luis Maldonado, Mandianes y Salvador Rodríguez, reconocen y amplían la noción de religiosidad popular, destacando la importancia de las expresiones religiosas que surgen en los márgenes de la institucionalidad eclesiástica. Así, mientras que algunos académicos subrayan la necesidad de deconstruir y cuestionar estas categorías, otros sugieren su utilidad para comprender las formas de religiosidad que se desarrollan en el seno de la población, marcadas por la *praxis* y las realidades socioculturales locales.

1.1.4 La religiosidad popular en Sudamérica: el caso de Chile y Argentina

El tema de la religión popular adquirió relevancia en América Latina a partir de la década de 1960, en el contexto del debate sobre las teorías de la modernización y las formas de secularización de la sociedad (Parker, 1996, p. 49). Este periodo vio un aumento significativo en la atención hacia la religiosidad popular, especialmente debido a la implicación de la Iglesia católica en los debates generados por la Teología de la Liberación. En las siguientes páginas, se presentan algunos de los representantes más importantes de la sociología chilena y argentina que han contribuido al estudio de la religiosidad popular en la región, destacando sus enfoques y perspectivas sobre cómo estas prácticas religiosas reflejan y constituyen una parte esencial de la identidad cultural de América Latina.

El trabajo de Cristian Parker (1996), sociólogo chileno, es fundamental para el estudio de la religión y religiosidad popular en América Latina, ya que ofrece una visión profunda de cómo estas prácticas no solo reflejan la devoción religiosa, sino que son una clave para entender la identidad cultural de la región. Parker resalta que la religión popular es un fenómeno que va más allá de los rituales y ceremonias, vinculándose a elementos "que definen el propio ser e identidad cultura de la América Latina" (p. 4), como los santuarios, las peregrinaciones, las fiestas y los exvotos. Según el autor, la religiosidad popular se estructura en torno a símbolos que articulan una forma de comprensión del mundo, en la que la figura de la Virgen María y los santos (p. 175) se erigen como íconos que representan tanto lo sagrado como lo cotidiano. La relevancia de su trabajo radica en que posiciona la religión popular no solo como una manifestación religiosa, sino como una forma de resistencia cultural frente a las presiones de la modernidad y la secularización, ofreciendo un marco teórico crucial para comprender la relación entre religión, cultura y sociedad en el contexto latinoamericano.

Para el autor, el punto de inicio de esta cuestión se ubica con la llegada de los europeos a América, en este sentido, la religión de los indígenas puede considerarse como el antecedente de la actual religión popular (p. 17), en este sentido, considera importante revisar los métodos de cristianización, que si bien, fueron “concebidos para convertir a los infieles, lo son también para reproducir la fe y renovar la adhesión de los súbitos a la Iglesia” (p. 23). Parker distingue dos tipos de “cristianización”; *ad extra*, destinada a los infieles a través de los pueblos, misiones o doctrinas; y *ad intra*, para quienes ya son miembros de la cristiandad, “incluyendo a los indios cristianizados” organizados en catequesis, cofradías y hermandades”. (1996, p. 23). Para el autor, la respuesta de los indígenas a la conquista y evangelización, “se dio en forma diversa, dependiendo del tipo de relación establecida con el conquistador” (p. 27).

En su trabajo identifica cuatro tipos de respuestas indígenas frente a la dominación hispana; a) una actitud rebelde reivindicando las antiguas divinidades; b) la sumisión e integración a la cristiandad colonial; c) la resistencia activa al orden colonial con connotaciones mesiáticas; d) una sumisión parcial, aceptando el cristianismo, pero asegurando la pervivencia de creencias ancestrales por vía del sincretismo. Esta última actitud, dice Parker, es la más significativa “para comprender las actuales expresiones de las religiones populares en el continente” (p. 27). El sincretismo supone “una reinterpretación del significado de los contenidos, ritos e imágenes sagrados, acogidos fundamentalmente como elementos de una nueva religión” (Parker, 1996, p. 33). La Virgen de Guadalupe es un claro ejemplo de sincretismo mestizo, “el sentido de protesta simbólica del mito se funde con su funcionalidad re-identificadora y su significado en el plano del sentido de la vida y de la historia” (p. 35).

La religión popular, dice Parker,

nos permite aproximarnos desde otro flanco a la historia de la cultura latinoamericana, puesto que, en la dialéctica de esa oposición semántica entre la religión popular y la religión oficial, descubrimos, con mirada crítica, que ya no solo podemos hablar esquemáticamente de una polaridad homogénea (1996, p. 36).

Es primordial el definir el concepto de cultura popular en tanto que la religión popular “es un componente muy significativo de esa realidad cultural” (1996, p. 56), la cultura popular es “aquella amplia producción cultural de las clases y grupos subalternos de la sociedad, producción cultural dominada, pero de ninguna manera anulada, ni totalmente sometida en su capacidad de resistencia” (p. 58).

La religión popular, “en tanto producto simbólico de grupos sociales histórica y estructuralmente situados, no es una realidad en sí, ni como realidad universal ahistórica, ni como categoría autónoma” (Parker, 1996, p. 58), si bien el autor aclara que, “hay una multiplicidad de manifestaciones de esto que conceptualmente reducimos a un término unitario” (p. 58), en realidad estamos frente a un panorama heterogéneo que implica distintos puntos de vista; “morfológico y semiótico (en sus representaciones, mitos, creencias y ritos); sociorreligioso-institucional; sociocultural (expresión de cultura y visión del mundo); social (diversos grupos étnicos, clases y subculturas); e histórico (de las diversas configuraciones en las épocas y en las coyunturas)” (Parker, 1996, p. 58).

En opinión de Parker (1996), el concepto de religión popular es más adecuado al de religiosidad popular, pues considera al segundo “equivoco, sesgado y falta de rigor para ser empleado por la ciencia social” (p. 60). Los estudios sobre el tema han definido a la religiosidad popular a partir del sentimiento religioso de una población, “lo que resulta bastante indefinido, ya que dicho concepto se base en estudios cuantitativos realizados sobre la base de un concepto tan subjetivo” (p. 60). En segundo lugar, “el concepto religiosidad conlleva una carga semántica negativa, toda vez que se opone a religión” (p. 60), es decir, “denota un conjunto de creencias, rituales y prácticas religiosas que serían desviadas de los patrones establecidos por la ortodoxia oficial.” (Parker, 1996, p. 60). Las religiones populares son “manifestaciones colectivas que expresan a su manera, en forma particular y espontánea las necesidades, angustias, esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las élites y clases dominantes” (Parker, 1996, p. 61). La religión popular “es un ingrediente de la cultura o subcultura –heterogénea y plural- de los grupos populares y subalternos en una sociedad con claras diferenciaciones de clases”. (p. 62).

Desde el contexto latinoamericano, Parker enlista una serie de características propias de la religión popular: en ella la mujer y lo femenino son imprescindibles “a través de la centralidad de la figura de la Virgen María” y los agentes mediadores como curanderas, bendecidoras, parteras, etcétera; en ella se afirman lo vitalista y los sentimientos, “el *pathos*, frente a una cultura dominante que es intelectualista y moralista”; destaca “lo expresivo, lo festivo y carnalesco, frente al formalismo y al racionalismo de la cultura dominante”; afirma lo trascendente. (1996, pp. 194 – 198). En sus palabras, la religión popular es una religión de y para la vida “antes de una religión de la ética o de la razón, [...] del rito y del mito, de los sueños y la sensibilidad, [...] de la búsqueda del bienestar intramundano [...] no un agregado de supersticiones y magia (p. 192).

Por su parte, Eloísa Martín (2007) sistematiza los trabajos sobre religión popular en Argentina en cuatro grupos. El primer grupo presenta a la religiosidad popular como la religiosidad del pueblo, Frigerio (1993, citado en Martín, 2007, p. 65) considera que los trabajos llevados a cabo en esta época más que ser una sociología de la religión, era una sociología religiosa, pues eran llevados a cabo por autores católicos y sacerdotes, quienes los colocaban al servicio de la pastoral. Este grupo identifica a la religiosidad popular en un “eje de análisis vertical donde aparece en el polo ‘dominado’, mientras la Iglesia, el Estado o la Burguesía capitalista se presentan como ‘dominantes’” (Martín, 2007, p. 64). En ellos, más que abordar la religión popular, se refieren a un catolicismo popular, partiendo de definiciones eclesiales y en una clara contraposición con la Iglesia, considerando a todos los elementos devocionales ajenos al canon católico como supersticiones o supervivencias folclóricas.

El segundo grupo explora las “funciones que la religiosidad popular cumple en los sectores más pobres de la población: como un modo de enfrentarse con situaciones de carencia educativa, material y espiritual.” (Martín, 2007, p. 64 El tercer conjunto de trabajos proponen a la religión popular como “otra lógica”, “no como un modo de resistencia a la dominación ni como una forma de lidiar con las carencias, sino desde su positividad creadora.” (Martín, 2007, pp. 64-65). Esa “otra lógica” la define Cristián Parker como “alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto” (1993a: 192 citado en Martín, 2007, p. 73). La autora menciona que los trabajos de Parker, así como, la influencia de la antropología brasileña, les ha permitido “definir a la religiosidad popular fuera de la dicotomía institucional/popular, de un modo interdependiente de la Iglesia y de los sectores dominantes” (Martín, 2007, pp. 73-74). Finalmente, el cuarto grupo, y partiendo de un análisis de la bibliografía sobre el tema, propone “la necesidad de un abordaje procesual que considere lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado, al mismo tiempo reconocida en su autonomía y creada por la agencia humana” (Martín, 2007, p. 65).

En un trabajo posterior, la autora explica que este planteamiento viene del análisis de lo sagrado, término que por lo general se relaciona al concepto de religión, no obstante, propone, “no son necesariamente homólogos, ni la extensión del primero se limita a la del segundo” (2010, p. 343), es decir, lo sagrado “no designa una institución, una esfera o un sistema de símbolos, sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo, y por ello, no ‘extraordinario’ ni radicalmente otro” (Martín, 2010, p. 358).

Con base a lo anterior, Martín señala la importancia de analizar las prácticas de religiosidad popular “a partir de lugares empíricos específicos” (2003, p. 5), y entender a la religiosidad popular a partir de lo sagrado, de las imágenes, momentos, lugares y experiencias sagradas. Dicha propuesta se aborda con mayor profundidad en el siguiente apartado, puesto que conforma una línea teórica de este trabajo de investigación.

En tanto, Aldo Rubén Ameigeiras (2008) sostiene que para abordar las características y manifestaciones de la religiosidad popular es necesario hacer una revisión a “las nociones acerca de lo sagrado y lo religioso, las creencias y las prácticas, los significados y las experiencias desde una perspectiva que considere adecuadamente la gravitación de la trama sociocultural en la vida de los sectores populares” (pág. 18). Si bien, no pretende definir a la religiosidad popular, propone considerarla como “la manera en que los sectores populares expresan sus apreciaciones y vivencias acerca de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo que consideran ‘sagrado’” (Ameigeiras, 2008, p. 18), desde su perspectiva, “se trata de manifestaciones que surgen en el marco de procesos histórico-culturales, estrechamente relacionados con una manera de vivir, sentir y expresar la religiosidad, profundamente enraizada en las culturas populares” (pp. 18-19).

La religiosidad popular es un fenómeno que “emerge vinculado con la trama sociocultural y la vida cotidiana de los sectores populares”, se manifiesta de “forma individual como colectiva y explicitando tanto prácticas sociales y simbólicas como la existencia de un imaginario donde lo sagrado no aparece dissociado de lo social” (Ameigeiras, 2008, p. 19). Reafirma lo dicho por Parker (1996) respecto al papel fundamental que ocupa la mujer en la religiosidad popular y coincide al considerar que, para el caso latinoamericano, la religiosidad popular está estrechamente vinculada con las culturas populares, y que solo a partir de analizar las “tramas de sentido presentes en sus matrices culturales” (p. 21), se puede comprender la complejidad del fenómeno, además, afirma que para el caso de América Latina, el catolicismo popular “constituye una de las formas más importantes de religiosidad popular” (p. 31).

El autor aclara que tampoco se puede idealizar a la religiosidad popular o a considerarla “como un tipo de expresión exenta de contradicciones y ambigüedades” (p. 20), plantea que, por encima de estas anotaciones, “se trata de una forma de vivencia integral de la fe, en la que lo vital y afectivo se unen con lo sensible y concreto, y lo sagrado y lo profano se articulan permanentemente como dos niveles coexistentes en la realidad social” (p. 20). Igualmente coincide con Eloísa Martín (2007, 2010), al considerar que “en estas formas de religiosidad

adquiere relevancia la sacralización del tiempo, así como la del espacio” (Ameigeiras, 2008, p. 20), las expresiones que comúnmente se relacionan con la religión popular se pueden entender en términos de “prácticas de sacralización” (Ameigeiras, 2008, p. 20).

En un trabajo más reciente acerca de las manifestaciones religiosas en los barriales de Buenos Aires, Ameigeiras (2019) plantea tres modalidades de creencias religiosas a partir de las cuales se generan otras modalidades. En primer lugar, identifica lo que denomina creencias religiosas populares, “manifiesta en la denominada religiosidad popular y las nuevas formas de la religiosidad difusa” (p. 261); en segundo término, ubica las creencias religiosas institucionales; y en un tercer grupo las creencias religiosas del llamado catolicismo popular, así como las manifestaciones de lo que se ha llamado el catolicismo difuso. Estas modalidades hacen explícito el complejo universo simbólico, así como estereotipar lo sagrado y las manifestaciones de lo religioso que, “en su explicitación en la trama social, son objeto [...] de procesos de circulación, cruces y recomposiciones acorde a los requerimientos y necesidades de la vida cotidiana de los sujetos sociales” (Ameigeiras, 2019, p. 264).

A diferencia de los autores ya mencionados, el argentino, Alejandro Frigerio (2021), considera que el concepto de religiosidad popular está pobremente definido. Sostiene que dentro de los estudios del fenómeno religioso existen supuestos analíticos que no son cuestionados, sino repetidos en la mayoría de estos trabajos. Con respecto a la religiosidad popular, plantea de manera crítica que “las devociones populares crecen y persisten por causa de nuestra ‘matriz cultural sincrética latinoamericana’ e ignoramos los esfuerzos de miles de individuos por mantenerlas y expandirlas” (Frigerio, 2021, p. 301).

Plantea que el campo religioso está compuesto en su mayoría por el catolicismo “y por las ‘minorías religiosas’ reconocidas como tales: el islam, el judaísmo, el protestantismo histórico, los evangélicos y pentecostales, los testigos de Jehová, los mormones, los adventistas, los budistas y [...] los umbandistas, entre otras” (Frigerio, 2021, p. 303). La religiosidad popular es un segmento desdibujado de este campo, y “suele estar incluida analíticamente entre el catolicismo y la cultura popular”, si bien forma parte del campo religioso, está “en continua tensión con las creencias socialmente legítimas y en peligro constante de derrapar hacia el curanderismo o la magia” (p. 303). La mayor parte de perspectivas teóricas que han abordado el tema son “simultáneamente catolocéntricas, modernocéntricas y eclesiocéntricas” (pág. 321). Frigerio concluye sentenciado que el diferenciar el campo religioso de forma arbitraria en “subáreas de especialización e incumbencia [...] produce comportamientos naturalizados casi estancos que

brindan una visión muy empobrecida y restringida de la 'diversidad religiosa' (Frigerio, 2021, pág. 322).

1.1.5 Los estudios sobre religión, religiosidad y catolicismo popular en México

La antropología mexicana ha desarrollado importantes estudios teóricos y etnográficos sobre la religión en diversos grupos y comunidades a lo largo del país, aportando una mirada crítica y contextualizada a las múltiples formas en que se manifiesta lo sagrado en la vida cotidiana. A lo largo de varias décadas, se ha conformado una rica tradición de investigación que ha contribuido significativamente a la comprensión de las religiosidades populares como fenómenos complejos, dinámicos y situados histórica y culturalmente. Si bien una parte considerable de estas investigaciones ha estado orientada hacia contextos campesinos e indígenas, donde las prácticas religiosas se articulan estrechamente con el territorio, la memoria colectiva y los sistemas tradicionales de organización social, también han surgido estudios que abordan las religiosidades populares en contextos urbanos, reconociendo su capacidad de adaptación, resignificación y resistencia en medio de los procesos de modernización, secularización y globalización.

En las siguientes páginas se presentan algunos de los trabajos más representativos en esta línea de estudio, con el objetivo de dar cuenta de las principales perspectivas teóricas, metodológicas y analíticas que han nutrido el campo de la antropología de la religión en México, particularmente en torno al debate sobre religión, religiosidad y catolicismo popular.

A manera de introducción, Félix Báez-Jorge (2008) señala que Manuel Gamio fue uno de los primeros en abordar el estudio de la religión popular en México. En su obra *Forjando Patria* (1916), Gamio describe el catolicismo de los pueblos indígenas como una "religión mixta o católica rudimentaria", resultado de la fusión entre creencias prehispánicas y elementos de la nueva religión. Según Gamio (1982, citado en Báez-Jorge, 2008, p. 39), esta integración se produjo de manera relativamente fluida, facilitada por las analogías entre las figuras del panteón prehispánico y las del culto católico.

Del mismo modo, Báez-Jorge cita el trabajo monográfico de Alain Ichon sobre los totonacas de la Sierra Norte de Puebla, el cual aporta valiosos elementos teóricos y conceptuales para el estudio de la religiosidad popular. Desde la noción de paganismo, Ichon examina "exhaustivamente los rituales y creencias totonacas en que dioses, santos y 'dueños' tejen sus funciones numinosas". En este sentido, "propone que el análisis de los rasgos sincréticos deberá

definir no solamente los elementos que se han conservado o adoptado, sino también los que se perdieron o fueron rechazados", y que el estudio de los fenómenos sincréticos debe realizarse "primero a nivel de las representaciones colectivas, y sólo después en el ritual" (Báez-Jorge, 2008, p. 46).

En su trabajo sobre el catolicismo popular de los tarascos, Pedro Carrasco (1976) señala que "lo distintivo de la religión popular se debe a la sobrevivencia de elementos pre-hispánicos, a la aceptación selectiva y adaptación de creencias y prácticas católicas", así como "al hecho de que existe una organización local de las ceremonias populares que constituye un elemento básico en la vida económica y política de la comunidad." (p. 190). De este modo, Carrasco concluye que la "religión tarasca moderna es básicamente cristiana y de que se debe estudiar en relación a la Iglesia católica" (p. 190), pues "lo que se encuentra hoy son componentes paganos, en el culto sincretizado de los santos y en el folklore" (p. 203).

Desde una perspectiva histórica, Alfredo López Austin se posiciona como un referente fundamental en el estudio de la religiosidad de los pueblos indígenas del Altiplano Central de Mesoamérica. A partir de su enfoque, sostiene que la lógica religiosa mesoamericana, especialmente hacia finales del periodo Clásico y comienzos del Posclásico, se estructuraba como un todo integrado e indivisible. En este marco, distingue la existencia de una religión oficial, representada por las élites político-religiosas de los señoríos prehispánicos, la cual, sin embargo, no se desarrollaba de forma aislada. Por el contrario, se encontraba profundamente influida por una tradición popular que, ante la imposibilidad de acceder plenamente a los misterios hieráticos, reglamentaba sus elementos, dotándolos de un carácter simbólico y estético que, si bien no los hacía del todo comprensibles, sí los volvía más accesibles y atractivos para el pueblo: "ante la imposibilidad de comprender los misterios hieráticos, reglamenta sus detalles brindándoles un colorido que los hace, si no más comprensibles, sí más atractivos para el pueblo" (López Austin, 1960, p. 144).

Según Báez-Jorge, para López Austin "la conquista y la cristianización significaron el desplome de la gran religión oficial mesoamericana, pero no necesariamente el fin de los cultos populares ligados a la agricultura" (Báez-Jorge, 2008, pp. 46-47). Por el contrario, los indígenas "llevaron a cabo una sustitución de nombre, de imágenes, aprovechando el recurso de los santos epónimos de los pueblos" (Báez-Jorge, 2008, p. 47). Desde su propuesta, critica las explicaciones materialistas sobre la religiosidad mesoamericana, las cuales plantean "un orden histórico y político que se imponía sobre otro mítico y religioso" (Altbach, 2015, p. 132). En su

análisis, recurre a la figura del “hombre-dios” para afirmar que la religión del Posclásico ofrecía “una base común, una religión extensa, fragmentada en múltiples matices regionales, [...] cada núcleo social descendía de un dios, al que nombraba muchas veces con el apelativo familiar” (López Austin, 1998, p. 51). De este modo, sostiene que esta religiosidad trascendía el orden jerárquico y político de los pueblos, pues formaba parte de “los sistemas de parentesco y de la estructura social” (Altbach, 2015, p. 133).

Desde un enfoque etno-sociológico, resulta fundamental considerar el trabajo de Gilberto Giménez (1978), quien enfoca su investigación en “el análisis de la religión popular rural en México, [...] principalmente como se manifiesta a nivel de los santuarios” (Giménez, 1978, p. 9). A su juicio, “la religiosidad de los santuarios constituye un aspecto capital de lo que en América Latina se ha dado a llamar ‘catolicismo popular’”, ya que en estos espacios “se condensan de una manera privilegiada las principales formas de expresión de la religión popular” (Giménez, 1978, p. 10).

Si bien Giménez establece desde las primeras páginas de su texto las directrices de su investigación, también advierte la dificultad de delimitar teóricamente la religión popular. En un primer momento, parte de la clasificación elaborada por autores a quienes denomina pastoralistas, quienes “suelen delimitar el ámbito de lo que ellos llaman ‘religiosidad popular’ por referencia a tres coordenadas principales: la eclesiástico-institucional, la socio-cultural y la histórica” (Giménez, 1978, p. 11).

En cuanto a la primera coordenada, la religiosidad popular se define “por su relativa autonomía con respecto a la institución eclesial, sus normas y su sistema de control pastoral”, lo que lleva a considerar al catolicismo popular como una “desviación con respecto a la norma oficial de la religión prescrita por el polo institucional” (Giménez, 1978, p. 11).

La coordenada socio-cultural se basa en la idea generalizada de que este tipo de religiosidad está relacionada con “los estratos populares marginados desde el punto de vista económico, social y cultural” (Giménez, 1978, pp. 11-12). Esta perspectiva permite al autor abordar cómo algunos investigadores explican las manifestaciones de la religión popular desde la marginalidad cultural, a menudo interpretada como ignorancia. En este sentido, Giménez cita a Manuel Marzal, quien considera que la religiosidad popular es la forma en que “se expresa

religiosamente el pueblo, pero entendido no como categoría económica, sino como masa con escaso cultivo religioso” (citado en Giménez, 1978, p. 12).

Por último, la coordenada histórica concibe la religiosidad popular como “una forma de religiosidad resultante del cruce de las grandes religiones indígenas precolombinas [...] con el catolicismo español de la Contrarreforma” (Giménez, 1978, p. 12).

Según el autor, desde la óptica pastoralista, el catolicismo popular puede resumirse como “una forma de expresión religiosa propia de las capas populares marginadas, relativamente desviada de la norma eclesiástico-institucional, y resultante, históricamente hablando, de la confluencia entre el catolicismo popular español y las religiones indígenas precolombinas” (Giménez, 1978, p. 13). Se caracteriza por un contenido litúrgico y sacramental limitado en comparación con la religiosidad oficial, así como “por el primado de la constelación ‘devocional y/o protectora’, que implica el énfasis en ciertas prácticas propiciatorias (mandas, procesiones, peregrinaciones...) con miras a obtener beneficios de carácter empírico y utilitario” (Giménez, 1978, p. 14). Desde esta perspectiva, los pastoralistas consideran que los santuarios “funcionan como ‘condensadores periódicos del ethos religioso popular’” (Giménez, 1978, p. 15).

A partir de estos planteamientos, Giménez identifica dos posturas respecto a la valoración de la religión popular. La primera “descalifica abiertamente la religión popular a partir de criterios teológicos-pastorales” (Giménez, 1978, p. 15). La segunda postura “tiende a valorizar positivamente, con algunas reservas, la religión popular” (p. 16), y es representada por la Iglesia oficial y algunos institutos de pastoral desde la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín 1968. En este contexto, la religiosidad popular fue revalorizada “en cuanto expresión de la ‘cultura del pueblo’ y como elemento obligado de su identidad”, e incluso algunos llegaron a considerarla “una fuerza subversiva” (Giménez, 1978, p. 17).

Del mismo modo, señala que no es tarea de las ciencias sociales distinguir “entre creencias y prácticas ‘genuinamente religiosas’ y las que se reputan ‘mágicas’ o ‘supersticiosas’” (Giménez, 1978, p. 19). Desde esta postura, analiza las diferentes expresiones religiosas populares en el santuario de Chalma. Finalmente, define la religión popular como el “*conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas [...] dentro del conjunto de sus prácticas y de sus relaciones sociales*” (Giménez, 1978, p. 20). En su opinión, quien asume la posición anterior con respecto a la religión popular “hace referencia a una cultura popular

relativamente autónoma” (p. 20). En el siguiente apartado profundizamos en la propuesta del autor, toda vez que forma parte de los ejes teóricos de este trabajo de investigación.

Por su parte, Félix Báez-Jorge plantea que el pensamiento religioso, “en tanto forma de conciencia social [...] no es solamente condicionado por la base material” (2000, p. 36). Por ello, su estudio requiere un análisis dialéctico entre la estructura y la superestructura, es decir, entre la base material y las ideologías. Desde esta perspectiva, el autor examina los “diferentes planos (sociales y simbólicos) de las deidades femeninas en las cosmovisiones de los pueblos indios de México” (2000, p. 43), considerándolos como “vertientes dialécticas de la religiosidad popular” (p. 43). En su análisis de los cambios y continuidades de la religiosidad mesoamericana, sostiene que estas diosas indígenas asumieron diversas advocaciones, lo que les permitió mantener su vínculo “con los núcleos numinosos fundamentales” (p. 44). Esto dio lugar a “manifestaciones sincréticas” en las que “los elementos culturales relacionados internamente se conjugan como resultado de la asimilación de sus contradicciones, paso necesario para la concreción de nuevas manifestaciones de lo sagrado” (Báez-Jorge, 2000, p. 44).

La religión “constituye una forma de conciencia social, sus manifestaciones refieren a una base económica a partir de la cual se desarrollan y transforman, convirtiéndose en entidades con propia sustantividad y autonomía relativa” (2000, p. 45). Las ideologías religiosas pueden conservar su significado mientras “prevalzcan las condiciones socioeconómicas en que se produjeron”, de lo contrario, tienden a sincretizarse dentro de nuevos complejos simbólicos, estableciendo una dialéctica de hegemonía entre sistemas ideológicos (p. 45).

En la actualidad, la presencia y “vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial” no deben interpretarse como signo de “atraso” en los pueblos indígenas, sino como “manifestaciones ideológicas (conscientes o inconscientes) de cosmovisiones contemporáneas” (Báez-Jorge, 2000, pp. 46-47). A partir de ello, el autor argumenta que la religiosidad popular “no es el resultado exclusivo de la continuidad de creencias y prácticas prehispánicas o de la transformación de éstas en el marco del catolicismo”, sino un complejo “conjunto de prácticas rituales y manifestaciones ideológicas” (pp. 57-58). Estas expresiones permiten un “singular acercamiento a la observación de las contradicciones, transformaciones y tendencias presentes en la estructura social” (Báez-Jorge, 2000, p. 58).

Si bien el autor sugiere que existía una diferenciación entre religión oficial y expresiones populares desde el periodo Preclásico, en realidad considera que “puede hablarse de un

pensamiento mesoamericano entendido como núcleo denominador común, entidad a partir de la cual es posible explicar y aprehender las diversas manifestaciones de lo sagrado en el área cultural” (2000, p. 378). El proceso de conquista y evangelización cristiana propició la emergencia de cultos populares “como alternativa a la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sincretizándose con las deidades católicas” (Báez-Jorge, 2000, p. 381). En este sentido, gran parte de su propuesta gira en torno al concepto de sincretismo religioso, definido como un “proceso dialéctico en tanto integra y transforma formas de conciencia social opuestas en principio, concreta su función de intermediación y equilibrio cuando existen canales compartidos de comunicación simbólica” (p. 386).

En *La Parentela de María* (1999), Báez-Jorge aborda histórica y antropológicamente tres cultos marianos populares; la Virgen de Guadalupe en México; Nuestra Señora de Copacabana en Bolivia; y la Virgen de la Caridad del Cobre en la isla de Cuba. El autor explica que estas devociones “se entienden [...] como mediaciones simbólicas entre la vida cotidiana de los hombres y la formulación imaginaria que ellos desarrollan, incorporando a estas imágenes sus representaciones fantásticas y sobrenaturales” (p. 159). Estas mariofanías “engendraron poderosas tendencias de innovación cultural, que contribuyeron a facilitar la tarea evangelizadora que propició el desenvolvimiento de particulares expresiones del catolicismo popular” (p. 159), que, “florecieron inicialmente entre las clases sociales subordinadas (indios, negros, mulatos y mestizos)”, y conforme estos cultos se anclaron en la sociedad, “su influencia numinosa abarcaría al conjunto del cuerpo social en cada país” (Báez-Jorge, 1999, pp. 159 – 160).

Según el autor, en un principio, estas tres deidades fueron implantadas y posteriormente “fueron incautadas por los pueblos, modificando sustancialmente sus atributos sagrados, hasta llegar a transformarlas en parte sustantiva de la vida diaria, en iconos cargados con la esperanza, las tragedias y los reclamos de quienes las veneran” (Báez-Jorge, 1999, p. 180).

Esta idea es reforzada en un trabajo posterior en que reafirma que “las imágenes veneradas en el marco de la religiosidad popular, entendidas como componentes de realidades sociales singulares, evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron” de tal modo que son vigentes “toda vez que mantienen su notable eficacia significativa en los planos de la cotidianidad familiar y la vida comunitaria” (Báez-Jorge, 2008, p. 71).

En estos tres países, “los cimientos de los cultos populares marianos serían [...] configurados en una dimensión transcultural” (Báez-Jorge, 1999, p. 160), de este modo “las realidades pluriculturales y multiétnicas se han fortalecido y desarrollado impulsadas por dinámicas comunitarias, perfiladas a partir de la dimensión intrahistórica” (p. 181). Estos cultos populares han coadyuvado a la cohesión interna, sustentando la alteridad y lealtades nacionales. (p. 182), poniendo en evidencia “la significación que la religiosidad popular ha cumplido en la vertebración de las sociedades latinoamericanas” (Báez-Jorge, 1994, pág. 182).

Al igual que Giménez (1978, pp. 17-19), Báez-Jorge (2008) sostiene que la religiosidad popular “no debe examinarse a partir de una expresión del catolicismo entendida como referente modélico, sino desde la perspectiva de las condicionantes sociales de índole estructural que la contextúan” (p. 73). Su enfoque está influenciado, entre otros autores, por el pensamiento de Gramsci. En relación con nuestro tema de estudio, Gramsci sugiere que:

Toda religión, también la católica (muy especialmente la católica debido a sus esfuerzos por mantenerse unitaria “superficialmente” para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales), es en realidad una multitud de religiones distintas y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres, y un catolicismo de los intelectuales, el cual es también abigarrado y desordenado” (Gramsci, 1996, p. 123, como se citó en Báez-Jorge, 2008, pp. 73 – 74).

En este sentido, el autor plantea que “las manifestaciones de la religiosidad popular expresan, de manera dialéctica la mediación ideológica entre el pueblo y el poder” en donde se acumulan “viejas imágenes numinosas al lado de las nuevas soluciones simbólicas que deben observarse en relación con las asimetrías étnicas y sociales en que están inmersos los grupos que las configuran, sin abstraerlas de su inserción en formaciones sociales específicas” (2008, pp. 74 – 75), proceso que Gramsci denomina resistencia pasiva.

En su opinión, existen importantes vacíos conceptuales y metodológicos con respecto a la religiosidad popular, en su trabajo titulado *Debates en torno a lo sagrado: Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (2011), Báez-Jorge considera que las posturas, actitudes y reflexiones acerca del concepto de religión popular son diversas y en su mayoría contradictorias, pues todas aluden a características específicas del hecho. Como bien lo apunta Lanternari, esta situación se enmarca en el sentido de que “no hay una religión popular única y

universal, sino diversas religiones populares, cuya variación refiere a los contextos histórico-culturales en lo que se configuran y desarrollan.” (1982: p. 133, como se cita en Báez-Jorge, 2011, p. 237),

Según Báez-Jorge, la confusión en torno al concepto de religión popular se ha profundizado por diversas razones, principalmente debido a su uso en distintos ámbitos, como el religioso, eclesiástico, político y académico. En su análisis, señala que las discusiones sobre este concepto comenzaron y se intensificaron en la década de los sesenta, en el marco de los debates sobre la dicotomía “sociedad tradicional – sociedad moderna” (Parker, 1993, pp. 48-49, citado en Báez-Jorge, 2011, pp. 237-238).

El concepto de religión popular se elaboró como una categoría de análisis que, por lo general parte de la idea de hegemonía de Gramsci. Esta propuesta contribuyó al debate teórico y metodológico en el estudio de las superestructuras, “particularmente en lo referente a la relación entre estructuras clasistas y cultura, análisis que le conduce a plantear la relativa contraposición entre la religión hegemónica de las clases dominantes y la religión de las clases subalternas, el pueblo” (Báez-Jorge, 2011, p. 239). Desde esta perspectiva, las manifestaciones de la cultura popular son el “resultado de complejas dinámicas del dominio colonial, de múltiples transculturaciones, de un permanente quehacer contrahegemónico y de creatividad orientada a defender su patrimonio cultural en los marcos de la opresión política y social, acrecentada por los regímenes neoliberales” (2011, p. 107).

Para el autor, las reinterpretaciones teológicas y simbólicas de las narrativas religiosas de algunas comunidades indígenas y campesinas son evidencias de ese quehacer contrahegemónico. Las hagiografías indígenas permiten observar la relación entre religión popular y religión canónica, en ellas la religiosidad popular “es, a un tiempo, contradictoria, conciliadora e imprevisible” (Báez-Jorge, 2013, p. 28). En este sentido, las manifestaciones de la religión popular indígena no se expresan uniformemente, sino que “jerarquizan en su *corpus* ideológico y ritual elementos signados, desarrollados o transfigurados en distintos momentos del proceso histórico.” (Báez-Jorge F. , 2011, p. 105).

La religión popular se ubica en la dialéctica entre cultura dominante y cultura subalterna, se expresa a través del sincretismo, entendido como parte de la imaginación popular. (Báez. Jorge, 2000, p. 46). En este proceso se reinterpretan y reelaboran varios elementos de las culturas en interacción, por lo que no se puede hablar de una religión emanada de una cultura

determinada en un estado puro al contacto. Estas expresiones religiosas expresan rasgos de los grupos o culturas que los anteceden, matizadas por la oposición de clases bajo la figura de la cultura dominante (p. 30).

La propuesta de Félix Báez-Jorge se centra en la dialéctica entre cultura dominante y cultura subalterna, por lo que los planteamientos del citado antropólogo se circunscriben en los lineamientos de la lógica del poder. Sus trabajos revisten un particular interés en la cosmovisión y tradición mesoamericana, dejando en claro que en estos estudios suele referirse el concepto de religión popular en oposición al de religión oficial (Báez-Jorge, 2011, p. 125).

De manera general, considera a la religión popular como un producto del devenir histórico, presenta variantes regionales, locales y étnicas. Enfatiza su labor en contextos mayoritariamente campesinos o indígenas, en los cuales sostiene que:

[...] los núcleos devocionales de los pueblos indígenas refieren a motivos existenciales (la salud, la muerte, etc.), así como a la preocupación colectiva respecto a la obtención de los bienes de subsistencia, a los espacios sagrado, a la integración comunitaria, etcétera, y a sustratos míticos autóctonos. De tal manera, si bien el individuo participa activamente en las prácticas religiosas, es la comunidad el ámbito en el que se sustentan y concretan sus manifestaciones rituales e ideacionales con definido sentido emocional. (Báez-Jorge, 2011, p. 124).

En este sentido, “no fue la religión católica la que le permitió al indio la posibilidad de conservar la fe en sus propios dioses” (Báez-Jorge, 2011, p. 124). Por el contrario, la religiosidad de los pueblos indígenas, bajo la figura de religión popular, implicó un “proceso de reinterpretación simbólica, paralelismo o sincretismo”. Así, este fenómeno no surgió como resultado de “concesiones clericales, sino de factores de índole estructural y coyuntural vinculados a las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y las comunidades étnicas”, estas relaciones estuvieron marcadas por “la represión, la resistencia contrahegemónica y la reinterpretación ritual y simbólica, en un constante marco de tensión, negociación y conflicto (Báez-Jorge, 2011, pp. 124-125).

De manera similar, Velasco (2000) sostiene en su trabajo sobre el Cristo negro de Otatitlán, que la religiosidad latinoamericana se manifiesta a través del catolicismo popular, entendido como el “sincretismo derivado de la fusión de elementos culturales sobrevivientes de las naciones indias y la cosmovisión cristiana occidental” (p. 33). Según el autor, esta religiosidad

popular puede seguir distintos caminos: por un lado, puede profundizar en “sus raíces sociales y simbólicas, haciéndola más diversificada y plural”; por otro, puede verse obligada a la clandestinidad, donde las cosmovisiones y rituales se ocultan bajo el “camuflaje de lo formal” (Velasco, 2000, p. 34).

Considera que la religiosidad popular es expresión de lo que el pueblo siente y manifiesta en relación con lo numinoso, es decir con lo divino. Mediante ella el individuo busca establecer un diálogo directo con lo santo que, genera un sentimiento de dependencia unidireccional (Velasco, 2000, p. 27). En este sentido, y bajo la forma del catolicismo popular posee un dinamismo que le dota de una capacidad autoevangelizadora en donde se reinterpretan “componentes que en el imaginario colectivo adquieren representaciones simbólicas, pero sobre todo un carácter plural e identitario del pueblo” (p. 34).

En muchas comunidades, la religiosidad popular es un elemento central en la vida individual y colectiva, convirtiéndose en el eje rector de la tradición y del universo simbólico de hombres y mujeres (Velasco, 2000, p. 34). Sin embargo, la diversidad inherente a la religiosidad popular también puede generar conflictos y tensiones dentro del grupo social. Para restablecer el equilibrio, a menudo se recurre a “estructuras de mediación”, como los rituales, los espacios sagrados y las imágenes religiosas.

Según Velasco (2000), el catolicismo popular requiere espacios donde la fe pueda construirse y reproducirse tanto a nivel individual como colectivo. En este sentido, los santuarios funcionan como centros que sintetizan el “ethos” religioso de una o varias comunidades (p. 36). En el siguiente apartado, se profundiza en la propuesta del autor sobre el concepto de santuario, dado su relevancia como eje teórico en esta investigación.

En línea con lo anterior, María J. Rodríguez y Robert D. Shadow, desde la perspectiva de la religión popular, han estudiado el santuario de San Miguel del Milagro (1998) y el santuario de Chalma (2000), junto con su ciclo festivo. En este último trabajo, los autores definen a la religiosidad popular como:

el conjunto de prácticas, ceremonias y rituales ejercidas por la gente de los estratos marginados. Esa expresión religiosa es, históricamente hablando, resultante de la convergencia entre el catolicismo popular español y las religiones indígenas precolombinas. Dichas prácticas se caracterizan por el predominio de actitudes devocionales y de búsqueda de protección y amparo efectuadas y dirigidas por agentes

laicos. Se trata de lo cotidiano, de lo concreto, en suma, de una 'religión práctica' (Rodríguez & Shadow, 2000, pp. 175 – 176).

Desde su perspectiva, la religiosidad popular se caracteriza por ser una adaptación del cristianismo oficial a las "costumbres pragmáticas" y a las necesidades cotidianas de los sectores más humildes. Además, se distingue por una "exuberante ceremonialidad comunitaria [...] bajo la autoridad de oficiales laicos" y por la presencia de prácticas religiosas masivas, como las peregrinaciones y fiestas, así como por la organización de la vida comunitaria en sistemas de cargos (Rodríguez & Shadow, 1998, p. 80).

De forma paralela, José Luis González Martínez (2002) sostiene que, en los 25 años previos a su investigación, los estudios sobre religión popular lograron que esta fuera valorada por sí misma, considerándola "un subsistema cultural que se rige por sus propios patrones de comportamiento funcionales en la cultura popular" (p. 13). Esto permitió superar la visión etnocentrista que definía la religión institucionalmente "desde el modelo religioso de las élites y, culturalmente, desde sus 'deficiencias' en relación al paradigma" (p. 13). Otro avance importante fue la incorporación de explicaciones históricas sobre la religión popular, lo que permitió comprender el fenómeno desde la historia particular de cada pueblo, concebida como "un proceso de liberación, autonomía, independencia o identificación progresiva" (p. 13). En este sentido, movimientos como el indigenismo, la Teología de la Liberación, la Teología India y diversas luchas campesinas e indígenas fueron clave en las nuevas conceptualizaciones.

Para González (2002), la diferencia fundamental entre la religión popular y la religión de las élites no radica en el grado de elaboración de las ideas religiosas, sino en "las distintas prácticas históricas y las diversas posiciones sociales y culturales desde las que se elaboran sus respectivas experiencias religiosas" (p. 14). A partir de un análisis histórico del cristianismo, el autor señala que esta religión nunca ha sido homogénea, pues "ni siquiera en las primeras dos décadas de su expansión en el Imperio Romano" existió una uniformidad doctrinal, situación que se ha mantenido a lo largo de los siglos.

Considera también que el catolicismo popular "se ha caracterizado, desde que entró en contacto con los pueblos bárbaros en la alta Edad Media, por ser multicultural" (2002, p. 42), no obstante, el tema de la religión popular "es más que un problema institucional; es un problema antropológico de comunicación intercultural" (pp. 42 - 43). En este sentido, la Teología de la Liberación "abrió la posibilidad de una nueva comprensión del fenómeno" en donde fue posible

que se tomara en cuenta la “dimensión práctica de la fe”, así como el “haber introducido en la interpretación cristiana de la historia [...] la perspectiva dialéctica como elemento presente no sólo en la sociedad, sino en la religión y en la estructura eclesial” (p. 46).

Según González, “lo que venimos denominando religión popular, en la práctica es el modo de vivir la experiencia religiosa de más del 95% de las personas que manifiestan algún tipo de adhesión a la Iglesia católica” (2002, pp. 47–48). Debido a esto, el autor considera que la postura del clero frente a la religión popular ha sido tardía. Como se mencionó anteriormente, la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968 marcó un hito en el reconocimiento de la religión popular, pues representó uno de los primeros intentos formales por comprenderla como una realidad innegable, especialmente en el contexto latinoamericano.

González (2002) enfatiza la necesidad de “distinguir diversos niveles de significación dentro de lo que se suele llamar religión popular, religiosidad popular, religión tradicional, etc.” (p. 59). Para ello, propone tres categorías: religión popular por su origen y funcionalidad, religión popular por su reinterpretación, y religión popular ajena y disfuncional.

La religión popular por su origen y funcionalidad, desde una perspectiva marginal, señala que esta “lleva consigo un grito de protesta contra el orden *intra muros*” (p. 61). En este sentido, el catolicismo popular se entiende como “la sistematización de la experiencia religiosa cristiana elaborada por los sectores social, cultural e institucionalmente marginales a partir del proceso de su identidad cultural y desde la dinámica propia de su ubicación social e institucional” (p. 61).

La segunda categoría, la religión popular por reinterpretación, resalta el papel del pueblo “como agente concurrente en la dialéctica de la producción y control de los bienes simbólicos” (González, 2002, p. 61). Desde esta perspectiva, la religión popular no puede comprenderse sin considerar al pueblo como el principal productor y administrador del entramado simbólico. La reinterpretación ha sido una herramienta fundamental para los pueblos dominados, conquistados o colonizados en su resistencia a la opresión. Según González, este es “un proceso sutil, casi invisible, pero fuertemente funcional” (2002, p. 62), ya que permite que “el pueblo haga suyas muchas de las realidades que le llegan de fuera y las instrumentalice al servicio de una mejor respuesta a los desafíos que enfrenta en cada momento histórico” (p. 63).

Finalmente, la tercera categoría, la religión popular ajena y disfuncional, reconoce la naturaleza dinámica de la religión popular. Sin embargo, González advierte que solo “las

prácticas y significados que los sectores marginales no han producido, reinterpretado o refuncionalizado” (p. 64) quedan fuera de esta conceptualización.

Con base a lo ya expuesto, González entiende por catolicismo popular a

todo el conjunto de creencias y prácticas, rituales y normatividad ética, cosmovisión y ethos expresado en múltiples sistematizaciones y construcciones culturales, elaboradas desde el modo peculiar de apropiación de lo cristiano de las culturas y grupos vistos, entendidos y administrados como *marginales* desde la cultura oficial y hegemónica. (2002, p. 66).

Desde esta perspectiva, la marginalidad es un elemento clave, ya que el catolicismo popular “se contrapone (al menos conceptualmente) al catolicismo oficial, constituido por todo el sistema doctrinal, ritual, ético y organizacional generado y administrado desde el centro institucional” (González, 2002, p. 66).

Complementariamente, Ramiro Gómez Arzápalo analiza las fiestas de los santos patronos en la comunidad de Xalatlaco, Estado de México, desde la perspectiva de la religiosidad popular. Según el autor, la religiosidad popular “se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia” (2004, p. 111).

En este sentido, la religiosidad popular de los indígenas de Xalatlaco “no parece ser resultado de un proceso pasivo de yuxtaposición o sustitución, sino [...] un proceso sumamente dinámico y creativo de reformulaciones” (p. 112). No obstante, el autor aclara que al referirse a la reformulación de tradiciones y cultos antiguos, no se trata del “sistema religioso estructurado desde el poder estatal” prehispánico, sino de “los cultos locales de comunidades agrícolas, que se celebraban en la intimidad de los pueblos o las familias” (pp. 112–113). Para Gómez Arzápalo, la religiosidad popular es una expresión cultural original que surge como respuesta a “las necesidades sociales de las comunidades que la viven” (2004, p. 14). No es un fenómeno espontáneo, sino que “responde a un proceso histórico” (p. 114). Además, el autor subraya la independencia de la religiosidad popular con respecto al catolicismo popular.

Contrariamente, Daniel Gutiérrez (2005) señala la “existencia de diferentes mosaicos religiosos que han participado en el vasto crisol de creencias religiosas combinándose entre sí” (p. 619). Según el autor, los estudios sobre religiosidad en México se han centrado en tres esferas

analíticas principales: “las creencias autóctonas, la religiosidad popular y la religión católica mexicana” (p. 620). Sin embargo, considera que la multirreligiosidad es un aspecto poco explorado.

Gutiérrez define la multirreligiosidad como un concepto que “pretende describir toda la red de relaciones (prácticas y creencias) entre diversas creencias o en su interior teniendo como parámetro un sistema o elemento central religioso” (2005, p. 621). Aunque el autor desarrolla su propuesta en contextos urbanos, donde la religiosidad popular presenta características similares a las descritas por Jiménez (2013), sugiere que bien puede aplicarse en otros escenarios.

Desde esta perspectiva, la multirreligiosidad se presenta como una herramienta teórica y metodológica útil no solo para el estudio de la religiosidad popular, sino también para el análisis histórico de sistemas religiosos universalistas, como el catolicismo. Gutiérrez Martínez plantea que su enfoque permite rastrear creencias y prácticas provenientes de diversas tradiciones religiosas dentro de religiones institucionalizadas, “no como forma de transformación sino como modo de complementariedad y actualización” (2005, p. 625). Esto facilita una comprensión más profunda del proceso histórico de conformación, legitimación e institucionalización del catolicismo. Si bien el catolicismo ha representado durante siglos una tradición religiosa consolidada, su historia refleja un amplio mosaico cultural y religioso. A pesar de su carácter homogeneizante, la pluralidad cultural de sus comunidades de creyentes sigue manifestándose.

Por último, Gutiérrez sostiene que el término más adecuado para abordar las realidades religiosas es el de religiosidad, en lugar del concepto de religión, ya que el primero “involucra un proceso de sociabilidad-socializadora-socializante” (p. 645).

Por su parte, Elio Masferrer ha realizado importantes contribuciones al estudio del fenómeno religioso en México. En su tesis de maestría, sostiene que sus investigaciones sobre religión se enfocan en tres grandes campos de análisis: “el campo de la religión popular católica sincrética; el estudio de los nuevos movimientos religiosos (protestantes, pentecosteses y otros grupos); y las investigaciones sobre la visión del mundo” (Masferrer, 2006, p. 32).

Su trabajo se centra en los grupos totonacas de la Sierra Norte del Estado de Puebla, una región donde coexisten diversos sistemas religiosos, entre ellos el catolicismo y los movimientos protestantes. Estos últimos proliferaron en gran medida debido a la intervención de organizaciones como el Instituto Lingüístico de Verano. En este contexto, Masferrer sostiene que la religión popular ha sido un factor clave en la consolidación del catolicismo étnico, el cual define

como “una relectura étnica del catolicismo colonial [...] un elemento estratégico en la construcción de las identidades locales, en el proceso de descomposición de las jefaturas étnicas tradicionales y en la construcción de espacios étnicos propios (Masferrer, 2006, p. 106).

En otro trabajo, Masferrer (2013), menciona que en algún momento utilizó el concepto de religión popular para referirse a los sistemas religiosos con las características antes descritas. Sin embargo, advierte que esta categoría presenta ciertas debilidades, ya que “presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas religiosas” (Masferrer, 2013, p. 26). En este sentido, considera que expresiones como la Nueva Era o la Teología de la Prosperidad representan manifestaciones de lo que suele denominarse religiosidad popular dentro de las élites sociales.

De manera similar, Gabriela Sánchez (2008) ha analizado la interacción de las prácticas que denomina mágico-religiosas, las cuales, en el caso de México, “se manifiestan como parte de un proceso continuo de sincretismo cultural donde el marco del catolicismo popular es el marco contextual a partir del cual se resignifican cotidianamente todas estas manifestaciones” (p. 256). Para la autora, estas prácticas guardan relación con el *New Age* en tanto que “se opone a la tradición institucionalizada del cristianismo, en su credo y en el poder moral y ético que la Iglesia ejerce sobre las conciencias” (p. 258). No obstante, considera que la marginalidad es el ámbito en el que surgen estas prácticas.

Por su parte, Ana María Fernández (2007) analiza el caso de la Virgen de San Juan de los Lagos y su santuario en el estado de Jalisco. La autora señala que la mayoría de los trabajos sobre religiosidad popular parecen llegar a dos conclusiones: “una considera la tendencia de una secularización social, y la otra, cree en una ampliación de la influencia de la religión popular en la población” (p. 160). En este sentido, se debate la relación entre tradición y modernidad, dos conceptos que suelen presentarse como realidades opuestas. Sin embargo, Fernández concluye que, en la mayoría de los casos, ambos resultan ser “dos caras de una misma moneda” (2007, p. 176).

Por su parte, Hugo Suárez (2013) sostiene que la religión está inmersa en un “proceso de diversificación y transformación” (p. 208). Desde esta perspectiva, aborda la religiosidad popular urbana como una experiencia que puede comprenderse a partir de cuatro orientaciones principales. La primera orientación describe al creyente como un actor proactivo, quien “se caracteriza por la capacidad de innovación y reconstrucción libre de su fe, mezclando lo que

considera útil y necesario” (Suárez, 2013, pp. 208–209). En la segunda, el creyente también puede ser un agente recreador y consumidor, quien, a pesar de mantener ciertos vínculos con la institución religiosa, reconsidera los valores morales según su propio criterio. La tercera orientación resalta la figura de los agentes semi-institucionales, mientras que en la cuarta aparece el agente paraeclesial, quien “se caracteriza por su capacidad de armar una agenda religiosa propia al margen de la institución” (p. 209).

Este acercamiento a la religiosidad popular enfatiza el papel de un sistema de “disposiciones simbólicas construidas por creyentes que, administrando distintos repertorios de creencias y construyendo nuevas transacciones en una posición particular en el campo religioso, dan sentido a su vida diaria en el marco de experiencias significativas en su historia personal” (Suárez, 2013, p. 210). En este sentido, la religiosidad popular “es el resultado tanto de las búsquedas de sentido personales y de la estructura precedente, como de la disponibilidad de opciones de la oferta cultural de las que dispone el individuo” (p. 224).

Finalmente, se hace mención de los aportes de Renée de la Torre, toda vez que conforma el eje teórico recurrente en nuestro trabajo. La autora plantea que la sociedad mexicana se caracteriza por un alto índice de participación en las llamadas “formas tradicionales del catolicismo” (De la Torre, p. 8). Para la autora, “el culto y devoción a imágenes tradicionales del catolicismo, se mantienen como elementos compartidos de identificación nacional” (p. 8), además de tener una fuerte presencia en los ámbitos regional y local. En particular, destaca el papel de la Virgen de Guadalupe como uno de los símbolos unificadores más importantes a nivel nacional. A nivel regional, los santos patronos, vírgenes y otras imágenes sagradas funcionan como “emblemas de la identidad regional, que unifican a distintas poblaciones en un mismo culto” (p. 9).

Algunas de las manifestaciones comúnmente consideradas expresiones de la religiosidad popular han sido no solo toleradas, sino incluso promovidas por la Iglesia católica. Un ejemplo de ello es el caso de los grupos de danzantes, los cuales, en muchos casos, han logrado mantenerse gracias a la herencia cultural familiar.

En un análisis más amplio de la religiosidad popular en América Latina, De la Torre y Martín (2016) sostienen que:

La religión popular en América Latina abarca una amplia gama de fenómenos, incluye una mirada a los santos y seres sagrados [...], la creencia en la reciprocidad entre lo

sagrado y lo humano [...], la creencia en milagros que confiere solidaridad social [...] y todo tipo de peregrinaciones [...]. Las tradiciones populares también incluyen santos bandoleros como delincuentes menores [...] santos patronos como Jesús Malverde para narcotraficantes [...] Santa Muerte [...] y muchos otros objetos devocionales. (p. 479).

La gran diversidad de tradiciones y fenómenos socioreligiosos, así como la heterogeneidad de creencias y prácticas, han dificultado la definición precisa del concepto de religión popular. Por lo general, esta categoría “involucra diferencias regionales y varía según las tradiciones religiosas [...]. A veces, se refiere a la mayoría, la ‘gente’, los pobres, o incluso a todos aquellos que no pertenecen a una institución religiosa” (De la Torre & Martín, 2016, p. 479).

De acuerdo con De la Torre (2001, 2012, 2013, 2021), la religiosidad popular contemporánea integra elementos provenientes de diversos sistemas de creencias y tradiciones culturales. Desde esta perspectiva, su composición trasciende las cosmologías indígenas y el catolicismo introducido por los conquistadores españoles. En la actualidad, se observa la presencia significativa de influencias provenientes de otros universos simbólicos, como la espiritualidad *New Age* y la neo-esotería. En las siguientes páginas, correspondientes al marco teórico, se profundiza en la propuesta de Renée de la Torre, dado que constituye uno de los ejes teóricos fundamentales de este trabajo.

1.2 Marco Teórico

En este apartado se presentan los conceptos clave utilizados en la argumentación del dato etnográfico, entre ellos: religiosidad popular, religión popular, catolicismo popular y santuario.

El análisis de los primeros términos se fundamenta, principalmente en los trabajos de Gilberto Giménez (1978), José Luis González Martínez (2002), Eloísa Martín (2003, 2007, 2010 y 2016) y Renée de la Torre (2001, 2012, 2013, 2016 y 2021). Para el estudio del concepto de santuario, se retoman las propuestas de José Velasco Toro (2000) y Alicia Barabas (2006).

Asimismo, se menciona brevemente, y solo como referencia, el trabajo de Ramiro Gómez Arzapalo (2004), quien aborda las mayordomías en torno a los santos patronos como una expresión particular de la religiosidad popular. Esta temática, como se expondrá en el siguiente capítulo, es uno de los ejes más relevantes de la religiosidad católica en San Pedro Cholula.

1.2.1 Religión popular, religiosidad popular y catolicismo popular

Si bien en las páginas anteriores se hizo mención al trabajo de Gilberto Giménez (1978), es pertinente en los siguientes párrafos profundizar acerca de su definición con respecto a la religión popular. El autor considera que para analizar el fenómeno de la religión popular y sus expresiones es necesario asumir una posición contraria a la “socio-pastoralista” y abordarla “no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de relaciones sociales que le sirven de base y contexto” (p. 19), de este modo se rehúsa a definirla como un “simple residuo de la ortodoxia oficial representada por los clérigos y por los *litterati*, esto es, por las minorías urbanas dominantes, ligadas a la institución eclesial” (p. 17).

De este modo, la religión popular “constituye una práctica simbólica específica, susceptible de observación empírica” (Giménez, 1978, p. 21). Con esta afirmación, el autor rechaza los enfoques que establecen una separación entre prácticas y creencias dentro de la religión popular, en tanto, “la disolución entre ‘la doctrina’ (aquello en que se cree) y las ‘prácticas’ (aquello que debe responder a lo que se cree) es un fenómeno específico de la religión ‘ilustrada’, y no debemos imputarla con ligereza a la religión popular”, pues estas “prácticas, consideradas en sí mismas, son inmediatamente significantes” (Giménez, 1978, p. 21), es decir, implican en su propio contenido simbólico, valores y creencias. Lo anterior bien pudiera ser un primer acercamiento teórico entre la propuesta de Giménez y la postura de Eloísa Martín con respecto al abordaje procesual de la religiosidad popular, en donde se observen y analicen las diferentes prácticas de sacralización en lo que denomina “lugares empíricos específicos” (Martín, 2003, p.5).

En este sentido, vale la pena recuperar la definición que el autor plantea respecto al concepto de religión popular, ya que ofrece un enfoque en el que permea una atmósfera de autonomía. Giménez entiende por religión popular al conjunto de “todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas [...] dentro del conjunto de sus prácticas y sus relaciones sociales” (Giménez, 1978, p. 20). Asimismo, esta perspectiva reconoce el papel fundamental que desempeñan los distintos actores sociales y las relaciones que establecen entre ellos, así como con sus santos patronos de barrio y la Virgen de los Remedios. En este sentido, la religión popular se expresa en dos niveles: a) local, “donde la interacción simbólica se polariza en torno a los santos patronos, en el interior de la comunidad” (Giménez, 1978, p. 246); b) supra-local, “donde la interacción simbólica moviliza y pone en marcha una multiplicidad de grupos y comunidades

en dirección a un patrono regional común (p. 246), que en caso de nuestra investigación, en la región de Cholula este patrono está representado por la figura de la Virgen de los Remedios.

Desde un enfoque semiótico, Giménez (1978) afirma que la religión “es el ámbito privilegiado de las representaciones simbólicas que comportan un universo de sentido” (p. 245) y que, en el caso particular de la religión popular, ese universo de sentido se manifiesta a través de un sistema de prácticas rituales dramatizadas simbólicamente “bajo la forma de una relación heterónoma con los seres sagrados, a quienes se atribuye la regulación en última instancia de la circulación de los bienes en este mundo” (p. 246).

Con respecto a la propuesta de José Luis González Martínez (2002), estamos de acuerdo en la primera parte de su definición del concepto de catolicismo popular, toda vez que lo considera como “el conjunto de creencias y prácticas, rituales y normatividad ética, cosmovisión y *ethos* expresados en múltiples sistematizaciones y construcciones culturales” (pág. 66), no obstante, el considerar a esta expresión de la religiosidad popular como un “modo peculiar de apropiación de lo cristiano de las culturas y los grupos vistos, entendidos y administrados como *marginales* desde la cultura oficial y hegemónica” (pág. 66) sitúa a nuestro objeto de estudio en la dialéctica de una “cultura refinada de los especialistas (teólogos y sacerdotes de diferente rango) y las culturas marginales” (p. 67), situación que es insuficiente para explicar el fenómeno en cuestión.

Por su parte, Eloísa Martín considera necesario diferenciar el concepto de religión y lo sagrado, tema ya abordado en el apartado anterior. En este sentido, propone “entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de prácticas de sacralización: los diversos modos de hacer sagrado⁴, de inscribir personas, lugares, momentos [...] en -una- textura diferencial del mundo-habitado” (2007, p. 77).

Martín (2010) expresa algunas opiniones opuestas al uso del concepto “sagrado”, no obstante, considera que en su propuesta lo sagrado no debe ser tomado en cuenta como un adjetivo, tampoco “designa una institución, una esfera o un sistema de símbolos, sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo, y por ello, no extraordinario ni radicalmente otro” (2010, pág. 358). En este sentido, las prácticas de sacralización a las que hace referencia la autora se entienden a partir de lo que Latour (citado

⁴ Martín (2010) refiere que el hablar de lo sagrado posee tres ventajas: a) no tiene connotaciones de esfera; b) mantiene un carácter moralmente ambiguo; c) no es necesario recurrir a adjetivos para designar prácticas distintas a las institucionalmente dominantes.

por la autora) denomina *fe(i)tiche*: "seres descolocados, que nos permiten vivir, esto es, pasar continuamente de la construcción a la autonomía sin jamás acreditar en una ni en la otra".

La autora plantea que el hablar de prácticas de sacralización nos ofrece:

a) evitar las concepciones dualistas que dividen en sagrado y profano y definen lo popular en contraposición a lo institucional, lo oficial o lo dominante; b) elude el innatismo apriorístico de las definiciones clásicas, focalizando en los procesos y no en ontologías; c) permite acceder a los 'híbridos', que no son tales; las prácticas nativas combinan 'religión' con política, arte, música, economía, de formas que exceden al modelo modernocéntrico de división en esferas; d) vuelve visibles los conflictos, no únicamente entre la Iglesia los laicos, sino en el propio núcleo de las prácticas de sacralización [...] (Martín, 2010, p. 358 – 359).

Esta perspectiva facilita un acercamiento más directo a las diversas manifestaciones religiosas identificadas como parte de la religiosidad popular. Al mismo tiempo, evita profundizar en el carácter ontológico de este fenómeno, lo que permite analizar las expresiones de un sistema religioso específico desde su proceso de construcción y desarrollo.

El trabajo de Renée de la Torre analiza diversas manifestaciones de la religiosidad contemporánea, señalando que "la globalización y la posmodernidad están teniendo hoy en día un impacto en la relocalización y organización de la religiosidad contemporánea" (2001, p. 8). Dentro de esta dinámica, la autora identifica dos rasgos principales: "el primero es que lo nuevo y lo tradicional se fusionan", lo que implica una reinención de tradiciones y relatos religiosos que buscan legitimarse ante la comunidad; "el segundo es que las distancias culturales se ponen en contacto, creando nuevos *bricolages* con retazos de culturas y religiones" (p. 5).

En cuanto a la conceptualización de la religiosidad popular, De la Torre (2013) opta por el uso del término religiosidad en lugar de religión, ya que esta última "está más cargada hacia una definición sustantiva del fenómeno religioso. Sus definiciones constriñen el fenómeno a realidades históricamente objetivadas, e incluso institucionalizadas en religiones particulares" (p. 5). Además, advierte sobre el peligro de "caer en una visión esencialista, catolicocéntrica y eclesiocéntrica [...] que frecuentemente equipara la religión popular con el catolicismo popular" (2021, p. 265). En este sentido, subraya la necesidad de una mirada crítica que permita "ser crítico con la idea del catolicismo monopólico, para no invisibilizar las cosmologías y creencias variadas que quedaron muchas veces inadvertidas" (p. 265).

De la Torre retoma la definición de religiosidad de E. Durkheim, quien concibe lo religioso "como las prácticas y vivencias relacionadas con un principio de dualidad simbólica, a la vez socialmente construida e individualmente experimentada, que distingue, separa y diferencia las cosas sagradas de las profanas" (Durkheim, 2010, como se cita en De la Torre, 2013, p. 6). En contraste, el concepto de espiritualidad alude "exclusivamente a la individualización de la experiencia religiosa" (p. 6).

La religiosidad contemporánea exhibe una gran diversidad de creyentes y sistemas religiosos. De la Torre (2001) identifica un grupo emergente conformado por jóvenes profesionales y universitarios "que se identifican con los movimientos mexicanistas y Nueva Era" (p. 107), representando lo que se ha denominado religiosidad mística. En esta convergen diversas tradiciones religiosas, caracterizándose por "un sincretismo con elementos tomados de las religiones orientales (hinduistas, budistas); de sabidurías prehispánicas y de las actuales culturas indígenas mexicanas, y el catolicismo popular" (p. 107). Estas nuevas expresiones de religiosidad requieren de "la legitimación que da la tradición para perpetuar sus nuevas formas de generar identidades" (p. 107) y de constituir imaginarios de los creyentes y los lugares en torno a "lazos de arraigo mediante la incorporación simbólica y ritual de las tradiciones ligadas al catolicismo popular" (De la Torre, 2001, p. 110).

En un trabajo posterior, De la Torre (2012) retoma el argumento de Parker (1993), quien sostiene que la religiosidad popular "ha sido históricamente un fermento de la cultura en América" (p. 509). Aunque en ocasiones se le equipara con el catolicismo popular, la autora señala que se trata de "una expresión sincrética del choque cultural entre el catolicismo, introducido por los conquistadores, con las cosmologías nativas (indígenas) y posteriormente con las religiones de origen africano que llegaron con el esclavismo negro" (p. 509). Por tanto, un rasgo esencial de la religiosidad popular es "que floreció con una modalidad sincrética y por tanto opera como matriz de creencias diversas" (p. 509), generando "la mixtura entre varios sistemas religiosos" (p. 519), entre ellos "las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el "paganismo", el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, [...] la espiritualidad nueva era y la neo esotería" (de la Torre, 2012, p. 510).

Para De la Torre (2012), la religiosidad popular redefine y reinterpreta el sentido práctico de la religión a través de sus rituales y discursos. A pesar de que el catolicismo sigue siendo el sistema religioso mayoritario en México, "estamos experimentando el paso a sociedades más

diversas en cuanto a opciones religiosas" (p. 512). La autora sostiene que "las creencias 'pre cristianas' y prehispánicas perviven entretejidas con la religiosidad popular y son reactualizadas con atributos neoesotéricos y bajo reinterpretaciones de la nueva era para sanar el cuerpo y el espíritu. Estos componentes de la religiosidad popular católica, en conjunto, son parte del patrimonio de las tradiciones y la cultura popular (p. 512).

Las formas y expresiones de la llamada religiosidad moderna no deben analizarse como producciones antagónicas, surgidas al margen de las instituciones o "paralelas de lo tradicional y de la modernidad, sino como procesos transversales a la tradición, a la religión, a la memoria" (de la Torre, 2012, p. 513). La religiosidad popular actual presenta nuevos contenidos neo tradicionales, que no solo son sincréticos,

sino cada vez más eclécticos: combinan elementos de la devoción católica, fusionados con los saberes y creencias residuales de los rituales indígenas y las creencias mágicas, los cultos afroamericanos y los cultos paganos a la naturaleza y la energía [...] además recientemente incorpora y es resemantizada por nuevas narrativas difundidas ampliamente por la sensibilidad nueva era y por el sentido mágico de la neoesotería. (p. 517).

Renée de la Torre (2012) estudia "el reacomodo constante [...] entre lo nuevo y lo tradicional, saliendo de las instituciones, pero mirando hacia su recomposición, dando seguimiento a las movi­lidades, pero sin perder de vista los enraizamientos en la tradición" (p. 518). En este sentido, sostiene que "el lugar estratégico para lograr esa mirada sea ateniendo los escenarios donde se práctica la religiosidad popular", toda vez que representa "un entre­medio (*in-between*) la institución y las prácticas culturales, lo ancestral y lo nuevo, lo híbrido y las reinven­ciones esencializadoras, lo local y lo global, entre lo individual y lo social" (p. 518). Es decir, plantea la necesidad de abordar la religiosidad popular "cambiando la perspectiva tradicional de conservar el pasado como mera fórmula folklorista por una perspectiva que repare su estudio en el entremedio (*in-between*) y las formas sincréticas de la religiosidad popular y las reconocidas como nuevas formas de religiosidad" (De la Torre, 2021, pp. 270 – 271).

En este sentido, la religiosidad popular se presenta como un "lugar dinámico que se adapta a los cambios y es adoptado por las nuevas espiritualidades de la modernidad como

anclaje e hilo de memoria” (De la Torre, 2021, p. 271). Desde esta perspectiva, la autora plantea que puede existir un puente entre el concepto de *lived religion*⁵ y el de religiosidad popular.

En la religiosidad popular [...] se están viviendo permanentemente los procesos de redifinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión. No es un estuche vacío, sino un espacio multipraktado, es decir un espacio de encrucijada. Por un lado, la religiosidad popular se mantiene como lugar que se resiste al orden dogmático y sacerdotal, pues ahí se salvaguardaron las formas no ortodoxas (por ejemplo las creencias indígenas y del mundo campesino) que los especialistas de las religiones descalificaron como magia, idolatría, superstición, etcétera. Pero a la vez se mantiene como el espacio en que constantemente se renuevan e instituyen nuevos sentidos culturales y de identificación (como pueden ser las espiritualidades *new age* y la neoesotería). (De la Torre, 2013, p. 10).

Un aspecto clave de la religiosidad popular es el papel de los santos como "figuras intermediarias entre las divinidades y los humanos, y a la vez, figuras que permiten representar a las fuerzas o divinidades" (De la Torre, 2021, p. 278). Se les considera "seres milagrosos que interceden para ayudar a los humanos", atribuyéndoseles actitudes sensibles como alegrarse, enojarse o entristecerse (p. 279). En este sentido, los santos "pueden ser considerados como imágenes *in-between* pues [...] se articulan antiguas resistencias de las cosmologías negadas por el cristianismo con el catolicismo popular; pero además se actualizan transformando sus hagiografías en leyendas populares" (p. 279), las cuales forman parte de la identidad de las comunidades.

Desde la perspectiva de Renée de la Torre, la religiosidad popular es un "lugar dinámico que se adapta a los cambios y es adoptado por las nuevas espiritualidades de la modernidad como anclaje e hilo de memoria" (2021, p. 271). Este fenómeno, al operar en la intersección de lo institucional y lo cultural, permite una comprensión más amplia de las transformaciones religiosas en la actualidad.

⁵ La autora refiere que algunos sociólogos estadounidenses promueven el estudio de *lived religion* (religiosidad vivida o de la experiencia) "como alternativa para sortear las cargas de sentido presentes en el uso de la religión popular" (De la Torre, 2021, pág. 267). "El término *lived religion* se enfoca en la religiosidad de la vida cotidiana inscrita en las circunstancias reales de las personas que la practican de forma individual y no de las doctrinas y postulados teológicos" (pág. 268).

1.2.2 Santuario

Los santuarios han sido espacios fundamentales en la configuración de la vida religiosa y social de diversas culturas a lo largo de la historia. Desde una perspectiva antropológica, estos lugares no solo constituyen centros de devoción, sino también puntos de encuentro donde convergen prácticas rituales, expresiones identitarias y dinámicas comunitarias. En el caso de México, los santuarios católicos dedicados a vírgenes y cristos representan nodos clave dentro del entramado de la religiosidad popular, funcionando como espacios de resignificación simbólica en los que lo sagrado se manifiesta y se actualiza constantemente. La importancia de estos santuarios radica en su papel como ejes articuladores de la devoción y como territorios que vinculan lo espiritual con lo social, lo político y lo económico.

Los santuarios dedicados a vírgenes y cristos en México han sido, históricamente, lugares de gran relevancia tanto para las poblaciones locales como para los peregrinos que se desplazan desde distintos puntos del país. Ejemplos emblemáticos incluyen la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México, el Santuario de Cristo Rey en el Cerro del Cubilete, y el Santuario de la Virgen de los Remedios en Cholula. Estos espacios no solo han heredado elementos de antiguas tradiciones prehispánicas, sino que han generado nuevas formas de expresión religiosa que reflejan las tensiones y continuidades entre la tradición y la modernidad.

Desde la antropología, el estudio de los santuarios permite analizar cómo los actores sociales participan en la construcción y transformación del significado de estos lugares. Las apariciones marianas, las peregrinaciones, las festividades patronales y las prácticas rituales asociadas a los santuarios revelan un dinamismo constante en la religiosidad popular, evidenciando procesos de negociación simbólica y adaptación cultural. Así, los santuarios católicos en México constituyen no solo espacios de culto, sino también escenarios donde se configuran y redefinen identidades colectivas, marcando la relación entre lo sagrado y la vida cotidiana.

Gilberto Giménez (1978) señala que los santuarios “constituyen los condensadores privilegiados” de la religión popular. Esta afirmación, ampliamente mencionada en diversos estudios sobre el tema, sigue siendo válida en la medida en que se reconozca la existencia de santuarios que, en la actualidad, escapan a los marcos teóricos clásicos. No es objetivo discutir en torno al concepto de santuario, pues al igual que el tema de religiosidad popular, el debate es amplio.

Para abordar el concepto de santuario, se retoman las propuestas de José Velasco Toro (2000) y Alicia Barabas (2006). El primer autor plantea que la función principal de los santuarios es sintetizar el ethos religioso, condensando en estos espacios la fuerza de la devoción (pág. 35). Además de ser lugares de significado espiritual, los santuarios también actúan como centros de interacción social, donde convergen distintos ámbitos, como el económico y el político. Para el autor, estos espacios sagrados pueden tomar diversas formas, desde “una pequeña capilla en un cruce de caminos, una cueva, un cerro o un árbol a los que ha sido asignada una significación o cualidad numinosa”, hasta convertirse en auténticas “capitales de lo espiritual” (p. 36).

El santuario es un espacio separado, señalado e inviolable por considerarse un lugar santo. En él se venera una imagen o reliquia, y los creyentes se encuentran con lo numinoso y lo sobrenatural, estableciendo comunicación directa al adorar a la divinidad. [...] es centro de espiritualidad al que concurren los hombres para realizar un culto constituido por diversidad de ritos (Velasco, 2000, p. 37).

Según José Velasco Toro (2000), los santuarios poseen seis características fundamentales: (1) son lugares con atributos significativos específicos que los convierten en espacios sagrados; (2) en ellos ocurre un hecho maravilloso que “funde el mito y permite la emergencia de una tradición que mueva a los devotos a realizar peregrinaciones”; (3) funcionan como un “punto de convergencia” de peregrinos; (4) reciben visitantes de distintos ámbitos geográficos; (5) la influencia del santuario varía en alcance, ya que “dependiendo del carácter y fuerza de la teofanía o hierofanía”, el culto puede trascender los límites territoriales; y (6) los peregrinos conforman una región devocional (pp. 37-38).

Por su parte, Alicia Barabas (2006) define los santuarios como “lugares sagrados complejos y polifacéticos, centros que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de interacción y articulación social” (pp. 226 - 227). Desde esta perspectiva, los santuarios funcionan como “centros cósmicos que comunican los tres planos del universo” (p. 255), es decir, en ellos convergen “el supramundo, la superficie y el inframundo, y entre estos territorios circulan los númenes” (p. 226).

En este sentido, Barabas distingue dos tipos de santuarios: los naturales y los construidos. En cuanto a los segundos, aclara que su clasificación responde a características externas e identifica como ejemplos las capillas, ermitas o templos, los cuales suelen estar administrados por grupos religiosos o comunidades locales. Muchos de estos santuarios fueron

erigidos sobre espacios sagrados preexistentes, una práctica común en los santuarios católicos de México. Según la autora, numerosos templos dedicados a santos o vírgenes fueron construidos sobre antiguos sitios prehispánicos de relevancia ritual, económica y política, tanto a nivel local como regional. Un caso emblemático de esta dinámica es el santuario de la Virgen de los Remedios en Cholula, tema que será abordado en el siguiente capítulo.

Los santuarios, además, están asociados a múltiples fenómenos, entre ellos las apariciones, las cuales tienen una “tendencia cristocéntrica y marianocéntrica” (Barabas, 2006, p. 255). Para la autora, “el aparicionismo es un fenómeno de la religiosidad popular [...] se configura a partir de las visiones de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria, que se les presentan a ciertas personas con propósitos diversos” (p. 229). Dichas manifestaciones corresponden a lo que Mircea Eliade (1998) denominó hierofanías, es decir, expresiones de lo sagrado. En la lógica de los santuarios, las apariciones deben ser analizadas desde su dimensión histórica, contextual y procesual, pues a menudo “promueven acciones reintegradoras de la identidad social, en algunos casos revitalizando identidades étnicas” (pág. 255).

1.2.3 Mayordomía

Si bien esta investigación no tiene como objetivo realizar una discusión teórica exhaustiva sobre el concepto de mayordomía, es importante aclarar el enfoque adoptado respecto a esta forma de organización social, tanto a nivel local como regional. En muchos contextos de religiosidad popular en México, las mayordomías no solo son estructuras de carácter religioso, sino que también cumplen funciones económicas, sociales y políticas que articulan la vida comunitaria. En el caso del Santuario de la Virgen de los Remedios en la región de Cholula, las mayordomías desempeñan un papel central en la organización de los barrios y pueblos vecinos, actuando como intermediarias entre la comunidad, el templo, las autoridades religiosas y el propio santo patrón o virgen. Su función principal es la planificación y ejecución de las celebraciones y festividades dedicadas al santo patrón, lo que las convierte en actores clave en la reproducción y transformación de las prácticas devocionales locales.

Gómez (2004) plantea que las mayordomías constituyen un elemento fundamental dentro de la estructura de la religiosidad popular, al ser “jerarquías cívico-religiosas de las comunidades” (p. 25). Estas jerarquías se organizan en sistemas de cargos que operan en distintos niveles de responsabilidad, desde la custodia de imágenes sagradas hasta la administración de recursos para las festividades. El autor señala que, aunque sus funciones pueden variar según la región,

generalmente “éstas se concentran en organizar las fiestas de los diferentes santos del pueblo” (p. 25). Sin embargo, su labor no se limita a la realización de las festividades patronales, sino que se extiende a lo largo de todo el año que dura su cargo. Durante este tiempo, los mayordomos tienen la responsabilidad de mantener el templo “limpio y funcional”, así como de coordinar la recolección de aportaciones económicas entre los habitantes (p. 25). Estas contribuciones pueden incluir tanto donaciones monetarias como ofrendas en especie, reflejando un modelo de economía ritual basado en la reciprocidad y el compromiso comunitario.

Además de su papel organizativo, las mayordomías cumplen una función social al reforzar los lazos comunitarios dentro de los barrios y pueblos. La participación en este sistema no solo es una expresión de fe, sino también un mecanismo de reconocimiento social, ya que el desempeño del cargo conlleva prestigio y respeto dentro de la comunidad. No obstante, este mismo sistema de cargos establece dinámicas de diferenciación y exclusión, pues quienes no forman parte de la estructura de mayordomías pueden quedar al margen de ciertas prácticas religiosas y comunitarias. En este sentido, las mayordomías también pueden actuar como espacios de control social, determinando quiénes son los legítimos representantes de la tradición religiosa y quiénes quedan fuera de ella.

Como resultado de estas dinámicas, es posible identificar un modelo alternativo de religiosidad católica popular en San Pedro Cholula, en el que algunos devotos participan de manera más individual y menos vinculada a las estructuras tradicionales. Este fenómeno es especialmente visible entre aquellos sectores de la población que, por razones económicas, migratorias o generacionales, no se integran plenamente en el sistema de mayordomías. Así, el Santuario de la Virgen de los Remedios se convierte en un espacio donde convergen distintas formas de religiosidad, desde las más institucionalizadas hasta aquellas más flexibles y adaptadas a los cambios socioculturales contemporáneos.

CAPÍTULO II

CONTEXTO DE LA REGIÓN DE CHOLULA

2.1 Contexto Histórico

Cholula se localiza en el llamado Valle Puebla-Tlaxcala, dentro de su extensión territorial convergen diversos paisajes naturales, que junto con su posición geográfica han propiciado una ocupación humana constante la cual puede rastrearse desde la época paleolítica.

2.1.1 La ocupación humana de Cholula durante el periodo prehispánico

No existen datos precisos sobre el origen étnico de los primeros habitantes de la región de Cholula. Sin embargo, Paddock (1987, p. 27, como se citó en Gámez, Ramírez, & Villalobos, 2016) sugiere que es muy probable que la lengua hablada por estos primeros pobladores perteneciera al grupo lingüístico otomangue. Con el colapso de la cultura teotihuacana, alrededor del 600 n.e., Cholula habría recibido la llegada de grupos nahuas y otomangues. Entre estos últimos, se identifican principalmente hablantes de popoloca y mixteco, quienes fueron desplazados progresivamente por los grupos nahuas hasta quedar “relegados a ocupar los márgenes al sur y al oriente de la región” (Plunket & Uruñuela, 2018, p. 22).

Por su parte, Müller (1973) sostiene que los primeros asentamientos en la región de Cholula surgieron durante el Formativo, estableciéndose en los márgenes de un lago ubicado en lo que anteriormente fue la Hacienda Santa Catarina, actualmente ocupada por la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP). En paralelo, también se han identificado asentamientos en los terrenos donde hoy se encuentra el conjunto arquitectónico de la Gran Pirámide. De acuerdo con exploraciones arqueológicas, no se trataba de lagunas independientes, sino de un sistema de ciénegas discontinuas que se extendía desde las inmediaciones del manantial de San Juan Aquíahuac hasta el área donde hoy se ubica el campus de la UDLAP (Plunket & Uruñuela, 2018, p. 51).

Durante el horizonte Clásico, Cholula se consolidó como una de las ciudades más importantes de la región, destacándose por su imponente centro ceremonial, que se erigió como un referente en el paisaje. Los arqueólogos coinciden en que este centro religioso estuvo dedicado a una deidad vinculada al agua, y algunos sugieren que podría tratarse de *Chiconaquiahuitl* (Nueve Lluvia).

Según Plunket y Uruñuela (2018), el crecimiento poblacional y la urbanización de Cholula se intensificaron durante el Formativo terminal (50-100 n.e.), impulsados por la llegada de grupos de refugiados, posiblemente provenientes de la aldea de Tetimpa, ubicada a unos “18 km al poniente de Cholula, en el pie de monte del Popocatépetl” (p. 26).

Más tarde, alrededor del 600 n.e., Cholula experimentó una drástica reducción en su población, lo que llevó a un proceso de migración hacia otras partes del valle poblano-tlaxcalteca y al progresivo abandono de la ciudad. Como consecuencia, el poder y el control regional pasaron a manos de una nueva ciudad: Cacaxtla (Gámez, Ramírez, & Villalobos, 2016, p. 33).

Hacia el 900 n.e., nuevos grupos migrantes, procedentes de Tollan, llegaron a Cholula. De acuerdo con la paleografía y traducción de la *Historia Tolteca-Chichimeca* elaborada por Paul Kirchhoff, Lina Odena y Luis Reyes García (1976), los toltecas peregrinaron durante 36 años por distintos lugares hasta que “en el año 1 *tecpatl* llegaron a *Tlachiualtepetl*” (pág. 146). Vázquez (1998, pág. 5) señala el año de 1168 como la fecha de su llegada.

El párrafo 125 de la HTC señala que, *Ixcicouatl*, *Quetzalteueyac*, *Tezcautzil*, *Tololouitzil* y *Cuenan*, se dirigieron hacia “los *tlaloque* de los olmeca, de los *xicallanca*, al *tlachiyach*, *tizacozque* y al *aquiyach amapane* con las palabras humildes les rogaron para que entre ellos se metieran” (1976, p. 149), lo cual aceptaron “pero sujetos a servidumbre” (p. 156), es decir, “daban servicio doméstico a las casas de los olmeca y xicalanca” (p. 156). Según el texto, éstos “se burlaron mucho de los toltecas” (p. 152), Tezcatlipoca respondió a sus súplicas asegurándoles que la ciudad sería su hogar, indicándoles que fueses hacia el *Chicomoztoc* para pedir ayuda a los chichimeca; “los *quauhtinchantlaca*, los *moquiuxca*, los *totomiuaque*, los *acolchichimeca*, los *tzauhteca*, los *zacateca*, los *malpantlaca* y los *texcalteca*, los siete pueblos” (p. 157).

En el año Ocho Conejo (1174 d.C.) los olmeca-xicalanca⁶ fueron conquistados y desplazados al lado sur del *Tlachiualtépetl*. Los toltecas se establecieron como los gobernantes de la ciudad, por su parte, de los siete grupos traídos como aliados, cuatro de ellos se establecieron “hacia los cuatro puntos cardinales, tomando a Cholula como centro: los *tlaxcaltecas* al norte, en Tlaxcala; los *acolchichimeca* al occidente, en Uexotzinco; los

⁶ No se tiene certeza respecto a la identidad de los olmeca-xicalanca. Solís & Velázquez (2006) refieren que también se les llama olmecas históricos para diferenciarlos de los olmecas arqueológicos, éstos últimos conocidos por ser los constructores de importantes centros ceremoniales como La Venta y San Lorenzo.

totomiuaque al sur, en Totomiuacan; y los *quauhtinchantlaca* al oriente, en Quauhtinchan. (Kirchhoff, Odena & Reyes, 1976, p. 187).

Según González-Hermosillo (2005) “tras su reconquista y refundación, el sitio fue conocido como *Tollan Cholollan Tlachiualtepetl*, [...] con este nombre se perpetuó el prestigio ceremonial de la milenaria ciudad, antigua morada de divinidades acuáticas” (p. 16). Los toltecas levantaron un nuevo centro religioso y ceremonial dedicado a Quetzalcóatl, el *Tlachihualtépetl* quedó parcialmente abandonado, aunque siguió figurando en el paisaje simbólico y mítico de la región.

La división entre los grupos y linajes de tolteca-chichimeca y olmeca-xicalanca provocó una separación étnica y espacial que perduró durante toda la época colonial. Mercedes Olivera y Cayetano Reyes (1969) registraron a finales de los años 60 las relaciones sociales entre los habitantes de San Pedro y San Andrés Cholula desde el carácter histórico y étnico⁷. Durante el periodo tolteca–chichimeca la ciudad prosperó y se volvió un importante centro religioso; se construyeron palacios, juegos de pelota, mercados, escuelas y plazas, además fue un importante centro artesanal donde destacaba la “cerámica tipo códice, [...] de excepcional colorido y calidad” (Hernández, 2012, p. 55).

En cuanto al tipo de gobierno del señorío de Cholula, “existen contradicciones en las fuentes históricas” (Lind & Barrientos, 2012, pág. 49). Gabriel de Rojas en su “Relación de

⁷ Olivera y Reyes (1969) identifican que el conflicto entre los olmeca-xicalanca y los tolteca-chichimeca por el control de Cholula, así como la posterior reorganización estructural de la ciudad, marcaron una fractura significativa en las relaciones entre ambos grupos. Este proceso condujo al establecimiento de un nuevo orden social y a la edificación de lo que hoy es San Pedro Cholula. Sin embargo, esta transformación no eliminó las tensiones entre los habitantes, las cuales han perdurado hasta el momento de la investigación de los autores. A través de entrevistas y conversaciones informales, Olivera y Reyes documentaron el sentir y malestar de los habitantes de San Andrés Cholula, quienes defienden la idea de ser los verdaderos cholultecas originarios. En contraste, los habitantes de San Pedro Cholula son conocidos con el vocablo *choloque*, que se traduce como “los que se largaron y luego regresaron” (p. 248).

La historia oral de la comunidad relata que, en tiempos ancestrales, “el cerro de Cholula estaba en donde ahora es el pueblo de San Andrés, en cuyo derredor había varios pueblos que cooperaron para hacer el *Tlachihualtépetl* [...]. Vivían todos los pueblos juntos, pero un buen día una parte de ellos decidió irse al norte a buscar otros lugares para poder vivir [...]. Como en ningún lugar quisieron aceptar a los *choloque*, sus hijos decidieron regresar a Cholula tiempo después y, como no hubo lugar de este lado de la pirámide, se asentaron en el norte, allá en donde se llamaba Tollan Cholollan. Cuando llegaron de nuevo los *choloque*, ya eran muchos y muy poderosos, por lo que quisieron dominar a los cholultecas; no solo les quitaron los terrenos, sino también la mitad de la pirámide y hasta se adjudicaron el nombre de cholultecas” (Olivera & Reyes, 1969, pp. 249-250).

Los conquistadores españoles creyeron que ese nuevo asentamiento era la verdadera Cholula y construyeron su ciudad en ese lado. Según los autores, este hecho es una de las razones por las que San Pedro Cholula se consolidó como una ciudad importante y “ha progresado más” en comparación con San Andrés Cholula.

Cholula” ([1581] 1985) menciona que el gobierno recaía en dos sacerdotes: el *Tlálchiach* y el *Aquiach*, González-Hermosillo (1985) refiere que el título de *Tlálchiach* designaba al “sumo sacerdote” que se encargaba del orden de “lo bajo”, de la tierra, siendo el tigre su emblema, mientras que el *Aquiach* tenía como culto “lo acuático o de lo alto”, teniendo como estandarte un águila (pp. 20), por su parte, Muñoz Camargo ([1580 - 1585] 1984) lo traduce como el mayor de lo bajo del suelo y el mayor de lo alto. Según Salazar Monroy (1954), todo sacerdote era elegido de la clase noble, procedente “de un barrio distinguido que llamaban *Tianquiznahuac*” (p. 23).

Fray Juan de Torquemada ([1723] 1975) sugiere un gobierno encabezado por un capitán general elegido por un consejo de seis nobles (p. 386). Por su parte, González-Hermosillo y Luis Reyes (2002) en su análisis del *Códice de Cholula* hacen mención de una noble indígena⁸ identificada con el nombre de María Ylamateuhtli Marcelino de Mendoza, “de la casa real de Tenanquiahuac⁹” (p. 13), “señora de *Yohuáltianquizco Tenanquíahuac*, uno de los *tecpan* o señoríos de la ciudad” (González-Hermosillo, 2012, p. 67). Este códice muestra “el ensalzamiento de Ylamateuhtli, de su casa señorial y de su linaje” (González Hermosillo & Reyes García, 2002, p. 13), cuyos descendientes ennoblecidos ocuparon diversos cargos en el cabildo indio, e incluso “el máximo cargo del gobierno de naturales durante el siglo XVI (González-Hermosillo, 2012, p. 68).

Michael Lind y Catalina Barrientos (2012) sugieren que estas contradicciones se resuelven al considerar a Cholula desde dos niveles; regional y local. El primero alude a su carácter como centro religioso “para los señoríos comarcanos y como tal era visitado por muchos peregrinos que asistían a sus grandes ceremonias religiosas” (2012, p. 49), en el gobernaban dos sumos sacerdotes de Quetzalcóatl. En el segundo nivel Cholula “fue la capital de un señorío autónomo con 49 pueblos sujetos” (Pág. 49) gobernado por un consejo de nobles.

2.1.2 Cholula en el periodo colonial

En octubre de 1519, las tropas de Hernán Cortés llevaron a cabo la llamada *Matanza de Cholula*, un suceso que, hasta el día de hoy, sigue presente en el imaginario colectivo de los

⁸ Bernal Díaz del Castillo menciona que se trataba de “una india vieja, mujer de un cacique” (2011, pág. 146).

⁹ Posiblemente se trate del calpulli de *Tianguisnahuac* relacionada al actual barrio de San Miguel Tianguisnahuac (*Tianguisnahuatl*). Según Gabriel de Rojas, durante la época prehispánica se encontraban asentados los principales de la ciudad, entre ellos nobles, comerciantes y sacerdotes, incluso se llega a mencionar que entre estos sacerdotes se elegían al *Tlálchiach* y el *Aquiach*, que además de gobernar la ciudad, se encargaban de confirmar a gobernantes de otros señoríos.

cholultecas. En los primeros años posteriores a la conquista española, la población indígena sufrió diversas adversidades, entre ellas la propagación de la viruela (*cocoliztli*) y los castigos impuestos por los conquistadores. Uno de los episodios más representativos de esta represión fue la ejecución de un sacerdote, el *Tlálchiach*, junto con seis nobles de Cholula, ordenada por Cortés en 1523 y registrada en el *Manuscrito del Aperreamiento*. Según Gámez, Ramírez y Villalobos (2016), este hecho “desequilibró la autoridad que tenía en el área de influencia”, pues, al “provocar terror y miedo [...] –se lograba– dominar la región e iniciar la evangelización” (p. 42).

Hernández y Martínez (2011) mencionan que “Cortés encomendó Cholula a don Andrés de Tapia, a quien le sucedió en el cargo don Rodrigo Rangel” (p. 285). Por su parte, Gerhard (1986) refiere que en un primer momento la encomienda le fue entregada a Diego Fernández de Proaño y Diego Pacheco. En 1529 “la Primera Audiencia llevó a cabo una redistribución de las jurisdicciones repartidas a los conquistadores” (2011, p. 285), por lo que fue este organismo el encargado de entregar a los indígenas cholultecas en encomienda a Fernández y Pacheco. Los constantes abusos cometidos hacia la población india provocaron que en 1531 Cholula fuera nombrada corregimiento, en 1537 se formó el Cabildo Indio, “y a partir de 1540 comenzó la reestructuración y urbanización de la ciudad a la manera española” (Fallena, 2013, p. 299).

Según González-Hermosillo (2013, p. 42), el primer corregidor fue Hernando de Elgueta.¹⁰ En octubre de 1537 “el rey estableció un incipiente cabildo de naturales en Cholula para regir con autonomía municipal a la población autóctona” sin embargo, “la autoridad señorial de los linajes nobles siguió subordinando a este consejo de gobierno indio durante sus primeros años” (p. 43). En 1553 los franciscanos “elaboraron una ordenanza para el gobierno de naturales de Cholula” (p. 43) en donde se estableció el cargo de gobernador indio para presidir el cabildo, puesto que ya no era vitalicio ni heredado, cuyo fin era la representación de los indios ante el cabildo y el corregimiento.

El 27 de octubre de 1537 por cédula del príncipe Felipe II de España y otorgada por el rey Carlos I, se concede, bajo el patronazgo de San Pedro, el título de ciudad y “cabecera de República de Indios” (Olivera, 1971, p. 92).

En el siguiente párrafo se transcribe un fragmento de la Real Cédula que publicó el H. Ayuntamiento de San Pedro Cholula en 1993:

¹⁰ Josefina Walles Morales (1971) menciona que “Hernando de Helgueta o Argueta fue corregidor de la ciudad por su majestad de las provincias de Tlaxcala y Cholula, en los años de 1533 a 1543” (p. 122).

Suplicasteis por merced que en remuneración de vuestros servicios mandásemos declarar al dicho pueblo por ciudad con la advocación de San Pedro de Cholola, señalándole y adjudicándole las tierras que fueren necesarias para egidos y propios de ella, con las aguas que vajan de la Sierra Nevada Yztactepetle para el uso y aprovechamiento de todos su barrios y moradores o como la nuestra merced fuese (p. 15).

González-Hermosillo (2005) refiere que durante el periodo prehispánico el señorío de *Cholollan* estaba distribuido alrededor del *Tlachihualtépetl* y de la nueva plaza principal de la ciudad, conformada por cuatro *tlatocayotl* internos; *Tecaman*, al sureste, *Quauhtlan* al suroeste, *Texpolco* al noroeste, y *Mizquitlan* al noreste (p. 18). Por su parte, Pedro Carrasco no hace mención de señoríos o *tlatocayotl*, sino cabeceras o *Tecpan*¹¹. Para el autor “cada cabecera incluía un número variable de subdivisiones o barrios” (Carrasco, 1971, p. 34).

Jesús Toxqui (2017) menciona que la organización territorial de Cholula obedeció a la división en dos grupos de los tolteca-chichimeca; “los *calmecactlaca*, literalmente gente del *Calmecac*, también referidos como *tepeuani*, en español: conquistadores” (p. 4), ocuparon la zona inmediata al centro de la ciudad. El otro grupo nombrado como “*calpoleque*¹² *yn ima yn ihicxi*, es decir, la gente de los barrios, las manos y los pies” (p. 4). Probablemente, la distribución se dio a partir de las actividades que desempeñaban, el mismo autor menciona que los *calmecactlaca* “eran linajes especializados en la milicia y los *calpolleque* eran linajes especializados en actividades como artesanos y agricultores, todos unidos por el culto de un dios particular” (p. 5).

En el párrafo 123 de la Historia Tolteca Chichimeca se menciona que los últimos en incorporarse fueron los *calpulli* de *tecameca*, *quauhteca*, *texpollca*, *mizquiteca*, *xiuhcalca*, *uitziluaque*, *chimazolca*, *tianquiznauaca*. “[...], cuatro de ellos: *Tecaman*, *Quauhtlan*, *Texpolco* y

¹¹ Palabra de origen náhuatl que refiere al carácter señorial o casa señorial de cada uno de los ya mencionados *tlatocayotl*.

¹² Según Toxqui Tlapa, “calpolleque literalmente significa “los que tienen calpulli”, o bien puede entenderse como el plural de *calpolle* que significa “cabezas o parientes mayores”. No existe certeza en la definición de *calpulli*, algunos investigadores lo consideran como una institución referida a las unidades de parentesco con tierras poseídas en común. En la obra de Sahagún, *calpulli* se usa como sinónimo de templo y así se dice: “las casas que llaman calpulli eran como iglesias de los barrios donde se juntaban todos los de aquel barrio, así a ofrecer como a otras ceremonias muchas que allí se hacían”. Sahagún traduce *calpulleque* como “los ministros de los ídolos que se llamaban *calpule*”. Además, usa como sinónimos de *calpulleque* a “dueños del calpulli”, *calpolueuteque* como viejos del calpulli y *teouaque*, dueños del dios” (p. 5). *Tecpan* está más relacionado al concepto de *tecalli*, es decir, el palacio.

Mizquitlan” (p. 5) dieron origen a las cuatro cabeceras coloniales :San Pablo, Santa María, San Juan y Santiago, mientras que la cabecera de San Miguel se conformó con los *calpulli* centrales; *Xiuhcalca*, *Uitzihuaque*, *Chimalzolca* y *Tianquiznauaca*. Los *calpulli* de *Quetzaluaque*, *Xalteca*, *Calmecauaque* y otro que no se identifica su nombre, originaron la cabecera de San Andres.

En 1581, el Corregidor de Cholula, Gabriel de Rojas envió a Felipe II un texto titulado *Relación Geográfica de Cholula*. Kubler (1968) destaca el mapa que acompaña al texto, en él se muestra la distribución territorial de las cabeceras de Cholula, además de que, “contiene en sí mismo un diagrama de estructura social más que un plano físico” (Kubler, 1968, p. 2).

El autor sostiene que en “el plano de 1581 [...] las seis cabeceras son equivalentes a los calpullis de antes de la conquista, igualmente distribuidos a izquierda y derecha del Tlachihualtépetl” (p. 26), “el uso civil de cabecera significaba la capital secular o eclesiástica de un distrito que gobernaba diversos poblados más pequeños” (p. 7), por lo que cada cabecera representa una organización social a nivel local, como el caso de la cabecera de San Miguel Tequepa, “la cual incluía a Tianguiznáhuac, que era el barrio de los nobles, de acuerdo con Gabriel de Rojas” (Kubler, 1968, p. 29). La traza colonial de Cholula, obedeció, en efecto, al *continuum* territorial de la ciudad prehispánica. Fallena (2013) sugiere que la traza reticular prehispánica se mantuvo debido a las semejanzas con el *urbs* renacentista con su gran plaza central (p. 299).

La evangelización de la región estuvo a cargo, principalmente, de los franciscanos, quienes también son considerados como los principales promotores del culto a la Virgen de los Remedios. Su labor fue amplia y levantaron conventos en

Tepeaca, Cuauhtinchán, Tecali, Huejotzingo, Cholula, Atlixco, Acatzingo, San Andrés Calpan, Huaquechula, Tochimilco, en Puebla, y San Francisco Tlaxcala, San Francisco Topoyango, Santa María Atlihuetzian y Santa Ana Chiahutepan, San Luis Huamantla, Santa María Nativitas y San Ildelfonso Hueyotlipan, en Tlaxcala (Wolfgang, 1991, p. 824, como se citó en Gámez, Ramírez, y Villalobos, 2016, p. 45).

Durante el primer siglo de la colonia, los franciscanos tuvieron un activo papel en la conformación de los llamados pueblos o repúblicas de indios, promoviendo una religiosidad principalmente hacia los santos, vírgenes y arcángeles. Algunos espacios dedicados al culto de las deidades prehispánicas fueron retomados por los evangelizadores implantando una

“estrategia de suplantación de las deidades mesoamericanas por las católicas” (Gámez, Ramírez, y Villalobos, 2016, p. 47).

El convento franciscano de Cholula fue de gran importancia para la región, los franciscanos de la ciudad realizaban constantes visitas de doctrina, estableciendo una red de pueblos de visita que incluían pueblos “del antiguo *hueyaltépetl* o reino de *Cholollan*” (González-Hermosillo, 2015, p. 37), entre ellos, Santiago Coacualoya, San Francisco Ocotlán, San Antonio Mihuacan, San Miguel Xochtlan, San Pedro Tlaltenanco y San Mateo Cuanala. El autor menciona que “desde el año de 1554, Carlos I de España enalteció a la capital de los cholultecas con el título de noble y leal ciudad de San Gabriel. El rey accedió a la petición que hiciera la nobleza cholulteca de honrar con ello la consagración del fastuoso monasterio recién concluido en 1552. La advocación conventual del Arcángel se elevó a la de santo patrono de la ciudad” (p. 52). Según lo refiere González-Hermosillo (2015), el rey de España impuso a San Pedro como nuevo santo patrón de la ciudad (p. 52), por su parte Aguirre (2012) sostiene que desde un principio, Cholula quedó bajo el patronazgo de San Pedro, y que en realidad nunca tuvo como patrono al Arcángel San Gabriel.

En 1640, el obispo Juan de Palafox y Mendoza llegó a la ciudad de Cholula y de manera provisional estableció en el templo de San Gabriel la Parroquia de San Pedro. Según lo refiere Castillo (2001), el 5 de enero de 1641 se hizo público el decreto en el que le era negado a los frailes franciscanos la impartición de sacramentos, a su vez asignó a 150 sacerdotes seculares para ocupar treinta y una parroquias. (Israel, 1980, p. 210, como se citó en Gallego Torres, 2010, p. 60). Esta ocupación por parte del clero secular provocó conflictos con los franciscanos, entre ellos la toma de una de las imágenes de la virgen de Los Remedios que se encontraba en la parroquia, este hecho se logró al perpetrar el templo parroquial con cuchillos y palos, “rompieron puertas y ventanas a su paso” (Israel, 1980, p. 210, como se citó en Gallego Torres, 2010, p. 60). Otro de los templos ocupados por el clero secular fue la capilla de naturales, sin embargo, a los pocos años los franciscanos los despojaron violentamente de ella y la conservaron, durante más de una década permaneció cerrada y sin mantenimiento. Por ello, en 1651 las autoridades, “beneficiando a Cholula, se quejaron por este descuido ante el Virrey y solicitaron que los regulares les devolvieran la capilla.” (Gámez, Ramírez, & Villalobos, 2016, p. 49).

La administración del Santuario de la Virgen de los Remedios ha sido motivo de disputa entre el clero secular y el clero regular. Para mitigar el conflicto, se estableció un acuerdo en el que el clero regular obtuvo la facultad de administrar el santuario, officiar misas y resguardar la

imagen de la Virgen en conjunto con las autoridades tradicionales del lugar. Sin embargo, este arreglo “terminó” en el año 2014, cuando la administración del santuario pasó al clero secular. Actualmente, la parroquia de San Pedro Cholula, en representación de la Arquidiócesis de Puebla, es la responsable de su gestión y resguardo, en colaboración con los mayordomos de la Circular de la Virgen de los Remedios y la Mesa Directiva del santuario mariano.

Durante la época colonial, Cholula vio reducido su territorio tras ceder la región de Cuetzlaxcoapan para la fundación de la ciudad de Puebla. Según González-Hermosillo y Reyes (2002), esta decisión permitió a los cholultecas evitar que la nueva ciudad se estableciera sobre su propio asentamiento. Aunque Cholula siguió siendo un importante y dinámico centro económico, su desarrollo quedó opacado por el crecimiento de Puebla de los Ángeles, que rápidamente se convirtió en el principal centro comercial de la región, atrayendo un intenso flujo de mercancías y personas.

A pesar de ello, Cholula mantuvo una estrecha relación económica con pueblos aledaños como Tepeaca, Atlixco y Huejotzingo, con quienes sostenía una activa red de comercio a través de tianguis locales y regionales. Además, su economía se benefició de “la extensiva explotación pulquera del maguey” (González-Hermosillo, 2015, p. 58). Mientras que en la época prehispánica el consumo de pulque estaba restringido a ciertos contextos, durante la colonia estas limitaciones se fueron flexibilizando. No obstante, la presencia española en las comunidades indígenas impuso nuevas regulaciones al comercio de bebidas. Dado que el vino era la bebida predilecta de los españoles, en 1572 se emitió un mandato que prohibía la venta de “vino de Castilla en los pueblos de indios” (Castillo, 2008, p. 243).

Otra actividad económica de gran relevancia en la región de Cholula fue la crianza de la grana cochinilla, un insecto que se encontraba en las nopaleras y del cual se extraía un colorante “carmesí oscuro usado para teñir textiles” (González-Hermosillo, 2015, p. 58). Según Castillo (2001), este producto se comercializaba en los distintos tianguis de la comarca, lo que originó “una lucha entre los indígenas y los españoles que decidieron dedicarse al ‘rescate’ de la grana” (pág. 45). Su producción implicaba un costo elevado para los indígenas, quienes, de acuerdo con la autora, decidieron abandonarla debido a las fuertes presiones ejercidas por alcaldes, tenientes y fiscales, “quienes les exigían venderles su producción o rescate a un precio muy inferior al del mercado” (2008, p. 216). En respuesta, los cholultecas optaron por reemplazar los nopales de grana con plantíos de magueyes.

Por otro lado, la manufactura textil tuvo una gran importancia en la región. Los paños finos de lana producidos en los obrajes de Cholula y Atlixco eran altamente valorados en el extranjero. Sin embargo, debido a lo lucrativo de esta industria, se incrementaron los impuestos y se impusieron restricciones a su distribución, lo que eventualmente provocó el declive de esta actividad económica (Castillo Palma, 2008). Además, en la zona se establecieron haciendas dedicadas tanto al cultivo de cereales como a la cría de ganado. La producción de granos fue tan abundante que la región llegó a ser conocida como “el granero de la Nueva España” (González-Hermosillo, 2015, p. 60).

2.1.3 Los Franciscanos: constructores de la religiosidad en Cholula

La orden franciscana arribó a la Nueva España entre 1523 y 1524 (Vázquez Gutiérrez, 1998). Se ha señalado que su llegada respondió a una solicitud de Hernán Cortés para que el rey enviara órdenes mendicantes; sin embargo, el documento que registra esta petición está fechado el 15 de octubre de 1524. Robert Ricard (2017) indica que los Doce Religiosos franciscanos “desembarcaron en Ulúa el 13 o 14 de mayo de 1524” (p. 77). En los años siguientes, continuaron llegando más frailes, entre ellos Fray Bernardino de Sahagún, quien arribó en 1539 acompañado de “19 frailes de su orden” (p. 100).

Los dominicos “llegaron a México probablemente el 2 de julio de 1526 [...] eran también 12” (Ricard, 2017, p. 78); y finalmente los agustinos, “desembarcados en Veracruz el 22 de mayo de 1533” (Ricard, 2017, p. 79). El que los franciscanos fueran los primeros en llegar les permitió tener una rápida presencia en el territorio, principalmente “en las regiones de México y Puebla” (p. 128). Guillermo Bonfil menciona que los franciscanos aprovecharon algunas autoridades civiles propias de los indígenas para que ellos se encargaran de la asistencia de los miembros de cada barrio a las actividades religiosas y civiles (Bonfil, 1988, p. 169).

En Cholula, los franciscanos se encargaron casi de inmediato de la construcción de su convento en el lugar que había ocupado el templo de Quetzalcoatl. Su fundación no está del todo clara, Francisco De la Maza (1959) refiere que en 1529 se hace mención en documentos de la época sobre un monasterio en la ciudad (p. 62). Por su parte Bonfil (1988) ubica la fundación de este convento entre 1530 y 1539 (p.169). De la Maza (1959) hace hincapié en diferenciar la fecha de fundación del convento con su fecha de edificación. La primera refiere al establecimiento de una doctrina en determinado lugar, asentándose en “albergues provisionales, de adobes y ramas, hasta que con los años se elevaba el verdadero convento. [...] Por tanto el gran templo de San Gabriel se construye hasta 1549” (p. 62).

Una vez edificado el convento bajo la advocación de San Gabriel, se construyeron edificios adjuntos, como la Capilla de la tercera orden y el claustro, aunque el edificio tal vez más importante para los indígenas fue la capilla abierta, también llamada capilla de naturales o capilla real, cuyo fin era el apoyar a los frailes en la doctrina de los indígenas. En un principio, la capilla de naturales estaba constituida por nueve naves (Bonfil, 1988, p. 171), y fue construida aproximadamente entre 1560 y 1570; fue dedicada a san José. (Kubler, 1968, p. 6, como se citó en Gámez, Ramírez, & Villalobos, 2016, p. 47). En 1661 se inició una obra de reconstrucción, la cual, tenía como principal objetivo techar la capilla con 81 cúpulas (Bonfil, 1988, p. 49).

2.1.4 Cholula: la discusión de un nombre

El vocablo Cholula es traducido en la mayoría de casos como “lugar de la huida”. La relación de Gabriel de Rojas¹³ (1985) sugiere que la ciudad recibió este nombre debido a la migración de sus pobladores, aludiendo que “en la lengua mexicana *Chololan* quiere decir huir y *choloani* huidor y entiéndese que este nombre le pusieron a los comarcanos como advenedizos y huidores de su tierra” (pp. 144 – 145). Francisco de la Maza (1959) refiere el trabajo Ángel María Garibay, quien sostiene que la palabra *Cholollan* deriva de *chololli* “que quiere decir fugitivo, del verbo *choloa*, huir, [...], o sea “lugar de los que huyeron” o “lugar a donde huyeron”” (De la Maza, 1959, p. 13).

Rèmi Simèon (1977) y María del Pilar Paleta Vázquez (2012) concuerdan en que *Cholollan* deriva del verbo náhuatl *choloa*, cuyo significado puede ser “huir, correr, saltar, ausentarse, escabullirse” (Simèon, 1977, pág. 108), aunque “también significa chorrear” (Paleta, 2012, p. 14). El topónimo “resulta directamente del sustantivo *chololiztli*, que designa el hecho de huir o caer, [...] incorporando el sufijo *tlan-lan* (‘lugar de’, que indica abundancia), se forma *Cholol-lan*, ‘lugar donde abundan las huidas, los saltos, las corrientes, despeñaderos, caídas o chorros de agua’” (Paleta, 2012, p. 14).

Cayetano Reyes (2000) retoma la propuesta de mediados del siglo XIX de I. Pérez Guzmán quien traduce Cholula, como “lugar donde corre el agua o agua que corre” (p. 97). Esta propuesta parte del análisis del término *acholole*, que significa “el agua que se filtra de los

¹³ El autor menciona que son los indios quienes la llaman “*Tullan Cholollan Tlachiuh Altepetl* y también *Tollam Cholollan*, *tullan* significa ‘congregación de oficiales de diferentes of[ic]ios’, porque dicen que, antiguamente, en sola esta ciudad se usaba hacer jarros, ollas, escudillas, sogas, zapatos, y otros oficios como plateros, lapidarios y albai[l]es, y de los demás oficios que les eran necesarios” (pág. 344 – 345). Además, recopila otra versión, que, en su decir, sugerían otros indios, en la que “*tullan* significa ‘multitud de gente congregada en uno, a similitud del tule’ (pág. 345).

represamientos” (p. 97), por lo que sugiere que la traducción correcta es “lugar en donde corre el agua, en donde abundan las aguas” (2000, p. 97). Felipe Solís y Verónica Velásquez (2007) retoman a Cayetano Reyes quien sugiere que “originalmente el nombre del sitio donde se levantó la Gran Pirámide era *Acholole* [...]” (p. 21).

Francisco González Hermosillo (1985) refiere que fueron los tolteca-chichimeca quienes le dieron el nombre de “*Tollán Cholollan-Tlachihualtépetl*”, traducido como “la gran ciudad de los que huyeron donde está el cerro artificial” (p. 46). Francisco de la Maza (1959) menciona que en 1935 el Ayuntamiento de San Pedro Cholula colocó una placa en los portales de la ciudad con la inscripción “Cholula, Agua que cae en el lugar de la huída” (p. 13), de esta manera, los que tienen interés por conocer el significado de Cholula, “pueden escoger la traducción que más les plazca.” (De la Maza, 1959, p. 13). En la actualidad esta placa aun se encuentra en el lugar mencionado.

Manuel Tlatoa Guizar sostiene que la palabra Cholula deriva del vocablo *Xolotollinlan*; para su análisis propone dividir dicha palabra de la siguiente manera: *Xolot – ollin – lan*; por tanto la traducción es “el lugar del movimiento de la estrella”. (Tlatoa, 2017, entrevista)

Anamaría Aswell (2002) destaca el glifo que representa a Cholollan en la relación de Gabriel de Rojas, se “muestra [...] un río fluyedo” mientras que, en la *Historia Tolteca Chichimeca*, el *Tlachihualtépetl* es representado “por una rana o sapo montado sobre un cerro florido del cual fluyen o emanan dos ríos” (p. 40).

En el Códice Xólot, Cholula se muestra entre los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl como “una serpiente que representa a Quetzalcoatl y el templo de esta deidad ...” (Dibble, 1980, pág. 24, como se citó en Solís & Velásquez, 2007, p. 21). En esta representación se distingue al Dios Quetzalcoatl, el cual aparece con su antropónimo “*1 caña –Ce Ácatl-*” (p. 23), además, debajo parece mostrarse “una pata de venado” (p. 21).

2.1.5 El cerro – pirámide – santuario de Cholula

El espacio que ocupa el “cerrito de Cholula” representa múltiples facetas; los lugareños señalan que para los “de fuera” este lugar es un simple cerro cuya cima está ocupada por el Santuario de la virgen de los Remedios, pero para los habitantes de la región de Cholula, es más que eso, no solo es una referencia en el paisaje, se trata de un cerro que ha visto pasar los siglos y que aun en la actualidad, sigue cautivando la imaginación de propios y extraños.

Resulta imposible abordar este espacio de manera aislada, pues cada una de sus dimensiones están íntimamente relacionadas. En primer lugar, es inevitable el referirnos a este lugar como cerro, porque en efecto, se trata de una elevación pero artificial, y esto nos lleva a su segunda dimensión; estamos ante un lugar sagrado donde se erigió un centro ceremonial de suma importancia para la región, y por tanto, tampoco debe parecer extraño que justo en el mismo lugar se levantara un templo católico que condensara las súplicas y necesidades de los habitantes de la Cholula colonial.

El *Tlachihualtépetl* figura como un elemento aparentemente natural que ha dominado el paisaje en el valle de Cholula, este enigmático lugar fue por mucho tiempo objeto de culto, en torno a él se tejió una red de relatos míticos prehispánicos e incluso hispanos. Solís y Velásquez (2007) refieren al mito prehispánico sobre el *Tlahichualtépetl*, construido por Xelhua, un gigante que logró escapar del fin de su era (p. 22).

La llegada de los evangelizadores a estas tierras marcó el inicio de una ardua labor de recopilación de información sobre diferentes aspectos de los pueblos originarios, principalmente sus creencias. El objetivo era “conocerlas a fondo [...] para poder destruirlas” (Solís & Velásquez, 2007, p. 26). En este proceso, el origen de la gran pirámide se relacionó con relatos de carácter bíblico y religioso.

Fray Juan de Torquemada ([1723] 1975) se refiere al *Tlachihualtépetl* como

un edificio tan grande, que admira haber de creer, que a mano se hubiera hecho; porque considerado, y visto, es un cerro muy grande, que debe tener de ruedo y falda, más de un cuarto de legua, y de alto bien más de cuarenta estrados: fue hecho de adobe y piedra, y todo puesto por muy gran concierto; y aunque luego, que lo iban haciendo, y levantando, debía estar con forma de relejes, y gradas, bien concertado, ahora no las tiene; pero héchase bien de ver, que en otro tiempo las tuvo. Está de presente a manera de cerro natural, lleno lodo, y cercado de hierba, y otros matorrales, y plantas (p. 386).

Fray Toribio de Benavente, “Motolinía”, relata que:

Los chololtecas comenzaron un teocalli extremadísimo de grande, que sólo la cepa de él que ahora parece tendrá de esquina a esquina un buen tiro de ballesta [...] el cual comenzaron para hacerle más alto que la más alta sierra de esta tierra, aunque están a la vista las más altas de las sierras que hay en la Nueva España, que son el volcán de la

Sierra Blanca, que siempre tiene nieve. Y como éstos porfiasen a salir con su locura, confundiólos Dios, como a los que edificaban la Torre de Babel, con una gran piedra que en figura de sapo cayó con una terrible tempestad que sobre aquel lugar vino; y desde allí cesaron de más labrar en él [...] en lo alto estaba un *teucalli* viejo y pequeño [...]" ([1858] 2014, p. 71).

Francisco González y Cayetano Reyes (2002) recopilaron una narrativa en la cual Dios decidió la destrucción de "tan atrevida pirámide" (p. 121). Según este relato " aquí nuestro padre San Miguel lo vino a desbaratar [la Tlachihualtépetl de los Toltecas]. Los hombres que vivían en las tinieblas lo vieron". (p. 121). Un relato similar es el que Cayetano Reyes García registró en 1970 entre los lugareños de San Francisco Cuapan;

[...] los indios quisieron conocer y saber cómo era la morada de Dios, el cielo [...] construyeron el *Tlamachihualtépetl* [...] Dios preguntó: ¿Quié es el atrevido que intenta llegar a mi reino? [...] el señor mandó a San Gabriel a combatir a los intrusos. El arcángel descedió con la espada en la mano y dio un fuerte golpe al *Tlamalchihualtépetl*. Levantó con la punta de la espada la cúspide del cerro y al desprenderse fue a caer a San Pedro Atlixco, lugar donde se encuentra la otra parte del *Tlachihualtépetl*" (Reyes, 2000, p. 95, como se citó en Solís & Velásquez, 2007, p. 29).

En la actualidad aun se transmite de manera oral un relato que destaca la relación del *Tlachihualtépetl* con el cerro de San Miguel en Atlixco, y el cerro en Amecameca, según esas narrativas, el cerro de Cholula fue partido en tres secciones por la espada del Arcángel San Miguel, y cada parte fue a dar en estos lugares. En otro relato se menciona que el *Tlachihualtépetl* fue construido con adobes traídos de Amecameca, por lo que se puede suponer que el mismo cerro de Cholula ha estado relacionado con espacios "sagrados" de otras comunidades.

El su relación geográfica, Gabriel de Rojas, del cual ya hemos hecho referencia, menciona que en la ciudad de Cholula hay:

[...] un cerro antiquísimo que está dentro [de la ciudad] hecho a mano todo de adobes, que, antiguamente, estaba hecho en redondo y, ahora, con las cuadras de las calles, está cuadrado. Tiene el pedestal [...] dos mil y cuatrocientos pasos comunes, tiene el alto este pedestal cuarenta varas, encima del cual pueden caber diez mil personas. Después va subiendo el cerro el Redondo [...] otras cuarenta varas, de manera que todo su altor son ochenta varas [...] En lo alto de él, está una placeta muy llana en la que pueden caber mil

hombres y, en medio de esta placeta, está puesta una cruz grande de madera [...] en el propio lugar que en tiempo de su gentilidad, estuvo el ídolo Chiconauh Quiauhuitl, como está dicho (De Rojas, 1985, pp. 142 - 43).

Humboldt ([1878] 2007) menciona que en Cholula existe un *teocali* que “parece, con efecto, colina natural tapizada de vegetación, es la mayor, la más antigua y célebre pirámide de todas las de Anáhuac” (p. 93). Según su cálculos, esta estructura “tiene cuatro gradas de altura, y parece orientado exactamente por los cuatro puntos cardinales [...] medido este monumento esmeradamente por mí, aseguro que tiene 54 metros de altura perpendicular y 439 de longitud por cada lado de su base” (p. 94).

Con respecto a la pirámide, en general a la zona arqueológica de Cholula, Ignacio Marquina (1970) refiere que de manera formal, el trabajo de Bandelier es el primero en proporcionar datos sobre la gran pirámide, así como un croquis en el cual pretendió realizar una reconstrucción del edificio. Sin embargo, sería hasta septiembre de 1931 que la Dirección de monumentos de la Secretaría de Educación autorizara el iniciar los trabajos de exploración bajo la dirección del Arq. Ignacio Marquina. Esta primera etapa de trabajos de exploración presentó diversas dificultades, principalmente debido a la “complicación de los diversos elementos constructivos, -por tanto- se prefirió continuar la exploración por medio de dos grandes túneles, uno de norte a sur, y el otro de oriente a poniente” (Marquina, 1970, p. 33).

En 1965, bajo la dirección del Dr. Eusebio Dávalos Hurtado, director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, se “pensó en la conveniencia de llevar a cabo en la región de Cholula una investigación antropológica integral” (Marquina, 1970, p. 33). El Proyecto Cholula (1966 – 1970) fue un esfuerzo multidisciplinario el cual arrojó importantes trabajos de la región de Cholula.

Finalmente, el santuario católico dedicado a la Virgen de los Remedios, que como ya se ha mencionado en reiteradas ocasiones se erigió en la cima del cerro-Tlachihualtépetl es el “centro” religioso católico de Cholula y sus pueblos circunvecinos, en el siguiente apartado se profundiza sobre el tema.

2.1.6 Historia del Santuario de los Remedios en Cholula

En alusión al santuario de la Virgen de los Remedios, fray Toribio de Benavente escribió:

En lo alto estaba un teucalli viejo y pequeño, y desvaratándole, y pusieron una cruz alta, la cuál quebró un rayo, y tornado a poner otra, y otra, también las quebró, y a la tercera yo fui presente, que fue el año pasado de 1535, por lo cual descopetaron y cavaron mucho de lo alto, hallaron muchos ídolos e idolatrías ofrecidas al demonio; y por ello yo confundía a los indios, diciendo: que por los pecados en aquel lugar cometidos no quería Dios que allí estuviese su cruz. Después pusieron allí una gran campana bendita, y no han venido más tempestades ni rayos después que la pusieron (2014, p. 71).

Por su parte, Jerónimo de Mendieta relata:

Pusieron la tercera, y acaeció lo mismo, y esto fue el año de mil quinientos treinta y cinco. Los religiosos espantados de esto y en parte avergonzados por la indevoción que entre los indios se podía seguir a la cruz del señor, acordaron de cavar hasta tres buenos estados, y hallaron algunos ídolos enterrados y otras cosas ofrecidas al demonio, de que se holgaron mucho, porque no se echase la culpa de los rayos a la cruz. Y aunque entendieron no ser aquello cosa fresca sino de años atrás, afrentaron con ello a los indios, diciéndoles que por qué se descubriesen aquellas idolatrías, permitió Dios que cayesen aquellos rayos. Finalmente, puesta otra cruz, permaneció hasta que este año pasado de noventa y cuatro se edificó en aquel lugar una ermita de Nuestra Señora de Los Remedios, que con particular devoción es muy frecuentada de los indios. (De Mendieta, 1993, p. 307).

Ambos coinciden en la necesidad de “sacralizar” el *teocalli* prehispánico con una cruz, y de como no fue posible hasta después de “limpiar” y “purificar” el sitio para finalmente erigir una ermita, Fallena (2013) menciona que es muy probable que la ermita a la que refiere Mendieta se construyera de materiales perecederos (p. 319).

La mayoría de los autores que han abordado el tema del santuario de los Remedios mencionan el año de 1594 como fecha de la construcción de la primera ermita en la cima del *Tlachihualtépetl*. No obstante, Mercedes Olivera sugiere la fecha de 1529 como el año de la construcción de una primera ermita, y que en 1594 fue ampliada. En la relación de Gabriel de Rojas no se menciona construcción alguna, sino una cruz, y un cimiento de piedras, elementos que pudieron sostener lo mencionado por Olivera (citada en Vázquez Gutiérrez, 1998). La autora da como fecha de terminación de esta ermita el año de 1666, hoy en día, aun se puede constatar esta fecha en la cruz atrial del santuario.

Humboldt (2007) refiere que en la cima “del gran teocali de Cholula, llamado también Tlalcihualtepec (montaña de ladrillos no cocidos) había un altar dedicado al dios del aire, Quetzalcoatl” (p. 96). El autor menciona que la edificación era coronada por un templo consagrado a la Virgen de los Remedios y que a diario un sacerdote indio oficiaba misa “en el monumento antiguo” (p. 100).

Carl Nebel, quien influenciado por el movimiento neoclásico y el romanticismo, publicó en 1836 su obra “Viaje pintoresco y arqueológico sobre la parte más interesante de la República Mexicana”. Entre los grabados de Nebel se encuentra uno que lleva por nombre “La pirámide de Cholula”. En esta litografía se distingue el complejo arquitectónico del basamento piramidal cubierto por una densa vegetación y un camino de piedra que conduce hacia el santuario de la Virgen de los Remedios.

Por su ubicación, el santuario de los Remedios ha sido golpeado en reiteradas ocasiones por movimientos sísmicos. El terremoto acontecido el 3 de octubre de 1864 prácticamente destruyó el santuario de la Virgen de Los Remedios, por lo que fue reconstruido casi en su totalidad. Actualmente se puede leer en una placa “La primera capilla de este santuario/ fue construida en 1594 a 1666/ y fue derrumbada en 1864/ quedando solo el camarín.”

Según los datos de Vázquez Gutiérrez (1998, p. 11) en 1867, mientras se llevaban a cabo las labores de reconstrucción, la imagen de la virgen fue trasladada a la parroquia de San Pedro Cholula. Donato Cordero (2012) menciona en su recopilación de relatos sobre la virgen, que después del sismo la virgen fue alojada en el convento franciscano de San Gabriel.

La reconstrucción del santuario requirió del trabajo conjunto entre el clero secular y regular, así como de los barrios y comunidades aledañas y devotas a la virgen de los Remedios. Las labores de reconstrucción duraron aproximadamente diez años. En 1873, con la participación del gobernador de Puebla, se amplió una sección del templo, reconstruyendo la bóveda principal. El 24 de agosto de 1874 la imagen de la Virgen de los Remedios retornó a su santuario en medio de una ceremonia de bendición, siendo padrino el entonces gobernador de Puebla, D. Ignacio Romero Vargas. (Vázquez Gutiérrez, 1998, p. 11).

Vázquez (1998) refiere que el presbítero Joaquín Cruz Martínez se encargó “de la construcción de la casa adjunta al templo en 1886” (p. 11).

Mientras, el Convento de San Gabriel fue elevado como Colegio de Propaganda Fide con la advocación de la Inmaculada Concepción en 1860, siendo ayudado [...] por los frailes

del Colegio de Guadalupe de Zacatecas, siendo Obispo Angelopolitano don Antonio Pelagio y Labastida. Es por tal motivo que la Mitra de Puebla, a la muerte de Dn. Joaquín Cruz se les confía el cuidado de la imagen y su santuario. La Virgen que fue entregada por manos franciscanas, de nuevo regresaba a ellas, aunque se desconoce la fecha de tal hecho, se sabe que fue durante el episcopado de Don Francisco Melitón y Vargas que gobernó la diócesis entre 1888 y 1896 (Juárez, 2013, párrafo 8).

El 28 de agosto de 1973 ocurrió un sismo que afectó de nueva cuenta al santuario mariano. En este caso, las torres y el coro del santuario resultaron dañados. Una comisión formada por los habitantes de San Andrés Cholula se encargó de las labores de reconstrucción, finalmente “la obra se terminó en 1975 ya que además de las reparaciones también se pintó la iglesia y se le colocó el azulejo a los cupulines de las torres [...]” (Vázquez Gutiérrez, 1998, p. 12).

El martes 15 de junio de 1999 ocurrió un nuevo movimiento telúrico, en esta ocasión el epicentro fue en la zona de Tehuacán, Puebla, por lo cual se presentaron daños en una gran cantidad de inmuebles religiosos. En Cholula, la mayoría de las iglesias se vieron afectadas, entre ellas el santuario de Nuestra Señora de Los Remedios cuyos daños fueron significativos, no solo sus torres, sino también la bóveda principal de santuario, la cual casi colapsó. Según el texto de Anastacio Juárez (2013), la imagen de la Virgen fue trasladada al Convento de San Gabriel mientras se realizaban las labores de reconstrucción.

La gravedad de los daños a la estructura del edificio llevaron a considerar su demolición, e incluso trasladar el santuario a otro emplazamiento, no obstante el arraigo de la comunidad al templo y a la virgen de los Remedios motivó la organización de los barrios y pueblos para presionar a las autoridades para que la iglesia permaneciera en el mismo lugar, por lo que se reconstruyeron las secciones dañadas y se instalaron contrafuertes y refuerzos para darle mayor estabilidad y firmeza a la estructura del complejo religioso. El santuario abrió sus puertas en 2002 en medio del júbilo y solemnidad de los cholultecas por el regreso de la Virgen de Los Remedios a su templo.

El sismo ocurrido el 19 de septiembre de 2017 ocasionó severos daños a una cantidad importante de edificios de los Estados de Puebla y Morelos, de nueva cuenta, la mayor parte de las iglesias de la región de Cholula se vieron afectadas. Con respecto al santuario de los Remedios, los daños se presentaron principalmente en la parte externa del edificio. Las afectaciones más importantes fueron en sus campanarios, las cúpulas de ambas torres cedieron

a la fuerza del movimiento, además de presentar grietas en algunos de los muros del complejo arquitectónico.

Posiblemente, debido a los antecedentes ya descritos, una vez finalizado el movimiento telúrico, familiares de los mayordomos de la circular de los Remedios, de la mesa directiva, el párroco y algunos vecinos cercanos al santuario se apresuraron a trasladar a la Virgen de los Remedios, con sus respectivas vírgenes peregrinas, a otro sitio. En esta ocasión, el sismo también afectó el edificio de la Parroquia de San Pedro Cholula, por lo que las imágenes de la virgen fueron resguardadas en la Capilla de Mártires ubicada detrás del edificio parroquial.

La gran cantidad de templos dañados, complejizó y dificultó las labores de administración de los recursos económicos para la restauración de los mismos. No obstante, las autoridades del INAH, así como la feligresía organizada de la ciudad priorizaron las labores necesarias en el santuario mariano. Los recursos económicos no procedieron de una sola fuente, por una parte la institución encargada de la administración del patrimonio histórico recurrió a hacer válido un seguro, además de otros recursos provenientes de los diferentes órdenes de gobierno, por parte de los mayordomos del circular, la mesa directiva y los diferentes mayordomos y principales de los pueblos y barrios de Cholula, se organizaron eventos para recaudar fondos para apoyar en la reconstrucción.

Casi tres meses después del sismo las labores de reconstrucción del santuario de los Remedios estaban casi finalizadas, por tal motivo el 18 de diciembre del 2017 la Virgen pudo regresar a su santuario. Tal hecho se desarrolló en medio de un ambiente de solemnidad; desde temprano la Virgen fue despedida de la Capilla de Mártires con una misa a la que asistieron los santos patronos y vírgenes de los 10 barrios de San Pedro Cholula, posteriormente partieron en medio de júbilo de la feligresía en una procesión que transitó por todos los barrios que conforman el circuito de la mayordomía circular de la Virgen de los Remedios, así como el convento franciscano de San Gabriel. Al finalizar este acto, los fieles la acompañaron hasta su santuario donde se efectuó una ceremonia religiosa de bienvenida.

2.1.7 Descripción del santuario de los Remedios de Cholula

El santuario de los Remedios es un complejo arquitectónico que encierra dentro de sus muros, escalinatas y ornamentos el devenir del tiempo en Cholula. El edificio se levanta majestuoso sobre los restos del basamento piramidal de la antigua ciudad prehispánica, por lo que al estar asentado en este promontorio, el edificio católico sobresale en el paisaje de la región,

desde la distancia se puede reconocer el cuerpo principal del santuario así como sus respectivas torres y cúpulas, además del murete que rodea el atrio del complejo religiosos, los refuerzos y contrafuertes que contrarrestan los empujes de las bóvedas.

Existen tres accesos al santuario, todos convergen en la meseta, lugar en la cual se llevan a cabo algunas actividades rituales como la quema del panzón. El primer camino inicia con una escalinata y rampa que parte del municipio de San Pedro Cholula y avanza rodeando el “cerrito” hasta encontrarse en el punto ya mencionado. El segundo de ellos parte de San Andrés, justo detrás del ex sanatorio psiquiátrico Nuestra Señora de Guadalupe, fundado a inicios del siglo XX por la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. De manera similar al anterior, esta vía de acceso se conforma por escalinatas largas, lo que también pudiera considerarse una rampa escalonada, que ofrece una vista panorámica al patio de los altares, sección importante de la zona arqueológica. El tercer acceso inicia en el mismo punto que el anterior, sin embargo no sigue la rampa escalonada, sino que se desvía con dirección al pocito hacia una escalinata pronunciada que conduce al punto de encuentro de los caminos ya mencionados.

El acceso al templo católico se puede realizar a través de tres entradas, la primera de ellas, y la principal, son las escaleras situadas frente de la iglesia, mismas que conducen hacia la cruz atrial del santuario, los otros dos caminos dan acceso al atrio a través de rampas, las cuáles conducen a entradas situadas al lado del edificio religioso. Las tres entradas están marcadas por una puerta de hierro forjado (Vázquez Gutiérrez, 1998).

En el atrio del santuario de los Remedios sobresale su cruz atrial tallada en piedra y que tiene como inscripción la fecha “1666”, en alusión a la fecha en que concluyó la edificación de la primera ermita, además resalta el murete de media altura que rodea la iglesia y que en algunas secciones posee un banco corrido para que descansen los peregrinos y visitantes, además de funcionar como mirador.

Al lado del santuario se ubican unos sanitarios públicos cuya construcción es reciente, además de dos establecimientos que funcionan como tiendas, cooperativas, mismas que son administradas de manera independiente. Una de ellas la administra el mayordomo de la circular de la Virgen de los Remedios y la otra, la Mesa Directiva del santuario. A cada lado de la fachada y de manera anexa se encuentran dos edificios, los cuales se identifican por un portal de ingreso de doble arcada. La construcción de la izquierda sirve de sacristía y tienda, mientras que el de la derecha, es conocido popularmente como arco o portal de peregrinos, pues en este edificio se encuentra una pequeña capilla en la que reside una de las imágenes peregrinas de la virgen de

los Remedios, así como la cruz atrial original, además de que da acceso a la casa cural (Vázquez Gutiérrez, 1998). Por su parte, el camarín resalta por su ostentosa cúpula, además de que esta sección del santuario permite admirar y venerar a la virgen María desde atrás del altar mayor.

A continuación se transcribe textualmente la descripción que realizó Francisco de la Maza acerca del santuario de los remedios.

La iglesia actual es el típico ejemplo de esas obras de arquitectura de la segunda mitad del siglo XIX. Su fachada, neoclásica, se compone de su vano de entrada con arco de medio punto, flanqueada por correctas columnas corintias; en el segundo cuerpo las columnas son pareadas y jónicas, haciendo marco a la ventana [...] El remate lleva un frontón roto y un elegante flameró. Las torres son ahora dos, [...] de sección cuadrada el primer cuadro, pero en chaflán los ángulos para que quepan otras dos bellas columnas como las del segundo cuerpo del templo (De la Maza, 1959, p. 103).

Anastacio Juárez (2013) describe al santuario de la siguiente manera:

la portada de la iglesia presenta un arco sencillo de medio punto, flaqueado por columnas clásicas de estilo corintio. Al lado de esta portada hay dos torres espigadas, siendo sus basamentos lisos y dos cuerpos superiores ornamentados con columnas corintias en las esquinas, agrupadas en chanflanes, lo que le da un espacio más barroco que neoclásico (párrafo 29).

Francisco de la Maza sugiere el uso del concepto de neoclásico abarrocado o barroco republicano para describir algunos elementos externos, pero principalmente del interior del santuario, resaltan los “altares de madera y yeso y profusa decoración blanca y dorada en bóvedas y muros” (1959, p. 103). María Ester Ciancas (1974, p. 50), considera que la acumulación de adornos que presentan las iglesias de la región de Cholula reflejan un notable estilo barroco que neoclásico por lo que propone el uso del término neoclásico popular.

El santuario de la virgen destaca por la suntuosa ornamentación en yesería y en algunos espacios, lámina de oro, que dotan al espacio de una notable decoración dorada. Sobresale el retablo principal de calle única, así como su altar de piedra. “En el ábside se encuentra en Retablo Mayor dedicado a la Virgen de Los Remedios [...] se trata de un piso con tres calles y ático a modo de templete con movimiento en planta” (Vázquez Gutiérrez, 1998, p. 46). Las calles laterales son iguales, el retablo mayor denota las características del programa iconográfico

mariano; “en el lado izquierdo de la imagen de la Virgen hay una figura de san Joaquín y sobre ella un medallón con el Sagrado Corazón de Jesús y, en la derecha se halla santa Ana y sobre ella un medallón con el Sagrado Corazón de María” (Fallena, 2013, p. 322).

La imagen de la virgen puede admirarse a través de dos vidrios que conforman la hornacina de su altar, por lo que puede ser vista de manera frontal y desde el camarín. A un lado del altar mayor se encuentra un pasillo que conduce al camarín del templo, en el trayecto se muestran las llamadas vírgenes peregrinas, así como reliquias y exvotos. Conforme se avanza al interior de este pasillo se muestran en las paredes algunas fichas informativas que narran acontecimientos relacionados a la historia del santuario.

2.1.8 Historia de la imagen de la Virgen de los Remedios de Cholula

Las narraciones de Toribio de Benavente (Motolinía), Jerónimo de Mendieta, así como Juan de Torquemada, nos presentan un panorama general acerca del *Tlachihualtépetl*, sin embargo “para la primera mitad del siglo XVI, el cerro siguió relacionado con las deidades del agua pero no hay ninguna mención al culto mariano sobre la pirámide”, (Fallena, 2013, p. 201).

Por lo general, se considera que la veneración a la virgen María en esta advocación comienza con la construcción de la primera ermita, que según se ha mencionado, la mayoría coincide que fue en 1594. Rosa Denis Fallena (2013) considera que Jerónimo de Mendieta resalta el protagonismo de los indios y la relación entre la virgen de los Remedios con las lluvias, elemento que como veremos en el capítulo siguiente, tiene una fuerte presencia en las prácticas y rituales que se realizan para venerarla. El relato de Torquemada se publicó a inicios del siglo XVII, y enfatiza en la presencia del culto hacia la virgen María en la provincia de Cholula, por lo que para esa época, el culto mariano ya estaba presente.

El patronato de la ciudad de Cholula era disputado entre el Arcángel San Gabriel, promovido por la orden de san Francisco, y San Pedro de Ánimas, exaltado durante el proceso de secularización emprendido por Palafóx. Sin embargo, con esto no queremos decir no existiera culto hacia la virgen María, posiblemente, tal y como lo apunta Fallena (2013) “es posible que existiera algún otro culto mariano en el convento asociado con el misterio de la Encarnación del Verbo, inclusive con la Asunción [...]” (p. 317).

Según lo recopilado por Miguel Flores (1972), la imagen de la santísima virgen de los Remedios

fue traída por uno de los expresados militares que de la Europa vinieron con Don Fernando Cortés a la conquista de esta Nueva España [...] la encerró en una arquilla de madera y la sepultó en el referido cerro o pirámide [...] hasta que un religioso [...] desde una ventana que tenía al sitio en que estaba oculta la Divina Imagen, vio una noche que se levantaba de la Tierra una luz clara y refulgente [...] fue con sus religiosos súbditos, hallando en el campo ese escondido tesoro [...]” (p. 52).

La versión anterior contrasta con los datos históricos, su importancia radica en ser un ejemplo de la fusión entre los hechos históricos y la narrativa oral de los mitos fundacionales de los santuarios, mismos que en muchos casos tienen como principal objetivo envolver a la imagen venerada en un clima de tensión, lucha o penuria de la población o algunos grupos para que la intervención divina sea la propiciadora de reestablecer el orden, la paz y la salud.

Con base a la información presentada, podemos considerar que el culto a la virgen de los Remedios fue promovido inicialmente por la orden religiosa franciscana, quienes se apropiaron de uno de los lugares más importantes del culto prehispánico. La relación de la Virgen de los Remedios con las tormentas, rayos o lluvias nos permite reafirmar lo dicho por Denise Fallena, “puede ser que la intención de los frailes haya sido sustituir el culto de la deidad prehispánica asociado con la lluvia y la fertilidad” (2013, p. 319), por lo tanto es viable pensar que el culto mariano en un principio se dirigió hacia la población indígena de la región de Cholula, no obstante, diversos factores como la disminución de la población india, coadyuvaron a que aumentara la presencia de los españoles, principalmente aquellos que se habían asentado en los alrededores de la ciudad de Cholula y la periferia colindante de Atlixco.

Conforme avanzaron los siglos, acontecieron hechos en los que la población cholulteca se vió afectada y amenazada, por lo que en muchos casos la imagen de la santísima virgen de los Remedios fungió como mediadora, intercesora e incluso sanadora o remediadora de los males que afligían a sus devotos. En consecuencia el culto a esta advocación de la virgen María creció y se consolidó como uno de los ejes rectores de la religiosidad de Cholula.

2.1.9 Imagen de la Virgen de los Remedios venerada en Cholula

En los siguientes párrafos presentamos algunos detalles sobre los elementos que forman parte de la indumentaria, simbolismo e iconografía de la virgen de los Remedios venerada en Cholula. Cabe mencionar que la exposición de lo siguiente corresponde exclusivamente a la imagen que se encuentra en el altar principal de su santuario, pues dentro del mismo templo que

encuentran otras imágenes que representan esta misma advocación y son llamadas vírgenes peregrinas, pues son las que salen de manera constante del santuario para precidir las procesiones, peregrinaciones, fiestas patronales u otras actividades litúrgicas o solicitudes de la población, mientras que la imagen “original” permanece en su altar durante prácticamente todo el año, aunque es bajada del altar y sacada al atrio de su santuario para precidir el inicio de la festividad dedicada en su honor.

Actualmente la imagen de la virgen viste atuendo de campana o manto ampón que le es cambiado cada mes¹⁴, por las características del ropaje solo se pueden observar las manos y el rostro, también es visible la cabellera de la virgen, elaborada –según los informantes- con el cabello que donan algunas de sus devotas. La corona que ostenta es de plata bañada en oro con incrustaciones de perlas y aguamarinas, porta un resplandor de plata con doce estrellas y diversas alhajas de oro y plata; medallas, pulseras y un rosario. Entre los elementos más importantes se encuentra la imagen de un niño Dios que cuelga de su pecho, también viste un pequeño ropón coincidente a los colores que revisten a la imagen de la virgen, sin embargo no forma parte de la talla original.

La imagen descansa sobre una peana de plata en forma de nube y querubines como base, así como una luna en cuarto creciente con rostro de perfil, Fallena (2013, p. 334) menciona que por las características del repujado, la peana pudiera pertenecer a la segunda mitad del siglo XVIII. La imagen de la virgen y la peana se posan sobre un orbe policromado que es rodeado por una serpiente con cuernos y mordiendo una manzana, algunas personas entrevistadas sugieren que se trata de la serpiente del Edén, por tanto su presencia alude a la representación del pecado original y la reivindicación de la mujer en el papel de la virgen María como la vencedora del pecado. El resplandor de doce estrellas, así como la peana de media luna que acompañan a la imagen de la virgen de los Remedios “son atributos de la Mujer Apocalíptica adoptados en las representaciones de la Purísima Concepción en el siglo XVII” (Fallena, 2013, p. 327).

La imagen de la virgen de los Remedios es un claro ejemplo de la riqueza iconográfica de las imágenes de este tipo. La talla que se encuentra en el altar principal del santuario está bellamente ataviada, posee gran cantidad de elementos que dificultan la observación detallada

¹⁴ El cambio de ropa de la imagen de la virgen de los Remedios está envuelto en una serie de reglas que tiene como fin preservar el decoro y pudor de la virgen, por tanto, durante esta ceremonia solo se permite la presencia y participación de la mayordoma de la circular de los Remedios, así como de sus hijas u otros familiares femeninos que sean solteras y que ostenten buena reputación.

de su composición iconográfica, no obstante, el trabajo de Denise Fallena nos presenta algunas descripciones sobre la imagen sagrada, sin sus vestiduras, corona, resplandor y joyas, la autora destaca que se trata de una

talla en madera policromada, dorada y estofada: está de pie con un ligero *contraposto* con la pierna izquierda flexionada pero dominan las líneas verticales, mira de frente y tiene manos juntas en el pecho a modo de oración [...] mide aproximadamente 34 centímetros, aunque está hecha para mirarla de frente, luce talla y estofado en la parte posterior. Tiene los ojos entornados ligeramente hacia abajo con amplios párpados superiores, nariz recta puntiaguda, boca pequeña en forma de corazón, mejillas amplias y mentón afilado. (Fallena, 2013, p. 341).

Con respecto al origen histórico de la imagen de la virgen de los Remedios no se tiene certeza sobre la procedencia de la escultura, algunas crónicas retoman la información de las narraciones ya mencionadas. No obstante, la autora ya citada sugiere que posiblemente la talla sea de origen español o incluso novohispana, además, la imagen original posee decoraciones en el manto, por lo que dadas sus características, posiblemente “sea de la primera o segunda década del siglo XVII, inspirada en un modelo flamenco con elementos arcaizantes del periodo tardo gótico pero con todos los aires del Renacimiento” (Fallena, 2013, p. 343).

La imagen original representa a la virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción, “sin Niño, que corresponde a la iconografía original de una *Tota Pulchra*” (Fallena, 2013, p. 348). La autora destaca, que “atendiendo a su tamaño y factura, la imagen de la Virgen cholulteca, en su origen, fue hecha para el culto doméstico” (p. 351). Lo interesante es que, originalmente la imagen venerada en el santuario tiene una advocación diferente a la nominación de los Remedios, situación que permite realizar una serie de interrogantes acerca de su evolución iconográfica, entre ellas la principal pregunta se relaciona al momento en que imagen fue ataviada con los ropajes que la caracterizan con la iconografía que observamos en la actualidad, pues según lo referido por Fallena (2013), en las respectivas obras de Mendieta y Torquemada (inicios del siglo XVII) hacen una clara alusión a la imagen venerada en el santuario como “Señora de los Remedios” por lo que es posible que al momento de su visita a la ciudad o descripción de la misma, la imagen ya estaba vestida con su característico ampón y el Niño

sobrepuesto¹⁵, aunque la misma autora sugiere que la imagen actual del Niño Dios “parece ser del siglo XIX” (p. 326). Con base a lo anterior,

En alusión a la advocación mariana de la Inmaculada Concepción o de los Remedios, “para el siglo XVI aún era común que sin importar la iconografía, a las imágenes marianas se les designara o adoptara cierta advocación” (p. 356), aunque la Inmaculada Concepción fue uno de los cultos más difundidos en España y sus colonias en América. Antonio Rubial García, en la introducción del texto, *Zodiaco Mariano*¹⁶, menciona que a partir del siglo XV, diversos escenarios y factores propiciaron el florecimiento y difusión del culto mariano por Europa, “la maternidad de María se volvió tema difundido en cuadros, esculturas y sermones [...] la coronación de María como reina de la creación es otro tema sumamente socorrido y asociado con el poder monárquico emergente en la Europa occidental” (Rubial, 1995, p. 16).

Con base a lo anterior, no es de extrañar la difusión e impacto de la advocación mariana de la Inmaculada Concepción, situación que en el decir de Rubial (1995), llegó a su punto central a raíz de la Reforma Protestante y el movimiento de Contrarreforma, por lo que la respuesta de la Iglesia católica hacia la crítica del protestantismo por el culto a los santos, propició que no solo se promoviera el culto a las imágenes marianas, sino también la “la publicidad de sus santuarios de peregrinación y ejerció mayores controles sobre las manifestaciones populares de la religiosidad alrededor de la Virgen María, apoyada por un prolífico aparato estético y teatral (p. 16). Esta naciente tradición se trasladó a partir del siglo XVI a los territorios de América y fueron las diferentes órdenes religiosas quienes se encargaron de difundir en culto mariano entre los indios evangelizados.

Los franciscanos difundieron la devoción a la Inmaculada Concepción, que desde la Edad Media habían favorecido; los dominicos se inclinaron por el culto a la Virgen del Rosario y lo extendieron junto con esta práctica. Los agustinos mostraron especial predilección por las advocaciones de la Asunción y de la Virgen del Cíngulo. Los jesuitas trajeron la devoción a la Virgen de Loreto (Rubial, 1995, p.17).

¹⁵ En su investigación, Fallena (2013) considera que es probable que el cambio en la iconografía de la imagen de la virgen original en cuanto a su ropaje, se puede relacionar con la intención de los evangelizadores por transformar su función: “de ser una pequeña pieza para devoción doméstica, por medio de sus ricos vestidos y joyas, aumentaba su tamaño y se convertía en una imagen para devoción pública que podía verse desde lejos y situarse como centro de las procesiones y ceremonias litúrgicas” (pp. 326 – 327).

¹⁶ Escrito por Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo y publicado por primera vez en 1755.

El escenario socioeconómico, político, cultural y étnico de la Nueva España favoreció el surgimiento y diversificación del culto católico hacia santos y vírgenes que se acercaban más a las necesidades de los indios así como a los demás grupos que conformaban el cuadro de castas colonial. Estas necesidades no solo se referían al ámbito religioso y espiritual, poco a poco los grupos sociales buscaban la consolidación de una identidad que contrarrestara la hegemonía política y social de los peninsulares. Sobre este punto, Rubial (1995) concluye que:

Frente a la actitud despectiva del peninsular, un difuso sentimiento de diferenciación se iba desarrollando con variadas expresiones en esos grupos, siendo uno de los más notables el culto a un sinnúmero de imágenes milagrosas autóctonas surgidas en las más variadas regiones de la Nueva España: las vírgenes de Guadalupe del Tepeyac, de Ocotlán, de Zapopan, de San Juan de los Lagos, de Tecaxic, de Izamal, de Cosamaloapan, de la Salud, de los Remedios y muchas más se convirtieron en elementos que aglutinaron la conciencia colectiva fomentando la formación de identidades locales y de un incipiente nacionalismo (Rubial, 1995, p. 18).

2.2 San Pedro Cholula en la actualidad

2.2.1 Ubicación geográfica y clima

Cholula se encuentra ubicada al oeste del Valle Puebla-Tlaxcala, en lo que se conoce como la llanura de Cholula, de manera general, sus límites coinciden con algunas elevaciones naturales; cerros, montañas o volcanes, así como ríos o depósitos de agua. Guillermo Bonfil Batalla delimita la región de la siguiente manera:

por el norte [...] con los cerros Tecajete y Zapotecas; al oeste, con las faldas inferiores de la Sierra Nevada y con el Pedregal de Nealtican; al sur con la Cuenca de Atlixco y la cordillera del Tentzo; al sureste con Valsequillo, y al Oriente con el Valle del río Atoyac” (Bonfil, 1988, p. 19).

La ciudad de Cholula se eleva a 2,027 metros sobre el nivel del mar. Según la información proporcionada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010), el municipio se ubica entre los paralelos 19° 01' y 19° 07' de latitud norte; los meridianos 98° 16' y 98° 24' de longitud oeste. Colinda, al norte con los municipios de Huejotzingo, Juan C. Bonilla, Coronango y Cuautlancingo; al este con Cuautlancingo, Puebla y San Andrés Cholula; al sur con San Andrés Cholula y San Jerónimo Tecuanipan; al oeste con los municipios de San Jerónimo Tecuanipan, San Andrés Calpan y Huejotzingo.

El clima predominante en la región es “un clima templado con lluvias en verano, sin variaciones extremas durante el ciclo anual” (Bonfil, 1988, p. 19). El ciclo de lluvias, según el mismo autor, abarca los meses de mayo a octubre, sin embargo, las condiciones climatológicas globales han ocasionado algunas variaciones con respecto a este tema, pues en los últimos años se han registrado lluvias en los meses de noviembre y diciembre.

En cuanto a la información demográfica, según los datos del Censo de población y vivienda 2020 del INEGI, la población total en el municipio de San Pedro Cholula es de 138,433 habitantes, de los cuales el 48 % son hombres y el 52 % mujeres.

2.2.2 Actividades económicas de la región

En la actualidad, la principal actividad económica de la región es el comercio, tanto el formal o establecido, así como el comercio informal, principalmente el ambulante. El Anuario estadístico y geográfico de Puebla 2017 contempla dos tianguis y un mercado dentro del

municipio; tianguis de Santiago Mixquitla, tianguis de Xixitla y el Mercado Municipal Cosme del Razo. En 2023 ha prosperado otro tianguis ubicado en la Colonia Lázaro Cárdenas el cual funciona de manera irregular, es decir, que no está reconocido formalmente por el Ayuntamiento de San Pedro Cholula, pero si cobra boletaje a los comerciantes.

La importancia de los establecimientos ya mencionados radica en que son espacios en los cuales acuden comerciantes provenientes de municipios y localidades aledañas a la región de Cholula, principalmente de Santiago Xalitzintla, San Mateo Ozolco, San Nicolás de los Ranchos, San Buenaventura Nealtican, Santa María Acuexcomac, Atlixco, Huejotzingo, entre otros. En estos centros de comercio laboran personas de los barrios y pueblos de Cholula. En los tianguis ya mencionados, así como en el mercado municipal se comercializan diversos productos; frutos de temporada, verduras y legumbres, utensilios de cocina de diferentes materiales, cestos de palma, carnes y mariscos, lácteos, comida, pan, ropa, etcétera.

En las calles del municipio es común observar comercios que ofrecen diversos productos y servicios, por lo que las actividades económicas inician desde muy temprano, aproximadamente a las 5 de la mañana las calles del primer cuadro de la ciudad, así como de los barrios y comunidades son transitadas principalmente por personas que utilizan la bicicleta y el transporte público; estudiantes de todos los niveles y trabajadores que se dirigen hacia las fábricas, parques industriales, locales y plazas comerciales. También hay un importante número de comerciantes urbanos comúnmente denominados ambulantes, quienes ofrecen diversos productos, principalmente alimentos como tamales, atole, café, pan de dulce, entre otros.

En la región también se desempeñan algunas otras actividades económicas, por lo general las personas están agrupadas en gremios, y en muchos casos son un pilar importante de la identidad de algunos de los barrios de San Pedro Cholula. Por mencionar, tenemos el caso de los floricultores de los barrios de San Pablo Tecamac, San Pedro Mexicaltzingo y el barrio de la Magdalena Coapa; los artesanos que trabajan en la elaboración de ladrillo de San Matías Cocoyotla, San Diego Cuachayotla, San Sebastián Tepalcatepec y San Juan Tlautla; los músicos y “cueteros” de San Cristóbal Tepontla.

La agricultura es una de las actividades que poco a poco ha disminuido en algunos de los barrios de San Pedro Cholula, esto debido al crecimiento de la actividad inmobiliaria que busca satisfacer la demanda de viviendas. En algunas juntas auxiliares pertenecientes al municipio, la labor agrícola es la principal actividad económica, principalmente de flores y hortalizas, en estos

terrenos aún podemos observar la siembra y cosecha de maíz, calabaza, cebolla, alfalfa, rábanos, cebollín, coliflor, entre otras.

2.2.3 Organización territorial

Las diferentes estructuras territoriales que conforman a los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula reflejan su proceso de conformación histórica. Ambos municipios están conformados por unidades territoriales con matices culturales y sociales propias.

Tradicionalmente, el municipio está integrado por la cabecera municipal Cholula de Rivadavia, 10 barrios y 11 juntas auxiliares. Por su parte, el Plan de Desarrollo Municipal de San Pedro Cholula, Puebla 2021 – 2024 divide al municipio en una cabecera conformada por 8 barrios, y 13 localidades, en dicho documento, los barrios de San Matías Cocoyotla y San Cristóbal Tepontla son considerados como juntas auxiliares o pueblos. En estricto sentido, esta situación no representa un problema de fondo para el desarrollo de las actividades conjuntas con el resto de barrios, sin embargo, en ciertos momentos de tensión con las autoridades municipales, estas dos localidades aluden a su doble condición, pues además de contar con *tiachcas*, principales, mayordomos o fiscales, también cuentan con la figura de presidente auxiliar, figura de representación civil electo mediante el sufragio.

2.2.4 Barrios y juntas auxiliares del municipio de San Pedro Cholula

Cada barrio y pueblo presenta particularidades socioculturales que, en gran medida, son resultado del devenir histórico, de las relaciones que mantienen sus habitantes (hijos y vecinos); sus entes sagrados (santos y vírgenes, personificaciones de cerros y montañas, númenes acuíferos), así como de las historias que son transmitidas a través de la oralidad. Entre los primeros elementos identitarios de toda comunidad se encuentra su propio nombre, en él podemos identificar historicidad, patronatos, narrativas, paisaje, etcétera.

El nombre de cada uno de ellos barrios y pueblos de Cholula está íntimamente relacionado a su herencia prehispánica y colonial a través de su santo patrón o Virgen, y un vocablo descriptivo, mayoritariamente de origen náhuatl. Su toponimia “nos puede aportar parte de las características de su geografía rural y de la identidad histórica de su gente, rasgos que nos hablan de su historia presente y de un pasado cambiante” (Tochimani, 2015, p. 24 - 25). La toponimia de un lugar “es parte del reflejo de la historia de un pueblo, de su lengua, de su cultura, de su pensamiento y del medio del cual se ve rodeado” (Carrillo, 2012, p. 16).

En los siguientes párrafos se menciona brevemente algunos elementos de los barrios y juntas auxiliares que conforman al municipio de San Pedro Cholula. Cabe señalar que retomamos el modelo tradicional, pues es el que se utiliza en la organización de las festividades y celebraciones católicas en la que participan los barrios.

2.2.4.1 Juntas auxiliares

Santiago Momoxpan: proviene del vocablo náhuatl *momoxtle*, palabra usada para designar los montículos de tierra que contienen ídolos u osamentas; *pan* (sobre o en); “sobre montones de tierra con osamentas o sobre ídolos”, otras personas lo traducen como “tierra con osamentas o ídolos”; San Diego Cuachayotla: según la traducción presentada en el Plan de Desarrollo Municipal de San Pedro Cholula, Puebla 2014 – 2018, su toponimia es “lugar de plantas de chayote” (p. 16); Santa Bárbara Almoloya: su topónimo proviene del vocablo náhuatl *Atlmoloyan*; *atl* (agua), *molloni* (nacer, brotar o manar la fuente); y *yan* (lugar), “lugar donde brota, nace o mana el agua”. Algunos relatos mencionan que hace algunos años se acostumbraba que durante la noche del 24 de junio (día de San Juan) las mujeres jóvenes acudían al manantial¹⁷ o estanque situado en las inmediaciones de la iglesia para bañarse o lavarse el cabello para que creciera saludable y que su belleza aumentara¹⁸.

San Gregorio Zacapechpan: pueblo conformado durante el siglo XVIII con los terrenos del Rancho de Nuestra Señora del Pilar Zacapechpan. En 1749, “los indios y mestizos que habitaban esa región obtienen alrededor de 1765 el reconocimiento de su barrio, el cual sería elevado a la categoría de pueblo en 1770” (Salas, 2006, p. 33). El vocablo Zacapechpan proviene de los términos *zacatl* (zacate); *pehualli*, que deriva del verbo *pehualtía* (vencer, doblar o conquistar); e *ixpan* (en la superficie) o (lugar), según los lugareños, la traducción es “lugar donde el zacate se dobla”; Santa María Acuexcomac: en la tradición oral de la comunidad el vocablo Acuexcomac está conformado por las palabras *atl* (agua) y *cuexcom* (lugar), “lugar de agua”. No obstante, algunas otras personas consideran que el topónimo que le da nombre a la comunidad deriva del concepto de *cuescomate* o *cuexcomate* (troje o almacén de maíz), por tanto, la traducción que sugieren es “almacén de agua” o “depósito de agua”.

¹⁷ En otros relatos mencionan que en dicho manantial habita una sirena.

¹⁸ Como parte de las acciones previas a la procesión o bajada de la Santísima virgen de los Remedios en el marco del inicio de la Fiesta de Pobres y Labradores, las señoritas de la junta auxiliar de Santa Bárbara Almoloya acuden a peinar a la Santísima Virgen

San Francisco Cuapan: su topónimo proviene de los vocablos en náhuatl *Cua-utlan* (bosque, arboleda o árboles) y *pan* (sobre / lugar), “lugar sobre los árboles”. Algunos habitantes están en desacuerdo con este nombre y sostienen que el vocablo original es *Coapan*, “Sobre la serpiente”; San Juan Tlautla: el nombre de esta junta auxiliar se conforma en un primer momento su santo patrón y su topónimo náhuatl que proviene de los vocablos *llalli* (tierra), *ohtli* (camino), y *tlan* (junto o cerca), la traducción es “tierra junto al camino”.

San Agustín Calvario: a principios del siglo XIX, y bajo el nombre de Ixtlamatitla Tezcahuaca(n) formaba parte de los cuatro barrios del pueblo de San Gregorio Zacapechpan. Según lo recopilado por Georgina Tochimani (2015), Ixtlamatitla se traduce como “el conocedor de su tierra y/o conocedor entre tierras” (p. 23), mientras que el vocablo Tezcahuaca¹⁹ es:

Una palabra en náhuatl, con sentido de mandato, “déjenos”, que nos dejen. También significa “lugar de espejos” [...] en la época de su fundación, se encontraban pequeños jagüeyes a los alrededores del barrio, por lo que los reflejos que se veían desde lejos durante el día le daban una apariencia de espejo. (Tochimani, 2015, p. 23).

San Cosme Tezintla o Texintla; el vocablo náhuatl proviene de las palabras *tetl* (piedra), *tzin* (diminutivo reverencial) y *tla* (lugar), “lugar donde hay piedritas o pedregalitos”; San

¹⁹ Durante el siglo XIX se presentó un periodo de tensión a raíz de un juicio por tierras entre el pueblo de San Gregorio Zacapechpan y el barrio de Ixtlamatitla Tezcahuaca que según Tochimani (2015), detonó en el primer cambio de nombre de la comunidad, así como el antecedente para sus siguientes intentos de separación del pueblo de Zacapechpan. Mientras transitaba la imagen del Santo Entierro y Señor de Ramos en la procesión de Viernes Santo por las calles del barrio de Ixtlamatitla Tezcahuaca, los asistentes no se ponían de acuerdo sobre el camino que debían seguir. Según lo narra Tochimani, “entre las personas se inició un enfrentamiento verbal que llevó al físico, tomando como armas las ceras que llevaban” (2015, p. 33). El zafarrancho se vio interrumpido por la lluvia por lo que algunas personas se resguardaron en sitios cercanos, los cargadores de las imágenes se metieron a la capilla de barrio y se encerraron, “fue una manera de manifestar a los del pueblo de Zacapechpan su deseo y decisión de separarse y fundar su pueblo” (p. 33).

Este acontecimiento marcó un hito de tensión, malestar, inconformidad e indignación en las relaciones de ambas comunidades, el barrio de Ixtlamatitla Tezcahuacan adoptó el nombre de Santo Entierro Ixtlamatitla, “en honor al santo que los ayudó y amparó durante su primer acto para independizarse del pueblo al que estaban sujetos” Tochimani, 2015, p. 36). Todavía en 1856 se le consideraba como barrio, pero ya habían iniciado los procedimientos legales para recibir la denominación de pueblo. En 1868 el pueblo adoptó el nombre de San Agustín Tezcahuaca(n), Tochimani (2015) menciona que “la adopción y aceptación de que fuera San Agustín el santo que cuidara y dirigiera al nuevo pueblo no presenta alguna explicación particular o relevante hasta la fecha” (p. 43). El último cambio de nombre se realizó en 1875, el pueblo adoptó el nombre de San Agustín Calvario, no obstante, con respecto a esta segunda denominación existen dos versiones; una de ellas apunta al “calvario” que padecieron los habitantes por lograr el reconocimiento oficial de su poblado; la otra versión apunta a que los pobladores nombraron así su comunidad en alusión al lugar dónde Jesucristo murió.

Sebastián Tepalcatepec: proviene de las voces náhuatl *tepalcatl* (tiesto o fragmento de vasija de barro); *tepetl* (cerro); y, c (en), “en el cerro de los pedazos de trastes” o “cerro donde hay tepalcates”, y; la colonia Gral. Rafael Ávila Camacho, también conocida como Manantiales.

2.2.4.2 Barrios

San Miguel Tianguisnahuac; la traducción más común es “lugar de vendimia”, no obstante, en la tradición oral, el topónimo está conformado por los vocablos *tianquiztli* (mercado); *nahua* (cerca); y c (en), “en lo que rodea al mercado”, título que hace alusión a la actividad económica, que, según las fuentes, desempeñaban los habitantes en la época prehispánica.

Santiago Mixquitla: la traducción más difundida proviene de las raíces en náhuatl *mixquitl* (mezquite); *tlan* (lugar), “lugar de mezquites, quelites o hierba”. Otras propuestas mencionan los vocablos Mizquitla, Yzquitlan o Izquitla y lo traducen como “lugar donde se venera a la muerte”.

Santa María Xixitla: barrio conformado originalmente por cuatro *calpulle*s; Pilopan, Ocotlán, Coapa y Coachitla. Los dos primeros aún se mantienen en el actual barrio, los otros dos *calpulle*s conformaron el barrio de Santa María Magdalena Coapa. Algunos documentos, descritos en el capítulo anterior, mencionan que el nombre original del barrio era Santa María Cuauhtlán (lugar de las águilas). Según lo recopilado por Tlatoa y Gámez (2019) su etimología proviene de “*Xictli* “ombligo” y su duplicativo, *xictli* que hace el plural, *tla*; partícula abundancial; significa “dónde abundan los ombligos” o “lugar de ombligos”” (p. 316). Por su parte, Rogelio Tenorio (2015) traduce los vocablos como “lugar de muchos hoyos”.

San Matías Cocoyotla: Manuel Tlatoa menciona que, según un manuscrito colonial, propiedad de una familia de este barrio, el terreno en el cual se levanta el templo del santo patrón fue donado por un indio de apellido Cocol-lotl, no obstante, con el paso del tiempo se distorsionó el nombre hasta convertirlo en Cocoyotla. En el texto conjunto de Manuel Tlatoa y Alejandra Gámez (2019), se recopilan otras dos versiones con respecto al significado del topónimo en cuestión, “según Felipe Franco significa “lugar de coyotes”, la Historia Tolteca Chichimeca se refiere a este lugar con el nombre de Cuauhtzontla o Quauhtzonco, que significa “en el cabello del águila”.” (Tlatoa & Gámez, 2019, p. 312). La mayor parte de la población en Cholula traduce los vocablos *co* (tierra); *coyotl* (coyote); y *tla* (lugar): lugar o tierra de coyotes.

San Juan Calvario Texpolco: la traducción más aceptada del topónimo es “en el *texcalote*”, proveniente de las voces en náhuatl *texcalli* (risco o peñasco); *pol* (partícula aumentativa); y *co* (en); “en el peñascode”. La tradición oral menciona un peñasco dentro del

territorio que comprendía el calpulli colonial, y que muy probablemente es el sitio en el que se edificó, en 1842, el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe.

San Cristóbal Tepontla: algunos adultos mayores mencionan que sus antepasados les compartieron a través de la tradición oral, que el verdadero nombre de este barrio es Teacalco Xiloxochiyocan (en la canoa de piedra o lugar de la flor xilote), sin embargo, no mencionan la posible razón del cambio de nombre. La traducción más aceptada con respecto al topónimo Tepontla, es “lugar de caminantes”.

Santa María Magdalena Coapa: El vocablo en náhuatl es traducido como “donde está la representación de la serpiente”, interpretación surgida a partir de sus raíces etimológicas; *coatl* (serpiente); y *pantli* (bandera). Algunas otras personas lo traducen como “lugar de víboras” o “sobre la víbora”.

San Pedro Mexicaltzingo: topónimo proveniente de la lengua náhuatl, cuya etimología proviene de los vocablos *metztli* (luna); *xictli* (ombligo); *caltzintli* (casita); *co* (en), por lo que su traducción es “en la casita del ombligo de la luna”. Otra interpretación traduce en vocablo como “lugar donde habitan los mexicanos distinguidos”.

San Pablo Tecamac. El vocablo náhuatl está compuesto por las palabras *tetl* (piedra); *camac* (boca); *c* (en), “en la boca de piedra”. Algunas personas lo traducen solo como “boca de piedra”.

Jesús Tlatempa: el significado más aceptado entre los habitantes del barrio es “en el límite de la tierra” u “orilla de la tierra” o “lugar donde comienza el mundo”.

2.2.5 Sistema de cargos tradicional de San Pedro Cholula

Los barrios en San Pedro Cholula se rigen por una serie de preceptos tradicionales, los cuales son transmitidos hasta el día de hoy de manera oral²⁰. En las siguientes páginas describimos de manera general los principales elementos que conforman el sistema de cargos en San Pedro Cholula, cabe señalar que la información presentada corresponde a las

²⁰ Es importante mencionar que, en los últimos años, los medios digitales han adquirido una mayor importancia para el registro de festividades, celebraciones y actividades relacionadas a la religiosidad de cada barrio, además algunos barrios han decidido compartir sus registros a través de redes sociales, argumentando, principalmente, que la difusión de estos materiales permite a las personas que no residen en los barrios, darle seguimiento a lo realizado en su comunidad. Particularmente, consideramos que estos recursos poco a poco van a fungir como herramientas para la transmisión de los elementos culturales de cada barrio.

características de un modelo general del sistema de cargos, por lo que, en algunos casos, este modelo no puede ser aplicado para todos los barrios y juntas auxiliares.

2.2.5.1 Mayordomos

Es preciso señalar que el sistema interno de barrio se sustenta en diferentes roles sociales, los cuales son desempeñados por diversas personas pertenecientes al o los barrios. El objetivo primordial de estos personajes es la organización del *corpus* cultural de cada barrio, mismo que gira en torno a la relación entre el barrio y su santo patrón, por lo cual la fiesta patronal se muestra como el momento cumbre de este proceso. Cada miembro establece un compromiso ante su comunidad, así como con la deidad, por lo que deben esmerarse en “mantener las relaciones de reciprocidad con personas, santos y vírgenes” (Tlatoa & Gámez, 2019, p. 302).

Los múltiples cargos a desempeñar se relacionan directamente con la mayordomía, organización socio religiosa que funciona de manera interna en cada barrio, por lo tanto, una de sus características es su pluralidad. Manuel Tlatoa (2017) sugiere que en Cholula existen aproximadamente 160 mayordomías mayores y menores. Dentro de la tipología de mayordomías, existe una clara distinción con las mayordomías circulares, razón por la cual son atendidas en el siguiente capítulo.

2.2.5.2 Mayordomos del santo patrón

Esta mayordomía es la más importante dentro de un barrio, por tanto, los mayordomos que desempeñan este papel son reconocidos por sobre otras mayordomías consideradas como menores, aunque esta situación no implica el desconocimiento social de las anteriores. En la gran mayoría de los barrios, los mayordomos son propuestos por los principales del barrio, aunque también se menciona que algún hijo o incluso vecino de barrio puede solicitar la mayordomía a los principales.

En el caso de San Cristóbal Tepontla no se le designa mayordomo sino fiscal, y están jerarquizados en 3 niveles; fiscal mayor, fiscal segundo o teniente y fiscal tercero o *topile*. Para ser nombrado fiscal la persona debe haber cumplido con 3 mayordomías menores en el barrio. Las funciones del mayordomo –descritas más adelante–, recaen sobre los 3 fiscales. Por lo general, los fiscales son equiparados con los mayordomos de cada uno de los otros 9 barrios, aunque según Bonfil (1988, p. 198), pareciera que el status de los fiscales es superior a sus “homónimos” en los otros 9 barrios, portando varas simbólicas de mando llamadas “juramentos”, por lo cual, el estatus que ostentan guarda mayor relación con el rol de principal de barrio.

El cargo del mayordomo y fiscal se desempeña por un año, en muchos de los casos se le avisa con un año de anticipación para prever sus gastos y actividades, además de que el año previo a ocupar la mayordomía, suele acompañar al mayordomo en turno, así como a los principales del barrio para comenzar a aprender sobre el desempeño de sus futuras funciones. La mayordomía patronal está conformada por un matrimonio, es decir, existe mayordomo y mayordoma.

Entre los requisitos necesarios para ser mayordomo se encuentran: el matrimonio religioso, la adscripción barrial, ya sea por nacimiento o en algunos casos por incorporarse al barrio mediante unión matrimonial o incluso simple residencia, en algunas ocasiones es tomada en cuenta la genealogía y el prestigio de la familia, por lo general, se espera que aquellos hijos de principales, que en algún momento ocuparon la mayordomía alcancen este cargo, también suele mencionarse la estabilidad conyugal y familiar, el cual se expresa con un comportamiento ejemplar reconocido por el barrio. En cuanto a la estabilidad familiar, hay veces en los que se pide que también los hijos estén casados religiosamente, en el caso de que estos se encuentren en unión libre.

Además de la mayordomía del santo patrón, también existen otras mayordomías a nivel barrio, como las mayordomías menores las cuales auxilian a los mayordomos del santo patrón, en algunos casos a estos mayordomos se les conoce como mayordomo menor o menor mayor²¹, también hay algunas mayordomías que se encargan de alguna función específica, como la Xochitlmayordoma, cargo desempeñado por una mujer dentro del barrio de Santa María Xixitla, se ocupa del cuidado del templo; cada sábado se encarga de barrer el templo así como el atrio, además es la encargada de colocar flores en los altares de la iglesia

También hay mayordomías de alguna imagen en particular, como el Señor de Chalma, Virgen de Juquila, Niño Doctor, entre otras. También hay mayordomías de alguna festividad en particular. Cada mayordomía tiene una o más fechas específicas en la cual llevan a cabo las festividades correspondientes y el cambio de cargo.

²¹ En el caso del barrio de Santa María Xixitla, el mayordomo menor-mayor es el segundo del mayordomo del santo patrón, en caso de que éste último llegase a faltar, el primero asume el cargo. Entre sus responsabilidades se encuentra el cargar y trasladar las ceras durante las velaciones, también se ocupa de obsequiar pan, fruta y bebida a los tiachcas, principales e hijos de barrio. Durante las celebraciones más importantes del barrio sirve la bebida (licor) y organiza las actividades a realizar en las festividades, siempre con el apoyo y guía del mayordomo y principales de su barrio.

Las principales funciones de los mayordomos son: 1) cuidar del templo, así como del patrimonio que se resguarda en su interior. Por lo general, al día siguiente del cambio de mayordomía, o en alguna fecha acordada entre los involucrados, los mayordomos entrantes reciben bajo riguroso inventario y en presencia de los principales del barrio, las llaves del templo, así como el resto de los bienes y el dinero que haya en las arcas del barrio, cantidad de cera, insumos para la eucaristía, etcétera. A partir de este momento los mayordomos son los responsables del templo, en algunos casos nombran a una persona como sacristán, el cual los apoya con esta labor, en otros casos como en Santa María Xixitla, el mayordomo menor mayor es quien se encarga de lo anterior.

2) Organizar las actividades religiosas y festividades conforme lo dicta la costumbre del barrio. Para ello, el mayordomo se auxilia de los principales, así como de los demás miembros del sistema de cargos. Para la organización de las festividades y celebraciones del barrio, los mayordomos se apoyan, principalmente, de algunos miembros de su familia; la mayordoma coordina las labores de limpieza, cuidados, así como la elaboración de los alimentos que se ofrecen en las celebraciones. Por su parte, el mayordomo se encarga de trabajos de mantenimiento, y suele ser el primero en tomar la palabra en las reuniones con principales y mayordomos de otros barrios.

3) Recaudar las limosnas y cooperaciones de los hijos de barrio para las diversas festividades u obras a realizar en el templo. En ocasiones el mayordomo designa a algún ayudante para esta labor o alguna comisión, en otros casos, él mismo, acompañado por algunos principales de su barrio, visitan a cada hijo de barrio que se encuentra en la lista. En la actualidad esto lo realizan el día domingo, por lo general antes de mediodía. Previo a la recaudación el mayordomo formaliza la relación con los hijos del barrio a través de una invitación, en algunas ocasiones se establece una cuota fija, aunque también se deja a expensa de lo que las personas quieran cooperar. Al terminar la jornada, el mayordomo ofrece algo de comer, como agradecimiento.

4) Representar al barrio ante los demás barrios, así como ante las autoridades civiles y eclesiásticas, en estos casos suele ir acompañado por un grupo de *tiachcas* y principales.

5) Organizar las actividades conjuntas con los demás barrios, como lo son las festividades de las mayordomías circulares, la Semana Santa, Fiesta de Labradores y Pobres, la Procesión de Los Faroles, y reuniones extraordinarias.

6) Asignar celebraciones religiosas a los hijos de barrio, como los rosarios a la Virgen María en mayo, los rosarios a Jesús en junio, el novenario de las posadas; además de buscar padrinos para la acostada del Niño Dios, la Virgen María, la parada de la cruz, la coronación de la Virgen, entre otras.

7) Organizar y costear la mayor parte del gasto de la fiesta patronal del barrio, para lo anterior, los mayordomos se auxilian de cooperaciones recaudadas.

2.2.5.3 Hermandades, asociaciones y comisiones

Las hermandades, asociaciones y comisiones se encargan de alguna actividad en específico que se relaciona con su barrio y santo patrón, así como con los mayordomos correspondientes. Entre las primeras se encuentran las hermandades de cargadores, mismas que como su nombre lo dice, se ocupan del cuidado, resguardo y demás logística durante las procesiones o festividades a las cuales asiste la imagen patronal, u otras imágenes resguardadas en el templo, también cargan el nicho de la santísima Virgen de los Remedios durante sus bajadas al templo. Los miembros de estas agrupaciones se organizan de acuerdo a una serie de roles y funciones a desempeñar. Los principales cargos que la conforman son: presidente, secretario y tesorero. La duración de la hermandad es de un año, tienen su propia festividad y por lo general realizan el cambio de sus miembros -mesa directiva- al día siguiente de la fiesta patronal.

Las asociaciones patronales son parte importante de la estructura tradicional de cada barrio, por lo general, estos grupos se identifican en las festividades de su barrio o en las celebraciones conjuntas barriales con estandartes en los que portan el nombre de su barrio, así como la imagen del santo patrón o virgen al cual pertenecen, el nombre de la asociación, y alguna fecha referente a su fundación o los nombres de los fundadores de la agrupación. Algunas asociaciones también se identifican con un plato, símbolo del servicio que prestan a su comunidad, símbolo que reafirma la posición de quien lo porta.

A manera de ejemplos se hace mención de los barrios de Santa María Xixitla, San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecamac. En el primer barrio se encuentra la Asociación Pro-María, un colectivo fundado en 1930 por hijos del barrio de Xixitla, la asociación está conformada por un presidente, quien resguarda un estandarte y plato, un secretario y tesorero, resguardan cinco nichos, los cuales son albergados por los integrantes de la asociación. Según algunos de sus miembros, su radio de influencia rebasa los límites del barrio de adscripción, entre sus afiliados

se encuentran personas de los municipios de San Andrés Cholula, Puebla y Cuautlancingo. El cargo se desempeña durante un año y trabajan conjuntamente con los mayordomos y principales del barrio, los miembros de su mesa directiva, con apoyo y guía de los llamados “presidentes vitalicios” recaudan las cooperaciones de sus miembros y algunos hijos de barrio con el objetivo de realizar alguna obra en beneficio del templo, la comunidad y la santísima virgen María. La festividad de Pro-María se realiza al día siguiente de la fiesta de la Asunción, festividad patronal

En el mismo barrio también existe otra agrupación conocida como “los mandones”, grupo conformado por 6 varones organizados jerárquicamente, son los encargados de asistir a la limpia de Santa Rosa, faena para limpiar la sección, que le corresponde al barrio, de la Capilla Real y el acceso principal al santuario de la Virgen de los Remedios, también recaudan las cooperaciones de los miembros del barrio para la elaboración de un muñeco, elaborado principalmente de carrizo y papel conocido como “panzón”. El día 8 de septiembre se lleva a cabo en el atrio del santuario de los Remedios una misa en la cual se reafirma a los nuevos mayordomos del barrio, también se agradece a todos los mayordomos salientes el servicio prestado a la comunidad. En la meseta de “cerrito”, en medio de un ambiente festivo, se lleva a cabo la quema del panzón. Los miembros de las agrupaciones, así como quienes ya han formado parte de ellas, establecen relaciones de parentesco ritual, también denominado compadrazgo, el cual es necesario para la reproducción del sistema de cargos y por tanto de la estructura social.

Entre los barrios de San Pablo Tecamac y San Pedro Mexicaltzingo existe una agrupación conjunta “la Asociación de Floricultores”, ampliamente reconocida en Cholula, principalmente por los festejos llevados a cabo durante la Fiesta de Labradores y Pobres en honor a la Virgen de los Remedios. Dentro de esta asociación son nombradas algunas comisiones que se encargan de atender cada uno de los aspectos relacionados a su fiesta. La función de estas asociaciones se restringe exclusivamente al rubro de lo ceremonial, por lo que no atienden situaciones económicas, laborales o personas de sus agremiados (Bonfil, 1988, p. 217).

Las comisiones tienen funciones específicas, y en algunos casos son conformadas por las mayordomías, hermandades o asociaciones de cada barrio, existen comisiones de señoritas y jóvenes que se encargan de la organización de algunas celebraciones, así como de cargar a alguna de las imágenes religiosas del barrio.

Algunos niños, niñas y jóvenes forman parte de la Clavería²², misma que participa en las procesiones de Cuaresma y Semana Santa. Algunas agrupaciones se encargan de portar los candiles que anuncian las festividades barriales o de las mayordomías circulares, así como de los castillos de pirotecnia que se encienden en la noche de la fiesta del barrio. Algunas otras comisiones se encargan de la elaboración de las alfombras de flores y aserrín, realizadas en la mayoría de los templos católicos de Cholula durante el “Tránsito de María” en el mes de agosto.

2.2.5.4 Principales de barrio

Los barrios presentan una clara división de la población adscrita al sistema de cargos, en un primer nivel se sitúan los *tiachcas*, seguidos por los principales del barrio, personas que han servido a la comunidad como mayordomos o fiscales (para el caso de San Cristóbal Tepontla). En estos dos niveles reside la autoridad tradicional de cada barrio, “a ellos corresponde vigilar que las ceremonias se realicen en la forma dictada por la tradición, y que los cargos se desempeñen debidamente” (Bonfil, 1988, p. 228).

Los principales, al igual que el mayordomo son los encargados de representar al barrio tanto en las festividades rituales en conjunto con los demás barrios, así como en las reuniones que esporádicamente convocan las autoridades civiles municipales para tratar algún asunto de interés para el barrio. Las funciones más importantes de los principales son: elegir al futuro mayordomo del santo patrón, e inclusive otras mayordomías menores, de este grupo de principales son elegidos los “alumbradores” así como también los mayordomos de las mayordomías circulares; acompañan al mayordomo ante las autoridades civiles y religiosas; hacen uso palabra en los actos de peticiones, recibimiento y agradecimiento en las distintas celebraciones, entablan un intercambio de saludos, agradecimientos rituales y presentes entre los representantes de los demás barrios. En el caso de “las bajadas” de la Virgen de Los Remedios al barrio, son quienes también confirman el compromiso que el barrio asume ante los mayordomos de la circular de la virgen de los Remedios, la mesa directiva y el vicario parroquial.

Dentro de la categoría de principales, destacan los *tiachcas*, personas que han desempeñado alguna de las tres mayordomías circulares (Virgen de los Remedios, San Pedro de Ánimas y Virgen de Guadalupe). Según Bonfil, al cumplir con alguno de estos cargos “se

²² En San Pedro Cholula existen cinco claverías; la Clavería de Nuestro Padre Jesús de las Tres Caídas; Clavería de Santo Entierro; la Clavería del barrio de Santa María Xixitla; la Clavería del barrio de Santiago Mixquitla; y la Clavería del Barrio de San Matías Cocoyotla. Todas las claverías tienen por función principal, realizar una alumbrada como preámbulo al paso de la imagen que procesiona. Durante la procesión de Viernes Santo y la Procesión de los faroles participan las cinco agrupaciones.

adquiere un *status* especial y un tanto difuso dentro del sistema: que es principal mayor” (1988, p. 235). El término *Tiachca*²³ es traducido por algunas personas como “hermano mayor”. Según Bonfil, este estatus es el más alto al que una persona puede aspirar.

Manuel Tlatoa que esta categoría se diversifica conforme al número de mayordomías circulares desempeñadas, un principal que ha ocupado una mayordomía circular adquiere el título y estatus de *Tiachca*; dos mayordomías circulares ameritan el título de *Tlatiachca*; y 3 mayordomías circulares, *Huehuetiachca*.

2.2.5.5 Hijo de barrio

Bonfil Batalla (1988) destaca el papel que tienen los hijos de barrio en la estructura social de cada comunidad, sugiere que la categoría “hijo de barrio”, “implica participación efectiva en la organización religiosa tradicional” (p. 219). Para el autor, este concepto debe distinguirse del término “vecino de barrio”, al primero le corresponden algunos derechos, su estatus se determina por el cumplimiento de compromisos, obligaciones con el barrio, por tanto, si una persona no sigue los principios de reciprocidad de la estructura barrial, pese a haber nacido en el barrio, no puede ser considerado como hijo del mismo, simplemente como avecindado u oriundo.

El concepto “hijo de barrio” se relaciona principalmente a los varones casados del barrio, aunque algunos principales y mayordomos puntualizan en mencionar a las “hijas del barrio”. Actualmente, en algunos barrios, el matrimonio religioso ya no es determinante para adquirir el estatus pues también se les designa de esta manera a los jóvenes y señoritas que por lo general participan en las actividades convocadas por sus principales y mayordomos.

“El ser ‘hijo’ de barrio es algo que depende exclusivamente de la participación en las obligaciones y derechos que se derivan de la organización religiosa tradicional” (Bonfil, 1988, p. 219), con base a lo anterior, una persona puede ser considerada como hijo de barrio no solo del barrio en que nació, pues en algunos casos la persona cambia de residencia y decide participar en las actividades de la organización religiosa tradicional de ambos barrios por lo que se convierte en hijo de barrio del nuevo lugar en que reside, estableciendo una doble filiación barrial.

El registro de los “hijos de barrio” lo tiene cada uno de los mayordomos del mismo, y la relación que mantienen los miembros del sistema de cargos es recíproca, pues entre ambos se establecen diversos compromisos, entre los que se encuentran; la participación en las

²³ Algunas personas utilizan el vocablo *tiáchica* o *tiachauh*.

cooperaciones y limosnas necesarias para los diversos trabajos en el templo, la participación en las actividades colectivas del barrio, procesiones, reuniones con autoridades civiles o con otros barrios, y para faenas como la “limpia de la rosa”, entre los derechos que adquieren quienes pertenecen a este grupo se encuentran; ser tomados en cuenta para la organización de las diversas festividades y ceremonias del barrio; ser invitador por parte de los mayordomos a asistir a los actos religiosos, así como a los convites correspondientes. Finalmente, entre sus obligaciones se encuentra el “aceptar cargos dentro de la organización religiosa tradicional es un deber y un derecho” (Bonfil, 1988, p. 221); y el respeto a los principales y mayordomos del barrio.

2.2.5.6 Vecinos de barrio

No pertenecen al sistema de cargos, sin embargo, en los últimos años ha aumentado su número. Son designados como vecinos de barrio aquellas personas que habitan en alguno de los barrios del municipio, no obstante, no tienen funciones específicas dentro de la comunidad y no cumplen con alguna de las obligaciones socio-religiosas de los llamados hijos de barrio, es decir, no tienen participación activa dentro de la organización tradicional del barrio. En algunos casos, estas personas deciden incorporarse a la vida festiva del barrio e incluso deciden cooperar económicamente, ya sea en efectivo o en especie para las fiestas patronales, celebraciones eucarísticas y demás actividades convocadas, por lo que en algunos casos también son tomados en cuenta por los demás miembros de la estructura social del barrio.

Es importante reiterar que este último apartado es un referente general sobre la organización tradicional basada en el sistema de cargos de cada barrio, aunque como ya se mencionó, existen particularidades dentro de cada estructura barrial. Corresponde al siguiente capítulo puntualizar en algunos de los aspectos mencionados en el presente apartado.

2.2.6 Panorama religioso en la región de Cholula

En las Cholulas, la mayoría de la población se declara católica. Sin embargo, según los datos presentados por Jiménez & Barranco (2017, p. 45), los municipios de San Andrés y San Pedro Cholula se encuentran por debajo del promedio estatal de población católica (88.32%). San Andrés Cholula registra un 87.54% de habitantes católicos, mientras que en San Pedro Cholula el porcentaje es del 87.72%.

Los autores, a partir de la base de datos de la Secretaría de Gobernación, identificaron que en la región del Valle Puebla–Tlaxcala existen registros de “115 asociaciones religiosas [...], en donde aproximadamente un poco más del 25% son católicas; un porcentaje parecido

corresponde a las llamadas iglesias cristianas; un poco menos del cuarto del total son bautistas; casi un 15% son evangélicas” (Jiménez & Barranco, 2017, p. 46). Cabe señalar que estos números son parciales, ya que algunas asociaciones religiosas no cuentan con el registro oficial ante las instancias gubernamentales.

Francisco de la Maza (1959, p. 7) señala que la ciudad de Cholula cuenta con 39 templos, una cifra que dista considerablemente de la mítica cantidad de 365 iglesias. Por su parte, Josefina Walles (1971) refiere que existen “39 iglesias: 29 que pertenecen a San Pedro y 10 a San Andrés” (p. 186). María Ester Ciancas (1974) sostiene que “las iglesias del que fue distrito de Cholula, quizá no lleguen a completar el número de 365 [...] pero es muy probable que rebasen un centenar” (p. 11). La autora contabiliza 37 iglesias, pero agrega un listado de 28 templos más ubicados fuera de la traza urbana, en lo que denomina la comarca de Cholula (p. 9).

Los autores mencionados sustentan sus cifras en el análisis arquitectónico y artístico de los templos construidos entre los siglos XVI y XIX, excluyendo así algunos templos o capillas edificadas en el siglo XX e incluso en años recientes. En contraste, Manuel Tlatoa (2018), en una de las entrevistas realizadas, afirma que en la región de Cholula existen 143 iglesias, incluyendo templos, iglesias y capillas desde el siglo XVI hasta la actualidad. Su registro abarca no solo los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula, sino también Santa Isabel Cholula y otras localidades aledañas. En su recopilación, incluye algunas iglesias y templos que, según sus palabras, “el tiempo los ha injuriado”, citando como ejemplos el templo de Santo Tomás en San Andrés y el templo de Santa Anita en Santa María Xixitla.

El catolicismo sigue representando a una gran parte de la población en Cholula. Dentro de este sistema religioso, se adscriben diversos grupos, entre los que destacan las agrupaciones de jóvenes promovidas por mayordomos, fiscales, hermandades, así como por el párroco, presbíteros y religiosas laicas que conforman la parroquia de San Pedro Cholula. Además, en la región tiene una importante presencia la sociedad religiosa católica “Caballeros de Colón”.

Por otro lado, en las juntas auxiliares de San Pedro Cholula y en los municipios circundantes han crecido de manera significativa otros sistemas religiosos, entre ellos la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, también conocida como “mormones”. Según la recopilación de Humberto Meza Méndez (2012), en la década de 1930 se establecieron las Estacas de San Buenaventura Nealtican y Santiago Xalitzintla. Posteriormente, en 1940, se creó la Estaca Popocatepetl, lo que impulsó la construcción de más capillas en la región (p. 183). En Cholula, la Estaca de San Gabriel Ometoxtla fue fundada por los pioneros del grupo religioso y

se le considera la primera en la zona. Actualmente, existen dos Estacas principales: la Estaca de Cholula y la Estaca Quetzalcóatl.

Otro grupo religioso con presencia en la región es la Iglesia de la Luz del Mundo. En la junta auxiliar de San Sebastián Tepalcatepec, perteneciente al municipio de San Pedro Cholula, se encuentra un templo de esta denominación sobre la carretera Federal México-Puebla. Además, dentro de la misma comunidad, y casi junto a la iglesia católica, existió otro templo de este grupo religioso. El 28 de abril de 2019, miembros de la Iglesia de la Luz del Mundo realizaron una ceremonia de bautismos en la explanada del Parque Xelhua, anteriormente conocido como Parque Soria, en San Pedro Cholula. El evento se llevó a cabo justo frente al Santuario de la Virgen de los Remedios, lo que generó controversia entre algunos grupos católicos de la región.

Por otro lado, los Testigos de Jehová se han consolidado como uno de los grupos religiosos más importantes y de mayor crecimiento en Puebla, con una presencia significativa en la región de Cholula. La mayoría de sus templos se encuentran en San Andrés Cholula, aunque también hay algunos en San Pedro Cholula.

Asimismo, el cristianismo evangélico ha ganado una presencia destacada en la zona. Su influencia es amplia, pues se han identificado templos y escuelas adscritas a estos grupos religiosos en diferentes puntos de Cholula. Entre las agrupaciones más importantes en el estado se encuentra la red Apostólica Amistad de Puebla, conformada localmente por 11 iglesias, de las cuales al menos cuatro se ubican en el área de Cholula. Algunas de estas se encuentran en Santiago Momoxpan, perteneciente a San Pedro Cholula, sobre el camino de la Recta Puebla-Cholula, así como en la zona cercana al Periférico Ecológico en San Andrés Cholula.

Uno de los primeros templos evangélicos de la región se estableció en San Sebastián Tepalcatepec. Actualmente, se ha identificado en esta comunidad la Iglesia Cristiana “Monte de los Olivos” ICIAR, ubicada en la calle principal. En San Cristóbal Tepontla, junta auxiliar y uno de los diez barrios de San Pedro Cholula, se encuentra un templo de la Iglesia Evangélica Independiente de México. Además, en esta comunidad hay presencia de creyentes de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Testigos de Jehová, cristianos evangélicos y miembros de la Iglesia de la Luz del Mundo.

En calles cercanas al Santuario de la Virgen de Guadalupe, se localiza un edificio de la Comunidad Cristiana Filadelfia. En la zona céntrica de San Pedro Cholula se encuentra la Iglesia Cristiana Interdenominacional A.R., cuyo templo lleva el título de Iglesia Eben-Ezer. En el barrio

de Santiago Mixquitla, se han identificado la Iglesia Bíblica Cristiana Cordero de Dios y la Iglesia del Compañerismo Cristiano “La Casa del Alfarero”.

También hay presencia de congregaciones bautistas en la región, como la Iglesia Bautista Getsemaní de Puebla, ubicada en el kilómetro 14 de la Recta a Cholula, y la Iglesia Bautista Monte Horeb, en El Pilar, San Pedro Cholula. A estas se suman otros templos en San Andrés Cholula, además de comunidades como la Iglesia Metodista de México, la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Iglesia Apostólica Pentecostal y la Iglesia de Cristo ΙΧΘΥΣ.

Más allá de los grupos cristianos, en Cholula han proliferado otros cultos religiosos. Entre ellos, el culto a la Santa Muerte ha crecido notablemente, principalmente en el ámbito doméstico. Muchos creyentes lo practican de manera privada, ya que simultáneamente se adscriben a otros sistemas de creencias, como el catolicismo. En numerosos hogares cholultecas pueden encontrarse imágenes de bulto, medallas, dijes, estampas, veladoras, fotografías y tatuajes dedicados a la Santa Muerte. Además, algunos habitantes mencionan que acuden a sus santuarios en la ciudad de Puebla.

Paralelamente, en Cholula han cobrado fuerza, prácticas asociadas a movimientos religiosos esotéricos y del *New Age*. El carácter turístico de la región ha favorecido la difusión de rituales relacionados con la carga y limpieza de energías en la zona arqueológica de Cholula, sustentados en discursos que evocan supuestas tradiciones prehispánicas. En las calles de la ciudad es común encontrar establecimientos que comercializan productos esotéricos, así como locales dedicados a la venta de artículos de culturas orientales.

CAPÍTULO III

ETNOGRAFÍA DE LAS PRINCIPALES FESTIVIDADES EN TORNO A LA VIRGEN DE LOS REMEDIOS EN SAN PEDRO CHOLULA

Este capítulo describe algunos de los elementos más significativos de la religiosidad en torno a la Virgen de los Remedios en San Pedro Cholula, centrándose en las mayordomías circulares, así como en las celebraciones y festividades que expresan el sentimiento religioso católico de los cholultecas. La información etnográfica presentada ha sido recopilada a lo largo de diversas temporadas de trabajo de campo, en un periodo que abarca desde 2014 hasta 2023, además de estar enriquecida por la experiencia de ser originario del municipio de San Pedro Cholula.

En el capítulo anterior, se ofreció un panorama general sobre algunas de las principales figuras del sistema de cargos tradicional en los barrios de San Pedro Cholula. En las siguientes páginas, se profundiza específicamente en el papel y la importancia de las mayordomías circulares dentro de este sistema.

3.1 Sistema de cargos mayores de los diez barrios de San Pedro Cholula: mayordomías circulares

En el apartado anterior se han mencionado diversos aspectos sobre la organización social de los barrios y el papel fundamental de las mayordomías en la cohesión de la comunidad; barrio o pueblo. Sin embargo, además de estas estructuras locales, existen organizaciones sociales de mayor alcance conocidas como mayordomías circulares.

El nombre de estas mayordomías proviene de su carácter rotativo o cíclico, ya que su sede cambia de barrio y mayordomo cada año, estableciendo un circuito entre los diez barrios de San Pedro Cholula. Tlatoa & Gámez (2019) destacan que estas mayordomías, a través de sus respectivas imágenes religiosas, “concentran la devoción y participación de los diez barrios que conforman la ciudad” (p. 306). Asimismo, algunos informantes señalan que las festividades de estas mayordomías mantienen una relación con los registros del calendario agrícola prehispánico, los cuales aún se transmiten de manera oral en la comunidad.

Los cargos de mayordomos en una mayordomía circular solo pueden ser ocupados por hijos del barrio que hayan cumplido previamente con mayordomías menores, la mayordomía del santo patrón o de la virgen patrona, así como con el tequio (trabajo comunal). Es decir, estos cargos están reservados exclusivamente para los principales de la comunidad.

La relevancia de las mayordomías circulares radica en la activación de toda una estructura social que permite su correcto funcionamiento. En términos generales, estas mayordomías guardan ciertas similitudes con las mayordomías del santo patrón o virgen y con las demás mayordomías menores de los barrios, ya que los mayordomos adquieren obligaciones y compromisos con la comunidad. Sin embargo, en el caso de las mayordomías circulares, el nivel de compromiso es mayor, pues involucra no solo a los mayordomos, sino a todo el barrio, representado a través de sus mayordomos de las circulares, tiachcas, principales e hijos de barrio. En este sentido, Mercedes Olivera señala que “las mayordomías circulares establecen relaciones especiales de barrio a barrio, cohesionando fuertemente la unidad de Cholula” (1970, p. 226).

Existen 3 mayordomías con estas características; la mayordomía circular de la Virgen de los Remedios; la mayordomía circular de San Pedro de Ánimas; y la mayordomía de la Virgen de Guadalupe.

3.1.1 Mayordomía circular de San Pedro de Ánimas

La mayordomía circular de San Pedro de Ánimas, también llamada Mayordomía del Inframundo, es representada por sus mayordomos a través de la imagen del Apóstol San Pedro, un cetro y dos platos²⁴, mismos que son resguardados en la casa de los mayordomos, les corresponde el cuidado y mantenimiento de la capilla de San Pedro de Ánimas y la mitad del recinto que conforma la Capilla Real o de Naturales.

Durante su ciclo festivo, dedican dos fiestas dedicadas a los difuntos; la Tlahuanca y el “Día de muertos”. La primera está, estrechamente relacionada con el inicio del ciclo agrícola y la siembra de granos. En algunos casos, estos aún son bendecidos el 2 de febrero, durante la festividad de la Virgen de la Candelaria y la presentación del Niño Jesús en el templo. Otros agricultores optan por bendecir sus semillas, herramientas y animales de trabajo el 15 de mayo, en la celebración dedicada a San Isidro Labrador.

El cambio de mayordomía se lleva a cabo el 2 de noviembre, cuando el ciclo agrícola está por concluir. Para este periodo, la cosecha ya ha sido realizada, y los sembradíos de milpa que

²⁴Con referencia a los dos platos, M. T. relata que un mayordomo de la circular extravió el plato petitorio, el consejo de mayores y principales acordaron que se realizara otro, posteriormente dicho símbolo fue hallado, por lo cual ambos platos se siguen utilizando.

no fueron levantados permanecen en los terrenos hasta que las mazorcas sean recolectadas. Posteriormente, se levantan los almiare para conservar las hojas y cañas de maíz.

3.1.1.1 La Tlahuanca

Manuel Tlatoa se refiere a ella como *Tlahuanca Chololtecáyotl* y considera que esta festividad tiene su origen en las celebraciones prehispánicas relacionadas a *Xolotl Quetzalcoatl* o alguna otra deidad perteneciente al inframundo mesoamericano. En cuanto al vocablo “*Tlahuanca*”, don Manuel sugiere que proviene de las palabras en náhuatl “*tlahuanaliztli*” (*borrachera*); y, *ca* (*estar*), lo que se interpreta como “estar borracho”, aunque recalca que la traducción no debe ser en un sentido literal sino de manera metafórica, “*Tlahuanca* se entiende como espiritualidad excelsa, felicidad espiritual o fiesta de la embriaguez espiritual” (Tlatoa, 2016).

Concepción Morales, *tiachca* del barrio de San Miguel Tianguisnahuac, concuerda con Tlatoa sobre el origen de la festividad. Además, menciona que, en la época prehispánica, la celebración consistía en una procesión por las principales calles de la ciudad, en la que los cholultecas pedían a sus deidades la lluvia para los campos sembrados. Según su relato, conforme avanzaba la procesión, algunas personas ofrecían pulque a los participantes.

Según Margarita Tlapa (2024), “es una fiesta religiosa de origen mexicana, tiene como antecedentes la segunda veintena del calendario solar llamada *tlacaxipehualiztli*” (p. 17), en donde *Xipe Totec* era la deidad principal. La autora señala que esta fiesta “marcaba el inicio de la estación seca [...], se realizaba en Tenochtitlan; a la fiesta se invitaba a principales, sacerdotes, señores, líderes de las provincias [...] de territorios enemigos como: Huejotzingo, Mertitlan, Tlaxcala, Atlixco, Tliliuhtepec, Tecoc y Cholula” (p. 18), en esta fiesta se ofrecía pulque a los cuatro rumbos para finalmente beberlo ritualmente.

En la actualidad, la festividad se celebra con una procesión dentro de la Capilla Real. Rogelio Tenorio, principal del *Calpulli* de Ocotlán en el barrio de Santa María Xixitla, considera que la presencia de la imagen de la Virgen de Guadalupe representa la vida, mientras que San Pedro de Ánimas simboliza la muerte, en una clara alusión a la dualidad de Quetzalcóatl.

La Tlahuanca es una de las festividades más importantes del calendario ritual de San Pedro Cholula, y es considerada como fiesta grande o principal, es decir, fiesta de señores principales y *tiachcas*. Como se ha mencionado, su organización está a cargo de los

mayordomos de la Circular de San Pedro de Ánimas, y a ella asisten representantes de todos los barrios de San Pedro Cholula; mayordomos, *tiachcas* y principales, que los acompañan como alumbradores, también acuden algunos hijos del barrio. La celebración tiene lugar el cuarto lunes de Cuaresma en el altar dedicado a San Pedro de Ánimas, dentro de la Capilla Real.

El punto central de la Tlahuanca es la misa dedicada a la fertilidad y al descanso de las almas de los *tiachcas* fallecidos, por lo que también se considera una festividad solemne de *tiachcas*. Formalmente, la celebración comienza un día antes del cuarto lunes de Cuaresma con el alba y la serenata; sin embargo, las invitaciones y los preparativos inician con semanas de anticipación.

Al amanecer del día domingo se inicia con el “alba”, consiste en hacer sonar las campanas en forma de dobles en señal de duelo, anunciando así el inicio de la festividad, después se repica y el sonido del *teponaxtle*, *tochacate* y cohetes (cuetes). Al finalizar, los mayordomos ofrecen un desayuno en donde ofrecen tamales, atole, café y pan. Por la noche, se lleva a cabo la serenata: el repique del toque de luto, también llamado doble de campanas, vuelve a anunciar la festividad. Mientras esto ocurre en la Capilla de Naturales, desde la casa del mayordomo de la circular de San Pedro de Ánimas parten en procesión los candiles (lumbradas) con rumbo hacia la Capilla Real, al finalizar, los mayordomos ofrecen de cenar.

Durante este momento, el ambiente sonoro se enriquece con el estruendo de los *cuetes*, el sonido de las campanas y el *tochacate*, un instrumento musical ritual característico de la Cuaresma y la Semana Santa en la región de Cholula. El *tochacate*²⁵ (también llamado *tochacatl* o *toxacatl*) es una trompeta de succión elaborada en latón. Según Margarita Tlapa (2019), se trata de una “caña de conejo que representa al sacrificio²⁶” (párr. 1).

²⁵ En algunos barrios de Cholula el *tochacate* es conocido como chirimía, no obstante, algunas personas insisten en que se trata de dos instrumentos diferentes. Durante el proceso de investigación etnográfica se ha registrado el uso ritual de ambos instrumentos. El primero es utilizado junto con la matraca, durante la semana santa, concretamente en la procesión del Vía Crucis que se realiza el jueves y Viernes Santo por algunas calles de Cholula. Manuel Tlatoa sostiene que el sonido que emite, transmite un sentimiento de duelo entre los asistentes a la capilla de naturales, lugar en dónde se realizan las actividades conjuntas de la semana santa. Por su parte, en Santa María Tonantzintla, perteneciente al municipio vecino de San Andrés Cholula, el *toxacatl* acompaña las representaciones que los habitantes de dicho lugar realizan durante la también llamada, semana mayor. La chirimía se utiliza principalmente durante las fiestas patronales y el cambio de mayordomías, su sonido se acompaña de *teponaxtle* (*teponaxtli*), *huehuetl* o incluso una tarola.

²⁶ Tlapa sugiere que el *tochacate* tiene antecedentes paganos o mesoamericanos, así como algunos elementos provenientes de la tradición judeocristiana. Entre los primeros se encuentra el caracol o *tecciztli*,

La festividad del lunes comienza con la procesión del barrio anfitrión hacia la Capilla Real, acompañando las imágenes de las mayordomías circulares: San Pedro de Ánimas, la Virgen de los Remedios y la Virgen de Guadalupe, además de la imagen del santo patrón o patrona del barrio anfitrión donde residen las mayordomías. La procesión parte desde la casa del mayordomo de San Pedro, continúa hacia la iglesia del barrio y luego avanza por sus calles hasta llegar a la Capilla de Naturales. Este recorrido es acompañado por música de viento; sin embargo, las melodías entonadas en esta ocasión son distintas. Toxqui (2017) menciona que los músicos interpretan el repertorio conocido como *San Dimas*, compuesto por melodías de duelo que evocan la pasión de Cristo. También llegan en procesión los nueve barrios acompañados por sus mayordomos, veladores o alumbradores.

Al llegar al recinto religioso, las imágenes de la Virgen de los Remedios y la Virgen de Guadalupe son colocadas a los lados de la Capilla de Ánimas, mientras que la imagen de San Pedro, junto con el santo patrón del barrio, toman sus lugares asignados. Los mayordomos de cada circular, *tiachcas*, principales y alumbradores de los diez barrios ocupan sus respectivos sitios para dar inicio a la ceremonia litúrgica, aproximadamente a las 13:00 horas. Durante la homilía y el ofertorio, algunas personas previamente designadas por los mayordomos de la circular entregan a los *tiachcas*, principales y mayordomos, una cruz pontificia de madera pintada de color negro, con una altura estimada entre 30 y 40 centímetros²⁷. Cabe señalar que “la cruz negra” es el símbolo más importante de la fiesta, su color hace alusión a la muerte y el duelo por los difuntos.

Al finalizar la celebración eucarística, se realiza una procesión dentro de la Capilla de Naturales, recorriendo los cuatro altares instalados en cada esquina del recinto. Al frente de la procesión marchan los alumbradores de cada barrio, seguidos por los mayordomos de las circulares, las imágenes de San Pedro de Ánimas y el santo patrón del barrio anfitrión. Detrás de ellos caminan los *tiachcas*, principales, mayordomos del resto de los barrios, hijos de barrio, el

mientras que en la tradición judeocristiana identifica la presencia de dos tipos de trompetas; el *shofar* y el *chotzotzerah*.

²⁷ Según José Pérez Saucedo, *tiachca* del barrio de Santa María Magdalena Coapa, quien fuera mayordomo de la circular de San Pedro de Ánimas (1995 – 1996), anteriormente se entregaban cruces de aproximadamente un metro de altura, sin embargo, fueron prohibidas a consecuencia de un conflicto que hubo entre algunas personas, quienes las utilizaron para golpearse.

sacerdote o presbítero que ofició la misa, religiosas, *tochacateros*²⁸ y otros asistentes. En los últimos años, se ha hecho más notoria la presencia de turistas, periodistas, fotógrafos e investigadores, quienes, aunque no participan directamente en la celebración, documentan el evento.

Tras la procesión dentro de los pasillos de la Capilla de Naturales, los participantes regresan a la Capilla de Ánimas para la bendición del pulque. Este acto es realizado por el párroco, presbítero o religioso que ofició la misa. La bendición se lleva a cabo de manera simbólica dentro del complejo religioso, donde solo se consagra una jícara o jarrón de pulque. Posteriormente, en el atrio del templo, se bendicen los recipientes que contienen la bebida, que luego será repartida entre los asistentes. Al finalizar la bendición del pulque, los alumbradores y mayordomos de los barrios asistentes se dirigen hacia la entrada principal del templo. Mientras tanto, dentro del recinto, los mayordomos de la circular de San Pedro de Ánimas, junto con los mayordomos de las demás circulares, los encargados del santo patrón, las mayordomías menores, *tiachcas* y principales, expresan su agradecimiento a los mayordomos de los nueve barrios restantes.

Como muestra de gratitud, los mayordomos del barrio anfitrión agradecen y entregan una impresión de la imagen de San Pedro de Ánimas. Por su parte, el mayordomo de la circular correspondiente obsequió un jarrón de pulque y una “ollita de mole”. La entrega de estos presentes se realiza en un ambiente de respeto, acompañado de un intercambio de agradecimientos entre los participantes. Por su parte, el sacerdote bendice tanto a los asistentes como el pulque que será repartido entre los asistentes. El ofrecer pulque durante la Tlahuanca, según lo recopilado por Tlapa (2024) “es paralelo al vino que se ofrece en la Eucaristía, representa la embriaguez espiritual, la borrachera sagrada, de los grandes, de los señores del saber” (p. 103).

Por otro lado, los mayordomos, principales, fiscales y demás participantes en el sistema de cargos intercambian palabras y obsequios, mientras periodistas, investigadores y familiares documentan el evento a través de fotografías, grabaciones y videos. Mientras esto ocurre, algunos familiares que apoyan a los mayordomos comienzan a repartir vasos con pulque a los asistentes. En este escenario convergen distintos actores sociales, tradiciones religiosas y

²⁸ Cada barrio tiene *tochacateros*, no obstante, algunas personas originarias de los diferentes barrios mencionan que cada vez son menos quienes desempeñan esta labor, algunos consideran que la razón principal es la falta de interés de los jóvenes por mantener esta actividad, así como la dificultad que representa la ejecución correcta del instrumento.

expresiones culturales. Alrededor del atrio del templo, los familiares de los mayordomos comienzan a servir los alimentos, un momento destinado a los *hijos de barrio* y a algunos vecinos que han realizado su cooperación. Todo esto transcurre mientras, de fondo, suenan el *teponaxtle* y la *chirimía* —“música azteca”— junto con la música de viento que acompaña la celebración.

Al concluir el agradecimiento, los mayordomos de todos los barrios se integran al convivio en los espacios previamente asignados por los organizadores del evento. Esta comida está reservada exclusivamente para los mayordomos de cada barrio, los mayordomos de las circulares, así como para los tiachcas, alumbradores, principales e hijos del barrio donde residen las circulares. Todos ellos toman asiento en las mesas y sillas dispuestas en el atrio de la Capilla Real, donde comparten alimentos en un ambiente de fraternidad y reconocimiento mutuo.

Aproximadamente a las 17:00 horas, los asistentes regresan a la Capilla de Ánimas para rezar el Santo Rosario, marcando así el cierre de las actividades religiosas dentro del templo. Posteriormente, los mayordomos del barrio encargado de las imágenes circulares parten en procesión hacia su iglesia, con el propósito de resguardar a su santo patrón. Finalmente, la jornada concluye en la casa del mayordomo de la circular de San Pedro, donde este ofrece un presente a sus acompañantes en señal de gratitud.

En los últimos años, la celebración ha atraído a personas y colectivos que promueven el consumo del pulque, reivindicándolo como parte del patrimonio cultural y gastronómico de la región. Sin embargo, sus discursos suelen estar influenciados por corrientes contemporáneas como el *new age* o el *neomexicanismo*, fusionando elementos de la tradición indígena con nuevas interpretaciones simbólicas. En este contexto, es común la realización de rituales dedicados a la madre tierra o a las deidades mesoamericanas del pulque, lo que evidencia la resignificación de esta bebida dentro de distintos marcos culturales y espirituales.

La Tlahuanca no solo ha sido un espacio de encuentro religioso y comunitario entre la jerarquía del sistema de cargos de los 10 barrios de San Pedro Cholula, sino también un escenario donde la política local y estatal ha cobrado protagonismo. Cada vez es más común la presencia de figuras políticas, como presidentes municipales, regidores y diputados, quienes asisten a la festividad para reforzar su vínculo con la comunidad y proyectar su imagen pública. Su participación, aunque generalmente se presenta como un acto de respeto a las tradiciones, también refleja la búsqueda de legitimidad y apoyo electoral en un evento con una fuerte carga simbólica para los habitantes de Cholula.

Esta creciente politización ha generado momentos de tensión y desacuerdos entre los participantes, algunos mayordomos de la circular de San Pedro de Ánimas han permitido que estos personajes políticos donen o apadrinen las cruces o el pulque que se reparte. Para ciertos sectores, estas acciones representan una intromisión que desvirtúa el sentido tradicional de la festividad, mientras que otros las consideran necesarias para garantizar la continuidad de la celebración ante los crecientes costos y la dificultad de obtener recursos.

Fotografía 1



Imagen de San Pedro de Ánimas en procesión dentro de la Capilla Real o de Naturales con motivo de la Tlahuanca. Mayordomía Circular de San Pedro de Ánimas a cargo del barrio de Jesús Tlatempa. (2019).

Fotografía de Erik Dominguez

Fotografía 2



Obsequios para los mayordomos de los otros 9 barrios de San Pedro Cholula. Nótese el número de fotógrafos, periodistas, investigadores, divulgadores, entre otros. (2019). Fotografía de Erik Dominguez.

Fotografía 3



Al concluir la misa y procesión, los mayordomos de la circular de San Pedro de Ánimas, acompañados por los mayordomos del Santo Patrón, principales, *tiachcas* y cargos menores agradecen la asistencia a los mayordomos y alumbreadores de los otros 9 barrios. Por lo general obsequian un jarrón con pulque y una "ollita" con mole, además del intercambio respetuoso de agradecimientos. (2019). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

Fotografía 4



Luis Alberto Arriaga, Presidente Municipal de San Pedro Cholula, (2018 – 2019), sirviendo pulque durante la Tlahuanca. (2019). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

3.1.2 Mayordomía circular de la Virgen de Guadalupe

También conocida como la mayordomía de la tierra o de lo terrenal, Manuel Tlatoa y Rogelio Tenorio coinciden en que, originalmente, esta mayordomía estaba dedicada a San Gabriel Arcángel, considerado como el primer patrono de Cholula. Sin embargo, los esfuerzos del clero secular²⁹ por fomentar la devoción a la Virgen de Guadalupe provocaron modificaciones sustanciales en la continuidad de la evangelización en la región. Tenorio sugiere que fue el propio Palafox quien promovió el culto guadalupano en Cholula, lo que hace probable que, durante su época, se haya producido el cambio en el patronato, pasando de San Gabriel Arcángel a San Pedro Cholula.

²⁹ Ana Lorena Eriksen Persson (2006) pone como ejemplo a fray Alonso de Montúfar, quien había recibido de Carlos V la orden de “evangelizar a los indios por medio del clero secular para restarles el poder a los franciscanos; la organización de las parroquias para ir sustituyendo al clero regular por el secular [...]” (pág.61). Montúfar veía en la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe el medio por el cual podía “cohesionar a una sociedad heterogénea, en el que los franciscanos y el resto de las órdenes, durante tanto tiempo habían segregado a los indígenas del resto de la sociedad española incluyendo a nuevos grupos étnicos” (pág. 103).

Esta mayordomía tiene como imagen tutelar a la virgen de Guadalupe, aunque también tiene bajo su resguardo la imagen de San Gabriel Arcángel que está depositada dentro de la Capilla Real. Los mayordomos se distinguen por portar un plato petitorio y cetro con la imagen de la guadalupana, les corresponde el cuidado de la otra mitad de la Capilla de Naturales y organizar “el *Altepeilhuitl*” o “Fiesta del Pueblo” el domingo siguiente al Jueves de Ascensión, cuya celebración se dedica a San Gabriel Arcángel. El cambio de mayordomía se realiza durante la festividad de la virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre en la Capilla de Naturales, templo consagrado a esta advocación mariana.

3.1.2.1 Fiesta del Pueblo o *Altepeilhuitl*

Algunos cronistas de Cholula afirman que esta festividad tiene su origen en el calendario agrícola prehispánico y que su propósito principal es agradecer las primicias del campo, es decir, los primeros frutos que la tierra produce. Sin embargo, Tlatoa señala que, en la actualidad, la celebración ocurre al inicio del ciclo agrícola en la región, por lo que considera que, más que un acto de gratitud por las cosechas, se trata de una solicitud de buena siembra y, en consecuencia, una petición de lluvias.

La Fiesta del Pueblo se celebra en fechas cercanas a otras festividades vinculadas al ciclo agrícola, como el Día de la Santa Cruz (3 de mayo), la festividad de San Isidro Labrador (15 de mayo) y la fiesta en honor a San Juan Bautista (24 de junio). De acuerdo con la tradición oral, esta celebración es vista como la segunda petición de lluvias que la comunidad realiza de manera conjunta a sus entes tutelares.

Jesús Toxqui Tlapa (2018) menciona que, según la tradición oral, en esta festividad participaban diversos pueblos, entre ellos Santa María Coronango, San Juan Cuautlancingo, Santiago Momoxpan, San Pablo Ahuatempan, San Bernardino Chalchihuapan, Santa María Acuexcomac, Santa Isabel Cihuatlán y Los Reyes Tlanechicolpan. Sin embargo, con el paso del tiempo, estas comunidades dejaron de asistir a la celebración. De acuerdo con los datos recopilados por Toxqui, durante el siglo pasado, a mediados de los años 20, Cuautlancingo y Momoxpan participaron por última vez en la Fiesta del Pueblo.

Por otro lado, Rogelio Tenorio señala que el *Altepeilhuitl* tiene su origen en la festividad prehispánica en honor a *Centeotl-Chicomecoatl*, deidades mesoamericanas vinculadas a la agricultura, especialmente al maíz. Según Margarita Tlapa (2024), se realizaba durante la cuarta veintena *Huey Tozotli* (Gran vigilia), correspondiente a los actuales meses de abril y mayo.

Manuel Tlatoa (2016) describe que, durante este cuarto mes, se realizaban diversos rituales relacionados con el ciclo agrícola. Las imágenes de estas divinidades eran adornadas con cañas de maíz y se les ofrecían alimentos, cantos, danzas y sacrificios de sangre.

Según la información proporcionada por Rogelio Tenorio, en la época prehispánica, la cosecha del maíz tenía lugar entre los meses de marzo y abril, en un ambiente ritual y festivo. Es probable que esta celebración haya sido retomada por los evangelizadores franciscanos debido a su cercanía con la festividad del arcángel San Gabriel³⁰, que se celebra el 24 de marzo.

La Fiesta del pueblo o *Altepeilhuitl* se lleva a cabo en la Capilla de Naturales de San Pedro Cholula, se realiza 40 días después del Domingo de Pascua, o bien, el domingo anterior al “jueves de ascensión³¹”. Esta celebración es organizada por los mayordomos del Circular de la Virgen de Guadalupe y precedida por la imagen del Arcángel San Gabriel, participan los 10 barrios de San Pedro Cholula con sus respectivos santos patronos y vírgenes; además de los circulares de la Virgen de Los Remedios y San Pedro de Ánimas. En algunas ocasiones se le ha permitido participar a la imagen de Jesús Victorioso³².

Cada imagen patronal acude a la festividad adornada con frutas, hortalizas, hierbas y pan. Sin embargo, en la actualidad se han incorporado nuevos elementos, lo que ha llevado a que algunas personas consideren que la esencia de la celebración se está perdiendo. Esto se debe a que muchos de los productos utilizados recientemente no son originarios de los campos de la región de Cholula. En relación con esto, Manuel Tlatoa (Entrevista, 2017) recuerda con cierta melancolía que, hasta hace algunos años, la tradición se mantenía, ya que se utilizaba únicamente milpas, mazorcas, chiles, frijol y tortillas para vestir a los santos patronos de cada barrio.

Los preparativos para la Fiesta del Pueblo comienzan varios días antes de su celebración. Los mayordomos de cada barrio se encargan de invitar formalmente a quienes los apoyarán y acompañarán durante la festividad. En cada barrio, estas actividades son supervisadas por los

³⁰ No debe confundirse con la festividad litúrgica del día 29 de septiembre, la cual y a raíz del Concilio Vaticano II está dedicada a los tres arcángeles; Miguel, Gabriel y Rafael.

³¹ Al ser una festividad que depende de la Cuaresma y la Semana Santa, por lo que es de carácter movable.

³² Imagen a cargo de la Parroquia de San Pedro Cholula. Rogelio Tenorio, afirma que esta imagen es una idea de la parroquia por participar en las fiestas de los barrios, sin embargo, esta imagen tiene a los pies de Jesús al diablo, y “a nadie le parece ese santo, los muchachos lo adornan y se le permite estar presente, pero no le toca fiesta”.

tiachcas y principales, quienes, gracias a su experiencia, ofrecen orientación y consejo a los mayordomos en turno. Dentro de la organización, los miembros femeninos de la familia del mayordomo, se encargan de adquirir las verduras, frutas y flores, mientras que el mayordomo, con el apoyo de los principales y otros varones de su familia, se encarga del montaje del arco que será colocado detrás de la imagen patronal. Además, se mandan a hacer las figuras de fruta y piezas de pan necesarias para la ocasión.

Uno de los elementos más importantes de la festividad es la planta o caña de maíz, que en muchas ocasiones es colocada en la mano del santo patrono, asemejando un bastón o cetro. La noche previa a la Fiesta del Pueblo, los productos hortícolas se "pican" para darles la forma necesaria. Durante la misma noche, el mayordomo de la circular instala candiles y hace repicar las campanas en la Capilla de Naturales, marcando el inicio de la celebración.

El día de la festividad, desde tempranas horas, las iglesias de los barrios comienzan a llenarse de actividad. Algunos mayordomos ofrecen un desayuno a quienes los ayudan en los preparativos, que generalmente consiste en atole, pan y tamales. Todas las imágenes patronales son cuidadosamente arregladas para la ocasión, la mayoría de ellas enmarcadas por un arco cuya estructura está elaborada en herrería y madera para soportar el peso del adorno. Estos arcos se recubren con ramas de pino, hojas de palma o milpa, aunque también se han registrado decoraciones con aserrín teñido de diversos colores o papel.

Sobre el origen de la tradición de adornar a los santos con estos arcos, Rogelio Tenorio, principal del barrio de Santa María Xixitla, menciona que este elemento se incorporó hace apenas algunos años y que, incluso, él mismo fue quien comenzó a implementarlo en su barrio.

Tenorio relata que, durante la revisión de un códice, notó que las deidades mesoamericanas asociadas a la fertilidad y la agricultura estaban adornadas con cañas de maíz, mazorcas, calabazas, chiles y frijol. Al profundizar en el tema, se percató de las similitudes entre el Altepeilhuitl y la celebración en honor a Centeotl y Chicomecoatl, lo que lo llevó a introducir un nuevo elemento en la festividad. Para ello, pidió al señor Antonio López que elaborara un arco para colocar en la imagen patronal de su barrio. Con el tiempo, los demás barrios adoptaron esta práctica, y en la actualidad, todas las imágenes patronales asisten a la festividad decoradas con estos arcos.

Algunas fotografías del siglo pasado del Altepeilhuitl muestran a las imágenes patronales sin este elemento, lo que confirma que se trata de una incorporación reciente. El arco no solo

embellece la figura del santo patrón, sino que también sirve como base para acomodar frutas y verduras, previamente cortadas o rebanadas para dar forma a elaborados mosaicos.

Las imágenes patronales de cada barrio, las imágenes de las mayordomías circulares y la imagen de San Gabriel Arcángel parten en procesión desde sus respectivos templos barriales hacia la Capilla Real. Son acompañadas por mayordomos, *tiachcas*, principales, hijos del barrio, cargadores y algunos vecinos, además de una banda de música de viento y personas que anuncian el paso de la procesión con *cuetes*

En la siguiente tabla se detallan algunos de los productos que llenan de colores, formas, aromas y sabores el *Altepeilhuitl*. Cabe señalar que estos elementos varían en cada barrio. En la Fiesta del Pueblo de 2023, el barrio de San Pedro Mexicaltzingo destacó por utilizar exclusivamente elementos de la región de Cholula, no solo milpas jiloteando que es el elemento que deben portar todas las imágenes patronales, sino también plantas como calabaza, chile, magüey, epazote, hierbabuena, algunas plantas medicinales, nopales, quelites, y flores.

Frutas	Verduras		Flores y plantas	Semillas y granos	Pan
Uva	Ejote	Rábano	Milpa	Frijol	Recortado o "mocho" (pan de manteca y sal)
Mamey	Ajo	Betabel	Guajes	Lenteja	
Limón	Nopal	Calabaza	Margaritas	Piñón	
Mango	Cebolla	Papa	Rama de Pino	Maíz	
Carambola	Cebollín	Jitomate	Clavel (Rojo y Rosa)	Arroz	
Sandía	Zanahoria	Tomate	Hoja de palma	Haba (fresca y seca)	
Durazno	Brócoli	Pepino	Aves de Paraíso		
Plátano Tabasco y dominico	Jalapeño (Huachinango) Verde y rojo	Berenjena	Liz (Blanca, Roja, Amarilla y Anaranjada)		
Granada china	Lechuga romana	Haba (fresca)	Rosas (Amarillas, Rojas, Moradas y Rosas)		
Naranja	Chícharo	Chile Habanero			
Manzana (Roja, Verde y Amarilla)	Elote	Pimiento Morrón			
Melón	Champiñón	Chile Poblano			
Piña	Coliflor				

Tabla 1. Principales productos utilizados en las decoraciones de los arcos que acompañan a las imágenes de los santos patronos durante el Altepeilhuitl. Fuente: elaboración propia.

Alrededor de las 11:30 a.m., los barrios comienzan a llegar con sus imágenes patronales al recinto. Una vez dentro, se dirigen a los lugares asignados frente al altar mayor de la Virgen de Guadalupe, en la Capilla de Naturales. Allí, la banda de música de viento interpreta de dos a tres piezas, incluyendo las tradicionales Mañanitas, tras lo cual los asistentes salen al atrio. En este espacio, cada imagen es colocada en su sitio para continuar con su decoración, que incluye figuras de fruta elaboradas con la técnica conocida como “*mukimono*”. Además, los cetros y platos de los mayordomos son adornados con flores, frutas, legumbres y verduras.

Las últimas en llegar al lugar de la celebración suelen ser las imágenes de los circulares, la de San Gabriel Arcángel y la imagen patronal del barrio anfitrión. La decoración del Arcángel San Gabriel es responsabilidad de los mayordomos de la circular de Guadalupe, mientras que las imágenes circulares restantes son adornadas por sus respectivos mayordomos. Una vez instaladas las imágenes, los mayordomos toman asiento en las sillas asignadas frente al altar principal, mientras que la feligresía y los visitantes se sitúan alrededor de las imágenes patronales.

Entre las 13:00 y 13:30 horas, suele dar inicio la ceremonia litúrgica. A la entrada de la capilla, el presbítero recibe a los mayordomos y a los santos correspondientes, les da la bienvenida y los bendice antes de que ingresen al recinto. Durante el sermón, el sacerdote enfatiza la razón de la celebración: dar gracias por los primeros frutos y pedir cosechas abundantes durante el año.

Acto seguido, el sacerdote y los mayordomos avanzan en procesión acompañados del Santísimo Sacramento. En algunas ocasiones, esta procesión se realiza dentro del recinto religioso, mientras que en otras se lleva a cabo en el atrio de la Capilla Real. La marcha es precedida por el *teponaztle*, cuyo sonido marca el inicio del recorrido. Este instrumento es tocado por un hombre que avanza al frente del grupo, seguido por los alumbradores, quienes caminan en dos columnas por delante de los asistentes. Detrás de ellos, marchan algunas personas —la mayoría mujeres— portando el incensario, la naveta, la cruz procesional o cruz alta y los ciriales. El sacerdote lleva el Santísimo Sacramento, protegido por el palio procesional. Detrás de él, avanzan los mayordomos y la feligresía.

Al término de la procesión, todos regresan a la Capilla Real para continuar con la celebración litúrgica. En este momento, el mayordomo de la circular de Guadalupe agradece a los demás mayordomos por su asistencia y, en algunas ocasiones, les entrega un recuerdo alusivo a la festividad, que suele ser una imagen de la Virgen de Guadalupe junto con el Arcángel

San Gabriel. Mientras la misa se desarrolla, algunos ayudantes de los mayordomos de los distintos barrios, en su mayoría familiares, instalan en el atrio pequeños espacios destinados al convite de los hijos de barrio y demás miembros del sistema de cargos interno de cada barrio.

Al salir al atrio de la Capilla Real, los mayordomos de los barrios se dirigen hacia el lugar donde se encuentra “su gente”, verificando que todos hayan sido atendidos y, por supuesto, para compartir los alimentos. Aproximadamente a las 18:00 horas, los mayordomos ingresan nuevamente a la Capilla de Naturales para rezar el Santo Rosario. Al concluir, salen junto con sus santos patronos al atrio de la capilla, donde expresan su agradecimiento a sus homónimos mediante el intercambio de porras y algún presente. En este momento, se ha vuelto una costumbre que todos los participantes se tomen una fotografía conmemorativa de la festividad. Una vez finalizada la ceremonia, el barrio anfitrión regresa a la Capilla Real para resguardar la imagen del Arcángel San Gabriel, tras lo cual cada grupo parte de regreso a su respectivo barrio.

Fotografía 5



Imagen patronal del Barrio de Jesús Tlatempa (barrio anfitrión de las circulares en 2019) e imagen de San Gabriel Arcángel, quien preside la celebración del Altepeihuitl. Destacan los mosaicos elaborados con hortalizas colocadas en un arco con base de madera. (2019). Fotografía de Erik Dominguez Polanco

Fotografía 6



Imágenes de las tres circulares de San Pedro Cholula; Virgen de los Remedios (izquierda), Virgen de Guadalupe (centro) y San Pedro de Ánimas (derecha). (2019). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

3.2.1 Mayordomía Circular de la Virgen de Los Remedios

Como su nombre lo indica, esta mayordomía está dedicada al servicio de la Virgen de los Remedios, su santuario y sus devotos. Los mayordomos de esta circular tienen una gran carga de trabajo, ya que, en coordinación con la mesa directiva, deben organizar las distintas “bajadas” de la imagen a los barrios y pueblos que la soliciten y demás actividades relacionadas con la “santísima”. Su festividad se celebra del 1 al 8 de septiembre, coincidiendo con la feria regional de Cholula y con la temporada de lluvias, un periodo propicio para realizar peticiones de lluvias y fertilidad. El cambio de mayordomía se lleva a cabo el tercer domingo de septiembre.

Históricamente, el Santuario de la Virgen de los Remedios ha sido administrado de manera conjunta entre los barrios de San Pedro Cholula y la orden franciscana. Sin embargo, a partir del proceso de secularización impulsado por Juan de Palafox y Mendoza, el santuario y otros templos religiosos quedaron bajo la administración del clero secular. Posteriormente, con

la promulgación de las Leyes de Reforma en el siglo XIX, el Estado decretó la propiedad de dichos inmuebles, lo que modificó aún más su gestión.

Bajo este nuevo contexto, la Arquidiócesis de Puebla permitió que la Orden de Hermanos Menores continuara con su labor en tres recintos: el complejo conventual de San Gabriel, la Iglesia de la Santa Cruz de Jerusalén y el Santuario de la Virgen de los Remedios. No obstante, en el año 2014, la Arquidiócesis de Puebla asumió formalmente la administración del santuario, una decisión que generó inconformidad entre la mayoría de los mayordomos y la comunidad de Cholula. El entonces arzobispo de Puebla, Víctor Sánchez Espinoza, justificó esta decisión argumentando la falta de personal para administrar el santuario. Sin embargo, esta afirmación causó malestar entre algunos principales y mayordomos de Cholula, ya que la administración y cuidado del santuario han estado tradicionalmente a cargo de la Mayordomía Circular y la Mesa Directiva, organizaciones pertenecientes a los barrios de San Pedro Cholula.

La mayordomía circular de la virgen de los Remedios, también conocida por algunos como mayordomía del cielo, fue fundada en 1686, es la principal organización que se encarga del resguardo y demás actividades relacionadas a la Santísima virgen de los Remedios y su respectivo santuario, también existe una mesa directiva, la cual comparte algunas funciones con los mayordomos de la circular.

Los mayordomos se encargan de la administración interna y cuidado del templo, además, son los guardianes (junto con el párroco de San Pedro Cholula) de la imagen de la virgen de Los Remedios que se encuentra en el altar del santuario, así como, de las vírgenes peregrinas, joyas, ropajes, entre otros objetos que resguarda el santuario, además de calendarizar los oficios religiosos, y las bajadas de la virgen a los barrios o pueblos que así lo soliciten. La mayordomía también administra los baños públicos que se encuentran en la parte trasera del santuario, lo recaudado se va a las arcas de la mayordomía para cubrir los gastos necesarios relacionados al mantenimiento del templo y en general, de todo el recinto religioso.

La mesa directiva está conformada por los 3 mayordomos salientes de las circulares (Virgen de Los Remedios, Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas) es decir, los ahora *tiachcas*, que el año pasado fueron mayordomos de las circulares. Después de servir a estas mayordomías suben a la mesa directiva que, junto con los ahora mayordomos de la Circular de La Virgen de Los Remedios, administra algunos espacios del santuario, particularmente el atrio, el cual se ocupan de mantenerlo limpio. La mayordomía y la mesa directiva se encargan de recaudar recursos para actividades u obras para el santuario, principalmente para su

mantenimiento, realizan actividades conjuntas como la faena de limpieza en los alrededores del “cerrito”. El cambio de mesa directiva se lleva a cabo en el Santuario el 3er lunes de noviembre, en el transcurso de la Fiesta del Aniversario.

Los mayordomos, la mesa directiva, y el párroco mantienen una estrecha relación en pro del cuidado del santuario mariano y las imágenes de la virgen. Previo a la “bajada” de la virgen de los Remedios a alguna comunidad o barrio se realiza la entrega bajo un minucioso inventario³³ (ropaje, adornos, joyas, alguna peculiaridad de la talla, etcétera), la comunidad, representada por el mayordomo o fiscal, tiachcas, principales e hijos de barrio asumen la responsabilidad ante las autoridades del santuario, dicho de otro modo, el barrio o pueblo recibe por un periodo de tiempo la imagen de la Virgen de Los Remedios bajo compromiso con toda la comunidad creyente.

3.2 Principales celebraciones religiosas en torno a la Virgen de Los Remedios

3.2.1 Cambio de mayordomía

Los mayordomos³⁴ de la circular de Los Remedios son elegidos entre los principales del barrio receptor de las circulares, lo que los convierte en representantes de toda su comunidad ante los demás barrios. Debido a esta responsabilidad, reciben constante apoyo de su comunidad y son ampliamente identificados y reconocidos por los demás miembros del sistema de cargos tradicional de Cholula. Los símbolos que los identifican son el plato petitorio y el cetro,

³³ El intercambio de palabras que tiene lugar en la sacristía del santuario compromete al barrio receptor a resguardar la imagen durante el tiempo que permanezca bajo su custodia. En este acto, los representantes del barrio, encabezados por los mayordomos, acompañados por tiachcas, principales e hijos que barrio que ocupan algún cargo menor, expresan su agradecimiento por la entrega de la imagen de la Virgen de los Remedios. En algunas ocasiones, el discurso se dirige exclusivamente a los mayordomos de la circular y a la Mesa Directiva, dejando fuera al párroco o al representante del clero secular. Esta situación, que he presenciado en un par de ocasiones, ha generado inconformidad en el párroco, quien ha manifestado su malestar al no ser tomado en cuenta en este intercambio de palabras. Ante ello, el párroco suele reiterar su papel dentro de la comunidad, reafirmando su autoridad en el santuario.

³⁴ Es importante destacar que, en la mayoría de las mayordomías, los cargos son asumidos por un matrimonio del barrio, razón por la cual el término correcto es "mayordomos". Sin embargo, es común que solo se haga alusión al mayordomo, omitiendo en muchas ocasiones el papel de la mayordoma. En ciertos casos, la mayordoma se muestra ausente en festividades, rituales o procesiones, principalmente por razones laborales, personales o por atender otras responsabilidades relacionadas con su cargo, como la preparación de alimentos o dádivas para el convite. Cuando uno de los dos no puede asistir a los compromisos, el cónyuge presente suele ser acompañado por uno de sus hijos o hijas, quienes, por ese momento, portan el cetro o plato petitorio, símbolos característicos de las mayordomías en los barrios de Cholula. Por otro lado, la ausencia del mayordomo es poco frecuente, ya que su presencia es fundamental en las actividades, y conoce sus responsabilidades desde antes de asumir el cargo.

los cuales portan durante festividades, rituales, reuniones y juntas extraordinarias con otros mayordomos, principales y figuras de autoridad.

El plato petitorio es recibido por la mayordoma, y “su función simbólica es la demanda de las limosnas y la colecta para las celebraciones”. Se trata de un plato repujado en plata, en cuyo centro se encuentra “una efigie de la Virgen de los Remedios que descansa sobre una peana de nube y querubín, ciñe corona, su vestido es de campana y sostiene al divino Niño en sus brazos dando la bendición” (Fallena, 2013, p. 335). En el reverso del plato se hallan las fechas 1686 y 1728: la primera coincide con el inicio de la mayordomía circular, lo que hace de esta pieza “la réplica más antigua que se conserva de la Virgen del ‘Cerrito’” (Fallena, 2013, p. 335), mientras que la segunda fecha probablemente hace referencia a su reparación o mantenimiento.

En contraste, el cetro presenta elementos que sugieren una elaboración más reciente en comparación con el plato petitorio. Según Fallena (2013), “la efigie del cetro [...] fue fundida en plata, algunas partes están sobredoradas y las puntas del resplandor terminan con piedras semipreciosas” (p. 335). La imagen del cetro guarda similitud con la talla ubicada en el altar principal del santuario.

El primer acercamiento entre el barrio que entrega y el que recibe la mayordomía circular lo realizan los *tiachcas* y principales de ambos grupos a través de una conversación en la que se presenta formalmente a las personas elegidas para asumir el cargo. En esta “entrevista”, se acuerda el punto de encuentro donde se llevará a cabo el ritual de pedimento, aproximadamente un mes antes de la festividad. El día señalado, los mayordomos de la circular, junto con las imágenes que representan, el santo patrón, los *tiachcas*, principales, vecinos e hijos de barrio, parten en procesión hacia el sitio acordado, anunciando su paso con cuetes y música de viento. Al encontrarse, ambas comitivas intercambian porras, aplausos y saludos rituales. Tras este momento, se procede al intercambio de palabras y presentes, de acuerdo con lo pactado entre los barrios.

Posteriormente, el grupo se dirige a la casa de los mayordomos salientes, donde se reza el santo rosario y se discuten los preparativos para el cambio de mayordomía. En este espacio también se presenta el inventario relacionado con la imagen de la Virgen de Guadalupe y la Capilla Real. Finalmente, se realiza la entrega de los reposteros a los mayordomos entrantes, cerrando el encuentro con nuevas muestras de agradecimiento y obsequios simbólicos.

En la región de Cholula, los reposteros suelen consistir en una palangana con rodeo y una botella de tequila o brandy, los cuales son entregados por los principales de un barrio a sus homólogos durante los pedimentos de mayordomía o al momento de asumir el cargo. Tras este acto, se da paso a la comida ofrecida por los mayordomos salientes. Los mayordomos y principales que reciben el repostero lo comparten con sus acompañantes; *tiachcas*, principales, mayordomos, cargos menores e hijos de barrio, así como miembros de su familia que pueden o no pertenecer a la estructura del sistema de cargos. Al concluir, se expresa el agradecimiento correspondiente y se devuelve la botella de alcohol completamente vacía como símbolo de que ha sido repartida entre los asistentes.

El cambio de la mayordomía circular de la Virgen de los Remedios se realiza el tercer domingo de septiembre, aunque los preparativos comienzan semanas antes. La noche previa, los mayordomos en turno anuncian la celebración con la procesión de candiles y el repique de campanas conocido como “campanas al vuelo”. Los candiles, portados por familiares de los mayordomos, principales e hijos de barrio, avanzan en orden por las calles hasta el Santuario de los Remedios, donde permanecen encendidos hasta que el combustible se agota.

Desde temprano, la comunidad del barrio que entrega la mayordomía inicia sus actividades. A las 6:00 de la mañana, se entonan Las Mañanitas en honor a la Virgen, seguidas de un desayuno ofrecido por los mayordomos a principales, mayordomos de cargos menores, hijos de barrio y demás asistentes. Tradicionalmente, se sirve pan dulce, atole o café y tamales.

Las imágenes religiosas de la circular, junto con las de las demás circulares y el santo patrón o virgen, son ataviadas con esmero. Los mayordomos de la circular parten de su casa hacia la iglesia del barrio, donde se celebra una misa de despedida, para luego iniciar la procesión hacia el Santuario de los Remedios por las calles principales. Durante el recorrido, los habitantes salen a despedirse, pues la mayordomía circular solo regresa a un barrio cada diez años. La procesión avanza entre música de viento y cuetes, que anuncian su paso a la comunidad y, especialmente, a la comitiva del barrio que recibirá la mayordomía.

El barrio que recibe la mayordomía se prepara para partir en procesión desde su templo hacia el Santuario de los Remedios, anunciando su recorrido con cuetes y música de viento. Durante el encuentro, ambos grupos muestran una actitud respetuosa, festiva y solemne. Para el barrio que entrega, la fecha representa el cumplimiento de su compromiso con los demás

barrios de Cholula y con la Virgen, lo que genera una mezcla de alegría y nostalgia, pues dejan de servir a la patrona. En contraste, el barrio que recibe celebra con júbilo la llegada de la imagen.

Mientras las comitivas avanzan, en el atrio del santuario se organizan los lugares para los mayordomos entrantes y salientes, tiachcas, principales y mayordomos menores de los barrios involucrados, así como para los representantes de otras mayordomías. Debido a la gran asistencia, la misa de cambio de mayordomía y la procesión con el Santísimo Sacramento se celebran en el atrio, ya que el santuario no tiene capacidad suficiente para albergar a todos los fieles. La procesión atrial se lleva a cabo con un orden riguroso: al frente, el *teponaxtle* y la chirimía, seguidos por los tiachcas y principales en su función de alumbradores. Detrás avanza el presbítero con el Santísimo Sacramento, acompañado por quienes portan el palio procesional y los cirios. Finalmente, desfilan los mayordomos, principales, hijos de barrio y otros asistentes, incluyendo personas ajenas al sistema de cargos. Al concluir la celebración religiosa, los mayordomos entrantes reciben felicitaciones, consejos y saludos rituales de los representantes de los barrios, alumbradores, principales mayores, tiachcas y principales. Poco después, el mayordomo entrante ofrece a los asistentes el tradicional helado y rodeo, acompañados de palanganas, refrescos y bebidas alcohólicas que circulan en el lugar.

Finalizado el convite, da inicio el santo rosario, tras el cual el barrio saliente realiza la entrega formal de la imagen de la Virgen de los Remedios al barrio entrante. En este momento, se intercambian nuevamente saludos, agradecimientos, felicitaciones y porras, mientras los nuevos mayordomos se comprometen públicamente a cumplir con las responsabilidades de su cargo.

Con la caída de la tarde, el barrio entrante inicia el descenso del santuario hacia su iglesia patronal, acompañado de música de viento, cuetes, gritos y porras que reflejan la alegría de la comunidad. A su llegada, el sonido de las campanas anuncia la pronta entrada de la procesión, donde una multitud espera con entusiasmo la imagen de la Virgen y a los mayordomos, quienes portan con orgullo las insignias de su nuevo cargo. La jornada culmina con una misa de bienvenida en el templo del barrio y el traslado de la imagen a la casa de los mayordomos, donde será resguardada junto con el plato y cetro, símbolos de su responsabilidad dentro de la mayordomía circular.

3.2.2 Fiesta del aniversario

La fiesta del Aniversario de la Circular de la Virgen de los Remedios es una de las celebraciones más importantes de la mayordomía circular, llevándose a cabo cada año el tercer lunes de noviembre en el Santuario de los Remedios. En esta festividad se conmemora la fundación de la circular en 1686, cuando la mayordomía comenzó a rotar entre los cinco barrios fundantes, incorporándose posteriormente los cinco barrios secundarios.

La celebración es de carácter solemne e incluye una misa de ánimas en honor a los *tiachcas* y principales fallecidos que sirvieron a la Virgen de los Remedios y su santuario a través de la mayordomía circular. Participan los mayordomos de los barrios de San Pedro Cholula, junto con sus alumbradores, *tiachcas*, principales e hijos de barrio, así como los mayordomos de las demás circulares. Según Manuel Tlatoa, en el pasado el cambio de mayordomía de la circular se realizaba en esta fecha, y no el tercer domingo de septiembre, como sucede en la actualidad.

El barrio anfitrión, encargado de la mayordomía circular, realiza alba, serenata, ceremonia litúrgica de aniversario y de ánimas y procesión dedicados a los *tiachcas* y principales difuntos. La procesión se realiza por las cuatro esquinas del atrio del santuario de los Remedios y se canta un responso. Esta tradición comenzó en 1978 como un agradecimiento de los diez barrios de San Pedro Cholula, quienes asumieron la responsabilidad de custodiar la Virgen de los Remedios, su santuario y el plato petitorio. En ese mismo año se estableció la Mesa Directiva del Santuario, motivo por el cual, durante la fiesta del aniversario, también se realiza su cambio.

3.2.3 Fiesta de Labradores y Pobres

El registro de esta festividad se realizó trabajo de campo durante los años 2016, 2017, 2018 y 2019, principalmente dando seguimiento al recorrido procesional que acompaña a la Virgen de los Remedios hasta su arribo a la Parroquia de San Pedro Cholula, en dónde en las semanas siguientes los diferentes barrios y gremios se dan cita para celebrar y honrar a la Virgen, para posteriormente trasladar la imagen al convento de San Gabriel, en donde se le siguen dedicando diferentes actividades, para finalmente retornar en medio de otra procesión a su santuario. Además del trabajo de campo, mi participación en esta festividad es indirecta. Aunque no formo parte de la comisión organizadora, algunos miembros de mi familia sí lo están. En particular, tengo relación con ciertos aspectos de "la bajada", ya que el gremio de tahoneros, al que pertenece mi familia, celebra una misa en el Convento de San Gabriel dentro del marco de esta celebración.

Alejandra Gámez (2022) señala que existe una discrepancia sobre el origen de la festividad, pues algunos la vinculan como parte de una tradición hacendada, por el contrario, otros la consideran de raíz indígena. Sin embargo, destaca que, en la actualidad "son los descendientes de la población indígena y mestiza, los llamados <<pobres>> (campesinos, gremios y artesanos), los que impulsan y practican con hiperintensidad religiosa la festividad de <<pobre y labradores>>" (p. 122).

3.2.3.1 Antecedentes históricos

La festividad anual en honor a la Virgen de los Remedios en Cholula se celebra el 8 de septiembre, cuando es visitada por peregrinos de la región de Cholula, Puebla y Tlaxcala, así como por habitantes de los barrios y juntas auxiliares de San Pedro y San Andrés. Según testimonios de algunos asistentes, su importancia radica en que la Virgen es visitada por sus devotos para agradecer los favores recibidos a lo largo del año. Dentro de la estructura barrial, este momento es visto como el encuentro en el que "los hijos visitan a su madre", acompañándola con danzas, cantos y procesiones.

Al mismo tiempo, algunos reconocen que esta es una fecha en la que acuden principalmente devotos de fuera de Cholula. Por ello, hay quienes prefieren no asistir al santuario ese día y, en su lugar, esperan "la bajada" de la Virgen a su barrio o celebran festividades como "la Santísima" o "feria chiquita" (Bonfil, 1988). En este sentido, la "fiesta de pobres y labradores" es considerada la celebración más relevante de los barrios de San Pedro Cholula en honor a la Virgen de los Remedios, incluso por encima de la feria regional, con la excepción de las mañanitas del 31 de agosto, tema que se abordará en los siguientes apartados.

Denise Fallena (2020) menciona que existen dos versiones sobre el origen de esta festividad. La primera sostiene que fue instituida por los frailes y que, en sus inicios, la Virgen visitaba al patrón San Gabriel en el templo del convento: "algunos sostienen que la instituyeron los frailes y que la Virgen, al principio, visitaba al patrón San Gabriel en el templo del convento" (p. 378). La segunda versión afirma que la fiesta surgió tras la secularización promovida por Palafox, en el contexto de la festividad de los labradores, quienes solicitaban agua para las haciendas de la región.

Desde esta perspectiva, Fallena (2020) señala que "esta celebración, en un principio, era solamente para los españoles" (p. 378). Posteriormente, "a petición de los artesanos y otros pobladores, se extendió una semana más", permitiendo la participación de indígenas y mestizos

e instaurándose la "fiesta de pobres". No obstante, la festividad continuó bajo el control de las autoridades parroquiales, el Patronato de la Virgen de los Remedios y el Cabildo.

La autora también destaca que no se ha identificado un documento histórico que confirme el papel de Palafox en la instauración de esta celebración. Sin embargo, existe un libro de registros elaborado por el Patronato de la Virgen de los Remedios, en el que se consignan los nombres de sus miembros y los gastos de la fiesta de labradores, fechado en 1650, una década después de la reforma palafoxiana. Fallena (2013) sugiere que "es probable que tiempo después de la secularización, Palafox impulsara esta celebración como estrategia para acercar a los devotos a las nuevas autoridades seculares" (p. 400), además de promover el patronazgo de San Pedro a través de la visita de la Virgen de los Remedios al patrón de la ciudad, designado por el clero secular. Con ello, según la autora, "se pretendía desactivar el culto al antiguo patrón, San Gabriel, introducido por los franciscanos en los primeros tiempos de la evangelización" (p. 400).

Guillermo Bonfil Batalla (1988) recopiló una narrativa oral sobre el origen de la fiesta de labradores y pobres. Según esta versión, un hombre de apellido Zavala solicitó que la Virgen de los Remedios fuera bajada durante una época de intensa sequía para honrarla y pedir por la lluvia. "A los pocos días llovió. Se tomó entonces por costumbre bajar la imagen todos los años en la misma fecha". Cinco años después, los artesanos de la ciudad pidieron que la Virgen permaneciera algunos días más, permitiéndoles rendirle homenaje con sus propias festividades. Así surgieron las celebraciones de labradores y pobres (p. 145).

3.2.3.2 Contexto general

El nombre de la festividad se debe a los sectores sociales que históricamente la han conformado. La fiesta de labradores y pobres comienza con "la bajada" el viernes siguiente al jueves de Ascensión de Jesús, lo que sitúa su celebración entre mayo y junio. Al depender del calendario litúrgico de la Cuaresma y Semana Santa, es una festividad movable, al igual que el Altepeilhuitl o fiesta del pueblo. Las celebraciones se extienden aproximadamente un mes. Durante este tiempo, la imagen de la Virgen de los Remedios permanece en la Parroquia de San Pedro Cholula, luego es trasladada a la Capilla de Naturales y al Convento Franciscano de San Gabriel, para finalmente regresar a su santuario. Antes del inicio de la festividad, se colocan "programas" en comercios concurridos, anunciando las actividades.

Durante estos días, la Virgen es acompañada por el santo patrón, los mayordomos y representantes de los barrios de San Pedro Cholula, quienes se turnan para acompañarla durante las noches. También recibe la visita de pobladores de la región, los diferentes pueblos o juntas auxiliares, devotos particulares y miembros de diversos gremios de Cholula. Como parte de la celebración, se organizan misas en su honor, convivios comunitarios e incluso eventos públicos de carácter lúdico, como bailes.

Según Gámez (2022), la fiesta de pobres y labradores constituye “un gran complejo sistema festivo-ritual estructurado y expresado a lo largo de tres semanas” (p.122) a través de cuatro “fiestas chicas” o subsistemas festivos, cada uno con su propio desarrollo ceremonial y ritual; 1) la bajada de "Tonantzin" o Virgen de los Remedios; 2) la fiesta de labradores; 3) la fiesta de pobres; 4) la fiesta de los floricultores. Durante todo el periodo festivo, se celebran misas solemnes diariamente, organizadas por barrios, pueblos, asociaciones, fábricas, comerciantes y devotos particulares.

Por tradición, la fiesta de labradores se celebra el segundo domingo después de la bajada de la Virgen a la parroquia, mientras que la fiesta de pobres tiene lugar el tercer domingo. No obstante, “esos nombres ya no designan sectores determinados de la población” (Bonfil, 1988, p. 146). En esta festividad participan los barrios de San Pedro Cholula, sus juntas auxiliares y otras comunidades cercanas. Además de la organización colectiva por parte de barrios y pueblos, también intervienen familias, gremios y asociaciones que solicitan y costean misas en honor a la Virgen de los Remedios, así como los convites correspondientes.

Algunas agrupaciones gremiales o asociaciones contratan grupos musicales, principalmente del género de cumbia, para ofrecer espectáculos gratuitos en la explanada de la Plaza de Armas de Cholula o frente al complejo conventual. Estos eventos, considerados parte de la festividad, suelen atraer una mayor afluencia de asistentes que las ceremonias religiosas. Algunas personas los denominan “los bailes de la Santísima”, los cuales tienen lugar después de la misa, el convite o incluso durante este. Durante los bailes, la venta y consumo de bebidas alcohólicas es frecuente, siendo los propios asistentes quienes adquieren la mayoría de ellas.

Hasta hace algunos años, antes del inicio de la fiesta de la Santísima, era común la instalación de puestos de comercio en los pasillos del Parque de la Concordia y en la Plaza de Armas o Zócalo. Estos establecimientos ofrecían una gran variedad de productos, desde antojitos mexicanos como chalupas, tostadas, pozole, tacos dorados, pelonas y pambazos, hasta cecina, cabrito, barbacoa, tacos árabes y al pastor. También se vendían bebidas como cacao o espuma,

café, atole y cerveza (micheladas). Además, abundaban los puestos de rodeo y muégano, así como los de ropa y artículos de temporada. Junto a ellos, se instalaban juegos mecánicos, de destreza y ocio.

La mayoría de la población denominaba este evento “feria chiquita” para diferenciarlo de la feria regional. Sin embargo, según entrevistas recopiladas, esta distinción no implicaba menor importancia, sino que resaltaba su carácter local. La feria chiquita era un espacio donde los habitantes de los barrios y pueblos de San Pedro Cholula acudían a disfrutar de los juegos mecánicos, los bailes o la gastronomía después de venerar a la Santísima Virgen en la parroquia. En contraste, la feria regional, de mayor alcance, se lleva a cabo a lo largo de las calles principales de San Pedro y alrededores del santuario de la Virgen, recibiendo principalmente a devotos de comunidades aledañas.

Guillermo Bonfil Batalla (1988) señala que, aunque la festividad más importante de Cholula es la celebrada en septiembre en honor a la Virgen de los Remedios, las fiestas de labradores y pobres poseen una relevancia particular:

Aunque la mayor fiesta de Cholula es la que se celebra en septiembre en honor a la Virgen de los Remedios, desde varios ángulos las solemnes fiestas de labradores y pobres resultan ser aún más importantes. A ellas acude poca gente de fuera; el comercio y la feria que se instalan durante esos días en el centro de la ciudad son de mucha menor cuantía que la feria regional. Sin embargo, las fiestas de mayo (la feria 'chiquita') pueden considerarse como la verdadera celebración de toda la ciudad, tal vez la única en que participan por igual los habitantes de los barrios y la gente del pueblo (p. 146).

En los últimos años, la actividad social y económica vinculada a esta festividad ha disminuido. El comercio, en particular, se ha visto afectado debido a las restricciones municipales en el parque y el zócalo, limitando los espacios disponibles para los vendedores. Además, el costo de renta de un espacio ha resultado poco redituable para muchos comerciantes. Los pocos que aún participan suelen ubicarse en el extremo opuesto del parque, cerca del complejo conventual franciscano. Actualmente, la presencia del personal del Ayuntamiento de San Pedro Cholula es notoria, pues supervisan a los comercios establecidos, administran los espacios asignados y gestionan servicios como luz y techado. Sin embargo, estas regulaciones han generado desconfianza, malestar e inconformidad entre comerciantes y actores sociales involucrados en la festividad.

En cuanto a los bailes organizados por comunidades, barrios o gremios, la situación es similar. La administración municipal ha impuesto un estricto control sobre el uso de los espacios en el centro de la ciudad, regulando horarios, zonas de ocupación, consumo de bebidas alcohólicas e incluso el uso de pirotecnia. A esto se suma la difícil situación económica, que ha reducido la capacidad de los participantes para cooperar en la organización de estos eventos, provocando su paulatina desaparición.

3.2.3.3 La bajada de la Virgen

La fiesta de labradores y pobres comienza con una procesión solemne en la que participan los diez barrios de San Pedro Cholula, representados por su imagen patronal, tiachcas, principales, mayordomos, hijos y vecinos. También se suman las juntas auxiliares de Santa Bárbara Almoloya y San Juan Tlautla. En años recientes, han participado la imagen de la Virgen de Tzocuilac, resguardada en el santuario homónimo del barrio de Santa María Xixitla, y una imagen de la Virgen de Guadalupe en un nicho representando al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, en el barrio de San Juan Calvario Texpolco.

Las bajadas de la Virgen de los Remedios tienen un profundo significado para la población de Cholula, tanto católica como no católica. En estos momentos, el sistema de cargos tradicional y cada barrio asumen la responsabilidad de custodiar temporalmente una de las imágenes peregrinas de la Santísima, compromiso que recae en los mayordomos con el respaldo de los principales y mayores del barrio. Esta ceremonia refuerza los lazos de reciprocidad entre la comunidad y la Virgen, quien es recibida con entusiasmo en medio de porras, alabanzas, aplausos, flores, cuetes y música.

Quienes han compartido su testimonio sobre esta festividad coinciden en que "las bajadas" son especiales porque en ellas "la madre de todos los cholultecas baja de su casa, allá en el cerrito, para visitar a sus hijos, es como si nuestra mamá viniera a nuestra casa a visitarnos" (Entrevista, 2018). Los fieles, que se consideran sus hijos, la reciben con muestras de cariño y devoción. En esta celebración en particular, la imagen mariana permanece en la parroquia de San Pedro Cholula, un espacio "neutro" dentro de la organización de barrios y comunidades. Esto permite que el párroco y el clero secular adquieran un papel destacado en las actividades religiosas.

La festividad comienza con la "bajada" de la Virgen de los Remedios a la parroquia de San Pedro Cholula. Tras permanecer allí algunos días, es trasladada a la Capilla de Naturales y,

posteriormente, al Convento de San Gabriel. Antes del inicio de la procesión, se celebra una misa en el santuario de Nuestra Señora de los Remedios. En esta ceremonia, los miembros de la comisión encargada reciben una de las imágenes peregrinas resguardadas en el santuario. Luego, se dirigen a la escalinata principal, donde descienden para reunirse con los barrios y sus santos patronos. Una vez en el punto de encuentro, la procesión avanza por las calles de algunos barrios de San Pedro Cholula. El recorrido procesional suele mantenerse año con año, aunque en los días previos se acuerda el trayecto definitivo.

3.2.3.4 El recorrido procesional

El recorrido de la procesión mantiene la estructura "tradicional" de las festividades en las que participan los diez barrios de San Pedro Cholula, siendo particularmente visible en esta celebración y en la Procesión de los Faroles. El orden en el que avanzan los mayordomos y demás miembros de los barrios responde principalmente a criterios históricos, ya que se basa en una división tradicional de los barrios en dos grupos.

Antes de explicar esta organización, es importante mencionar a otros participantes en la procesión. Al frente marcha la clavería, integrada principalmente por niños y niñas vestidos con túnicas blancas o beige, quienes portan candiles de metal y vidrio. Generalmente, van acompañados de familiares que cargan sus pertenencias y, en algunos casos, impermeables. Delante de ellos, tres personas, también vestidas con túnicas, llevan la cruz procesional y los ciriales.

Detrás de la clavería camina el sacerdote, en ocasiones acompañado por un rezandero o rezandera, así como por algunos feligreses. A continuación, avanzan los barrios organizados en dos grupos: primero, los llamados barrios secundarios—San Matías Cocoyotla, Jesús Tlatempa, San Cristóbal Tepontla, San Pedro Mexicaltzingo y Santa María Magdalena Coapa—seguido de los barrios fundantes—San Pablo Tecámac, Santa María Xixitla, San Juan Calvario Texpolco, Santiago Mixquitla y San Miguel Tianguisnahuac.

Históricamente, el barrio de San Miguel fue el primero en fundarse, razón por la cual ocupa el lugar más cercano a la imagen de Nuestra Señora de los Remedios en el orden procesional. La Virgen avanza dentro de un nicho de madera, cargado por miembros de la hermandad de cargadores de la Parroquia de San Pedro Cholula. Detrás de ella siguen las

imágenes de Santa Bárbara Almoloya, la Virgen de Guadalupe en su nicho, Nuestra Señora de Tzocuilac³⁵ y, finalmente, el Señor Cristo Rey³⁶.

Cada barrio resguarda celosamente su posición en la procesión, manteniendo una distancia prudente entre contingentes. Al frente de cada grupo marchan los mayordomos y estandartes, seguidos por el santo patrón o patrona, cargado en hombros por los cargadores. Acompañan la marcha los tiachcas, principales, mayores, hijos y vecinos del barrio, algunos de ellos portando banderas de papel china en blanco y azul cielo, colores que remiten a la Virgen María. Cada contingente va acompañado por una banda de música de viento, cueteros y personas que arrojan pétalos de flores, principalmente rosas. Sin embargo, la composición y elementos de cada grupo pueden variar según las particularidades de cada barrio o comunidad.

Durante la procesión, algunos asistentes exhortan a los músicos a interpretar melodías de alabanza y cantos marianos, enfatizando que se trata de un acto solemne y no de una fiesta. Insisten en que “se acompaña a nuestra madrecita en su camino a la parroquia, es decir, no debe haber porras, gritos o cualquier otra manifestación excelsa que pueda interpretarse como festiva o lúdica” (Entrevista a Manuel Tlatoa, 2017).

Mientras avanzan, algunos rezan el santo rosario, aunque son minoría frente a quienes expresan su devoción con aplausos, porras y música, considerando que es un momento de celebración y alegría por la llegada de su patrona. Frecuentemente, antes, durante o después de la procesión, llueve. Por ello, muchos llevan sombrillas o impermeables para protegerse al igual

³⁵ Desde 2015, los mayordomos del Santuario han fortalecido su vínculo con las actividades religiosas de los barrios. En 2016, la imagen participó por primera vez en esta procesión. Algunas personas la llaman “la Virgen aparecida”, en referencia tanto a su manifestación como al mito fundacional de su santuario.

³⁶ La imagen de Cristo Rey pertenece a San Juan Tlautla, junta auxiliar de San Pedro Cholula. La participación de sus mayordomos en la procesión y la bajada de la Virgen de los Remedios durante la Fiesta de Labradores y Pobres es relativamente reciente. Habitantes de los barrios de Cholula afirman que nadie está excluido de estas celebraciones, lo que permite la presencia de otras comunidades. Días después de la bajada, los mayordomos de San Juan Tlautla dedican una misa a la Virgen de los Remedios en la Parroquia de San Pedro Cholula.

En la procesión de 2017 ocurrió un momento de tensión entre los mayordomos, fiscales y demás integrantes del sistema de cargos de San Juan Tlautla y los del barrio de San Matías Cocoyotla, debido a que los primeros se situaron al frente, un lugar que tradicionalmente corresponde a San Matías. Manuel Tlatoa (2017) explica que, en algunas comunidades, las personas de mayor rango dentro de su estructura tradicional ocupan la primera posición en las procesiones. Sin embargo, en San Pedro Cholula, y específicamente en esta celebración, la jerarquía se refleja en el orden procesional, determinado por la división entre barrios fundantes y secundarios.

que a sus imágenes patronales. Lejos de ser un obstáculo, la lluvia es vista como un presagio de buena fortuna para los cholultecas.

Según los testimonios recopilados, la lluvia es vista como un augurio positivo. Para quienes aún se dedican a la siembra de hortalizas y flores, como los floricultores de San Pedro Mexicaltzingo, San Pablo Tecámac y Santa María Magdalena Coapa, anuncia buenas cosechas. Para los comerciantes que ofrecen productos de temporada como café, atole y pan, simboliza prosperidad. Pero, sobre todo, es interpretada como una señal de correspondencia divina, una muestra de que la Virgen de los Remedios sigue velando por sus devotos.

La relación entre los cholultecas y la Virgen en cuanto a la petición de lluvias es constante. Muchos pobladores predicen la lluvia con solo observar el cielo. En Cholula, un referente es la apariencia del santuario de Nuestra Señora de los Remedios al amanecer: despejado, envuelto en neblina o azotado por las fuertes lluvias de agosto y septiembre. Como señala Anamaría Ashwell (2002), “aquí el cielo es siempre referencia obligada entre las conversaciones que tienen y entretienen a los moradores de los barrios de Cholula” (p. 11). Por ello, las lluvias o lloviznas durante la procesión no representan un obstáculo; por el contrario, a menudo encienden el ánimo de los fieles. En esos momentos, las porras aumentan, las risas y bendiciones se mezclan con las gotas que caen sobre los asistentes. Más allá de ofrendar objetos, cantos, rezos o flores, los devotos entregan su esfuerzo, su cansancio y su alegría a la Virgen.

La procesión que marca el inicio de la Fiesta de Labradores y Pobres refleja un entramado de expresiones de fe hacia la Virgen de los Remedios. A lo largo del recorrido, algunas familias levantan altares improvisados frente a sus casas, negocios o esquinas, esperando que los cargadores que transportan el nicho con la imagen hagan una breve pausa. En esos momentos, los devotos aprovechan para agradecer, presentar sus peticiones o dedicarle palabras de veneración. De manera similar, algunas personas colocan equipos de sonido para entonar las mañanitas en su honor, mientras que en el barrio de Santiago Mixquitla, grupos musicales le dan la bienvenida.

El paso de la imagen está acompañado de pétalos de rosa esparcidos en el suelo como ofrenda a la Patrona. Muchas familias también barren, limpian y decoran sus calles con banderas, festones y guirnaldas, predominando los colores blanco y azul. Desde balcones y azoteas, algunos devotos arrojan pétalos como señal de devoción. Otros “tiran” agua en la calle antes del paso de la procesión, lo que puede interpretarse como un acto de purificación o una petición simbólica de lluvia a la Virgen, ofreciendo un poco de lo que esperan recibir.

Estas muestras de fe ocurren en breves instantes en los que la imagen descansa sobre las mesas de los altares improvisados. Los cargadores detienen su avance para que la Virgen “escuche” las peticiones, alabanzas y ofrendas de sus devotos. En ese momento, muchos se acercan para tocar el nicho y sentir su cercanía. Más que simples rituales, estas acciones se inscriben en una dimensión sagrada que refuerza el vínculo de los cholultecas con quien consideran su protectora y dadora de vida.

El recorrido de los diferentes barrios, que junto con su santo patrón acompañan a la Virgen, inicia en San Miguel Tianguisnahuac y Jesús Tlatempa, pasando frente al templo de Santo Entierro (o Santo Sepulcro), perteneciente a este último. Posteriormente, la procesión avanza por la calle 12 Oriente, cruza frente a la iglesia de San Miguelito y sigue por las calles de Santiago Mixquitla hasta llegar a su iglesia principal. Desde la intersección de las calles 5 Norte y 16 Poniente, continúa sobre la 5 Norte, atravesando algunas calles del barrio de San Juan Calvario Texpolco. En el mismo trayecto, pasa frente a la iglesia de Santa María Xixitla, gira a la izquierda en la calle 17 Poniente y sigue por esta hasta incorporarse a la Avenida Miguel Alemán.

En la última sección del recorrido, la procesión avanza en sentido contrario a la circulación vial de la Avenida Miguel Alemán. Por ello, desde el inicio hasta la culminación del trayecto, agentes de tránsito realizan cierres temporales para facilitar el paso. A lo largo de esta avenida, la comitiva pasa frente a la iglesia de San Pedrito, en el barrio de Santa María Xixitla, y continúa hasta el cruce con Avenida Morelos y Avenida Hidalgo, donde gira a la izquierda rumbo al Portal Guerrero, ubicado junto a la Plaza de Armas del municipio. En este punto, se concentran diversos comercios, entre ellos restaurantes, bares, hoteles y boutiques, además de las oficinas principales del Ayuntamiento Municipal de San Pedro Cholula.

Antes de que la procesión avance por el llamado Portal de Peregrinos, los trabajadores de los comercios establecidos retiran el mobiliario que utilizan en sus actividades comerciales, algunos también barren y lavan sus espacios. Sin embargo, pocos adornan sus fachadas y, en ocasiones, esto ha generado tensiones con los devotos, ya que algunos locatarios consideran que la procesión interfiere con su clientela y les obliga a desmontar y volver a montar sus instalaciones. En los últimos años, muchos de estos comerciantes han optado por instalarse en la orilla del portal y la explanada de la Plaza de Armas durante el paso de la procesión, lo que ha provocado fricciones con los participantes.

Al finalizar los portales, la procesión continúa por la calle 4 Poniente en dirección a la entrada de la parroquia sobre la calle 5 de mayo. En el zócalo, la comisión de bienvenida de la

Virgen de los Remedios ya espera su llegada. En la Plaza de la Concordia, una orquesta interpreta las tradicionales mañanitas y anuncia el arribo de cada barrio o pueblo. Se entrega al encargado del micrófono una lista con las imágenes participantes en el orden en que procesionan, permitiendo dar la bienvenida a cada grupo cuando pasa por los últimos arcos de los portales o al salir a la calle 4 Poniente. Durante este recibimiento, se menciona el nombre del santo patrón o imagen y la comunidad que lo acompaña, mientras se entonan diversas fanfarrias, siendo la *diana* la más representativa. Cabe destacar que, desde hace algunos años, mi padre, José Martín Cutberto Domínguez Ramos, y yo nos encargamos de elaborar y entregar esta lista con el orden correspondiente de los barrios y pueblos que acompañan a la Santísima Virgen en su camino hacia la parroquia.

Cuando la imagen de la Virgen de los Remedios llega al acceso de la parroquia en la calle 4 Poniente, es recibida con una cascada de luces y fuegos artificiales, donados por el gremio de tahoneros de la región de Cholula. En este punto, la comisión que carga el nicho hace una pausa, permitiendo que algunos devotos se acerquen, como la familia Juárez Domínguez, quienes ofrendan pétalos de rosas.

Tras esta bienvenida, la procesión avanza hacia la calle 5 de mayo, donde, antes de ingresar a la parroquia, cada barrio se despide de la Virgen con una reverencia. Los cargadores del santo patrón inclinan la imagen en señal de respeto, mientras intercambian agradecimientos y porras con los cargadores de la Santísima Virgen. Posteriormente, los mayordomos se despiden y emprenden el regreso a sus respectivos templos.

Una vez que los barrios y pueblos se retiran, la Virgen, acompañada por el barrio donde reside la mayordomía circular, ingresa al templo para la misa en honor a la bajada. En algunas ocasiones, los primeros en despedirse son los pueblos de Santa Bárbara Almoloya y San Juan Tlautla, seguidos por los barrios externos y, finalmente, los internos. Sin embargo, este orden puede modificarse debido a las condiciones climáticas, ya que suele llover el día de la bajada. Ante esta situación, la urgencia de resguardar a los santos patrones o vírgenes en sus templos acelera el ritual de despedida entre las imágenes religiosas, los mayordomos y los principales de cada comunidad. Después de que todos los barrios se han despedido, la imagen de la Virgen de los Remedios ingresa a la parroquia y ocupa el altar mayor, donde los fieles la esperan para

participar en la celebración eucarística, que dura aproximadamente una hora y media. Al concluir la misa, comienzan las actividades en su honor, cuyo propósito es “no dejar sola a la Virgen”.

Fotografía 7



“Bajada de la Santísima Virgen de los Remedios” con motivo del inicio de la Fiesta de labradores y pobres. Se observan al fondo las imágenes de los santos patronos de Santiago Mixquitla, San Miguel Tianguisnahuac, la virgen de los Remedios y la virgen de Tzocuilac en su paso frente al templo de Santa María Xixitla en donde cada comitiva barrial intercambia saludos, agradecimientos, porras y cuetes. (2015). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

Fotografía 8



Imagen de la Virgen de los Remedios frente al templo del Santa María Xixitla durante la procesión de “bajada”. Se observan algunos mayordomos, principales e hijos del barrio de Xixitla quienes agradecen a los mayordomos de la circular de los Remedios y miembros de la comisión de cargadores, intercambiando “saludos” entre las imágenes religiosas, y porras entre los asistentes. (2015). Fotografía de Erik Dominguez.

Fotografía 9



Imagen de la Virgen de los Remedios y devotos al cierre del recorrido procesional con motivo del inicio de la Fiesta de pobres y labradores 2018, atravesando el llamado “Portal de peregrinos” para finalmente ser recibidos por las tradicionales mañanitas y una “cascada” de fuegos artificiales y *cuetes* donados por el gremio de tahoneros o panaderos. (2018). Fotografía de Erik Dominguez P.

Fotografía 10



Cascada de fuegos artificiales donada por el gremio de panaderos o tahoneros de Cholula para darle la bienvenida a la Virgen de los Remedios durante el inicio de la Fiesta de labradores y pobres. Dicha cascada se instala en la torre de la parroquia de San Pedro Cholula, no obstante, durante la festividad del 2018 se instaló frente a un edificio adjunto a templo parroquial en donde se ubican las oficinas y curato. La imagen de la virgen de los Remedios fue resguardada dentro del auditorio de este edificio debido a que la parroquia estaba en restauración debido a los daños ocasionados por el sismo de 2017. (2018). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

3.2.3.5 La comisión de bienvenida a la Virgen de los Remedios: Gremio de tahoneros

La organización de esta festividad es compleja, ya que involucra a múltiples actores sociales. En esta investigación se abordan diversos preparativos, con especial atención a la comisión del gremio de tahoneros o panaderos, quienes ofrecen a la Virgen de los Remedios una corona, una cascada de luces y fuegos artificiales como parte de su bienvenida a la parroquia de San Pedro Apóstol. Además, esta agrupación brinda a los asistentes “un refresco”, así como las tradicionales mañanitas y dianas, interpretadas por un grupo musical contratado por los cooperantes del gremio.

La comisión está integrada por representantes del gremio de tahoneros de San Pedro Cholula, cuya función principal es recibir a la Santísima Virgen de los Remedios el día de su bajada, previo al inicio de la fiesta de labradores y pobres. Para ello, el párroco de San Pedro Cholula envía invitaciones a algunos miembros del gremio, solicitando su apoyo para la donación de una cascada de fuegos artificiales, que se coloca en la torre de la parroquia y se enciende cuando la comisión de cargadores se aproxima a la entrada del templo.

Para cumplir con esta tradición, los comisionados elaboran un presupuesto que cubre las invitaciones a los tahoneros de la región, la contratación de la orquesta que recibe a los barrios y pueblos que acompañan a la Virgen, la cascada de luces y demás juegos pirotécnicos, así como los refrescos y desechables utilizados para repartir las “tortas” entre los asistentes. Además, el gremio financia una misa en el convento de San Gabriel, celebrada tras la Fiesta de los Floricultores.

A partir de la invitación, la primera tarea de la comisión es recolectar fondos. Además de la cooperación que cada miembro aporta, solicitan apoyo a otros integrantes del gremio de tahoneros, visitando panaderías y pizzerías en Cholula, sus barrios y comunidades vecinas. En cada establecimiento, se dirigen al dueño o encargado para entregarle una invitación a la festividad y solicitar su contribución económica.

En los últimos años, la participación financiera de otros miembros del gremio ha disminuido, lo que ha llevado a la comisión y sus integrantes a asumir gran parte de los costos de la celebración. En ocasiones, esto genera desigualdad en las aportaciones, ya que algunos contribuyen más que otros según sus posibilidades.

Durante la mañana y la tarde previas a la bajada de la Virgen, los miembros de la comisión también preparan alimentos para quienes se congregan en la plaza de armas, ya sea para presenciar la llegada de la Virgen de los Remedios, disfrutar de los fuegos artificiales o bailar al ritmo de la orquesta. Principalmente, elaboran tortas de jamón, papas con longaniza o rajitas con huevo, mientras que algunos llevan empanadas de atún o jamón. Estas tareas suelen estar a cargo de las esposas, hijas, nueras y otras familiares de los integrantes de la comisión, ya que ellos se encargan desde temprano de gestionar los permisos para la instalación del grupo musical, la quema de fuegos artificiales y el estacionamiento de las camionetas donde se almacenan los alimentos.

Alrededor de las 6 de la tarde, los miembros del gremio comienzan a llegar a la explanada del zócalo, algunos en sus vehículos. Se reúnen para conversar sobre los preparativos y gastos pendientes, mientras la afluencia de personas aumenta. El sonido de los *cuetes* anuncia la cercanía de la procesión, y mientras esperan, la orquesta interpreta diversas piezas musicales para entretener a los asistentes.

Una vez que la Santísima Virgen de los Remedios ingresa al templo, la música cesa y la gente comienza a formarse para recibir una torta y un vaso de refresco. Junto con las bebidas donadas por la comisión, circulan botellas de tequila o brandy, que contribuyen a animar el ambiente mientras esperan la salida de los asistentes a la misa de bienvenida de la Virgen, a quienes también se les ofrece alimento. En ocasiones, la cantidad de personas supera las previsiones de la comisión.

Tras la ceremonia litúrgica, el grupo musical retoma su presentación, lo que da paso a un ambiente festivo donde algunas parejas bailan, mientras otros prefieren observar, conversar o cenar en los establecimientos de los portales. En este tiempo, la persona al micrófono agradece al gremio de tahoneros y menciona los nombres de los miembros de la comisión, invitando a los asistentes a reconocer y aplaudir su esfuerzo por preservar esta tradición. Pasadas las 10:30 de la noche, se lleva a cabo la quema de fuegos artificiales, y la orquesta concluye su presentación alrededor de las 11:30, marcando el momento en que los asistentes comienzan a retirarse.

El miércoles siguiente a la Fiesta de Floricultores de los barrios de San Pablo Tecamac y San Pedro Mexicaltzingo, el gremio de tahoneros se reúne en el convento de San Gabriel para celebrar una misa en honor a la Santísima Virgen de los Remedios y honrar a los miembros del gremio panadero que han fallecido. La mayoría de los asistentes ofrenda diferentes tipos de pan, que al finalizar la liturgia es bendecido por el sacerdote y repartido entre los presentes. Algunas piezas también son entregadas a los frailes franciscanos. Después de la repartición del pan, los miembros del gremio se toman la foto del recuerdo en el altar principal, donde la imagen de la Virgen es colocada para que pueda ser admirada y honrada de cerca.

El convite tiene lugar bajo uno de los árboles del atrio de la Capilla Real, donde se instalan mesas de manera improvisada para compartir los alimentos, en su mayoría preparados por las esposas de los panaderos. Durante la convivencia, los asistentes conversan sobre su oficio, revisan las cuentas de los recursos recaudados y los gastos realizados. Finalmente, tras este encuentro, se retiran, dando por concluida su participación en la fiesta de labradores y pobres.

Fotografía 11



Bendición de imágenes de recuerdo donados por el sr. Ruperto Alfredo Porras †. Misa del gremio de panaderos 2016. Actualmente sus hijos siguen asistiendo y participando en la celebración. (2016).
Fotografía de Máximo Porras.

Fotografía 12



Previo a dar por concluida la misa de panaderos, el sacerdote bendice el pan y a los miembros del gremio, sus familias, compañeros de trabajo y demás asistentes. (2017). Fotografía de Máximo Porras.

Fotografía 13



Al concluir la misa, la imagen de la Virgen de los Remedios es bajada del altar mayor del convento para que los asistentes puedan acercarse a ella y poder venerarla de cerca, mientras también se realiza la repartición del pan. (2018). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

Fotografía 14



Después de la ceremonia litúrgica, se realiza un convivio en el atrio de la Capilla Real. (2018). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

Fotografía 15



Previo al reparto del pan, los devotos se acercan a la imagen de la Virgen de los Remedios, para venerarla, tocar su manto, tomar alguna fotografía o solicitar de manera más cercana su intervención divina en algún aspecto de sus vidas. (2020). Fotografía de Máximo Porras.

Fotografía 16



Integrantes del gremio de tahoneros o panaderos de Cholula durante la misa anual en agradecimiento a la Virgen de los Remedios en el marco de la fiesta de labradores y pobres 2023. Algunas de las familias representadas en la fotografía son: familia Juárez, Moreno y Domínguez. (2023). Fotografía de Erik Domínguez Polanco.

3.2.3.6 Los candiles, veladas y serenatas a la Virgen

A partir del sábado posterior a la bajada de la Santísima Virgen, se celebran misas de intención dedicadas a personas fallecidas y a las familias que las costean. Además, diversos pueblos de la región de Cholula acuden a la parroquia de San Pedro Cholula para honrarla y venerarla. Entre ellos se encuentran San Francisco Cuapa, San Bernabé Temoxtitla, San Cosme Texintla, San Juan Tlautla, San Antonio Cacalotepec, Los Reyes Tlanechicolpan, San Bernardino Chalchihuapan y San Agustín Calvario. Cada pueblo llega acompañado de su santo patrón y, tras celebrar la misa ante la imagen de la Virgen de los Remedios, realiza un convite. Este suele llevarse a cabo en el zócalo, el parque de San Pedro Cholula o el patio del Curato de la parroquia.

El jueves previo a la Fiesta de Labradores, que ocurre una semana después de “la bajada”, los diez barrios de San Pedro Cholula se turnan por las noches para acompañar e iluminar a la Virgen en su estancia en la parroquia. Durante estas noches, se le rinden homenajes con mañanitas y los tradicionales candiles³⁷ o alumbradas, que consisten en recipientes metálicos con diésel u otro combustible y ramas de ocote, los cuales permanecen encendidos hasta el amanecer. La creencia es que la Virgen de los Remedios no debe quedarse sola mientras visita a los cholultecas.

A partir del lunes posterior a la Fiesta de Labradores, los diferentes gremios rinden homenaje a la Virgen. El primero en hacerlo es el gremio de sastres, carpinteros y filarmónicos, seguido por mecánicos, congeladores, renovadores de calzado, fotógrafos, peluqueros, estilistas, herreros, joyeros, relojeros y balconeros. Posteriormente, es el turno de la industria de la masa, albañiles, técnicos, refaccionarias de bicicletas y cerrajeros. El miércoles, los pirotécnicos le rinden honor, seguidos por los tablajeros e introductores de ganado. Finalmente, el sábado anterior a la Fiesta de Pobres, el gremio de comercio en general cierra estas celebraciones. Cada gremio, representando distintos sectores económicos de San Pedro

³⁷ MT señala que los candiles remiten a Huehuetotl, el Dios Viejo del fuego, ya que en las celebraciones prehispánicas los recintos sagrados se iluminaban con lámparas de ocote para anunciar las festividades. Actualmente, estos candiles siguen marcando la víspera de fiestas y celebraciones, transmitiendo alegría y felicidad. Por lo general, son 12 los candiles que portan los principales o hijos del barrio. Parten desde la casa del mayordomo rumbo al templo donde se celebrará la festividad, recorriendo algunas vialidades del barrio. Al llegar a la iglesia, los candiles se colocan en el techo mientras el repique de campanas acompaña el ritual. En la Fiesta de Labradores y Pobres, estos candiles iluminan la estancia de la Santísima Virgen en la parroquia, resaltando su presencia y reforzando el simbolismo de su visita a la comunidad.

Cholula, coopera para organizar una misa en honor a la Virgen, llevarle música, ofrendarle fuegos artificiales y realizar una convivencia entre sus miembros.

3.2.3.7 Fiesta de floricultores

Según Margarita Tlapa (2023), la Fiesta de Floricultores tiene su origen entre los *xochimanques*, campesinos dedicados al cultivo de flores en los barrios de San Pedro Mexicaltzingo, San Pablo Tecamac y Santa María Xixitla. En un inicio, solicitaron participar en la Fiesta de Labradores y Pobres en honor a la Virgen de los Remedios, pero al ser rechazados en varias ocasiones, recurrieron al Guardián del Convento Franciscano. Finalmente, en 1900 se estableció la Fiesta de Floricultores como una celebración propia dentro del convento. Tlapa (2023) señala que “en 1928 se separa el calpulli de Santa María Magdalena Coapa para convertirse en barrio, lugar de donde procedían la gran mayoría de floricultores”. Por otro lado, “Xixitla deja de participar en la festividad por no tener representantes para la fiesta”.

Los barrios de San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecamac celebran la Fiesta de Floricultores el lunes siguiente a la Fiesta de Pobres. Desde la mañana, el encargado ofrece un desayuno con atole y tamales. Posteriormente, los miembros de la hermandad de floricultores se reúnen con los mayordomos de ambos barrios y, acompañados de sus imágenes patronales, parten rumbo al convento de San Gabriel.

Mientras tanto, en la parroquia de San Pedro Cholula, la Santísima Virgen es despedida y trasladada a la Capilla Real o de Naturales, donde los mayordomos de la Circular de Guadalupe le ofrecen una misa antes de su llegada al convento. Paralelamente, en el atrio del convento, las familias de la comisión de floricultores decoran la entrada principal y el templo.

En la Capilla Real, se instalan el *castillo* de pirotecnia, mesas y sillas para el convite de los mayordomos, comisionados y sus familias. Frente al convento, se colocan templetes, lonas y equipo de luces y sonido para los grupos musicales, que comienzan sus presentaciones a partir de las tres de la tarde.

Para muchos, la Fiesta de Floricultores de los barrios de San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecamac es una de las celebraciones más solemnes dedicadas a la Virgen de los Remedios. Durante esta festividad, el convento de San Gabriel se adorna con flores y ornamentos alusivos a la Santísima. La misa es oficiada por al menos tres sacerdotes y en ella se realiza el cambio de la hermandad de floricultores y demás comisiones.

Hasta hace algunas décadas, estos barrios cultivaban principalmente flores de corte como violetas, pino tamariz, espárrago, pensamientos, rosas miniatura, campana de Irlanda, margaritas y malvarelas, todas utilizadas en la decoración del templo. Sin embargo, a partir de los años ochenta, el crecimiento urbano, el desplazamiento de la actividad agrícola y la situación económica llevaron a los floricultores a comercializar flores provenientes de otras regiones, adquiriéndolas en la Central de Abastos y en la zona de Atlixco.

Tras la celebración en San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecamac, la Virgen de los Remedios permanece una semana en el convento de San Gabriel, donde es venerada por los frailes franciscanos, familias que costean misas en su honor y el gremio de tahoneros. Al concluir este periodo, la hermandad de floricultores la acompaña de regreso a su santuario, donde es recibida por el barrio de Santa María Magdalena Coapa para su propia Fiesta de Floricultores, con una misa solemne y un convite. Para muchos, esta celebración marca el cierre de la Fiesta de labradores y pobres.

3.2.4 Procesión de los faroles y Feria Regional de Cholula

El mes de septiembre en Cholula es un tiempo de celebraciones en el que convergen distintas festividades. Por un lado, el ambiente festivo de las fiestas patrias se hace presente con banderas tricolores ondeando en azoteas y automóviles, el sonido de trompetas de plástico en los puestos ambulantes, personas con el tradicional sombrero "mexicano" y moños tricolores en centros de trabajo y escuelas. Algunas instituciones educativas aún solicitan a sus estudiantes vestirse como héroes de la Independencia, llenando de símbolos patrios las calles y plazas.

Sin embargo, en Cholula, estos colores contrastan con el blanco y azul, característicos de la devoción mariana y, en particular, de la Virgen de los Remedios. Las festividades dedicadas a María, que inician en agosto con la celebración de su tránsito, transforman los templos con festones, banderas, alfombras de aserrín pintado y pétalos de flores para conmemorar "la dormición de María". A partir del 15 de agosto, la fiesta continúa en el barrio de Santa María Xixitla, con la celebración de la Virgen de Tzocuilac y la festividad patronal de la Virgen de la Asunción, marcando así la transición entre las festividades religiosas y las patrias.

En San Pedro Cholula, los barrios consideran que la Feria Regional comienza con la procesión de los faroles, celebrada la noche del 31 de agosto. El 8 de septiembre, día de la Natividad de María en el calendario católico, es una fecha de gran importancia tanto a nivel local como regional. En Cholula, esta jornada marca la llegada de numerosos devotos, principalmente

del Valle de Puebla-Tlaxcala, quienes acuden al Santuario de Los Remedios para venerar a la Virgen. Debido a la presencia de tantos visitantes, algunos consideran que este día está dedicado especialmente a los peregrinos “de fuera”.

Si bien los cholultecas rinden culto a la Virgen de los Remedios durante todo el año, en su festividad principal su devoción se mantiene viva. Las celebraciones tienen lugar en dos espacios dentro del Santuario: el atrio y *la meseta*, una loma situada en el mismo cuerpo del cerro de Los Remedios.

Además de las festividades del 8 de septiembre en honor a la Virgen de los Remedios y las fiestas patrias, en Cholula se lleva a cabo la Feria Regional. Aunque se desarrollan en fechas cercanas, la feria es un evento independiente, ya que, al igual que en otros santuarios del país, incorpora aspectos que trascienden lo religioso, como el comercio. Durante la feria, el número de comerciantes aumenta con la llegada de vendedores de distintas regiones del Valle de Puebla-Tlaxcala, así como de Veracruz y Morelos.

Es común que en los alrededores de los santuarios se instalen puestos que ofrecen una variedad de productos, desde imágenes religiosas y recuerdos hasta alimentos típicos. El Santuario de los Remedios no es la excepción: durante todo el año, a lo largo de la antigua vía del ferrocarril, se encuentran comercios dedicados a la venta de recuerdos de Cholula y su santuario. Entre estos destacan imágenes de la Virgen, postales, dulces tradicionales, prendas de vestir y esculturas en piedra volcánica, ónix, jade y mármol, además de puestos de comida regional y bebidas tradicionales como el cacao o espuma.

3.2.4.1 Procesión de los faroles

La procesión de los faroles es un evento anual que se celebra la noche del 31 de agosto y marca el inicio de las festividades regionales en honor a la Virgen de los Remedios en Cholula. Aunque es una tradición relativamente reciente, en los últimos años ha cobrado gran relevancia, convirtiéndose en un punto clave de difusión turística y cultural para el municipio. Su carácter simbólico y su impacto visual han atraído a un número creciente de visitantes, consolidándose como una de las celebraciones más representativas de la identidad cholulteca.

En esta procesión participan los diez barrios de Cholula, acompañando a la imagen de la Virgen de los Remedios, quien es custodiada por los Santos Patronos, advocaciones marianas, mayordomos, hijos y vecinos del pueblo. Además, asisten personas que, aunque no profesan la fe católica, ven en esta celebración un elemento distintivo de la identidad local. La convocatoria

también incluye turistas locales, nacionales e internacionales, medios de comunicación, investigadores, profesores y estudiantes, principalmente de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Universidad de las Américas Puebla.

El recorrido inicia al anochecer, cuando los participantes, portando faroles encendidos, acompañan a la Virgen en su trayecto por las calles principales de Cholula. Esta iluminación crea un espectáculo visual que, junto con los cánticos y repiques de campanas, envuelve la procesión en un ambiente de fervor y solemnidad. El evento se desarrolla en tres momentos clave. Primero, el recorrido procesional de los diez barrios junto con la imagen de la Virgen, que parte de su santuario y recorre distintos puntos antes de regresar al mismo. Al llegar al atrio, se lleva a cabo la coronación de la Virgen de los Remedios, reafirmando su papel como patrona de la comunidad. Finalmente, la celebración concluye con las tradicionales mañanitas.

3.2.4.1.1 Antecedentes

La procesión de los faroles forma parte de las tradicionales mañanitas a la Virgen de los Remedios; sin embargo, no es una práctica tan antigua como algunos promotores turísticos la han presentado. En 2023, esta celebración cumplió 38 años, pero su arraigo entre la población cholulteca ha crecido significativamente. El 1 de septiembre, la veneración a la virgen comienza con las mañanitas, una tradición en la que diversos grupos, gremios, asociaciones y familias enteras suben al santuario durante toda la noche para entonar el tradicional canto. En la actualidad, las primeras mañanitas tienen lugar inmediatamente después de la procesión de los faroles, alrededor de la medianoche.

En sus inicios, las mañanitas se realizaban sin una procesión conjunta de los barrios; cada agrupación acudía al santuario en distintos horarios y, aunque algunos coincidían, no existía la organización que hoy caracteriza a la festividad. Según Rogelio Tenorio, “las mañanitas del día primero”, como solían llamarse, eran originalmente entonadas por los choferes de la ruta La Libertad-Cuauhtémoc de Puebla a las 2:00 a.m. Asimismo, menciona que “en 1985, el Padre Enrique, junto con los comerciantes Melchor Limón y Carlos Zerón, organizaron esta primera procesión” (Entrevista, 2022).

El sismo del 15 de junio de 1999 ocasionó severos daños en el santuario de Los Remedios, lo que obligó a trasladar la imagen al convento de Cholula. Con la festividad de la Patrona de Cholula acercándose, el entonces mayordomo de la circular, Concepción Morales, del barrio de San Miguel Tianguisnahuac, decidió que la responsabilidad de las mañanitas

quedara a cargo del mayordomo de la circular, con el respaldo de los diez barrios de San Pedro Cholula. Desde entonces, tanto las mañanitas como la procesión de los faroles quedaron bajo la organización de la mayordomía circular.

Hoy en día, la procesión de los faroles es una de las festividades religiosas con mayor promoción por parte de las autoridades de turismo estatal y municipal³⁸. Debido a su relevancia, el gobierno local ha participado en su organización, proporcionando faroles con el distintivo de la administración municipal e incluso integrando a figuras políticas³⁹ en el evento.

3.2.4.1.2 De la organización de la procesión al inicio de la misma

Actualmente, la procesión es organizada por los mayordomos de la circular de la Virgen de los Remedios y el párroco de San Pedro Cholula, quienes convocan a los barrios del municipio junto con sus respectivos mayordomos, principales, hijos y vecinos. En los últimos años, la mayordomía circular ha utilizado las redes sociales⁴⁰ para difundir la convocatoria, lo que ha permitido que más personas asistan a la procesión.

³⁸ El municipio participa en la organización de esta festividad, al igual que en otras, otorgando los permisos para el uso de las vialidades y proporcionando unidades de apoyo vial.

³⁹ En 2014 ocurrió un evento que evidenció el papel del sistema de cargos en las festividades religiosas. Ese año se anunció oficialmente el proyecto “Parque de las 7 Culturas”, impulsado por el entonces gobernador Rafael Moreno Valle Rosas, con el objetivo de atraer turismo. Sin embargo, este plan implicaba la expropiación de terrenos, algunos pertenecientes a vecinos de San Pedro y San Andrés Cholula, ubicados en las inmediaciones de la zona arqueológica y el santuario de Los Remedios. La disputa legal por estos terrenos generó un fuerte rechazo entre la población, especialmente en los barrios de ambas demarcaciones, debido al ambiente de hostilidad promovido por las fuerzas públicas y al riesgo que representaba el ingreso de maquinaria pesada a la zona. Inicialmente, los presidentes municipales de ambos municipios apoyaron el proyecto, lo que provocó un descontento generalizado.

En ese contexto, días antes de la procesión de los faroles, el entonces alcalde de San Pedro Cholula, José Juan Espinosa Torres, entregó faroles en señal de apoyo, gesto que fue repudiado por los asistentes. El día de la procesión, el edil se presentó acompañado de su equipo de trabajo y personal de seguridad vestido de civil. Su presencia generó rechazo por dos motivos principales: primero, por asistir a un evento organizado por los barrios en un momento de tensión entre la comunidad y las autoridades; segundo, por ignorar la tradición del orden en la procesión, pues él y su comitiva se colocaron al frente de los barrios, lo que enfureció a los asistentes. Entre chillidos, gritos y ofensas, la comunidad expresó su descontento. La intervención del párroco de San Pedro Cholula en un intento por calmar la situación solo avivó más la indignación, generando sospechas sobre su cercanía con el gobierno municipal. Finalmente, en medio de empujones y objetos lanzados, el presidente municipal y su equipo tuvieron que retirarse del evento.

⁴⁰ En los últimos años, la mayordomía circular ha utilizado las redes sociales para difundir la convocatoria, permitiendo que más personas asistan a la procesión. Estas plataformas suelen ser administradas por familiares de los mayordomos, principalmente sus hijos, quienes se encargan de compartir información sobre la organización del evento, horarios, recorridos y datos históricos relacionados con la festividad.

El punto de reunión es al pie del santuario de los Remedios. Solo el barrio que ostenta el circular correspondiente sube al templo, donde se celebra una misa alrededor de las 7:00 p.m., presidida por el párroco de la ciudad. En algunas ocasiones, la ceremonia ha sido oficiada por el arzobispo de Puebla o su representante. Durante la misa, se bendice el recorrido procesional y a sus participantes. Al finalizar, una de las Vírgenes peregrinas es entregada a la hermandad de cargadores, dando inicio al descenso por las escalinatas y la rampa principal de acceso al santuario.

Mientras se preparan para "bajar" a la Virgen de los Remedios, los barrios se congregan al pie del santuario con sus respectivos santos patronos o vírgenes, acompañados por los miembros de sus comunidades. La atmósfera es festiva y solemne, con bandas de música de viento, cohetes, globos y banderas, predominantemente en azul y blanco. Sin embargo, el elemento más distintivo de la celebración, y el que le da su nombre, son los faroles. Algunos son entregados por los mayordomos de los barrios, otros son elaborados por los propios participantes y, en menor medida, algunos han sido proporcionados por las autoridades municipales.

Los faroles utilizados en la procesión están elaborados principalmente de madera y, en algunos casos, decorados con papel celofán de colores para que la luz de la vela en su interior proyecte distintos tonos durante el recorrido. Estos elementos no solo cumplen una función estética, sino que también simbolizan la luz de la fe que guía a los participantes a lo largo del trayecto.

La procesión se desarrolla con un profundo sentido religioso, y los fieles la realizan con devoción sin importar las condiciones climáticas. En varias ocasiones, la lluvia ha estado presente durante el evento, pero esto no ha sido impedimento para que la tradición continúe. La mayoría de los asistentes acuden preparados con sombrillas o impermeables, tanto para su propia protección como para resguardar las imágenes de los santos y vírgenes que acompañan la marcha. Este compromiso con la celebración refleja la importancia que tiene la procesión dentro de la identidad y el fervor de la comunidad cholulteca.

3.2.4.1.3 El recorrido procesional

Una vez que la Virgen de los Remedios ha descendido de su santuario, los barrios toman sus posiciones en el orden procesional establecido, respetando la tradición. El recorrido atraviesa las principales vialidades de la ciudad, pasando únicamente por algunas calles de los barrios de

San Miguel Tianguisnahuac y San Juan Calvario Texpolco⁴¹, debido a su cercanía con el centro de Cholula. Sin embargo, se evita extender la procesión a otros barrios para prevenir posibles desacuerdos dentro de la comunidad⁴².

En capítulos previos se ha mencionado el uso de herramientas digitales para la organización y difusión de las actividades de los barrios y sus mayordomías. En particular, las redes sociales han servido como canal de comunicación para anunciar los recorridos de diversas procesiones a lo largo del año. No obstante, algunas personas consideran innecesario este anuncio, pues sostienen que “el recorrido ya es algo tradicional”. A través de estos medios también se difundió la propuesta de la administración de la mayordomía de la circular de Los Remedios (2017) para modificar el trayecto de la procesión, lo que generó inconformidad entre los usuarios de la red social. Finalmente, se publicó un croquis en el que se señalaba que el recorrido se mantendría conforme a la tradición establecida, disipando así la preocupación de los participantes.

La procesión inicia al pie del santuario de la Virgen de Los Remedios. Debido a la gran afluencia de asistentes, los primeros en el recorrido se ubican sobre la Avenida Morelos, vialidad por la que avanza la procesión hasta llegar a la calle 2 Sur, donde gira para pasar frente al complejo conventual franciscano. Al llegar a este punto, algunos barrios muestran su respeto inclinándose en señal de veneración, gesto que también realizan simbólicamente las imágenes de los santos patronos o vírgenes, sostenidas por sus cargadores mediante movimientos que simulan una reverencia. Este acto se repite al pasar junto a la parroquia, la Iglesia de La Santa

⁴¹ El templo patronal de este barrio forma parte del recorrido tradicional de la procesión, siendo el único punto donde se realiza una bienvenida especial a los santos patronos y, en particular, a la Virgen de los Remedios. Sin embargo, la imagen no ingresa al templo; únicamente los mayordomos y algunos principales la reciben con aplausos, música y fuegos artificiales en el exterior. Durante las entrevistas, ningún integrante de otros barrios expresó desacuerdo con la inclusión de esta iglesia en el recorrido. No obstante, en 2017 se propuso modificar la ruta debido a trabajos de pavimentación en algunas calles del trayecto. Esta decisión generó inconformidad en el barrio de San Juan, ya que la procesión no pasaría por su templo. Finalmente, tras el diálogo entre los barrios y las autoridades municipales, se llegó a un acuerdo que permitió mantener la tradición sin afectar el desarrollo de las obras.

⁴² En 2017, debido a las razones previamente mencionadas, se propuso modificar el recorrido de la procesión, extendiéndolo a los barrios de La Magdalena Coapa, San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecamac. Esta propuesta generó un conflicto menor entre los barrios y los mayordomos del circular de Los Remedios. Tras una serie de reuniones realizadas días antes del evento, se alcanzó un acuerdo para mantener el recorrido tradicional, respetando la ruta establecida a lo largo de los años.

Cruz de Jerusalén y ante los mayordomos y principales del barrio de San Juan, quienes, acompañados de su santo patrón, reciben a la Virgen intercambiando porras y reverencias.

El recorrido continúa por la calle 4 Poniente, pasando nuevamente por los templos mencionados hasta llegar a la Calzada Guadalupe, vía que conduce al centro de Cholula. La procesión avanza por esta vialidad hasta reincorporarse a la Avenida Morelos a la altura de la Avenida Miguel Alemán, regresando al punto de inicio al pie del santuario. Finalmente, se cierra el circuito procesional y comienza el ascenso por la rampa y escalinata hacia el santuario de Los Remedios.

La procesión comienza con la clavería, un grupo compuesto principalmente por niños y niñas vestidos con túnicas blancas o beige, quienes portan la clavería al frente. Son acompañados por sus padres, quienes, según su testimonio, buscan involucrarlos desde pequeños en las festividades y tradiciones de la ciudad para que “se vuelvan los guardianes de nuestra cultura” (Entrevista, 2017).

Detrás de la clavería marcha el párroco, seguido por los barrios, cada uno ocupando su lugar en el orden procesional tradicional. En años recientes, los barrios han incorporado pancartas con sus nombres y glifos representativos, reforzando su identidad barrial y su vínculo con la herencia cultural prehispánica. Este elemento visual permite a los asistentes identificar a cada barrio y resalta el sentido de comunidad y pertenencia dentro del ritual.

Durante el recorrido, los participantes entonan cantos, porras y rezos dedicados a la Virgen de Los Remedios, expresando su devoción con fervor. A lo largo del trayecto, numerosas familias esperan su paso con respeto y emoción, recibéndola con aplausos, porras y alabanzas. En algunos casos, instalan pequeños altares en la vía pública con veladoras, imágenes religiosas y flores, creando espacios de veneración efímeros que reflejan la profunda vida religiosa en Cholula.

La Virgen de Los Remedios ocupa la parte final de la procesión, pues, según algunos devotos, “los santos anuncian su llegada”. Además, esta disposición es vista como un símbolo de elegancia y respeto. Como expresa Don Antonio: “La Virgen es precedida por todos sus hijos, quienes están dispuestos a defenderla. Por eso vamos adelante, somos sus guardianes y sabemos que nada nos pasará, ya que el manto de la Virgen nos cubre a todos. Venimos gustosos de acompañar a nuestra madre” (Entrevista, 2017).

Junto a la imagen de la Santísima, caminan los mayordomos de la circular y algunos principales mayores. También la acompañan grupos de cargadores que, debido a la longitud del recorrido y al peso del nicho, se turnan para llevarla. Además, la procesión incluye a la madrina de coronación, elegida por el mayordomo de la circular. En algunas ocasiones, esta madrina camina delante del contingente que lleva a la Virgen, ubicándose detrás del barrio de San Miguel Tianguisnahuac y frente a los mayordomos.

Algunas personas decoran las fachadas de sus casas con banderas y enramadas en los colores característicos de la advocación mariana. Antes de la llegada de la Virgen, riegan agua en el suelo—una acción previamente explicada—y posteriormente esparcen pétalos de rosa, flores, confeti y dulces, además de recibirla con salvas y coronas de cohetes. Algunas familias o comerciantes piden al mayordomo que “la Virgen se detenga” frente a sus hogares o negocios, donde instalan altares improvisados. En estas “estaciones”, los devotos se acercan al nicho, rezan, cantan, hacen peticiones y agradecen favores concedidos.

A medida que avanza la procesión, entre los diferentes barrios comienzan a circular discretamente botellas de tequila, brandy y refresco. Las bandas contratadas por los mayordomos tocan durante el recorrido, interpretando principalmente piezas solemnes en honor a la Virgen de Los Remedios. Sin embargo, en ciertos momentos se incluyen melodías festivas. Esta práctica ha generado posturas encontradas: mientras algunos la consideran una falta de respeto, quienes la realizan la defienden como una expresión de celebración y alegría.

Fotografía 17



La iglesia del barrio de San Juan Calvario Texpolco es de las pocas por las cuales la procesión de los faroles transita, por tal motivo, los mayordomos, tiachcas, principales e hijos de barrio reciben con gran entusiasmo a cada uno de los barrios y sobre todo a la Virgen de los Remedios. Al llegar a la puerta del templo se agradecen entre mayordomos y principales y se intercambian porras, aplausos, y dedican salvas de cuetes y cascadas de luces de fuegos artificiales. Se observan los santos patronos de Santa María Xixitla, Santiago Mixquitla, San Miguel Tianguisnahuac y la imagen de la Virgen de los Remedios. (2018). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

3.2.4.1.4 Llegada al santuario

En la oscuridad de la noche, las luminarias de las casas y el alumbrado público guían el camino de los fieles que avanzan en procesión hacia el santuario de la Virgen de los Remedios. Para acceder al atrio, la tradición indica rodear el templo en lugar de utilizar la escalinata principal, la cual está coronada por la cruz atrial con vista al valle de Cholula. Esto se debe a que muchos asistentes permanecen sentados o de pie sobre los escalones, y algunas imágenes patronales, debido a su tamaño, tienen dificultades para ingresar por esta vía. Por ello, el ascenso se realiza por la rampa lateral que facilita el acceso⁴³.

⁴³ En 2017, este acceso no se utilizó debido a su mal estado, por lo que se optó por un camino alternativo ubicado junto a la meseta del cerro de Los Remedios. En agosto de ese año, se detectaron grietas en varias secciones de los accesos al santuario, especialmente en el que conduce a la escalinata central. Los daños afectaron tanto el suelo como algunas partes de la barda perimetral. Las autoridades de San Pedro Cholula atribuyeron las afectaciones a las lluvias estacionales, la presencia de árboles en la zona y la actividad de ardillas que habitan en el lugar. Sin embargo, algunos habitantes

A medida que los participantes de la procesión llegan al santuario, una multitud ya los espera tanto en los accesos como en el atrio. Durante la subida, numerosas salvas de cohetes son lanzadas al cielo, iluminándolo con destellos que resaltan sobre la ciudad. El estruendo de los cohetes resuena en el valle de Cholula, mezclándose con el fervor de los asistentes, quienes reciben a la Virgen con cánticos, aplausos y muestras de devoción.

Los barrios son anunciados a su llegada al templo y recibidos con porras y aplausos por los asistentes. Al frente de cada grupo marchan el mayordomo y los principales del barrio, seguidos por los cargadores del santo patrón, quienes colocan la imagen en su lugar correspondiente. Los mayordomos ocupan las sillas dispuestas en el atrio del santuario, reservadas exclusivamente para ellos y algunos principales. Mientras tanto, el resto de los asistentes se distribuye alrededor del estrado, permaneciendo de pie o sentados en las jardineras y en los asientos de piedra ubicados junto a la barda perimetral.

La mayoría de los participantes en las tradicionales mañanitas a la Virgen son cholultecas, aunque también acuden peregrinos de otras comunidades de Puebla y de los estados de Tlaxcala y Morelos. Muchos de ellos expresan su devoción a la Virgen y cuentan que han visitado el santuario desde la infancia, siguiendo la tradición familiar. Algunos entrevistados mencionaron que, a lo largo del año, organizan peregrinaciones a otros santuarios, como Chalma, Guadalupe, la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala y el Señor de Tepalcingo en Morelos.

Para asistir al santuario de Cholula, los peregrinos comienzan los preparativos meses antes de la celebración del 1 de septiembre. En muchos casos, se organizan en grupos familiares para rentar un autobús, adquirir playeras conmemorativas y portar elementos distintivos. También se han identificado asistentes de municipios cercanos a Cholula, como San Andrés Calpan, Huejotzingo y San Buenaventura Nealtican, entre otros.

Finalmente, la imagen de la Virgen de Los Remedios es llevada al santuario. A diferencia de los demás santos, que son colocados en el estrado, el nicho de la Virgen es trasladado directamente al interior del templo, donde se le retira para ser llevada al camarín del santuario. A medida que los santos patronos y los mayordomos toman sus lugares, el número de asistentes al santuario aumenta significativamente, dificultando el tránsito en el atrio. La afluencia es tal que

señalaron que el deterioro podría deberse al uso de maquinaria pesada en los alrededores del santuario y la zona arqueológica. Desde 2015, este tipo de equipo ha sido empleado en diversas obras dentro de los municipios de San Andrés y San Pedro Cholula.

los organizadores instalan una pantalla junto al templo para proyectar en vivo la llegada de las imágenes patronales y el desarrollo de la celebración.

En esta ocasión especial, la talla original de la Virgen de Los Remedios es retirada de su altar principal y vestida para la festividad. Alrededor de la medianoche, el párroco de San Pedro o un ministro del clero secular o regular la toma en sus manos, la cubre con el palio procesional y la lleva fuera del templo para presidir la misa, las mañanitas y las ofrendas. Esta es la única vez en el año en que la imagen original sale del santuario, siendo recibida entre cantos, aplausos y porras por sus fieles devotos. Sin embargo, no todos los asistentes se consideran devotos, algunos acuden “por la importancia cultural de la Virgen de Los Remedios en la historia de Cholula, porque las tradiciones son las que nos dan identidad⁴⁴”.

Mientras la Virgen es conducida a su lugar en el estrado, la multitud entona las mañanitas a capela. La acompañan representantes del clero, los mayordomos de la circular y la madrina de coronación. La imagen es colocada en el centro del estrado, rodeada por las imágenes patronales de los diez barrios de San Pedro Cholula. En este momento, los mayordomos, principales y algunos hijos de barrio presentan sus ofrendas, que incluyen arreglos florales, fruta, pan de diversas formas y tamaños, así como carteles con dedicatorias a la Virgen. Una vez que la imagen está en su lugar, el párroco da inicio a la celebración eucarística, agradeciendo la participación de los asistentes y de quienes acompañaron la procesión.

Durante la misa, algunos fieles descienden del santuario para comer en los puestos ambulantes instalados a sus alrededores, mientras otros aprovechan para descansar en los escalones o bardas. A lo largo de la madrugada, continúan llegando devotos para venerar a la Virgen y cantarle las mañanitas. Como parte de esta tradición, a las seis de la mañana comerciantes de distintos giros le llevan serenata y se celebra otra misa en su honor.

⁴⁴ Testimonio de un vecino del barrio de Santa María Xixitla que se adscribe a la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, 2020.

Fotografía 18



Durante la “Procesión de los Faroles”, la noche se vuelve el escenario perfecto para contemplar los colores de la religiosidad en San Pedro Cholula. Durante la noche del 31 de agosto y la madrugada del 1 de septiembre, los devotos y no devotos de la Virgen de los Remedios se dan cita en los diferentes puntos que conforman el recorrido procesional. Por las principales vialidades del municipio avanzan los faroles que alumbran el paso de los contingentes de cada barrio, deteniéndose en dónde los hijos y vecinos de barrio lo soliciten, ya sea para solicitar la intervención divina de la santísima o agradecerle algún favor recibido. En este ambiente festivo no puede faltar la pirotecnia y la música. Se observa en la fotografía una ofrenda de fuegos artificiales donada por los vecinos del templo de Jerusalén en el barrio de San Juan Calvario Texpolco. (2018). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

3.2.5 Fiestas del 8 de septiembre en San Pedro Cholula

El 8 de septiembre, Cholula recibe a una gran afluencia de visitantes de municipios aledaños, quienes acuden por diversas razones. Algunos participan en el tradicional trueque que

se celebra desde tempranas horas en la Plaza de la Concordia de San Pedro Cholula; otros llegan atraídos por la feria regional, que suele iniciar el 30 de agosto y extenderse hasta el 17 de septiembre o el domingo posterior a las fiestas patrias. También hay devotos que suben al santuario para venerar a la Virgen de Los Remedios, así como personas que acuden a la meseta para presenciar la “quema de los panzones”.

Independientemente del motivo, el 8 de septiembre es una de las fechas con mayor concentración de personas en las calles del centro de Cholula. Según los habitantes con los que conversamos, este día "pertenece a la gente de afuera, a los comerciantes que vienen a practicar el trueque, a los jóvenes que acuden a los juegos mecánicos y a los puestos de cerveza de la feria, a los peregrinos que visitan a nuestra madre en su cumpleaños y a los curiosos que vienen a ver a los panzones". Esta percepción es compartida por muchos cholultecas, pues históricamente se considera la jornada en la que más visitantes de otras comunidades acuden al santuario. Sin embargo, esto no significa que los habitantes de los barrios de San Pedro Cholula dejen de subir al santuario para venerar a la Virgen en su día.

3.2.5.1 El trueque

Durante el periodo prehispánico, Cholula fue uno de los señoríos más importantes de Mesoamérica, donde la esfera política estaba estrechamente vinculada con la religiosa. Como resultado, la ciudad se convirtió en un centro de peregrinación y comercio, atrayendo personas de señoríos cercanos e incluso, según Geoffrey (2023), de regiones tan distantes como la actual Nicaragua. Su doble función como centro religioso y político favoreció el desarrollo de una economía dinámica, en la que circulaban diversas mercancías a través de mercados y tianguis establecidos en la ciudad.

Con la llegada de los españoles y el inicio del periodo colonial, Cholula continuó siendo un asentamiento clave. Sin embargo, con la fundación de Puebla en 1531, su relevancia política y económica comenzó a disminuir. A pesar de ello, los intercambios comerciales no desaparecieron, sino que se diversificaron y extendieron a otros municipios como Huejotzingo, Atlixco y las comunidades cercanas al volcán Popocatepetl, donde proliferaron nuevos tianguis.

En la actualidad, los comerciantes que acuden a los mercados y tianguis de San Pedro Cholula provienen en su mayoría de estas mismas regiones, manteniendo una tradición de intercambio que data de siglos atrás. Un ejemplo notable de esta continuidad es el tradicional trueque del 8 de septiembre, en el que productores y artesanos de diversas comunidades llegan

a Cholula para intercambiar sus mercancías, preservando una de las prácticas comerciales más antiguas de la región.

El trueque es un sistema de intercambio de productos que, según diversos investigadores, predominaba en los mercados y tianguis mesoamericanos. En este modelo, los bienes y objetos adquirirían un valor de cambio determinado colectivamente, funcionando como unidades de intercambio. En este contexto, el dinero opera como “el equivalente universal en que se valúan los bienes que se van a intercambiar” (Licona, 2017, pág. 230).

Aunque en el discurso turístico el 8 de septiembre es promovido como “el día del trueque”, esta práctica no se limita a esa fecha. Como señala Licona (2017), “en el mercado del ‘día del trueque’, el intercambio [...] se lleva a cabo en espacios y temporalidades específicas” (pág. 230). De hecho, el trueque sigue vigente entre comerciantes que participan en los tianguis semanales de la región. Sin embargo, el trueque del 8 de septiembre adquiere un significado especial al estar vinculado con las festividades en honor a la Virgen de los Remedios, convirtiéndose en un evento de gran relevancia cultural y económica en Cholula.

Aproximadamente un mes antes del inicio de la feria anual de Cholula, los comerciantes interesados en participar en el trueque acuden a la administración municipal para solicitar un espacio donde instalarse. El 7 de septiembre, productores y vendedores comienzan a llegar para organizar sus mercancías, de modo que, al amanecer del día siguiente, todo esté listo para la jornada de intercambio. En los últimos años, el ayuntamiento ha ofrecido a los comerciantes pan, tamales y atole, productos que, en muchas ocasiones, son donados por panaderías locales como parte de un acuerdo con la autoridad municipal.

Desde muy temprano, la Plaza de la Concordia recibe a numerosas personas que recorren los pasillos del tianguis en busca de productos de su interés para negociar intercambios. Sin embargo, no todos los comerciantes acuden con la intención de “truequear”; algunos prefieren vender directamente sus mercancías. Durante las primeras horas, la actividad es constante, pero la movilidad sigue siendo fluida. A medida que se acerca el mediodía, el tránsito entre los pasillos se vuelve más complicado, y la disposición para realizar intercambios tiende a disminuir.

En este contexto, la mayoría de los comerciantes son productores directos (Licona, 2017), quienes “desempeñan al mismo tiempo los papeles de productor y vendedor [...] lo que los dota de una ventaja comercial, pues ellos fijan los precios y pueden decidir si aceptan el regateo y el

costo final de los bienes” (pág. 228). Estos comerciantes suelen acudir en grupos familiares y provienen principalmente de comunidades cercanas a "Paso de Cortés", como San Nicolás de los Ranchos, San Mateo Ozolco, San Buenaventura Nealtican, Santa María Acuexcomac y San Jerónimo Tecuanipan. También asisten vendedores de Huejotzingo, San Andrés Calpan, Tlaxcala y el Valle de Tehuacán.

Los productos que ofrecen incluyen alimentos frescos y procesados, como frutas y verduras —higos, manzanas, peras (de leche y panocheras), duraznos, vainas, chiles poblanos (especialmente rojos, muy consumidos durante la feria regional), nueces, ciruelas, chiles secos, frijoles, habas y semillas de girasol—, así como hierbas y condimentos. También comercializan productos elaborados, como mole, cuetlas, quesos de Chautla, pescados, café y cacao. Además, artesanos locales aprovechan la ocasión para vender artículos manufacturados en cestería, alfarería y madera, entre los que destacan canastas, escobas, sombreros, petates, cucharas, platos, tazas y ollas.

Cada pasillo del tianguis es recorrido con calma por los cholultecas que participan en el trueque, intercambiando productos cotidianos y del campo. Entre los artículos más comunes destacan canastas, ollas, jarrones, platos y blusas. Los habitantes locales suelen ofrecer alimentos como pan, galletas, tamales, mole en pasta y productos de despensa, mientras que los comerciantes foráneos llegan principalmente con ropa (nueva y usada), juguetes y otros bienes.

En los últimos años, la presencia de investigadores, reporteros, *influencers*, promotores culturales, políticos, maestros y estudiantes ha aumentado significativamente. De hecho, en muchas escuelas del municipio, se otorga el día a los alumnos para que asistan y practiquen el trueque. Esta diversidad de asistentes crea un panorama único, donde personas de distintas edades y motivaciones se congregan con un objetivo común: lograr un intercambio justo y satisfactorio para ambas partes.

Hasta hace aproximadamente cinco años, el "Portal de Peregrinos" albergaba comerciantes, tanto intermediarios como productores, provenientes de la Sierra Norte de Puebla —Cuetzalan, Chignahuapan, Zacatlán y Huauchinango— y de la Mixteca Oaxaqueña —Huajuapán, Santiago Juxtlahuaca, Coixtlahuaca, Nochixtlán, Tlaxiaco, Jamiltepec y Silacayoapan—. También acudían vendedores de otros estados, como México, Morelos, Veracruz, Chiapas y Guerrero, particularmente de Olinalá. Sin embargo, debido a restricciones

impuestas por diversas administraciones municipales y la oposición de restauranteros ubicados en el portal, se les ha negado el acceso, lo que ha provocado una disminución casi total de su presencia en la feria de Cholula. Algunas personas nos han comentado que el "Portal de Peregrinos" recibe su nombre porque, originalmente, estaba destinado a los viajeros que llegaban a Cholula para visitar a la Virgen de los Remedios. Muchos de ellos, dedicados al comercio, pernoctaban en sus improvisados puestos de venta.

Por la tarde, los comerciantes comienzan a desmontar sus espacios, que suelen consistir en lonas extendidas en el suelo o estructuras apoyadas sobre cajas y huacales. Algunos se retiran tras haber vendido toda su mercancía, otros debido a la lluvia, que es frecuente en esta fecha, y muchos más guardan sus productos para luego subir al santuario a venerar a la Virgen, llevándole veladoras, flores o limosnas. Este tianguis anual es una parte fundamental de la vida social, económica y ritual de quienes acuden a Cholula durante las festividades mayores dedicadas a la Virgen de los Remedios. Cabe señalar que esta celebración se distingue de las fiestas de labradores y pobres en honor a la misma advocación, tema ya abordado en páginas anteriores. Como señala Bonfil (1973), "esta feria tiene dos aspectos principales: el religioso y el comercial" (pág. 93).

Fotografía 19



El trueque no es un sistema de intercambio comercial exclusivo de Cholula ni de una fecha en particular, el 8 de septiembre en San Pedro Cholula convoca a vecinos y visitantes para poder observar e incluso practicar el trueque. (2022). Fotografía de Erik Domínguez Polanco.

Si bien la intensa actividad económica en la Plaza de la Concordia podría parecer opuesta a la solemnidad del culto en el santuario, en realidad refleja un fenómeno común en muchos centros religiosos del país. Los santuarios no solo convocan a la feligresía, sino también al turismo, impulsando así una economía donde confluyen lo local y lo regional. Además, este espacio de intercambio no es ajeno a la globalización, ya que, junto con los productos tradicionales, también se comercializan artículos tecnológicos, ropa y otros bienes de consumo contemporáneo.

3.2.5.2 Quema de los panzones

El 8 de septiembre se celebra la festividad principal en honor a la Virgen de los Remedios en su santuario en Cholula. Durante esta jornada, cientos de devotos y visitantes acuden al templo para rendirle homenaje a través de la danza, el canto, la oración y la entrega de ofrendas. Como se mencionó anteriormente, en el marco de esta festividad y la feria regional, las calles aledañas al zócalo de San Pedro Cholula y al santuario se llenan de comerciantes que ofrecen una gran variedad de productos.

A lo largo de la primera quincena de septiembre, el santuario mariano es testigo de múltiples expresiones de fe, pero es el 8 de septiembre cuando el número de asistentes aumenta considerablemente. Peregrinos de distintos estados del país, así como vecinos de los barrios y comunidades de Cholula, acuden al recinto religioso. En el atrio, los danzantes "concheros" ofrendan su esfuerzo y baile a la Virgen, mientras que otros fieles depositan limosnas y encienden veladoras en la capilla adjunta, dedicada a la oración y las promesas.

Según cronistas, investigadores, *tiachcas* y principales de Cholula, la quema de los "panzones" tiene su origen en una festividad prehispánica dedicada a Quetzalcóatl-Ehécatl, venerado en Cholula principalmente por los mercaderes o *pochtecas*. Jesús Toxqui Tlapa (2017), citando a Margarita Tlapa, menciona que Fray Bernardino de Sahagún documentó la llamada "fiesta de los mercaderes", la cual tenía una duración aproximada de 40 días y en la que se ofrecían diversos productos. Previo al inicio de dicha celebración, los *pochtecas* adquirían un esclavo que posteriormente era entregado a los sacerdotes. Esta persona era vestida con las insignias y símbolos de Quetzalcóatl, y recibía diversos manjares y collares de flores. El día del inicio de la fiesta, el esclavo era sacrificado y su cuerpo arrojado por las escalinatas del templo, donde los *pochtecas* lo recogían para cocinarlo y consumirlo como parte del ritual.

Siguiendo a los autores mencionados, hasta hace algunas décadas no se utilizaba un muñeco de cartón, sino un juego pirotécnico que era quemado en la escalinata principal del santuario de los Remedios por los distintos barrios de San Pedro Cholula. Al finalizar, se repartían manzanas y duraznos entre los asistentes. Sin embargo, con el paso del tiempo, la mayoría de los barrios dejaron de participar en esta celebración.

Donato Cordero (2012) relata que Gregorio Cuaya, originario de Tlaxcalancingo, encontró en un documento resguardado en el santuario, una referencia a la contribución de su comunidad en la construcción del templo. Según el texto, Tlaxcalancingo aportó "dos tenates llenos de monedas de plata" (p. 7), lo que explica la tradición anual de realizar una procesión, celebrar una misa y llevar a cabo la quema de su panzón como parte de sus compromisos religiosos.

Mercedes Olivera (1971) menciona que Tlaxcalancingo mantiene un estrecho vínculo con la Virgen de los Remedios y su santuario, ya que aportó una mayor cantidad de dinero para la reconstrucción del templo en el siglo XIX. Por esta razón, asume una responsabilidad comunitaria en esta celebración, siendo el encargado de costear la misa principal. Además, durante la ceremonia, el pueblo se hace presente con su representación, llenando la falda de la pirámide con "castillos" y "muñecos" pirotécnicos, los cuales, al arder, liberan frutas y dulces para los asistentes (p. 66).

Existen diversas interpretaciones sobre el origen de la quema de los panzones. Según algunos tiachcas y principales del barrio de San Matías Cocoyotla, esta práctica simboliza la resistencia indígena ante la evangelización. En Xixitla, en cambio, se afirma que los panzones representan a los hombres sacrificados en la Gran Pirámide de Cholula para pedir buenas cosechas. Otra versión sostiene que esta tradición surgió en el siglo XIX para conmemorar la reconstrucción del santuario, tras los daños causados por un fuerte sismo. La participación exclusiva de Xixitla, Tlaxcalancingo y Cocoyotla en esta celebración se explicaría por su papel central en la financiación de la reedificación del templo.

Como ya se mencionó en los párrafos anteriores, y a manera de síntesis, la quema del panzón es una tradición que aún se preserva en los barrios de San Matías Cocoyotla y Santa María Xixitla, en San Pedro Cholula, así como en la junta auxiliar de San Bernardino Tlaxcalancingo, en San Andrés Cholula. Aunque en el pasado esta celebración convocaba a otros barrios de San Pedro, con el tiempo su participación disminuyó, quedando actualmente limitada a estas tres comunidades. Es importante señalar que, si bien comparten el acto central de "la quema", cada una lleva a cabo actividades propias en torno a la festividad.

Antes del mediodía, los habitantes de San Bernardino Tlaxcalancingo acuden al santuario acompañados por su santo patrón, fiscales, mayordomos y otros miembros de la comunidad para celebrar una misa en honor a la Virgen. Posteriormente, descienden a la zona conocida como “la meseta”, donde, al ritmo de la música de viento, realizan la quema de su panzón. Como parte de la convivencia, comparten un platillo típico de estas fechas en Cholula: cecina con rajitas de chile poblano, queso y aguacate.

Los vecinos de Tlaxcalancingo se instalan en este sitio acompañados de su "panzón", un muñeco elaborado principalmente con carrizo, cartón y papel, moldeado con la figura de algún personaje de la comunidad o incluso de figuras públicas del ámbito político de Puebla. Al mismo lugar llegan también los habitantes e hijos del barrio de San Matías Cocoyotla, quienes llevan su propio panzón, acompañados por música de viento y pirotecnia. Estos últimos realizan su convite junto a la escalinata del santuario, a pocos metros de la meseta, compartiendo la celebración entre los miembros de su barrio.

Por su parte, el barrio de Santa María Xixitla sube al Santuario de los Remedios antes del mediodía. Aproximadamente a las 11 de la mañana comienzan a llegar los tiachcas, principales, mayordomos e integrantes de la comunidad para celebrar una misa en honor a la Virgen de los Remedios. Durante esta ceremonia, también se “confirman” los cambios de las diferentes mayordomías y de la asociación Pro María del barrio. Los cambios de mayordomías —menor mayor, niño telpoz y mayor—, así como de la mesa directiva de la asociación, se llevan a cabo en Xixitla durante agosto, mientras que el primer domingo de septiembre tiene lugar el cambio de la Xóchitl-mayordoma. Para el 8 de septiembre, estos cambios ya se han realizado, pero durante la misa en el santuario se efectúa nuevamente el traspaso de manera grupal frente a la imagen de la Virgen.

Mientras en el atrio del santuario transcurren estos rituales, alrededor de la 1 o 2 de la tarde da inicio la quema de los panzones. Generalmente, el barrio de San Matías Cocoyotla es el primero en encender su muñeco, creando un ambiente festivo con música de viento y pirotecnia. Destacan los llamados “cucarachas” o “buscapiés”, artefactos pirotécnicos hechos de carrizo que, al activarse, se desplazan impulsados por cuetes. Durante esta actividad, los asistentes suelen agruparse en diferentes zonas: algunos, incluyendo la banda de viento, los mayordomos y mujeres que prefieren observar, se ubican en un área relativamente neutral, aunque eventualmente los buscapiés son lanzados hacia ellos. Otro grupo, compuesto en su mayoría por jóvenes, interactúa directamente con la pirotecnia, disfrutando de correr tras los

cuetes o lanzarlos a los demás. Finalmente, un tercer grupo conformado por vecinos de otras comunidades, turistas y periodistas, se coloca cerca de la escalinata para observar a la distancia. Sin embargo, suelen ser los que más corren cuando los buscapiés son dirigidos en su dirección, añadiendo un elemento de adrenalina a la festividad.

Durante la festividad, también se lanzan coronas de fuegos artificiales y “bombas” que, al abrirse en el aire, despliegan pequeños paracaídas con juguetes o dulces, generando gran entusiasmo entre los asistentes, quienes intentan atraparlos antes de que toquen el suelo. Cuando inicia propiamente la quema del panzón, los espectadores se acercan con cautela. Este muñeco suele tener sus extremidades articuladas con pirotecnia para simular movimiento, lo que aumenta la expectación. La actividad concluye cuando la panza del panzón se abre y deja caer frutas y dulces, principalmente manzanas, que los asistentes intentan recolectar.

A continuación, se quema el panzón de San Bernardino Tlaxcalancingo. Aunque participan colectivamente en la festividad, no se integran completamente con los barrios de San Pedro, lo que en ocasiones genera tensiones, especialmente entre los jóvenes que bailan y “juegan” con los buscapiés. Algunos vecinos de Tlaxcalancingo afirman que los barrios de San Pedro los excluyen, mientras que habitantes de San Pedro sostienen que los de San Andrés deberían realizar su quema en su propia comunidad para evitar confrontaciones.

Cabe destacar que esta festividad también ha servido como espacio para manifestar descontento social. En 2015, el panzón de San Matías representaba al entonces presidente municipal de San Pedro Cholula, José Juan Espinosa Torres. Se dice que, antes de salir de su comunidad, los organizadores tuvieron que repintarlo debido a su evidente referencia partidaria. Este episodio ocurrió en el contexto del conflicto por el proyecto “Parque de las Siete Culturas”, promovido por el gobierno estatal con el apoyo de los alcaldes de San Pedro y San Andrés Cholula. Ese mismo año, los vecinos de Tlaxcalancingo nombraron a su panzón “Rafaela”, en alusión al entonces gobernador Rafael Moreno Valle, quien estaba involucrado en el conflicto mencionado y señalado por actos de intimidación y represión contra manifestantes de Tlaxcalancingo y Chalchihuapan. En este escenario, la quema de los panzones adquirió un claro significado de protesta política.

El último en realizar la quema de su panzón es el barrio de Santa María Xixitla. Antes del encendido, los mayordomos entrantes expresan su agradecimiento a los mandones, responsables de costear la celebración, y se toman la foto del recuerdo. Es importante destacar que la figura del panzón representa atributos del mayordomo saliente, ya sea a través del nombre

o apodo escrito en el muñeco, los colores o la vestimenta de papel que hacen referencia a su oficio o profesión. Según algunos miembros del barrio, esta quema simboliza el cierre del ciclo de la mayordomía y es una forma de reconocimiento por el servicio prestado.

Durante la quema, los asistentes, incluidos los vecinos de Xixitla y otros visitantes, “juegan” con la pirotecnia mientras la banda de viento anima el ambiente. En este punto, es común que los participantes de San Bernardino Tlaxcalancingo se retiren, lo que algunos interpretan como una falta de respeto hacia los barrios de San Pedro Cholula, pues las festividades aún no concluyen. Sin embargo, los vecinos de Tlaxcalancingo explican que su partida obedece a que han cumplido con su pueblo, su santo patrón y la Virgen de los Remedios, además de que en esta fecha suele llover, lo que motiva a muchos a descender del santuario.

Como en los casos anteriores, la quema culmina cuando “la panza” del muñeco se abre y deja caer manzanas⁴⁵, que los asistentes recogen rápidamente. Rogelio Tolama ha señalado en varias ocasiones que estas frutas son vistas como bendiciones que la Virgen de los Remedios derrama sobre sus hijos cholultecas.

Una vez finalizada la quema de los panzones, la multitud desciende del santuario y se dispersa, muchos dirigiéndose a la feria regional de Cholula. Mientras tanto, los miembros del barrio de Xixitla solicitan permiso para ingresar al basamento piramidal de la zona arqueológica y, cargando el panzón, suben la pendiente. Esta tarea resulta agotadora, pues la estructura del muñeco está reforzada con herrería. Tras unos minutos, descienden y emprenden el camino hacia su templo, donde se lleva a cabo un convite entre *tiachcas*, principales, mandones e

⁴⁵ El principal del barrio de Xixitla, Rogelio Tenorio, junto con otros principales de distintos barrios, ha explicado en varias ocasiones la estrecha relación entre la Virgen María y las manzanas. Manuel Tlatoa menciona que, durante la Edad Media, era común representar a la Virgen con una manzana en su mano derecha, simbolizando su papel como la “Nueva Eva”. De esta manera, el fruto quedaba purificado, diferenciándose del asociado al pecado original.

El mes de mayo está dedicado a la Virgen María, y en todos los templos católicos de Cholula se celebran rosarios en su honor. En estas ceremonias, es habitual que niños y niñas acudan a ofrecerle flores, y en algunas iglesias, también manzanas. Asimismo, el 14 y 15 de agosto, según el calendario y santoral católico, se conmemora la “dormición de María” o “tránsito de María”, que alude a su ascensión al cielo en cuerpo y alma.

Durante la noche del 14 de agosto, los fieles visitan los templos de Cholula para admirar las alfombras elaboradas con motivo de esta festividad. Tradicionalmente, estas se elaboran con pétalos de flores, aunque el uso de aserrín teñido en diversos colores se ha vuelto cada vez más común. Frente al altar principal de cada iglesia se coloca una cama donde se recuesta la imagen de la Virgen María, rodeada de manzanas que son bendecidas durante la ceremonia y luego distribuidas entre los asistentes. Según los relatos compartidos, “después de que la Virgen se quedara dormida y posteriormente ascendiera al cielo, quedó en la habitación un dulce aroma a flores y manzana”, razón por la cual esta fruta sigue siendo un elemento central en las celebraciones marianas.

integrantes del barrio. En este convivio se ofrecen panes de manteca conocidos como mochos, rellenos de rajas rojas de chile poblano, queso y, en algunas ocasiones, cecina. Además, se realiza una cooperación económica entre los asistentes, quienes comparten bebidas alcohólicas al ritmo de la música y el estruendo de los *cuetes*.

Fotografía 20



“Concheros” danzando en honor de la Virgen de los Remedios durante su festividad mayor, 8 de septiembre. (2015). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

3.2.6 Las bajadas de la Virgen de los Remedios

Las llamadas “bajadas” de la Virgen de los Remedios forman parte tanto de la vida ritual como de la cotidianidad en Cholula. Cada procesión se anuncia con el estruendo de los *cuetes*, el fervor de las *porras*, los cánticos, los rezos y la música de viento. Estas bajadas marcan, en muchas ocasiones, el inicio de las festividades en los barrios y pueblos que la reciben, además de conmemorar su intervención divina en momentos difíciles de la historia local. En circunstancias especiales, como las procesiones de rogación realizadas en 2014 y 2015, la Virgen no solo congrega a sus fieles, sino que también los acompaña como símbolo de protesta.

Si bien estas bajadas son una tradición arraigada en los barrios y pueblos de San Pedro Cholula, no se limitan a este municipio. Cada año, una de las imágenes peregrinas de la Virgen

es trasladada a San Andrés Cholula, así como a otras comunidades cercanas. Actualmente, incluso, una de sus imágenes desciende hasta el Seminario Palafoxiano de Puebla, extendiendo su presencia y devoción más allá de la región cholulteca.

Olivera (1970) señala que las "bajadas" han sido, históricamente, un sistema regional que mantiene vigente "el culto a la Virgen de los Remedios y su prestigio en la solución de los problemas relacionados con el agua y la lluvia" (p. 230). Este aspecto era de gran relevancia en la época de su estudio, cuando la sociedad cholulteca era principalmente agrícola y pecuaria.

Del mismo modo, la Virgen de los Remedios ha sido invocada como protectora en tiempos de crisis sanitarias. Un ejemplo notable es su intercesión durante la pandemia de gripe española en 1918, cuando los cholultecas acudieron a ella y al Sagrado Corazón de Jesús en busca de alivio. Como resultado, se estableció un solemne juramento que se renueva cada 9 de noviembre con la bajada de la imagen a la Parroquia de San Pedro Apóstol.

Según Manuel Tlatoa (2008), las primeras bajadas de la Virgen de los Remedios se llevaron a cabo en el siglo XVII, inicialmente a la parroquia de San Pedro Cholula y, al año siguiente, a San Andrés. Posteriormente, en 1823, 1850 y 1870 visitó San Bernardino Tlaxcalancingo; en 1952, San Luis Tehuiloyocan; en 1957, el barrio de Jesús Tlatempa; en 1969, Santa María Xixitla; en 1970, San Pablo Tecamac; en 1972, Santiago Mixquitla, y en 1977, San Cristóbal Tepontla.

Ante el creciente número de solicitudes de devotos que pedían la "bajada" de la Virgen de los Remedios a sus comunidades para recibir su consuelo, protección y socorro, los frailes franciscanos, los mayordomos de la circular y los barrios tomaron la decisión de restaurar y preservar la imagen original, asegurando su permanencia en el altar del santuario. Para atender las peticiones sin poner en riesgo la talla original, se encargó la elaboración de una réplica que funcionaría como imagen peregrina.

Sin embargo, esta medida generó una fuerte oposición, ya que muchos devotos consideraban que la nueva imagen no tendría el mismo poder que la original. Como señala Bonfil Batalla (1973), "la oposición a esta última medida fue mayúscula y radical" (p. 178). A pesar de la resistencia inicial, con el tiempo la comunidad terminó aceptando la situación.

No obstante, la creación de una imagen peregrina no fue suficiente para atender la alta demanda de bajadas, por lo que los frailes franciscanos, junto con los mayordomos de la circular, establecieron un calendario con fechas específicas para estas visitas. Aun así, en algunas

ocasiones la estadía de la imagen en determinadas comunidades se extendía por varias semanas, lo que llevó a la solicitud de realizar otras réplicas de la imagen mariana. Actualmente, el santuario resguarda cinco imágenes peregrinas, conocidas como "las secretarias". Además de la talla original ubicada en el altar mayor, existe una imagen en posesión de la mayordomía de la circular, otra en la capilla de veladoras y una más en el camarín.

Los mayordomos de la Circular de los Remedios tienen la responsabilidad de garantizar que las bajadas de la Virgen se realicen en el orden establecido. Además, en presencia de los principales, mayordomos, representantes del párroco y otros miembros de la comunidad, llevan a cabo un inventario de las pertenencias de la Virgen. Durante su estancia en cada comunidad, los habitantes asumen el compromiso de resguardarla y, al término de su visita, devolverla a su santuario.

Cada año, la Virgen de los Remedios realiza más de 40 bajadas a distintos barrios y pueblos que históricamente formaron parte del distrito de Cholula, incluyendo algunas comunidades ubicadas al pie de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Como se mencionó anteriormente, la llegada de la imagen marca el inicio de las festividades en honor a los santos patronos. Generalmente, la Virgen permanece en el templo anfitrión durante una semana, aunque en algunos casos su estancia se prolonga. En comunidades como San Matías Cocoyotla y San Cristóbal Tepontla, su permanencia se extiende hasta un mes.

Durante su estancia, la Virgen de los Remedios es la invitada de honor en las festividades, participando en diversas actividades. Se le dedican "mañanitas" y misas, además de presidir los sacramentos de bautizos, comuniones y confirmaciones, que suelen celebrarse el día de la fiesta patronal. También recibe ofrendas como arreglos florales, arcos de bienvenida, tapetes, serenatas, castillos de pirotecnia y cohetes. La comunidad organiza convites, kermeses en las calles cercanas a la iglesia, bailes y eventos relacionados con el cambio de mayordomía en su honor.

Algunas bajadas se realizan en el marco de celebraciones importantes para los barrios de San Pedro Cholula, como la Fiesta de Pobres y Labradores. También hay ocasiones en que ciertas organizaciones locales, como la hermandad de cargadores del mercado municipal Cosme del Razo, solicitan su visita. En junio, con motivo de las festividades del Sagrado Corazón de Jesús, la Virgen es trasladada al mercado, donde recorre los pasillos en medio de un ambiente festivo. Los locatarios, con anticipación, adornan sus establecimientos para recibirla.

Posteriormente, la imagen es colocada en un altar dentro del mercado, donde preside una misa y un convite, antes de ser devuelta a su santuario.

“Las bajadas” comprenden distintos momentos, iniciando con los preparativos en el barrio o pueblo solicitante. Los mayordomos o fiscales, junto con la “comisión de la bajada”, coordinan con las mesas directivas y los principales de otros barrios la fecha en que desean recibir la imagen de la Virgen de los Remedios. En ocasiones, existe preferencia por una imagen peregrina en particular, lo que requiere llegar a acuerdos con los demás solicitantes. Posteriormente, se visita al mayordomo de la Circular de los Remedios para formalizar la petición, especificando la fecha de salida de la imagen del santuario y su regreso.

Una vez acordados los detalles, la comisión y los mayordomos del barrio activan su red de apoyo para organizar los aspectos logísticos. Esto incluye definir la hora de reunión, convocar a hombres y mujeres que cargarán el nicho de la Virgen, tramitar permisos ante las autoridades, contratar músicos y cueteros, e invitar a los vecinos a adornar sus casas y comercios.

El día de la bajada, las actividades comienzan desde temprano. Generalmente, el punto de reunión es el templo de la comunidad, donde se congregan los mayordomos de cargos menores portando sus cetros o “platitos” adornados con flores. En algunos casos, los mayordomos de la imagen patronal ofrecen un refrigerio a los asistentes. A medida que el grupo crece, se distribuyen banderas de papel, flores y globos. Mientras tanto, el santo patrón o virgen de la comunidad es arreglado para la ocasión. Con la llegada de la música de viento, se entonan “mañanitas” y marchas solemnes. Finalmente, se prepara el nicho que resguardará a la Virgen de los Remedios, colocando almohadillas y descansos para reducir el impacto y peso sobre los cargadores.

Una vez listos los preparativos, el lanzamiento de cohetes (*cuetes*) anuncia el inicio del recorrido hacia el Santuario de los Remedios. Para facilitar el tránsito de la procesión, un grupo de avanzada, compuesto por hijos del barrio, principales comisionados o miembros de la hermandad de cargadores, se encarga de coordinar el cierre momentáneo de vialidades y señalar a los conductores.

El contingente se organiza en distintas comitivas. Al frente, un agente vial abre paso, seguido de los mayordomos del santo patrón o virgen, quienes encabezan la marcha. Detrás de ellos, los mayordomos menores portan el “platito” o cetro, junto con los portadores de los estandartes. La hermandad o comisión de la bajada, identificada por algún distintivo como

playeras o gorras, avanza junto al nicho que transportará y resguardará la imagen de la Virgen de los Remedios. Acompañan también los hijos del barrio, quienes llevan globos, banderines, confeti o flores.

Entre los participantes destacan los tiachcas y principales, quienes desempeñan funciones clave. Supervisan el desarrollo de las actividades, acompañan a los mayordomos, y en algunos casos, ofrecen refrescos a los cargadores. Además, tienen un papel fundamental al momento de recibir la imagen en el santuario, pues son ellos quienes toman la palabra, firman y respaldan a los mayordomos ante la Circular de los Remedios, la Mesa Directiva y la parroquia de San Pedro Cholula.

Los músicos desempeñan un papel esencial en la procesión, interpretando marchas, dianas y mañanitas, mientras que los coheteros, situados al frente y detrás del contingente, anuncian su avance. En los últimos años, se han sumado personas dedicadas a documentar el evento mediante fotografía, video o entrevistas. Algunos lo hacen como parte de su trabajo para notas periodísticas o reportajes, mientras que otros buscan conformar un archivo visual de las festividades en los barrios y comunidades de Cholula. Asimismo, investigadores, principalmente de la BUAP y la UDLAP, han mostrado interés en registrar estos acontecimientos.

Además del contingente, existe un grupo de observadores que no participa activamente en la procesión. Desde balcones, azoteas, puertas de casas o negocios, muchas personas presencian el paso de la Virgen de los Remedios. Entre ellos se encuentran devotos que, por distintos motivos, no pueden acudir a "ir por la Virgen", pero expresan su respeto inclinando la cabeza, persignándose o quitándose la gorra. Otros simplemente se detienen a observar, capturando el momento con sus celulares, sin necesariamente compartir la fe católica, pero reconociendo la relevancia cultural de la tradición. Este grupo incluye turistas de distintos municipios, estados e incluso extranjeros.

En conjunto, todos estos actores sociales forman parte del entramado religioso de Cholula, un tema que será abordado en el siguiente capítulo.

Al llegar al pie del "cerrito", los cargadores se organizan para que la subida al templo sea ordenada y segura, evitando cualquier accidente al trasladar la imagen del santo patrón o la Virgen. Frente al santuario, son recibidos por el mayordomo de la Circular de los Remedios, un sacerdote representante de la Parroquia de San Pedro Cholula y, en algunos casos, miembros de la Mesa Directiva del Santuario. En ciertas ocasiones, se celebra una misa para marcar el

recibimiento; sin embargo, la mayoría de las veces, esta ceremonia se realiza en el templo del barrio al que será trasladada la Virgen.

Dentro del templo, los mayordomos y principales se dirigen a la sacristía para realizar el inventario de las pertenencias de la imagen, verificando detalladamente cada objeto, como joyas y vestimenta. Este proceso es crucial, ya que cualquier cambio o daño podría generar una sanción económica al momento de la devolución. Tras intercambiar saludos y agradecimientos, se firma el libro de "bajadas", donde queda constancia de la entrega.

Finalizado el protocolo, una persona designada, usualmente una mujer, toma cuidadosamente la imagen de la Virgen de los Remedios y la coloca en el nicho destinado para su transporte. Mientras esto sucede, el estruendo de los *cuetes* resuena en el valle y el repique incesante de las campanas del santuario anuncian el inicio del descenso de la procesión, que se encamina de regreso a su comunidad, pueblo o barrio.

A partir de la entrega de la imagen, el ambiente se transforma en una celebración llena de alegría y fervor. La música de viento cobra mayor intensidad, acompañada por porras, el estruendo de los cohetes, cánticos y el repique de campanas, tanto del santuario como de los templos del barrio o pueblo por donde pasa la Virgen de los Remedios. El murmullo de los asistentes envuelve la procesión, reflejando la emoción del momento.

Durante el trayecto hacia la comunidad de destino, los participantes avanzan con entusiasmo entre calles decoradas con flores, globos y papel picado. Algunas localidades reciben a la Virgen con arcos florales, tapetes de aserrín o pétalos de rosas esparcidos en su camino. En zonas donde la actividad agrícola es fundamental, es común que las personas rieguen agua sobre banquetas y calles antes del paso de la procesión. Más allá de una simple limpieza, esta acción simboliza una petición de lluvia y buenas cosechas, destacando el vínculo entre la Virgen de los Remedios, su santuario en lo alto del cerro y su papel como referente acuífero en la región.

El arribo de la Virgen a la comunidad desata múltiples expresiones de devoción. Predominan los adornos en tonos azul y blanco, mientras el aroma del incienso y el copal impregna el ambiente. Mujeres encargadas del sahumerio realizan la señal de la cruz mientras perfuman la imagen. A lo largo del recorrido, se ofrecen agua, tortas, helados y otros alimentos a los participantes de la procesión, como muestra de hospitalidad y gratitud.

El trayecto dentro de la comunidad no solo abarca las principales vialidades, sino también las calles que marcan los límites con barrios vecinos. Se realizan paradas en altares instalados

en casas, negocios y templos, así como en puntos donde los devotos han preparado homenajes especiales. En algunos casos, se dedican coronas de cohetes, música de mariachi o, como en Santiago Mixquitla y San Cristóbal Tepontla, grupos musicales que entonan mañanitas y piezas tradicionales mientras los vecinos reparten comida y bebidas.

Durante estas pausas, los fieles aprovechan para acercarse al nicho de la Virgen, tocarlo, persignarse, rezar o expresar sus peticiones. Es un momento de contacto íntimo con la imagen, donde las personas le ofrecen cantos, bailes o palabras de amor y gratitud, implorando su intervención divina en sus vidas. A medida que la procesión se acerca al templo del barrio, la alegría se intensifica. El repique de las campanas se vuelve incesante, mientras los cuetes, cada vez más frecuentes, ensordecen las conversaciones de los asistentes. Al llegar a las puertas de la iglesia, en medio de porras, música y cantos, la imagen de la Virgen de los Remedios es cuidadosamente retirada del nicho que la transportaba. Entre aplausos y expresiones de júbilo, es ingresada al templo y colocada en el altar mayor, frente al santo patrón o virgen tutelar del lugar.

Casi de inmediato, inicia la misa en honor al recibimiento de la Virgen. Las primeras filas son ocupadas por los mayordomos mayores y menores, *tiachcas*, principales, hermandades y comisiones, mientras que los hijos y vecinos del barrio se sitúan detrás o alrededor de ellos. Al finalizar la ceremonia, el titular de la comisión de "la bajada" invita a los mayordomos e hijos del barrio a compartir "el pan y la sal". Este convite, realizado en el atrio, en un sitio cercano al templo o en la casa del comisionado, es una oportunidad para agradecer el apoyo y la participación de la comunidad mientras se comparten los alimentos.

Durante los días siguientes, se organizan diversas actividades en honor a la Virgen de los Remedios y al santo patrón o virgen del barrio. La imagen es visitada con frecuencia, y los devotos le ofrecen comida, veladoras y otras muestras de fe. Como señala Ramírez (2017), "Las bajadas se asocian con bailes, lucha libre, puestos de comida, juegos mecánicos; así como también rosarios, misas, bendiciones y en algunos casos, primeras comuniones, entre otras actividades, que tienen lugar en la iglesia y sus alrededores" (p. 72).

Una vez transcurrido el tiempo acordado, la despedida se lleva a cabo con una misa, tras la cual la Virgen es acompañada en procesión de regreso a su santuario. A diferencia de "las bajadas", en las que participa una multitud, "las subidas" suelen convocar a un grupo más reducido, compuesto principalmente por mayordomos, comisionados, algunos principales, hijos y vecinos del barrio. Al llegar al santuario, la imagen es recibida nuevamente por el mayordomo

de la circular. Luego, en la sacristía, se verifica que tanto la imagen como sus pertenencias se encuentren en buen estado. Una vez concluida la revisión, se intercambian agradecimientos y se pacta la próxima bajada, asegurando así la continuidad de esta tradición.

Fotografía 21



Santos patronos de los barrios de San Pedro Cholula procesionando hacia San Andrés Cholula con motivo de la 1er Procesión de rogación. El objetivo principal de esta procesión fue solicitar la intervención divina de la Virgen de los Remedios en el conflicto que mantenían algunos vecinos con las autoridades municipales y estatales por la expropiación de terrenos aledaños al santuario de los Remedios, lo cual también atentaba contra el territorio sagrado de la Virgen, en este sentido, esta procesión también puede leerse como un acto de protesta y al mismo tiempo unión entre las Cholulas. (2014). Fotografía de Erik Dominguez Polanco.

Fotografía 22



Los mayordomos de la principal de los Remedios, los mayordomos, fiscales y principales de los barrios de San Pedro y San Andrés Cholula acordaron que la procesión de rogación culminaría en los terrenos afectados por la expropiación emprendida por las autoridades estatales con apoyo de las municipales. Al llegar a estos terrenos de tenía programada una misa, no obstante, el sacerdote no se presentó, por lo que de manera comunitaria realizaron un rosario. (2014). Fotografía de Erik Dominguez.

3.2.7 Fiesta patronal

En los siguientes párrafos se presentan algunas reflexiones sobre la fiesta patronal, un conjunto de rituales dedicados al santo patrón de un barrio o comunidad. Durante este tiempo, los habitantes se congregan en las calles cercanas al templo para reafirmar su identidad, rendir homenaje a su imagen tutelar y fortalecer los lazos comunitarios.

A través de la vida ritual, los cholultecas establecen una relación estrecha con sus seres sagrados, quienes, según su cosmovisión, intervienen directamente o median con la triada divina para brindar consuelo y protección. Estas relaciones se fundamentan en la ética del “don”, un sistema de intercambio entre la comunidad y las deidades que, mediante la producción y reproducción de vínculos sociales, fortalece el tejido comunitario (Barabas, 2006, p. 152).

El vínculo entre los cholultecas y sus santos se basa en un profundo respeto y afecto, reflejado en la manera íntima y familiar con la que se refieren a ellos. Es común escuchar nombres como San Pedrito, San Miguelito, Santiaguito o San Juanito, diminutivos que expresan el cariño y cercanía que sienten “sus hijos”. Esta relación filial refuerza la idea de los santos como figuras protectoras del barrio y sus habitantes.

En este sentido, “las expresiones más claras de las relaciones de reciprocidad entre los humanos y los santos son las fiestas religiosas, expresiones rituales realizadas en espacios y tiempos previamente consensuados en las que se vive una especie de tiempo de excepción” (Licona, 2019, p. 34). En Cholula, las fiestas patronales varían según la comunidad, cada una con características particulares que reflejan su identidad y tradición, no obstante, a lo largo del siguiente texto se presenta una visión general de las festividades barriales y sus expresiones rituales y festivas (Ramírez & Quiroz, 2019).

Para los barrios de Cholula, la fiesta patronal es una manifestación de fe hacia su santo patrón y un motivo de celebración en el que se congregan tiachcas, principales e hijos del barrio, además de vecinos de otras comunidades. En esta ocasión especial, la imagen del “patrón o virgen” recibe la visita de sus homólogos de otros barrios, por lo que es vestida con ropas nuevas y adornada especialmente para la festividad.

Los preparativos incluyen la limpieza del templo, el atrio y las calles cercanas, así como la instalación de la “enramada” y la decoración de los altares con flores. Se contrata música de viento, mariachis y otros grupos musicales que se presentan tanto dentro del templo como en sus alrededores. También se adquieren grandes cantidades de pirotecnia, utilizada en distintos

momentos de la celebración. A lo largo de la festividad, se organizan rosarios, novenarios u octavas en honor al patrono, además de actividades recreativas que suelen realizarse por la noche. Como parte del festejo, se preparan y reparten alimentos, refrescos y bebidas para los organizadores y participantes.

En la fiesta patronal convergen múltiples simbolismos en torno a los santos patronos o vírgenes tutelares de los barrios de Cholula. Es un espacio en el que se refuerza la identidad y cohesión social de la comunidad, mientras que el santo reafirma su papel como fundador, antecesor y protector del barrio. Esta celebración es el evento más significativo para cada comunidad, ya que reúne a los miembros del sistema de cargos tradicionales con el firme propósito de servir tanto a su divinidad como a su gente. Durante estos días, la vida del barrio gira en torno a la ofrenda y el servicio al santo patrono o patrona, fortaleciendo así los lazos de solidaridad y pertenencia.

Como se mencionó en el capítulo 2, la organización de la fiesta patronal recae en los mayordomos, quienes asumen la responsabilidad de cubrir la mayor parte de los gastos y coordinar diversas actividades. Entre sus funciones, destacan la convocatoria de los tiachcas y principales del barrio, así como la visita a otros mayordomos para invitarlos a la celebración. Su labor se apoya en una red de familiares y amigos cercanos, quienes contribuyen con algunos gastos, la organización de rosarios u otras actividades.

Durante el año que dura la mayordomía, quienes participan en su desarrollo buscan "servir" tanto a la comunidad como al santo patrón. Aunque las fiestas patronales de los diez barrios de San Pedro Cholula comparten elementos en común, cada una presenta características distintivas que refuerzan la identidad barrial.

Un evento clave previo a la fiesta patronal es la bajada de la Santísima Virgen de los Remedios a los barrios, una tradición fundamental para reafirmar la identidad mariana de sus habitantes y consolidar los lazos de compromiso entre la comunidad y la imagen tutelar del santuario. Aunque en la mayoría de los barrios este ritual sigue el esquema descrito en el apartado anterior, en algunos casos presenta particularidades que, además de diferenciar a cada comunidad, fortalecen su identidad y sentido de pertenencia.

Las fiestas patronales de los diez barrios de San Pedro Cholula se celebran conforme al santoral católico, aunque en la mayoría de los casos se trasladan al domingo más cercano a la fecha correspondiente. Las festividades de cada barrio son las siguientes: San Miguel

Tianguisnahuac (29 de septiembre), Jesús Tlatempa (domingo de Pascua), Santiago Mixquitla (25 de julio), San Matías Cocoyotla (24 de febrero), San Juan Calvario Texpolco (24 de junio), San Cristóbal Tepontla (25 de julio), Santa María Xixitla (29 de agosto), La Magdalena Coapa (22 de julio), San Pedro Mexicaltzingo (29 de junio) y San Pablo Tecámac (29 de junio, aunque se traslada a la primera semana de julio para evitar coincidir con la festividad de San Pedro).

Las fiestas patronales incluyen una serie de rituales y eventos comunitarios que refuerzan la identidad barrial. Como señala Licona (2019),

contienen una serie de actos como: peticiones, novenarios, misas, colocación de candiles, convites, procesiones, música, cantos, rosarios, alabanzas, visitas de otros santos, juegos pirotécnicos, verbenas, objetos rituales dedicados al santo patrón que evocan una historia sagrada de fundación, de apropiación y de delimitación de un territorio, de creación, distinción y/o identificación del grupo (p. 35).

Las actividades festivas comienzan días antes de la celebración litúrgica en honor del santo patrón o virgen. Los mayordomos, con sumo cuidado, asignan responsabilidades entre sus familiares y colaboradores, asegurando la correcta organización del evento. Asimismo, realizan pagos anticipados a los cueteros, músicos y demás proveedores de servicios esenciales para la festividad, garantizando que cada detalle esté cubierto y que la celebración transcurra sin contratiempos.

La celebración de la fiesta patronal en los barrios de Cholula inicia la noche previa con el encendido de candiles y el repique constante de campanas, anunciando el comienzo de las festividades. Al amanecer, las tradicionales mañanitas marcan el inicio del día festivo, congregando a los hijos y vecinos del barrio para rendir homenaje a su “santito” o “virgencita”, términos que reflejan tanto afecto como respeto por su divinidad barrial. Los discursos de agradecimiento giran en torno al santo patrón, resaltando su papel como protector y guía de la comunidad.

En el caso del barrio de Santa María Xixitla, cuya tutelar es la Virgen María, el discurso se enriquece con la idea de reciprocidad entre la figura materna y sus hijos, quienes acuden a celebrarla en su hogar. Como se ha mencionado, en muchas de las festividades patronales la Virgen de los Remedios ocupa un lugar destacado en el altar principal del templo del barrio, siendo considerada la invitada de honor. Durante los distintos actos de agradecimiento, su presencia es reconocida y celebrada como símbolo de protección y bendición.

Las fiestas patronales abarcan varios días, e incluso semanas, de actividades que convocan a los distintos grupos que conforman el barrio. Algunas de estas celebraciones son exclusivas de la comunidad, mientras que otras incluyen la participación de mayordomos y santos patronos de otros barrios, así como vecinos de localidades cercanas. En muchos casos, los asistentes acuden a la feria instalada en las inmediaciones del templo; en particular, en los barrios de San Matías Cocoyotla y San Cristóbal Teponztlá, destaca la preparación del tradicional “mole”, una práctica que, según testimonios, está más arraigada en las costumbres de los pueblos que en las de los barrios de Cholula.

Dado que la mayoría de las fiestas se celebran en domingo, este día también suele coincidir con el cambio de mayordomía del santo patrón. Este proceso incluye una serie de actividades como la misa de transición, los discursos de agradecimiento a los alumbradores y mayordomos de otros barrios, y la procesión hacia la casa del nuevo mayordomo, donde se reparten rodeo, helado, refrescos y botellas de alcohol. Posteriormente, se realiza un convite en la casa del mayordomo saliente, dando cierre a este importante ciclo de servicio y devoción comunitaria.

CAPÍTULO IV

RELIGIOSIDADES POPULARES EN TORNO A LA VIRGEN DE LOS REMEDIOS COMO UNA MANIFESTACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD MODERNA

En este capítulo, analizamos la información etnográfica presentada previamente, estableciendo un marco teórico que permite comprender el fenómeno religioso en el contexto de San Pedro Cholula. En los primeros apartados, aclaramos nuestro enfoque respecto al concepto de religión, dado que la investigación se centra en las religiosidades populares vinculadas a la Virgen de los Remedios. Aunque este estudio no pretende profundizar en el debate sobre la definición de religión, consideramos necesario exponer nuestra postura. Esto cobra relevancia, ya que uno de los objetivos del capítulo es presentar una tipología de las religiosidades populares identificadas en la región. La mayoría de estas expresiones comparten un eje cultural-religioso común: el catolicismo.

Según Durkheim (2012), la religión es un "hecho social total" cuyo objeto son las cosas sagradas. Propone una "clasificación de las cosas reales o ideales [...] una división del mundo en dos ámbitos" (p. 90): lo sagrado y lo profano. Estos términos, aunque antagónicos y heterogéneos, se relacionan y complementan. Como estructura colectiva, la religión se compone de dos dimensiones fundamentales: las creencias y los ritos.

Desde esta perspectiva, concebir la religión como un hecho social implica abordarla como una realidad colectiva, lo que descarta definiciones que la vinculan exclusivamente con la sobrenaturalidad o que se centran solo en las creencias, dejando de lado las prácticas y rituales que le otorgan su dimensión social. En este sentido, "la religión rebasa pues la idea de dioses o espíritus y por tanto no puede definirse exclusivamente en función de esta última" (Durkheim, 2012, pág. 89), es decir, no se reduce únicamente a la noción de Dios, sino que abarca un conjunto de prácticas y significados compartidos dentro de una comunidad.

Clifford Geertz (2005) aborda la religión desde la experiencia humana, destacando el papel de la cultura en la construcción de significado. Para él, los símbolos son fundamentales para dar sentido al mundo, y los religiosos, en particular, tienen la función de "sintetizar el ethos de un pueblo y su cosmovisión" (pág. 89). Desde esta perspectiva, la religión no es solo una abstracción metafísica, sino una realidad vivida por los creyentes. Como sistema cultural, Geertz

la define como “un sistema de símbolos” (2005, pág. 89) que genera estados anímicos y motivacionales en los individuos, lo que implica que toda práctica religiosa tiene una dimensión emocional.

Aunque las teorías de Durkheim y Geertz provienen de tradiciones distintas y pueden contrastarse en algunos puntos, su integración permite un análisis más amplio de las manifestaciones religiosas. Desde este enfoque, la religión no solo se ocupa de lo sagrado, sino también de las motivaciones y emociones de creyentes y no creyentes, quienes, aunque no practiquen la fe, forman parte de la comunidad. En este sentido, la vida religiosa en Cholula es inseparable de la vida cotidiana.

En este contexto, se observa una diversidad de símbolos en los pueblos y barrios de San Pedro Cholula. Aunque la matriz católica predomina, con el tiempo se han incorporado elementos de otras culturas y sistemas religiosos, ampliando la comprensión de la religiosidad local. Esto desafía las perspectivas que buscan homogeneizar estas expresiones y resalta la importancia de reconocer su pluralidad. Por ello, las teorías sobre la religiosidad popular han evolucionado para reflejar esta diversidad, lo que nos lleva a considerar la necesidad de hablar de "religiosidades populares" en lugar de un solo concepto unificado.

4.1 Religiosidades populares

En el segundo capítulo, dedicado al contexto de la región de Cholula, se ofrece un panorama general del campo religioso en San Pedro Cholula. Se destaca la diversidad de sistemas religiosos identificados en la región, así como la importancia de las prácticas rituales y festividades en torno a los santos patrones y la Virgen de los Remedios, elementos clave en la identidad de los barrios y pueblos de Cholula.

La vida ritual y cotidiana de estos barrios se sustenta en gran medida en la organización social del sistema de cargos tradicional. Sin embargo, cada vez adquieren mayor protagonismo agentes externos a este sistema que contribuyen a la reproducción cultural y social de las festividades religiosas. Ambas dinámicas configuran la vida religiosa actual de Cholula, caracterizada por múltiples expresiones de lo que diversos autores han denominado religiosidad popular.

Tradicionalmente, los estudios sobre religión y religiosidad popular en América Latina han interpretado estos fenómenos como el resultado del choque entre el catolicismo español de la

Contrarreforma y las cosmovisiones indígenas. No obstante, el panorama contemporáneo es más complejo, pues incorpora elementos de otros sistemas culturales que trascienden la matriz católica.

Ante estos cambios, Renée de la Torre (2001) señala que “ante los profundos y acelerados cambios en el uso de las unidades espaciales y temporales provocados por la globalización, la necesidad de relocalizar lo global, se está dando en gran parte en la práctica de la religiosidad popular” (p. 14). En este contexto, el catolicismo popular “opera como un referente simbólico que ofrece un sentido de paz capaz de producir sentimientos compartidos de arraigo colectivo (en lo espacial) y continuidad con la tradición (en lo temporal)” (p. 14).

Asimismo, el autor destaca que la religiosidad popular “floreció con una modalidad sincrética, y por tanto opera como matriz de creencias diversas” (págs. 509-510), en la que se produce una “mixtura entre varios sistemas religiosos” (pág. 510). La religiosidad actual se distingue por la persistencia de tradiciones religiosas de larga duración, dentro de las cuales emergen “nuevos cultos que se traducen en apariciones, cultos, rituales y peregrinaciones tradicionales” (de la Torre, 2012, pág. 510), reforzando los sistemas religiosos históricamente presentes en América Latina.

En México, la religiosidad popular es mayoritariamente católica. Sin embargo, este catolicismo ha estado en constante transformación desde los primeros años de la evangelización, cuando entró en contacto con las creencias, rituales y cosmovisiones prehispánicas. Además, el cristianismo traído por los conquistadores y las órdenes religiosas ya había sido influenciado durante siglos por la cultura musulmana en la península ibérica, y posteriormente incorporó elementos de tradiciones africanas. Durante el periodo novohispano, esta religiosidad sincrética predominó, destacando la fuerte presencia de cultos marianos en todo el territorio de la Nueva España. Aún hoy, en varios países de América Latina, las advocaciones marianas siguen siendo símbolos de la memoria colectiva (Báez-Jorge, 1999).

Este fenómeno puede entenderse dentro de lo que se ha denominado catolicismo popular, aunque es importante señalar que no es la única expresión religiosa en México. Según González (2002), el catolicismo popular “a modo de fuerza centrífuga, diversifica lo cristiano, mantiene una autonomía relativa en la conducción de sus tradiciones, es multicultural y disperso, pero sin perder su referencia de unidad institucional católica” (pág. 67). De la Torre (2021) lo define como un sistema devocional que “se abre a la hibridación con nuevos matices religiosos

mediante la continua relaboración y apropiación no solo de fe, sino fundamentalmente mediante su resimbolización estética y su resignificación cultural” (pág. 261).

Algunos autores sostienen que la religiosidad popular genera una tensión entre tradición y modernidad, considerándola un vestigio del pasado. Sin embargo, Fernández (2007) cuestiona esta perspectiva y plantea que se trata de un falso debate. Para él, la religiosidad popular “forma parte de la modernidad como sistema, [...] lo mismo que el económico, político o cultural. No hay reminiscencias del pasado tradicional, se trata de una creación o recreación funcional aquí y ahora. Una expresión de la modernidad misma” (pág. 160). Desde esta óptica, la religiosidad popular no es una resistencia al cambio, sino una manifestación dinámica y vigente dentro de las sociedades contemporáneas.

En el capítulo dos se abordaron distintos enfoques sobre la religión y la religiosidad popular. El más recurrente establece una oposición entre la religión popular y la religión oficial, esta última concebida por la mayoría de los autores como la religión de las élites. Esta dicotomía ha llevado a considerar la religión popular como una desviación de la oficial, sin embargo, como se señaló anteriormente, dicha perspectiva supone erróneamente que las élites no pueden generar ni reproducir un sistema religioso acorde con sus necesidades, quedando sujetas a la ortodoxia doctrinal del sistema al que pertenecen o se adscriben.

Desde esta perspectiva, la religiosidad popular debe entenderse en su pluralidad, no solo como un sistema cultural, sino también como una estructura que configura distintas formas de organización social. A través de sus expresiones incorpora una diversidad de contenidos, símbolos y significados, siempre en función del contexto temporal y espacial en el que se desarrolla. Además, opera tanto en el ámbito privado como en el público, con manifestaciones que buscan cohesionar y diferenciar a los grupos sociales. En este sentido, los santos y vírgenes, como entidades sagradas, “son por definición seres aparte” (Durkheim, 2012, pág. 349), y los rituales establecen las pautas para relacionarse con ellos en una dimensión colectiva. Es decir, estos actos religiosos no solo refuerzan los sentimientos de identidad grupal, sino que también pueden generar procesos de exclusión y diferenciación.

A través de sus prácticas religiosas, la religiosidad popular funciona como un mecanismo de defensa identitaria. Rituales, ceremonias, celebraciones, misas, peticiones y procesiones forman parte del discurso identitario de familias, gremios, barrios y otros colectivos en San Pedro Cholula. En este contexto, la Virgen de los Remedios se erige como un símbolo de identidad

regional y resistencia para gran parte de la población cholulteca. No obstante, es importante reconocer que existen grupos que no se identifican con esta figura, especialmente aquellos que pertenecen a tradiciones religiosas distintas al catolicismo.

4.2 Tipología de religiosidades populares en San Pedro Cholula

La religiosidad popular en San Pedro Cholula, particularmente en torno a la Virgen de los Remedios y los santos patronos de los barrios y pueblos, es una expresión compleja de la tradición católica mexicana. En ella convergen elementos propios del catolicismo, tradiciones indígenas y prácticas provenientes de otros contextos culturales. En los espacios de interacción social dentro del Santuario de la Virgen de los Remedios, el complejo conventual y los diversos templos católicos, es posible observar rituales en los que se emplean elementos como el maíz, hierbas tradicionales y ceremonias vinculadas a la naturaleza. De este modo, la religiosidad popular ha permitido que la devoción mariana y el culto a los santos se mantengan vivos, integrando símbolos y significados de la cosmovisión local y generando un sistema de creencias que trasciende lo estrictamente doctrinal.

Además, las festividades en honor a la Virgen y a los santos no se limitan a lo litúrgico, sino que representan momentos de celebración y convivencia comunitaria. Danzas, juegos pirotécnicos y la feria local forman parte del ambiente festivo que rodea estas conmemoraciones. Aunque estas expresiones pueden parecer ajenas a la liturgia católica, han sido asimiladas como manifestaciones legítimas de la religiosidad popular en la región. Asimismo, la organización de barrios y comunidades en torno a estas festividades refuerza la identidad colectiva, consolidando la religiosidad popular como un eje fundamental en la vida social y cultural de Cholula.

En cada barrio, las celebraciones no se limitan a misas y procesiones, sino que también incluyen danzas tradicionales, música y festivales, los cuales desempeñan un papel clave en la cohesión social. A partir del análisis desarrollado en este trabajo, se ha propuesto una tipología de religiosidades populares en San Pedro Cholula, tomando en cuenta los diversos actores sociales que participan en su reproducción y continuidad.

4.2.1 Religiosidad popular institucionalizada

Muchas de las expresiones religiosas han sido incorporadas y reguladas por la Iglesia y por instituciones locales como lo es el sistema de cargos, en este sentido, el primer grupo que se ha identificado es lo que hemos denominado religiosidad popular institucionalizada. Como ya

se hizo mención, dentro de esta clasificación se ubican dos grupos; la jerarquía eclesiástica católica conformada tanto por el clero secular como algunos miembros del regular; y los miembros del sistema de cargos tradicional en San Pedro Cholula.

4.2.1.1 Clero secular

El clero secular se conforma localmente por el párroco, sacerdotes y presbíteros, las llamadas religiosas, catequistas, grupos de jóvenes pertenecientes a la parroquia, entre otros. Institucionalmente hablando, el párroco es el encargado de la administración doctrinal de los templos que conforman la parroquia de San Pedro Cholula, incluyendo el santuario de los Remedios y por tanto de las imágenes que resguarda.

A través de la oficina parroquial se busca ejercer cierto control de la vida religiosa católica en Cholula, situación que en algunas ocasiones genera momentos de tensión entre el clero y la feligresía representada la mayoría de las veces por los mayordomos. En estricto sentido, también administran los sacramentos y la catequesis por lo que establecen una estrecha relación con los fiscales y mayordomos de los barrios y juntas auxiliares, a quienes convocan regularmente para asistir a reuniones o retiros, cuyo objetivo es promover entre los miembros del sistema de cargos un sentido de responsabilidad con la iglesia a partir del cargo que desempeñan en sus comunidades.

Como ya se mencionó, la oficina parroquial concentra la parte administrativa de las liturgias que se llevan a cabo en cada uno de los templos que conforman a la parroquia, en ella se realizan las solicitudes, así como los pagos correspondientes, no obstante, la vida ritual en los barrios y comunidades de Cholula escapa al control del clero secular, motivo por el cual se llegan a presentar momentos de tensión y conflictos.

Tal vez, el caso más representativo sea el que se suscitó en 2014 en el tenor del conflicto territorial entre el gobierno estatal, los gobiernos municipales y algunos habitantes afectados de las Cholulas. En resumen, dicho conflicto se agudizó por la expropiación de terrenos aledaños al santuario de los Remedios, hecho que, desde diferentes ópticas, atentaba no solo contra los dueños de estas tierras, también fue una trasgresión al propio espacio sagrado del santuario y la Virgen de los Remedios. Este acto dejó en claro que el espacio sagrado no solo es el templo católico.

Este acontecimiento fue más allá de una disputa legal con las autoridades estatales y municipales, en donde no solo se recurrió a instancias civiles para desahogar el caso, también fue necesario recurrir al ámbito de lo religioso, realizándose en octubre del mismo año, la primera procesión de rogación en donde los fiscales y mayordomos acordaron procesionar por las principales calles de San Pedro y San Andrés Cholula, un acto por demás simbólico, en donde los santos patronos de los barrios de San Pedro cruzaron el difuso límite con el municipio vecino y transitaron frente a la parroquia de San Andrés.

A lo largo del recorrido se evidenciaba que no era una procesión religiosa como las que casi a diario se realizan: las pancartas con frases en las que se alegaba la defensa del territorio cholulteca, consignas político-religiosas mezcladas con rezos y canticos en donde se buscaba la intercesión de la Virgen de los Remedios, así como el propio recorrido que se realizó, en donde era obligatorio pasar frente a los edificios de las presidencias municipales para exigir justicia, fueron algunos de los elementos que resaltaron en aquella ocasión, para finalmente dirigirse hacia los terrenos en disputa en donde se tenía pensado celebrar una misa, por lo cual era necesaria la presencia de algún miembro del clero para officiarla, no obstante, después de una larga espera, se evidenció que el sacerdote no llegaría, un hecho que se interpretó como una prueba de la unión que había entre el clero, ya sea a través de la arquidiócesis o las parroquias de ambos municipios y las autoridades municipales o estatales.

Después de una breve reunión entre los principales que estaban presentes, fiscales y mayordomos, se llevó a cabo entre un gran entusiasmo un rosario, finalizando el acto con porras y consignas que apelaban a la unión de las cholulas. Para algunos habitantes de los barrios de San Pedro Cholula, el que no asistiera el sacerdote a officiar la celebración eucarística marcó un rompimiento ente la gente de los barrios, sus principales y mayordomos con el entonces párroco de San Pedro Cholula, también llegaron a comentar que el mismo personaje buscaba protagonismo entre las fiestas de los barrios y pueblos de Cholula, toda vez que no permitía que otro sacerdote celebrara las misas y demás actividades, en algunas de ellas pareciera existir cierta inclinación por parte de los cholultecas hacia miembros de la orden franciscana para estas labores.

La relación entre el clero secular y la comunidad católica es dinámica, aunque como ya se hizo mención, los primeros buscan establecer una relación vertical con los demás grupos que forman parte de la estructura religiosa. Con respecto a la vida ritual, la jerarquía eclesiástica promueve la devoción mariana y el culto a los santos, de este modo, se busca estructurar las

prácticas devocionales dentro de la liturgia y la organización parroquial, es decir, orienta estas expresiones hacia una vivencia compatible con la doctrina católica. También promueven estructuras organizativas locales como las mayordomías, hermandades y otras asociaciones religiosas para la gestión de festividades y prácticas devocionales, aunque, cabe señalar, bajo la supervisión de la iglesia, en este sentido, la propia parroquia reconoce a quienes desempeñan estos roles.

4.2.1.2 Clero Regular: franciscanos

El segundo grupo está conformado principalmente por los miembros de la orden franciscana, que, aunque han disminuido en número, su participación aun es evidente principalmente a través del convento franciscano de San Gabriel, la Biblioteca Franciscana, que junto con la UDLAP realizan diferentes actividades educativas y de divulgación del patrimonio cultural de Cholula.

La orden franciscana desempeñó un papel fundamental en la configuración de la religiosidad popular en San Pedro Cholula, tanto en la evangelización como en la consolidación de prácticas devocionales que perduran hasta la actualidad. Desde su llegada en el siglo XVI, los franciscanos se encargaron de establecer las bases del catolicismo en la región. Un claro ejemplo de lo anterior, es la propia devoción a la Virgen de los Remedios, cuya historia en Cholula está íntimamente relacionada con algunos miembros de la orden religiosa. Otro aspecto relevante de la influencia franciscana es que desde los primeros años de la evangelización fomentaron un modelo de organización comunitaria religiosa retomado de las organizaciones indígenas prehispánicas; las mayordomías. A través de este sistema, los miembros de la comunidad asumieron responsabilidades en la organización de eventos litúrgicos, fortaleciendo la cohesión social y la participación activa en la vida religiosa.

Además, los franciscanos promovieron expresiones religiosas, que, según lo expuesto en el primer capítulo de este trabajo, son consideradas “propias de la religiosidad popular”, entre ellas las procesiones, los viacrucis, el teatro evangelizador y las danzas rituales. Muchas de estas prácticas se integraron en las festividades de los barrios lo que permitió que la fe católica adquiriera un carácter festivo y comunitario. La combinación de la pedagogía franciscana con los elementos culturales indígenas resultó en una religiosidad que, si bien se mantiene dentro del catolicismo, conserva un fuerte arraigo en las tradiciones locales.

Algunos de los miembros de esta orden religiosa participan en las actividades, fiestas y celebraciones religiosas que se llevan a cabo en Cholula. Algunas personas parecieran tener cierta preferencia por los frailes franciscanos al momento de la celebración de sus fiestas, no obstante, como ya se mencionó, la oficina parroquial es la encargada de organizar estas actividades, pues son los propios mayordomos y fiscales quienes solicitan y pagan en la oficina los permisos correspondientes para llevar a cabo la misa.

4.2.1.3 Sistema de cargos como institución

El sistema de cargos y mayordomías es un componente clave de la institucionalización de la religiosidad popular. Aunque esta estructura tiene raíces en las organizaciones comunitarias indígenas prehispánicas, la Iglesia las ha legitimado como un mecanismo de administración de las festividades religiosas. Los mayordomos, responsables y representantes de sus barrios y comunidades no solo reciben el reconocimiento de la parroquia, sino también de su propia comunidad, en estricto sentido, los mayordomos son vistos como servidores de su comunidad y de su santo patrón.

El sistema de cargos bien pudiera verse como una institución; “una compleja red de jerarquías cívico-religiosas” (Dominguez, 2007, p. 105), que entre sus objetivos destaca el llevar a cabo una vida religiosa acorde a lo dicta “la tradición” de cada barrio, concepto por demás difuso, pues tal y como se mencionó en el apartado etnográfico, los elementos “tradicionales” aluden a intereses particulares del momento histórico y de quienes organizan las celebraciones. Por lo general, la religiosidad popular ha estado ligada a la tradición, lo cual pudiera entenderse que existe distinción con expresiones religiosas comúnmente llamadas “modernas”, o que se han incorporado nuevos elementos, “contaminando” así la vida ritual y religiosa.

Lo tradicional no representa un modelo de la realidad que ha sido superado por la modernidad, la religiosidad popular es una expresión de la pluralidad religiosa que caracteriza a la sociedad moderna, desde este enfoque se ponen en debate los modelos en los que se establecía que la modernidad implicaba la oposición entre el pensamiento mítico-simbólico y el lógico-racional, por el contrario, son esquemas complementarios.

En este sentido, la religiosidad popular, como lo menciona Renée de la Torre (2021) “no solo resguarda la memoria del pasado, sino que se adapta a nuevas circunstancias, e incluso se ha convertido en el anclaje estratégico legitimador de lo nuevo que opera como línea de memoria para tradicionalizar nuevas narrativas religiosas” (pág. 262).

Tal vez uno de los puntos que nos permiten analizar la discusión es el hecho de que muchas de las tradiciones, celebraciones y fiestas religiosas son reconocidas como patrimonio cultural de los pueblos y las culturas, suponiendo con esto que se han mantenido sin cambio alguno y por tanto se establece un rechazo a la incorporación de nuevos elementos. Desde este panorama, De la Torres (2021), sostiene que “el sistema de religiosidad popular representó un resguardo de saberes y cosmovisiones negadas o desvalorizadas por el catolicismo” (pág.- 261), no obstante, también adapta “nuevas circunstancias, e incluso se ha convertido en el anclaje estratégico legitimador de lo nuevo que opera como línea de memoria para tradicionalizar nuevas narrativas religiosas y seculares (pág. 262).

En este sentido, el sistema de cargos “tradicional” en el cual se sustenta la vida social y religiosa de Cholula establece las pautas sobre las cuales deben llevarse a cabo las actividades sociales y culturales de las expresiones religiosas. Con base a lo anterior, las propuestas teóricas que definen a la religiosidad popular a partir de su oposición con la religión oficial son insuficientes para abordar el fenómeno en cuestión, en tanto bien podría suponerse que “lo oficial” se expresa tanto a nivel institucional/ doctrinal de la iglesia católica como a nivel institucional local en donde el sistema de cargos establece “una manera correcta”, de esta manera, aparentemente quedan fuera de la conceptualización, por tanto las definiciones en torno a la religiosidad popular no deben plantearse a partir del catolicismo, en todo caso, el catolicismo popular en su amplitud y diversidad es un modelo de religiosidad popular en el que convergen otras tradiciones religiosas.

Ante los embates de la modernidad y la urbanización desmedida del territorio sagrado de Cholula, las expresiones religiosas operan como mecanismos de identidad para los pueblos y barrios, sin embargo, el crecimiento de las ciudades trae consigo nuevos actores a escena, y es necesario identificar el papel que desempeñan en la vida religiosa, que según los discursos de la mayoría de quienes forman parte del sistema de cargos, amenazan la tradición de las fiestas patronales, procesiones, y demás expresiones religiosas.

Lo anterior requiere replantear los estudios que abordan la religiosidad popular desde un enfoque sustantivo “que se ciñe únicamente en atender las prácticas institucionalizadas” (de la Torre, 2012, p. 511) y centrarse en “las nuevas formas de la religiosidad contemporánea” (p. 511) donde se vaya más allá de la llamada religión institucional y la espiritualidad, es decir, una religiosidad vista como un “entre-medio” de ambas”. Desde esta óptica se pretende dejar atrás la idea de que las prácticas religiosas consideradas como espirituales son necesariamente individuales, por el contrario, “generan nuevos espacios de socialización y nuevas maneras de

estas juntos (pág. 513), pues “tanto a nivel de creencias, como en prácticas, la producción, distribución y uso de los imaginarios religiosos están generando vías para emancipar y practicar la religiosidad al margen de los dogmas, las ortodoxias, las gestiones sacerdotales” (p. 513).

Si bien, en este trabajo nos referimos por miembros del “sistema de cargos tradicional” a todos quienes de alguna manera forman parte del mismo, es preciso señalar que el nivel de participación está determinado según el cargo que ocupen dentro de la jerarquía, así como al reconocimiento que los propios miembros de la estructura le otorguen, este último punto es importante ya que también existen maneras de referirse a quienes no cumplieron con lo que establece la tradición oral de cada barrio, por ejemplo “medio-*tiachca*”, nombre dado a quienes han ocupado alguna de las mayordomías circulares de San Pedro Cholula, pero que no realizaron el servicio dentro de la Mesa Directiva del santuario. Se trata de formas de hacer presión para que el desempeño de las funciones sea de acuerdo a lo que señale la tradición, representada en cada barrio y pueblo por los principales o mayores.

Por tanto, la religiosidad practicada y establecida por el sistema de cargos representa un modelo generalizado, no obstante, desde los *tiachcas*, principales, mayordomos, hijos de barrio, etcétera, también manifiestan su religiosidad de manera individual en los templos católicos y espacios públicos, así como en el ámbito privado, en altares domésticos y en su propia vida cotidiana. El modelo “general” que supone el sistema de cargos es al mismo tiempo un “modelo oficial” de la vida religiosa de barrios y pueblos de Cholula, determinado por lo que quienes pertenecen a este grupo denominan “la tradición”. No obstante, como también se ha señalado, algunos de los mayordomos, e incluso principales incorporan elementos a las celebraciones, articulando discursos propios que por lo general tienen por objetivo destacar ciertos rasgos identitarios de sus comunidades.

Hasta aquí se ha desarrollado una visión del sistema de cargos como institución a nivel local y regional en torno al culto hacia la virgen de los Remedios y santos patronos, es a través de este sistema que se establecen “las tradiciones” religiosas, no obstante, es al mismo tiempo una estructura comunitaria en torno a la cual se establecen relaciones sociales que permiten la reproducción social de los barrios y comunidades.

4.2.2 Religiosidad popular comunitaria

La religiosidad popular comunitaria se refiere a las expresiones de fe y devoción, así como a las estructuras sociales provenientes de las comunidades, en este sentido, las celebraciones y

festividades religiosas se viven de manera colectiva, cohesionando los lazos sociales del grupo y reafirmando su identidad colectiva, ya sea como barrio o pueblo. La religiosidad popular comunitaria se expresa en la solidaridad entre los miembros de la comunidad, ya que muchas de estas celebraciones requieren de la cooperación colectiva para su financiamiento y ejecución. La participación en estas festividades y rituales fortalece los lazos familiares y vecinales, dando un sentido de pertenencia y continuidad cultural.

Desde este contexto, la fiesta es un punto crucial para la comunidad, en torno a ella se establecen un tiempo ritual en el que la comunidad se une para llevar a cabo diversas actividades; limpieza de espacios, preparación de altares, organización y costeo de misas, música, danza, pirotecnia, etcétera. Si bien, el clero participa con la celebración de los actos litúrgicos, son las mayordomías, respaldadas por sus tiachcas y principales, junto con los hijos de barrio, sus familias, “el barrio entero” quienes asumen el compromiso de organizar la festividad, demostrando así su autonomía con respecto al clero.

En San Pedro Cholula, la religiosidad popular se manifiesta en la vida ritual cotidiana de sus barrios y pueblos, ya sea a través de las “bajadas” de la Virgen de los Remedios, fiestas patronales, procesiones, entre otras actividades. Dentro de esta clasificación las mayordomías y el sistema de cargos juegan un papel importante en la reproducción del sistema cultural de cada comunidad. Internamente, el sistema de cargos funciona como un mecanismo a través del cual se transmiten conocimientos a quienes están dentro del grupo.

Los hijos de barrio son parte fundamental del sistema interno de los barrios, se trata de la unidad básica a través de la cual se definen todas las unidades sociales, así como las condiciones de adscripción al sistema de cargos tradicional que, “denota la participación en un complejo sistema de relaciones sociales con obligaciones y derechos tradicionalmente establecidos” (Bonfil, 1973, p. 242).

Se trata de un grupo que, si bien para algunas personas no son como tal miembros del sistema de cargos, toda vez que no desempeñan un servicio hacia la comunidad o el santo patrono, si son la base de las dinámicas barriales, finalmente de entre ellos son elegidos los mayordomos y demás cargos menores, además conforman el eje en torno al cual se tejen los lazos de reciprocidad internos y con otros barrios, en gran medida, también costean mediante sus cooperaciones económicas las celebraciones y festividades religiosas, la mayoría de veces de acuerdo a lo establecido por “los mayores”. En este sentido, la categoría de “hijo de barrio”,

más que describir un cargo dentro del sistema, es una condición social dentro de la comunidad que le otorga derechos y obligaciones.

Cada hijo de barrio está registrado en los “libros” que los mayordomos tienen, aunque la categoría pareciera ser generalizada, existe una jerarquía entre el grupo principalmente por los llamados “linajes”, es decir, que sean descendientes de *tiachcas* o principales, por lo que se espera que ellos también realicen estos cargos. No obstante, también se presentan casos en donde algún miembro de estos linajes decide no formar parte del sistema o han cambiado de sistema religioso, aunque, aludiendo a la tradición, continúan cooperando económicamente en las actividades religiosas.

Dentro de la estructura religiosa comunitaria, los hijos de barrio apoyan en la organización de la vida religiosa de su comunidad, además, establecen relaciones de reciprocidad entre los integrantes del barrio o pueblo, ya sea cuando van a ayudar en los preparativos de las fiestas y celebraciones, dando algún apoyo económico o en especie, así como “acompañarse” en determinados momentos, por ejemplo cuando fallece algún familiar, es común en Cholula el ir a “dejar la cera” a la casa del difunto, así como llevar el cetro, plato o alguna imagen religiosa.

Los hijos de barrio también desempeñan un rol en la transmisión y preservación de la memoria colectiva. Se espera que, en algún momento de su vida, asuman un cargo dentro de la comunidad, incluso se anotan en las listas de espera para desempeñarse como mayordomos del santo patrón, así como en las asociaciones y hermandades. En el apartado etnográfico se hizo mención de las distintas formas de ser “hijo de barrio”. Si bien, la forma común se da a través de haber nacido en alguno de los barrios, en algunos casos, hay personas que tienen una doble filiación barrial, es decir, son reconocidos como hijos de barrio por dos comunidades, ya sea a través del linaje o la herencia familiar, o por adscripción barrial, en donde la persona reside en un solo barrio, pero cumple obligaciones (cooperaciones) con otro barrio, ya sea con los mayordomos o asociaciones.

Para algunos principales, esta situación y otras, pueden generar ciertas dinámicas de inclusión y exclusión, aunque su contribución es valorada, en ocasiones pueden surgir tensiones con aquellos que residen de manera permanente en la comunidad, especialmente cuando los hijos de barrio buscan tomar decisiones sobre la organización de las festividades sin estar presentes todo el año. Asimismo, aquellos que no pueden participar activamente, ya sea por razones económicas o personales, pueden experimentar un cierto grado de alejamiento de la

vida religiosa y social del barrio. Mientras que la participación en las festividades fortalece la identidad colectiva, aquellos que no pueden o no desean involucrarse en estas dinámicas pueden quedar marginados. Esto es especialmente relevante en el caso de personas que han migrado y han perdido el contacto con las prácticas religiosas del barrio, o aquellos que tienen creencias distintas y no forman parte del catolicismo. En algunos casos, esta falta de participación puede generar tensiones o una percepción de desapego con la comunidad.

Si bien la religiosidad popular comunitaria cumple un papel cohesionador dentro del grupo, también puede ser un elemento de segregación o exclusión para quienes no participan activamente en sus estructuras. El sistema de cargos, por ejemplo, establece compromisos económicos y sociales que pueden dificultar la integración de aquellos que no pueden o no desean asumir estas responsabilidades. Además, las personas que no son católicas pueden quedar al margen de las dinámicas comunitarias, siendo punto de tensión con otros grupos religiosos, o con aquellas personas que, por decisión propia, deciden no ser partícipes de las obligaciones que trae consigo la estructura del sistema de cargos, quedando relegados al rol de vecinos de barrio. A pesar de estas dinámicas de inclusión y exclusión, la religiosidad popular sigue siendo un factor central en la vida social de los barrios y pueblos de Cholula, funcionando tanto como un vínculo identitario como un espacio de negociación y conflicto en torno a las creencias y la participación colectiva.

Dentro de la categoría de religiosidad popular comunitaria, es fundamental reconocer la presencia de segmentos sociales que no forman parte del sistema de cargos, pero que también participan en la vida social y comunitaria de los barrios. Entre ellos se encuentran los llamados vecinos de barrio, quienes, para los fines de este estudio, se han clasificado en dos grupos: devotos y no devotos.

4.2.3 Religiosidad popular desde los vecinos de barrio: devotos y no devotos

La ciudad se expresa en amplios y complejos enramados simbólicos que actualmente se insertan en discursos de modernidad, lo que en apariencia plantea un abandono de las estructuras territoriales tradicionales. No obstante, prácticamente todas las grandes urbes en el mundo poseen “conceptos que refieren a la estructura de la urbe como pueblo, colonia, etcétera” (Cruz Rodríguez, 2015, pág. 99).

Los barrios son el eje rector de la estructura social de la comunidad, “más allá de su delimitación geográfica o administrativa, se considera un ‘modo de vida’, un espacio vivido de

maneras de 'hacer' y de 'ser' con las que se construye la identidad (Licona, 1994, citado en Cruz, 2015, p. 100). María Soledad Cruz Rodríguez (2015) considera que “a través de la historia de la ciudad han existido diferentes tipos de barrios” (p. 100).

Según la tipología de la autora se pueden identificar barrios prehispánicos relacionados al concepto de *altépetl* y *calpulli*; barrios de indios “constituidos a partir de la herencia de la sociedad prehispánica y de la obra urbanizadora de los misioneros, quienes ayudaron a mantener y congregar en pueblos a los indios de los alrededores de las ciudades” (p. 100); barrios urbanos coloniales, construidos para artesanos especializados; colonias y barrios del siglo XIX, producto de la expansión de las grandes ciudades durante el Porfiriato; y los barrios – fraccionamientos planeados y ubicados en la periferia de las grandes urbes.

El concepto de barrio es más que una categoría territorial, es un concepto social y simbólico. Los barrios de Cholula son “subdivisiones sociorreligiosas y territoriales, la mayoría de origen prehispánico y colonial. El símbolo central sociocultural que los distingue son sus santos patrones. Cada territorialidad barrial de Cholula está organizada en torno a su santo patrón.” (Tlatoa & Gámez, 2019, p. 303). El sistema de cargos cumple un rol fundamental en el ejercicio de definirlo, pues cada uno de sus *tiachcas*, principales, mayordomos, hijos de barrio y vecinos “llevan el barrio consigo”, en síntesis, el barrio es vivido, sentido y heredado. En torno a él se teje una amplia red de relaciones sociales establecidas a través del parentesco ritual (compadrazgo) o la pertenencia a algún barrio, ya sea por nacimiento o adscripción personal.

Para Rosalba Ramírez (2017), el concepto de barrio,

es una colectividad que implica una permanente cooperación (en especie, monetaria o de trabajo); es familia, mejor dicho, un conjunto de familias; es terruño, un santo, una ermita o un conjunto de ermitas, lo que implica un sistema de cargos (acompañados de sus principales): es un origen. (2017, p. 62)

Ernesto Licona enfatiza que barrio “es más que su delimitación física y se define [...] por las relaciones sociales que tejen sus actores sociales en un espacio y un tiempo específicos” (2019, p. 25), por consiguiente, “lo que define al barrio no sólo son lugares o personajes, sino una compleja producción simbólica que lo determina como diferente frente a otros barrios” (pág. 25). Para el autor, “lo barrial” es la “locución de una sociedad de barrio que posee una sólida estructura religiosa, instituida, totalizada y jerárquica; además de una estructura cotidiana sustentada en la familia” (p. 25).

En las últimas décadas, los barrios de Cholula han cambiado debido al crecimiento urbano del valle Puebla-Tlaxcala. El desarrollo turístico-comercial en Puebla ha desplazado a sus habitantes hacia municipios vecinos, lo que ha impulsado proyectos inmobiliarios en Cholula, principalmente viviendas para la creciente población. Esto ha transformado el concepto de barrio, pasando de comunidades unidas por lazos familiares, compadrazgo y gremios económicos, a espacios, llámese fraccionamientos, habitados por nuevos “vecinos”.

Entre los barrios de Cholula suele minimizarse el papel que desempeñan quienes no forman parte de la estructura de cargos tradicionales, incluso algunos los llegan a considerar como una amenaza debido al aumento de personas “de fuera” que llegan a vivir y que no están acostumbradas al estilo de vida de estas comunidades, generando en ocasiones tensiones entre los habitantes por las dinámicas barriales, como lo es el cierre de calles por procesiones o “convivios”, el sonido constante de los *cuetes* y las campanas de las iglesias, etcétera.

Estas personas que “migran” hacia Cholula, en su mayoría, trabajan en la capital poblana y municipios cercanos, lo que limita su participación en la vida social-religiosa local. En el ámbito religioso, predominan el catolicismo y otros grupos religiosos. Se identifican dos tipos de vecinos: los devotos de un santo patrón o la Virgen de los Remedios y aquellos no devotos, quienes pertenecen a otras religiones o se consideran ateos o contrarios al catolicismo, cabe señalar, que son pocos los casos en los que realmente estas personas no forman parte de alguna propuesta religiosa, por lo general quienes se autodenominan de esta manera forman parte de otros movimientos religiosos o sistemas de creencias.

El primero de ellos, si bien no son del todo partícipes de la organización en torno a celebraciones y festividades dedicadas al santo patrón, si suelen asistir a algunas actividades rituales como misas, procesiones, posadas, etcétera que se realizan en los distintos templos de los barrios, así como en el convento de San Gabriel, la Capilla Real y el Santuario de los Remedios, también asisten a los convivios, ferias y bailes. A nivel barrio, no suelen incorporarse a la estructura social de su comunidad, como lo refiere Bonfil (1988), esta categoría refiere a su condición de solo habitar alguno de los barrios, estos pueden ser personas que provienen de otros lugares, o también quienes han vivido toda su vida allí pero no cooperan para la realización de las actividades organizadas por los mayordomos y demás agrupaciones del barrio, como lo son las hermandades o asociaciones.

Algunos pese a no ser considerados como hijos de determinado barrio, si se consideran devotos de la virgen de los Remedios, y acuden a su santuario durante las festividades conjuntas muy aparte de los grupos que acompañan a los mayordomos y sus comitivas. También acompañan a la imagen de la virgen o el santo patrón durante las diferentes procesiones que se realizan, no necesariamente dentro de los contingentes de cada barrio, por lo general lo hacen manteniendo cierta distancia o sobre las banquetas, para así diferenciarse de quienes avanzan sobre el paso vehicular.

La mayoría de estos devotos de la virgen de los Remedios son convocados, principalmente por motivaciones personales o familiares, y no necesariamente por razones colectivas como lo hacen quienes pertenecen a la estructura del sistema de cargos, es decir, suben a su santuario y la acompañan en procesión movidos por la fe que les representa la imagen mariana, a lo cual solicitan sus favores para sus familias y para sí mismos, por tanto, suelen “agradecerle” a la Santísima directamente en su santuario mediante el propio “subir” y depositar una veladora o flores.

En el capítulo tres se hizo mención del ciclo festivo dedicado a la Virgen de los Remedios por parte de los barrios y juntas auxiliares de San Pedro Cholula, como se resaltó, esta intensa actividad ritual forma parte de la vida cotidiana del municipio, y por tanto estamos ante expresiones locales de devoción a la imagen, manifestaciones en las cuales el santuario funge como el “centro” devocional católico, no obstante, pese a la importancia que tiene el santuario, la mayoría de los habitantes, particularmente los hijos de barrio no suben con mucha frecuencia, lo cual nos lleva a plantear que la devoción local hacia la Virgen de los Remedios se da principalmente dentro de sus propias comunidades a través de las llamadas “bajadas”. Es decir, quienes desempeñan una función dentro del sistema de cargos suelen “mediar” su interacción hacia la virgen de los Remedios a través de su santo patrón. Los hijos de barrio, mayordomos, principales, y demás miembros suelen “subir” al santuario y procesionar junto a la imagen de los Remedios, su patrono y demás símbolos “barriales”, la acompañan, asisten y celebran en sus territorios, para finalmente despedirla y depositarla de nueva cuenta en “el cerrito”.

No por ello se debe pensar que el santuario no sea importante para los cholultecas, sin duda es el punto de referencia y que, junto a la Capilla Real y el convento de San Gabriel, convocan a los barrios en una serie de actividades conjuntas. En el segundo capítulo también se destacaron los simbolismos que guarda el complejo religioso de cerro/santuario, así como el hecho de que también es una importante zona arqueológica dentro del valle Puebla – Tlaxcala,

en este sentido, la imagen de la Virgen de los Remedios y su santuario, son símbolos de la vida ritual colectiva, en torno a su imagen se han tejido narrativas y expresiones que reúnen a todos los barrios de San Pedro Cholula y lo han consolidado como “el lugar sagrado por excelencia, representado generalmente por el cerro” (Barabas, 2006, p. 255).

Lo anterior no debe entenderse como un punto de tensión entre grupos por las expresiones de fe hacia la Virgen de los Remedios, en todo caso se trata de diferencias en razón del rol y estatus que los diversos actores sociales desempeñan dentro de las unidades barriales y de cómo el concepto de “barrio” genera espacios de cohesión y diferenciación social. Así mismo, es importante recalcar que, dentro de este contexto, no solo los que pertenecen a la estructura del sistema de cargos son parte fundamental de la religiosidad en Cholula, particularmente en torno a la virgen de los Remedios, si bien, son ellos quienes dictan lo que es correcto, según “la tradición”, no debe perderse de vista que Cholula está inmersa en un proceso de crecimiento demográfico que exige reestructuraciones en lo social, económico, político y religioso. En este sentido, los que quedan fuera de esa clasificación, pero veneran a la imagen de los Remedios también reproducen un sistema cultural y religioso en donde se reafirma el papel de símbolo dominante a la advocación mariana.

Con respecto a lo que se ha denominado “vecinos no devotos” que se adscriben como “ateos” o con otros adjetivos, la situación pareciera más simple: no forman parte ni del sistema de cargos ni son creyentes o devotos de la virgen de los Remedios, no obstante, lo que se ha observado y registrado en campo revela que muchos de ellos suelen acudir tanto a las festividades en el santuario como a las demás actividades, ya sean bailes o ferias que se realizan en su honor. Las razones son diversas; hay quienes asisten a las procesiones y festividades movidos por la curiosidad de la música y los *cuetes*, otros lo hacen desde un enfoque no religioso en donde valoran estas actividades como expresiones culturales de “un pueblo” y por tanto deben valorarse y preservarse; algunos más lo hacen por herencia familiar, por seguir con “la tradición” de la familia de asistir a las procesiones o fiestas, y lo ven más como un tiempo y un espacio que convoca a la reunión familiar, etcétera.

Aunque no lo parezca, este grupo también es importante dentro de la reproducción de la religiosidad popular en Cholula, particularmente en torno a la Virgen de los Remedios y su santuario, pues como se mencionó en los capítulos anteriores, este lugar sagrado es por excelencia un punto referencial en el paisaje de la región, al cual acuden personas pertenecientes a los más diversos sectores y con las más diversas intenciones y motivaciones, y todos, de

alguna manera, son partícipes de la reproducción social en torno a un símbolo, ya sea religiosos, político y cultural como lo es el santuario y la imagen que resguarda.

La crítica y el escepticismo expresados por los grupos ateos pueden generar una respuesta reactiva entre los creyentes, quienes buscan reafirmar sus prácticas religiosas como un elemento identitario y de resistencia cultural. Además, muchas festividades y expresiones de religiosidad popular tienen un componente cultural que trasciende lo estrictamente religioso, lo que permite que personas sin creencias religiosas las adopten y celebren desde una perspectiva patrimonial. Este fenómeno de apropiación laica contribuye a la preservación y continuidad de estas festividades, aun cuando los participantes no lo hagan desde una dimensión religiosa propia.

Lejos de ser un fenómeno exclusivo de los creyentes, la religiosidad popular en Cholula se mantiene y transforma a partir de la interacción de distintos actores sociales, incluidos los grupos ateos. Ya sea mediante el debate, la apropiación cultural, la defensa del patrimonio o la promoción turística, los ateos terminan desempeñando un papel importante en la reproducción de las tradiciones religiosas locales.

4.2.4 Religiosidad popular católica en Cholula desde otras propuestas religiosas

A pesar de que la religión católica es predominante en Cholula, grupos no católicos como las comunidades evangélicas y protestantes también tienen presencia en el entorno religioso de la región. Aunque su participación en las festividades católicas es indirecta, se manifiesta a través del uso de espacios públicos alrededor del Santuario de la Virgen de los Remedios, donde llevan a cabo diversas actividades. Esta dinámica de interacción y convivencia entre católicos y no católicos ha generado tanto espacios de diálogo como tensiones.

Algunos grupos evangélicos y protestantes rechazan prácticas como la veneración de imágenes, las procesiones y el culto a los santos, lo que ha derivado en conflictos con sectores católicos tradicionales. Sin embargo, estas diferencias no han debilitado la religiosidad popular; por el contrario, han fortalecido la reafirmación de las prácticas católicas y han propiciado debates sobre la diversidad religiosa en la región. Si bien muchas comunidades evangélicas y otras denominaciones cristianas no participan directamente en las festividades católicas, intervienen en la vida social de Cholula ofreciendo alternativas espirituales, que algunos consideran, desafían el catolicismo dominante. No obstante, estas también contribuyen a la configuración del espacio sagrado, ya sea mediante la venta de productos en los alrededores del Santuario, la organización

de conciertos o la realización de eventos religiosos. Estas acciones refuerzan un modelo de religiosidad popular en el que conviven distintas expresiones religiosas.

Las tensiones entre la comunidad católica y otros grupos religiosos han sido evidentes en eventos públicos. Un ejemplo significativo ocurrió en abril de 2019, cuando miembros de la Iglesia "La Luz del Mundo" llevaron a cabo un bautismo multitudinario en la explanada del "Parque Soria", justo frente al Santuario de los Remedios. Este hecho fue interpretado de diversas maneras: para algunos, representó un ejercicio de diálogo cultural y religioso; para otros, una demostración pública de poder. En cualquier caso, este evento subraya la importancia del Santuario y sus alrededores como un centro de convergencia para diferentes expresiones religiosas, reafirmando la sacralidad del espacio.

El crecimiento de iglesias evangélicas y protestantes en Cholula ha impactado la participación en festividades católicas, ya que muchas personas que anteriormente formaban parte del sistema de cargos religiosos, las mayordomías o la organización de celebraciones han reducido o abandonado su participación tras unirse a estas iglesias. Esto ha generado ajustes en la organización y continuidad de las festividades tradicionales, obligando a los grupos católicos a adaptarse a esta nueva realidad.

Por otro lado, algunas expresiones de religiosidad católica han sido reinterpretadas dentro de los grupos no católicos. Según testimonios de informantes locales, elementos de la tradición católica, como el Día de Muertos, las ofrendas y los altares, han sido incorporados en comunidades religiosas como la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. De manera similar, estas comunidades han complementado su estrategia de predicación "casa a casa" con formas de evangelización en espacios públicos, como el zócalo, las inmediaciones de los templos católicos y las plazas principales. Durante las festividades católicas, grupos evangélicos y testigos de Jehová suelen aprovechar la concentración de personas para difundir su mensaje y distribuir material religioso.

El establecimiento de templos de iglesias no católicas en barrios donde antes predominaban exclusivamente las iglesias católicas ha transformado el paisaje religioso de Cholula. Aunque estos templos no participan en la religiosidad popular tradicional, forman parte del entramado religioso de la ciudad y reflejan la creciente pluralidad espiritual de la región.

En este sentido, la religiosidad popular en Cholula no solo se mantiene viva a través de los católicos practicantes, sino también mediante la interacción con otros grupos religiosos, lo

que evidencia su capacidad de adaptación y transformación en un contexto de pluralismo religioso creciente. Este fenómeno resalta la complejidad de la vida religiosa en la región y la importancia del Santuario de los Remedios como un espacio de convergencia simbólica y social.

4.2.5 Religiosidad popular desde el turismo

El turismo religioso es un factor clave en la reproducción y transformación de la religiosidad popular en Cholula. Como una de las ciudades con mayor densidad de iglesias en México y con un fuerte arraigo en las tradiciones religiosas, Cholula recibe a miles de visitantes nacionales e internacionales que participan en celebraciones, visitan templos y consumen productos culturales asociados al tema. Si bien el turismo en Cholula no es exclusivamente religioso, la presencia del Santuario de la Virgen de los Remedios y las numerosas festividades patronales han convertido a la ciudad en un centro de peregrinación y de interés para quienes buscan experiencias culturales y religiosas.

El Santuario de la Virgen de los Remedios, construido sobre la Gran Pirámide de Cholula, es uno de los lugares más visitados en la ciudad. Su doble significado—como sitio de devoción mariana y como una importante zona arqueológica—lo convierte en un referente del turismo en la región, convocando a turistas que lo visitan, así como el resto de templos católicos, por devoción o por su valor arquitectónico e histórico. Esta coexistencia entre devotos y turistas genera una dinámica en la que la religiosidad popular se resignifica, pues la veneración a la Virgen convive con discursos turísticos sobre la historia prehispánica y colonial de Cholula.

Las festividades religiosas de Cholula, como la Semana Santa, la Tlahuanca, la Fiesta de Pobres y Labradores, el Altepeihuitl, las alfombras alusivas al Tránsito de María, la procesión de los faroles, las mañanitas y la feria en honor a la Santísima Virgen de los Remedios, así como las fiestas patronales, ferias, ofrendas y demás celebraciones, atraen tanto a feligreses como a turistas. Estas celebraciones son momentos clave en los que la religiosidad popular se muestra de forma más intensa para los visitantes, pero que, al mismo tiempo, son de gran valor para la vida religiosa de los barrios y demás comunidades.

La promoción turística ha llevado a que ciertos rituales y prácticas religiosas sean difundidos en plataformas digitales y folletos turísticos, asegurando su continuidad. Para algunas personas, el turismo contribuye a la continuidad de estas festividades al generar una economía alrededor de ellas, no obstante, esta opinión es sumamente criticada principalmente porque si bien en cierto que las fiestas patronales y la mayoría de festividades religiosas llevadas a cabo

en el santuario u otros espacios convocan al comercio, éste no necesariamente depende del turismo para subsistir, son los propios cholultecas quienes consumen en los negocios de antojitos mexicanos, pan, helado, juegos de destreza y mecánicos, etcétera. En el caso de la feria regional, como lo refiere su nombre, el comercio se mueve a un nivel más grande, pues la convocatoria de asistentes es mayor. Dentro de las distintas actividades que se realizan en honor a la Virgen de los Remedios y santos patrones se encuentran la presentación de grupos musicales, bailes, quema de pirotecnia, entre otros, si bien para algunas personas estas actividades pueden atraer a visitantes de fuera, para los barrios y comunidades el significado es distinto, pues todos estos eventos también son dedicados al santo o virgen.

El auge del turismo religioso ha propiciado la diversificación de las experiencias espirituales en Cholula. Además del turismo católico, algunos visitantes buscan ceremonias alternativas como limpiezas energéticas, masajes, lectura del tarot, así como recorridos que combinan la historia religiosa con interpretaciones espirituales contemporáneas. Este fenómeno refleja cómo la religiosidad popular no solo se mantiene a través de sus formas tradicionales, sino que también evoluciona y se adapta a las demandas de nuevos públicos.

La promoción turística de las festividades religiosas en Cholula ha generado un intenso debate entre diferentes sectores de la comunidad. Mientras que algunos la consideran una oportunidad para la preservación del patrimonio cultural y el desarrollo económico, otros advierten sobre los riesgos de la desnaturalización y comercialización de las tradiciones. Este debate involucra a diversos actores: autoridades civiles y eclesiásticas, comerciantes, investigadores, promotores culturales, así como a los devotos y no devotos, y el propio sistema de cargos. Cada uno tiene su propia perspectiva sobre hasta qué punto debe impulsarse el turismo en torno a la religiosidad popular.

La mayoría de los *tiachcas*, principales, mayores, mayordomos y demás grupos dentro del sistema de cargos no están de acuerdo en fomentar turísticamente la vida religiosa de sus barrios o comunidades, pues consideran que desvirtúa el enfoque religioso con el que se llevan a cabo las festividades. Argumentan que la promoción turística de estos eventos incorpora elementos o discursos ajenos a la comunidad, alterando su significado y finalidad original. Un ejemplo de ello es la festividad de la Tlahuanca, cuyo momento crucial es la ceremonia litúrgica en honor a los *tiachcas* fallecidos, siendo una celebración propia de los *tiachcas*, principales, mayores y mayordomos. Sin embargo, en la actualidad, distintos colectivos, medios y agrupaciones han difundido esta actividad como una "fiesta o festival del pulque", desvirtuando

su esencia y reduciendo su significado religioso a una celebración de carácter festivo y comercial. Este tipo de reinterpretaciones han generado tensiones entre los grupos tradicionales y aquellos que buscan fomentar el turismo a partir de las festividades religiosas.

Quienes apoyan la promoción turística argumentan que esta estrategia trae beneficios significativos, como la conservación y restauración del patrimonio religioso, la revitalización de las tradiciones, la generación de derrama económica y la proyección de Cholula como destino cultural y religioso. Sin embargo, también existen preocupaciones sobre la pérdida del sentido religioso y comunitario, por tanto, la transformación de las prácticas religiosas en simples representaciones folclóricas dirigidas a turistas, y el posible desplazamiento de la comunidad local en favor de los visitantes. Así, la religiosidad popular en Cholula no solo es vivida por los habitantes locales, sino que se expande a través de los turistas y peregrinos que, al interactuar con las tradiciones, participan en su dinamismo y permanencia.

4.2.6 Religiosidad popular política (autoridades municipales)

Históricamente, las festividades religiosas no solo han sido espacios de expresión religiosa, sino también escenarios donde se manifiestan relaciones de poder, acuerdos y tensiones entre distintos actores sociales; autoridades municipales y el sistema de cargos; mayordomos, principales, *tiachcas*, hermandades, comisiones, etcétera. En muchos casos, intervienen en la emisión de permisos para procesiones, el control del uso de la vía pública, la supervisión del uso de pirotecnia y la seguridad durante los eventos masivos. Además, los ayuntamientos suelen destinar recursos para la instalación de infraestructura temporal, como escenarios, alumbrado o servicios sanitarios. Para los *tiachcas*, mayordomos y principales, estas medidas pueden percibirse como una injerencia en la autonomía de los barrios y pueblos.

Por su parte, las autoridades argumentan que estas regulaciones buscan garantizar la seguridad de los participantes y de la población en general. Con respecto al uso de pirotecnia, la discusión es amplia en tanto se trata de un elemento fundamental de las festividades, indispensable para honrar a los santos patronos, que, junto a las campanas, los cohetes o *cuetes* “cumplen la función de marcador espacio-temporal, los habitantes de la ciudad los tienen por aviso de que la fiesta o alguno de los rituales que la integran ha comenzado o está por iniciar” (Dominguez, 2007, p.56). La imposición de restricciones es vista como una amenaza a la expresión de la fe y un intento de homogeneizar prácticas culturales profundamente arraigadas en la población.

Los funcionarios municipales, incluyendo presidentes municipales y regidores, participan en festividades religiosas como una estrategia de cercanía con la comunidad. Es común que asistan a misas, procesiones y otros eventos con un carácter visible y simbólico. En muchos casos, esta participación se interpreta como un intento de ganar legitimidad social y apoyo político por parte de la ciudadanía. Si bien esto puede interpretarse como un gesto de apoyo a barrios y pueblos, también ha generado críticas sobre la instrumentalización de las tradiciones con fines políticos.

Además, las tensiones se acentúan cuando se presentan disputas por el liderazgo en la organización de las festividades. En algunos casos, las autoridades municipales han intentado designar comités organizadores distintos a los tradicionalmente establecidos por los barrios o han buscado mediar en conflictos internos, lo que genera fricciones con tiachcas, principales, mayores, mayordomos e hijos de barrio que consideran que estos asuntos deben resolverse internamente.

Otro aspecto a destacar es la patrimonialización de la religiosidad popular como parte de las estrategias gubernamentales para el fomento del turismo cultural. Mientras que algunos sectores ven esto como una oportunidad para preservar las tradiciones y generar desarrollo económico, otros lo perciben como una mercantilización de las fiestas y celebraciones religiosas que altera su significado. Para los mayordomos y principales, la comercialización de las festividades religiosas conlleva el riesgo de banalizar las tradiciones y desplazar a los actores tradicionales en favor de intereses económicos externos. En este sentido, la disputa por el control y la representación de la religiosidad popular es también una lucha por la preservación de la memoria colectiva y la autonomía cultural.

4.2.7 Religiosidad popular como espacio económico

En San Pedro Cholula, la religiosidad popular no solo es una expresión de fe, sino un fenómeno social que genera múltiples relaciones económicas. Los espacios sagrados, como el Santuario de Nuestra Señora de los Remedios, los templos y altares de los barrios, se han convertido en polos de atracción comercial donde convergen el consumo, la tradición y la identidad cultural. El comercio en torno a la religiosidad popular no debe entenderse como un fenómeno ajeno a lo religioso, sino como una extensión de las prácticas devocionales que refuerzan los lazos comunitarios, las economías locales y la reproducción simbólica de lo sagrado.

En diversas sociedades, los espacios sagrados han sido centros de intercambio comercial, donde la actividad económica y la religiosidad están profundamente entrelazadas. La antropología de la religión ha demostrado que lo sagrado no existe en aislamiento, sino que está vinculado a prácticas materiales que lo sostienen y reproducen. Las festividades religiosas en San Pedro Cholula han dado lugar a una economía paralela en la que comerciantes locales y foráneos ofrecen diferentes productos. Durante las fiestas patronales y eventos religiosos, es común encontrar ferias con venta de alimentos, artesanías, juegos de destreza y mecánicos, así como variedad de bebidas alcohólicas, etcétera. En particular, el Santuario de la Virgen de los Remedios es un punto clave de esta dinámica, durante su festividad, cientos de comerciantes se instalan en las calles que conducen desde el centro de San Pedro Cholula.

La feria regional de septiembre, que coincide con la celebración de la Virgen de los Remedios, es una de las más importantes, atrayendo a miles de visitantes y generando un impacto económico significativo. Sin embargo, este fenómeno ha provocado opiniones divididas, hay quienes piensan que la proliferación del comercio debe dirigirse hacia productos artesanales y “tradicionales”, por el contrario, otros consideran que el comercio es dinámico y por tanto debe existir apertura a “nuevos productos”. Para ellos, la instalación masiva de comercios durante las festividades religiosas introduce elementos ajenos a la práctica devocional y transforma las fiestas en eventos de carácter lucrativo más que religioso. Además, sostienen que el enfoque mercantilizado ha propiciado la incorporación de discursos y prácticas que no forman parte de la tradición local.

El Santuario de la Virgen de los Remedios es un punto de referencia para la religiosidad popular en Cholula y la región. Aunque con el paso de los años la afluencia de peregrinos ha disminuido, aún recibe visitas de devotos provenientes de municipios vecinos e incluso de otros estados cercanos. Tradicionalmente, los peregrinos llegaban con la intención de cumplir mandas, realizar peticiones o agradecer milagros, lo que impulsaba la presencia de vendedores que ofrecían productos religiosos y otros bienes de consumo.

Los santuarios han funcionado históricamente como puntos de atracción para el comercio debido a varios factores como; la afluencia de peregrinos y devotos genera demanda de bienes y servicios; la sacralidad del espacio otorga legitimidad a la venta de objetos religiosos y rituales; y las festividades y rituales periódicos crean ciclos económicos ligados a lo religioso.

En el caso del Santuario de los Remedios en Cholula, su importancia histórica y simbólica ha convertido sus alrededores en un punto estratégico para la economía local. Sin embargo, según lo manifestado por vecinos de la zona, los bienes comercializados han cambiado con el tiempo. Antes, era común observar comerciantes en las inmediaciones del santuario ofreciendo veladoras, imágenes religiosas, escapularios, rosarios, u otros recuerdos de peregrinaje, actualmente predominan espacios de consumo que responden a un sector más amplio, no necesariamente religioso, en donde se ofrecen productos como juguetes, ropa y artículos electrónicos. Este cambio responde a la transformación de la religiosidad popular, donde la peregrinación ya no implica solo la búsqueda de lo sagrado, sino también una experiencia social y de ocio, así como cambios importantes en las motivaciones de los visitantes al santuario.

Por otro lado, las fiestas patronales generan una dinámica comercial cíclica en la que lo religioso y lo económico se entrelazan a partir de la organización de la fiesta, misma que requiere financiamiento, lo que fomenta sistemas de cooperación y patrocinio entre comerciantes y devotos; la llegada de visitantes crea una demanda temporal de productos, beneficiando tanto al comercio formal como informal. Por otro lado, las festividades y celebraciones no solo atraen a creyentes, sino también a personas que participan en la dimensión social de la fiesta, lo que amplía el tipo de consumo. Así, el comercio en torno a lo religioso no es solo un efecto colateral, sino una parte integral de la forma en que se estructura la religiosidad popular en Cholula. Así, el comercio en torno a lo religioso no es solo un efecto colateral, sino una parte integral de la forma en que se estructura la religiosidad popular en Cholula.

El comercio en San Pedro Cholula ha encontrado en la religiosidad popular un motor de desarrollo económico que abarca múltiples formas y dinámicas. A lo largo del tiempo, las festividades religiosas, los santuarios y las peregrinaciones han propiciado la creación de mercados que no solo atienden las “necesidades religiosas” de los devotos, sino que también han generado oportunidades de negocio en diversos sectores.

Sin embargo, la relación entre lo religioso y lo comercial no es homogénea. Existen distintos modelos de comercio que varían según su grado de formalidad, temporalidad y regulación. En este apartado se presentan tres grandes categorías de comercio en torno a la religiosidad popular en Cholula: el comercio formal, representado por establecimientos permanentes como restaurantes, hoteles y tiendas de artesanías que han crecido alrededor del turismo religioso y cultural; el comercio regulado por temporada, como las ferias patronales y la Feria Regional de Cholula, donde el ayuntamiento administra permisos para la venta de

productos y servicios en el contexto de la fiesta en honor a la Virgen de los Remedios, por tanto, hay una mayor afluencia de visitantes; y finalmente el comercio informal o ambulante, el cual persiste en las inmediaciones de los santuarios y en las festividades, ofreciendo desde alimentos hasta los más diversos productos en un espacio de intercambio dinámico y flexible. Estos modelos de comercio reflejan cómo la religiosidad popular en Cholula ha trascendido lo puramente religioso para convertirse en un fenómeno económico complejo, donde las prácticas devocionales, las estrategias comerciales y la identidad cultural conviven en una relación de constante transformación.

La expansión del comercio en torno a lo religioso ha generado debates dentro de la comunidad de Cholula. Desde la visión de los mayordomos y principales, el comercio en torno al santuario es un fenómeno ambivalente. Por un lado, reconocen que el comercio es una tradición en las festividades religiosas y una fuente de ingresos para muchas familias. Sin embargo, también expresan preocupaciones. Consideran que, si bien es necesario establecer ciertas normas para el ordenamiento de las ferias, la priorización de comerciantes con productos "actuales" o de interés turístico pone en riesgo la autenticidad de las festividades y desplaza a los vendedores tradicionales que han acompañado las celebraciones durante generaciones. También consideran que la proliferación de bares, antros y comercio no religioso en las festividades ha desvirtuado el carácter sagrado de las celebraciones. La Feria Regional de Cholula, por ejemplo, es criticada porque ha pasado de ser un evento religioso a un espacio de entretenimiento masivo con gran consumo de alcohol.

Así mismo, existe un punto de tensión con las autoridades municipales debido a la regulación del comercio, dando prioridad a otros giros comerciales relacionados con el entretenimiento, desplazando a vendedores tradicionales, como el caso de los vendedores de artesanías que se instalaban en el "Portal de peregrinos". Del mismo modo se han implementado restricciones en torno al acceso al Santuario de los Remedios para evitar la saturación de vendedores informales.

Por citar un ejemplo, algunos consideran que feria de Cholula ha decrecido en tanto importancia comercial y de convocatoria de visitantes, no obstante, desempeña un papel clave en la reafirmación del comercio regional y en la revitalización de la economía y el turismo local.

Fernández (2007) señala que, en el santuario de San Juan de los Lagos, la feria tiene un carácter más tradicional que comercial. En Cholula, el trueque persiste, no solo por razones

económicas, sino también por su valor cultural y su promoción turística. Como se explicó en el capítulo tres, esta forma de intercambio continúa vigente en muchos mercados y tianguis de la región, aunque adaptándose a la economía monetaria.

La comercialización de la religiosidad popular en San Pedro Cholula es un fenómeno complejo que combina tradiciones, intereses económicos y políticas de promoción cultural y turística. Si bien las ferias y mercados en torno a las festividades religiosas han sido una fuente de ingresos para muchos habitantes, también han generado tensiones con los diferentes grupos sociales que intervienen en la planeación y desarrollo de las celebraciones y festividades religiosas. En este sentido, la relación entre devoción y comercio sigue siendo un tema en disputa, en el que es necesario encontrar un equilibrio que respete tanto la dimensión sagrada de las festividades como las necesidades económicas de los comerciantes y prestadores de servicios, tanto locales como de otros municipios, e incluso estados. Desde una mirada antropológica, lo sagrado no es estático, sino que se transforma con el tiempo. Aunque el comercio alrededor del Santuario de los Remedios ha cambiado, sigue siendo un espacio de encuentro, negociación y reconstrucción de lo sagrado para la región de Cholula.

4.2.8 Investigadores y divulgadores de la religiosidad popular en Cholula

La religiosidad popular en Cholula ha sido objeto de estudio, divulgación y difusión por parte de diversos actores, entre ellos investigadores, divulgadores y periodistas. Cada uno, desde su propia perspectiva y función, ha contribuido a la preservación, el análisis y la transmisión del conocimiento sobre las prácticas religiosas de la región. Este grupo se conforma por diferentes actores dentro del fenómeno religiosos y cultural que representa la religiosidad popular, algunos forman parte de la comunidad y participan activamente en la vida religiosa, otros provienen del exterior y aportan miradas analíticas o narrativas que enriquecen la comprensión del tema. Además, el periodismo es clave en la difusión y construcción de discursos sobre la religiosidad popular. A través de medios locales, nacionales e incluso internacionales, los periodistas han documentado las festividades, las transformaciones de las prácticas religiosas y los conflictos que surgen en torno a ellas, contribuyendo a su visibilización y debate público.

En Cholula, muchos de los investigadores y divulgadores que estudian la religiosidad popular no son solo observadores externos, sino también miembros activos de la comunidad. Esta doble identidad les permite generar conocimientos desde la experiencia directa, lo que fortalece la autenticidad de su trabajo. En muchos casos, su labor va más allá del estudio, ya que

también forman parte de las mayordomías y comités de organización de fiestas patronales; recuperan y preservan relatos orales sobre la historia religiosa de los barrios; contribuyen a la continuidad de las tradiciones mediante su enseñanza a nuevas generaciones; actúan como mediadores entre las comunidades religiosas y las autoridades civiles o eclesiásticas. Esta cercanía les otorga cierta credibilidad dentro de la comunidad, pues su conocimiento es visto como una extensión de la tradición y no como una interpretación externa.

Uno de los principales aportes de los investigadores locales es la documentación y transmisión de la memoria colectiva. Esto ayuda a evitar la pérdida de conocimientos sobre rezos, danzas, símbolos y estructuras organizativas de la religiosidad popular. Entre las estrategias que utilizan están: la publicación en medios locales y nacionales sobre la importancia de las festividades religiosas y la producción de documentales y archivos fotográficos que registran la evolución de las prácticas religiosas. Sin embargo, su papel no está exento de desafíos, ya que, al tratar de registrar y sistematizar estas prácticas, pueden enfrentarse a tensiones con miembros de la comunidad que consideran que ciertos saberes deben mantenerse en el ámbito de lo vivido y no necesariamente documentarse.

Dentro de este grupo se encuentran divulgadores que son originarios de Cholula y buscan preservar y difundir su riqueza cultural a través de redes sociales, principalmente Facebook. Su objetivo es dar a conocer las festividades religiosas, las tradiciones y la identidad local, aunque algunos también buscan beneficios económicos mediante la monetización de sus contenidos. Muchos de estos divulgadores cobran por transmisiones en vivo de eventos religiosos o por la creación de contenido exclusivo para sus seguidores. Dependiendo de su número de seguidores y el alcance de sus publicaciones, pueden influir en la percepción de la religiosidad popular tanto a nivel local como en audiencias externas. El uso de plataformas digitales ha facilitado la difusión masiva de la religiosidad popular, pero también ha generado debates sobre la apropiación comercial de estas tradiciones y el papel de los divulgadores como mediadores entre la comunidad y el turismo religioso.

El papel de los investigadores y divulgadores externos en la religiosidad popular de Cholula puede analizarse desde dos perspectivas principales: la académica y la cultural.

Desde la perspectiva académica, estos investigadores provienen de disciplinas como la antropología, la sociología, la historia y los estudios religiosos, y buscan analizar la religiosidad popular dentro de un marco teórico más amplio. Sus estudios pueden abordar temas como la

relación entre lo sagrado y lo festivo, la influencia del turismo en la reinterpretación de las tradiciones religiosas, el papel de la religiosidad en la construcción de identidades colectivas y las tensiones entre modernidad y tradición. Sin embargo, al no formar parte de la comunidad, pueden enfrentar dificultades para acceder a los aspectos más íntimos de la religiosidad, como las experiencias subjetivas de lo religioso o los vínculos comunitarios que sostienen estas prácticas. Su trabajo, aunque valioso en la generación de conocimiento comparativo, en ocasiones puede ser percibido como una mirada externa que no logra capturar completamente la dimensión vivencial de la religiosidad popular.

Desde la perspectiva cultural, los divulgadores externos—incluyendo documentalistas, periodistas, escritores y gestores culturales—han contribuido a la difusión de la religiosidad popular a públicos más amplios. A través de documentales, exposiciones, libros y reportajes, han ayudado a visibilizar las festividades y tradiciones religiosas de Cholula en distintos circuitos culturales y turísticos. No obstante, su labor no está exenta de controversia. En algunos casos, la difusión con fines turísticos o promocionales puede generar procesos de folklorización, donde las prácticas religiosas son transformadas en espectáculos para el consumo externo, perdiendo parte de su significado original. Además, la creciente comercialización de ciertos eventos religiosos puede generar tensiones con los miembros de la comunidad, particularmente con el sistema de cargos, que ven estos procesos como una mercantilización de sus tradiciones y costumbres religiosas. En este sentido, los investigadores y divulgadores externos cumplen un papel ambiguo: por un lado, contribuyen a la preservación y difusión de la religiosidad popular, pero, por otro, pueden influir en su resignificación y adaptación a nuevas dinámicas de mercado y consumo cultural

4.2.8.1 El papel del periodismo en la religiosidad popular

El periodismo desempeña un papel fundamental en la reproducción y reinterpretación de la religiosidad popular en Cholula, ya que no solo documenta las festividades y las prácticas religiosas, sino que también construye narrativas que influyen en la percepción pública de estas tradiciones. Desde el periodismo local, los medios sirven como una plataforma de expresión para la comunidad, visibilizando las dinámicas internas de la religiosidad popular. En este sentido, los periodistas locales actúan como cronistas de las festividades religiosas, registrando cambios en la organización de los rituales, conflictos entre los diferentes actores y autoridades, y preocupaciones sobre la comercialización de los espacios sagrados. Su trabajo contribuye a la

memoria histórica de la comunidad, permitiendo que las generaciones futuras tengan un registro de cómo han evolucionado sus tradiciones.

Por otro lado, el periodismo nacional e internacional ha posicionado la religiosidad popular de Cholula en un contexto más amplio, vinculándola con debates sobre patrimonio cultural, turismo religioso y tensiones entre tradición y modernidad. Sin embargo, en algunos casos, esta cobertura tiende a simplificar las prácticas religiosas, presentándolas como manifestaciones folclóricas sin profundizar en sus significados y dinámicas internas.

Además de su función informativa, el periodismo puede incidir en la reproducción de la religiosidad popular al generar debates públicos en torno a su preservación y transformación. A través de reportajes y entrevistas, los medios pueden cuestionar el impacto de la mercantilización de las festividades, la influencia del turismo en la reinterpretación de los rituales o la relación entre las autoridades municipales y los organizadores de las festividades religiosas. En este sentido, el periodismo no es solo un testigo de la religiosidad popular, sino un actor que influye en su desarrollo al dar voz a distintos sectores de la comunidad y al proyectar estas tradiciones hacia públicos más amplios.

En este sentido, los periodistas que asisten a las diferentes festividades y celebraciones religiosas no solo informan, sino que también influye en sus diferentes procesos. Al destacar ciertos aspectos de las festividades y omitir otros, los medios de comunicación pueden contribuir a la reconfiguración de las prácticas religiosas. Algunos de los efectos de esta influencia incluyen: la reinterpretación de las festividades; la forma en que los medios describen y presentan las celebraciones religiosas puede modificar la manera en que los propios habitantes las perciben y organizan; también pueden generar una mayor visibilidad y atracción turística a través de la cobertura mediática, promoviendo que ciertas festividades sean más atractivas para turistas y visitantes, lo que a su vez puede generar cambios en su desarrollo y significado.

En este sentido, los periodistas, como actores sociales que coadyuvan a la producción, reproducción y difusión de la religiosidad popular, actúan como un mediador entre la tradición y la modernidad, permitiendo que la religiosidad popular de Cholula se adapte a los cambios sociales sin perder su esencia. Sin embargo, es fundamental que los medios asuman una responsabilidad ética en su labor, evitando la espectacularización de lo religioso y fomentando un enfoque respetuoso y crítico que refleje la complejidad de estas manifestaciones culturales.

4.2.9 Religiosidad popular en el mundo digital: redes sociales y espacios virtuales

La religiosidad popular en Cholula, tradicionalmente manifestada en espacios físicos como iglesias, plazas, mercados, calles, y casas, ha encontrado en las plataformas digitales un nuevo medio para su reproducción y difusión. Las redes sociales, sitios web y plataformas de mensajería instantánea han transformado la forma en que las comunidades religiosas interactúan, organizan sus festividades y preservan sus tradiciones. Dentro de esta tipología también retomamos las redes sociales, ya que estos canales de comunicación han permitido que la religiosidad popular trascienda las fronteras físicas, facilitando la participación de devotos locales y aquellos que se encuentran fuera de la región. Asimismo, se examina el papel de los jóvenes en la gestión de estos espacios virtuales, la función de la Iglesia en estos entornos y la manera en que la digitalización coadyuva en la reproducción de las tradiciones religiosas de Cholula.

En Cholula, se ha vuelto común que los mayordomos de los diferentes barrios, de alguna imagen o circular creen o hereden perfiles de Facebook mediante los cuales se comparte información sobre la vida religiosa local. Estos espacios digitales cumplen diversas funciones, entre ellas: difundir las fechas y programas de las festividades patronales; compartir imágenes y videos de eventos religiosos, procesiones y celebraciones, preservar la memoria histórica de las tradiciones religiosas de los barrios y facilitar la comunicación entre los organizadores y la comunidad devota.

Estos perfiles también funcionan como un vínculo intergeneracional, donde, por lo general los más jóvenes se encargan de la administración de las páginas y de la producción de contenido digital, mientras que los adultos mayores contribuyen con su conocimiento sobre los rituales y tradiciones. Además, estos espacios han permitido que las festividades sean reconocidas fuera de la región de Cholula.

Además de Facebook, plataformas de mensajería como WhatsApp juegan un papel clave en la organización de la religiosidad popular. Mediante estos grupos, los organizadores de festividades pueden coordinar la logística de las fiestas y actividades religiosas, notificar cambios en los eventos o compartir avisos urgentes, mantener la conexión entre los devotos y miembros de la comunidad, incluso aquellos que se encuentran en otros estados o países. Esta inmediatez ha permitido mejorar la organización y facilitar la participación de una mayor cantidad de

personas en las festividades religiosas, integrando a comunidades que antes tenían dificultades para acceder a la información en tiempo real.

El uso de transmisiones en vivo a través de Facebook, YouTube e Instagram ha permitido que las festividades religiosas de Cholula sean vistas por devotos en cualquier parte del mundo. Esto ha sido particularmente relevante para aquellos que han migrado a otras regiones, ya que pueden seguir participando en la vida religiosa de su comunidad a pesar de la distancia. Además, en algunos casos, estas transmisiones han generado una nueva dinámica económica, donde algunos divulgadores culturales y medios locales ofrecen servicios pagados para la cobertura profesional de los eventos religiosos. Esta digitalización ha permitido, además, que se generen archivos visuales y documentales que contribuyen a la preservación de la historia y cultura religiosa de Cholula.

El acceso abierto a estas transmisiones ha permitido que no solo los devotos, sino también personas ajenas a la comunidad, se interesen por la religiosidad popular de Cholula. Esto ha llevado a un proceso de mayor visibilización de estas tradiciones, promoviendo su reconocimiento fuera del contexto local y atrayendo a investigadores, turistas y medios de comunicación. A través de estos medios, las festividades religiosas han dejado de ser exclusivamente locales para convertirse en fenómenos culturales de interés más amplio, fortaleciendo el sentido de identidad de Cholula, sus barrios y pueblos.

En este contexto, los jóvenes han desempeñado un papel fundamental en la digitalización de la religiosidad popular en Cholula. Su conocimiento de las redes sociales y las plataformas digitales les ha permitido crear contenido audiovisual atractivo que documenta las festividades religiosas, administrar páginas y grupos de Facebook que difunden información sobre las celebraciones, etcétera. El uso de redes sociales ha modificado la manera en que las nuevas generaciones experimentan la religiosidad. Ahora, la devoción no solo se manifiesta en los espacios físicos de los templos y festividades, sino también en interacciones digitales, donde los usuarios comparten oraciones y reflexiones religiosas en línea, participar en eventos virtuales organizados por la parroquia y otros grupos. Esta convergencia entre lo religioso y lo digital ha generado nuevas formas de expresión, algunas de las cuales han sido adoptadas por la propia Iglesia, haciendo transmisiones de las misas y otros eventos religiosos.

Es importante mencionar que este tipo de comunicación se fortaleció a partir de la contingencia por COVID-19, cuando los diferentes grupos buscaron alternativas para continuar

con sus actividades religiosas. Las redes sociales se convirtieron en un medio clave para mantener el acercamiento con la comunidad y permitir la difusión de celebraciones religiosas en un contexto donde se promovía el resguardo y la reducción de la afluencia en espacios públicos.

En resumen, el uso de redes sociales se ha convertido en un medio fundamental para que los barrios y comunidades refuercen su identidad en torno a lo religioso y a su santo patrón. Estas plataformas digitales permiten compartir información, fotografías y testimonios que fortalecen el sentido de pertenencia y continuidad de las tradiciones. En estos espacios virtuales, los actores sociales son diversos, incluyendo a *tiachcas*, principales, mayordomos, hijos de barrio, vecinos, devotos y no devotos, miembros de la parroquia, visitantes y turistas.

La religiosidad popular en Cholula ha encontrado en el mundo digital un aliado clave para su difusión y continuidad. Las redes sociales han permitido que las festividades trasciendan las barreras físicas, facilitando la participación de devotos locales y migrantes. Además, la gestión de estos espacios por parte de los jóvenes ha asegurado la adaptación de las tradiciones a los nuevos medios de comunicación.

CONSIDERACIONES FINALES

5.1 Religiosidad popular en Cholula: una expresión dinámica y plural

La religiosidad popular en Cholula constituye un fenómeno complejo que integra diversas prácticas, creencias y expresiones que trascienden lo estrictamente religioso, convirtiéndose en un pilar fundamental del tejido cultural e identitario de la región. Su configuración no es homogénea ni estática; por el contrario, se manifiesta en múltiples formas que responden a los cambios socioculturales, económicos y políticos que atraviesan a la comunidad. En este sentido, resulta insuficiente referirse al catolicismo popular como una única expresión derivada del sincretismo entre la tradición prehispánica y el catolicismo español.

En lugar de esta visión monolítica, es más preciso hablar de “religiosidades populares”; diversas manifestaciones en las que convergen distintas tradiciones culturales y religiosas, así como diferentes actores sociales, cada uno con intereses e intenciones particulares. Estas múltiples formas de religiosidad no solo configuran y enriquecen la vida religiosa de Cholula, sino que también evidencian la pluralidad de experiencias y significados.

Renée de la Torre (2012) subraya que la diversidad es un rasgo distintivo de la religiosidad contemporánea en América Latina. Lejos de ser un fenómeno disperso y fragmentado en experiencias individuales, se mantiene en constante interacción “generando anclajes en las prácticas más tradicionales, incluso en aquellas que [...] son consideradas como más ancestrales, más populares, más nacionales o más naturales” (p. 518). En este sentido, la religiosidad no desaparece ni se diluye, sino que encuentra formas de reafirmarse y perpetuarse a través de su conexión entre el pasado y el presente, articulando elementos provenientes de diferentes contextos socioculturales.

En el caso del catolicismo, la autora señala que muchos creyentes continúan identificándose con esta tradición religiosa, pero reinterpretan sus creencias y prácticas en función de las exigencias de la vida moderna. En lugar de abandonar su adscripción católica, adaptan sus expresiones de fe para hacerlas más acordes con su contexto actual (De la Torre, 2001, p. 13). Este proceso de resignificación es evidente en Cholula, donde la religiosidad popular no permanece inmutable, sino que evoluciona en respuesta a las transformaciones sociales y culturales. Así, más que una estructura rígida, la religiosidad se manifiesta como un sistema dinámico que equilibra la continuidad con la innovación.

Bajo este enfoque plural de la religiosidad popular, deben replantearse los enfoques que abordan el fenómeno como un simple conjunto de prácticas tradicionales o folklóricas, por el contrario, se trata de un fenómeno dinámico con dimensiones religiosas, culturales, sociales, políticas y económicas. Un ejemplo claro es el culto a la Virgen de los Remedios, que se erige como un símbolo clave en la configuración de una religiosidad que articula tanto las tradiciones locales como los elementos cristianos asentados en la región a lo largo de los siglos, así como elementos y simbolismos provenientes de otras tradiciones religiosas. Se trata de un espacio de resignificación constante, donde las prácticas religiosas se transforman y se adaptan a nuevas circunstancias, manteniendo su relevancia en la vida cotidiana de los barrios y pueblos de Cholula.

La religiosidad popular en San Pedro Cholula es un modelo plural y abierto que no solo involucra a actores locales y externos. La relación que estas personas mantienen con el santuario de los Remedios y las festividades dedicadas a la imagen mariana, así como a los santos patronos de los barrios y pueblos, a pesar de ser diversa y a veces conflictiva, ayuda a la reproducción cultural de las tradiciones, como en el caso del sistema de cargos y los diferentes actores involucrados en la organización de festividades. Como señala Renée de la Torre (2021), estamos frente a un sistema devocional que “no solo resguarda la memoria del pasado, sino que se adapta a nuevas circunstancias” (p. 261) sociales y culturales, integrando tanto a creyentes devotos como a quienes representan alternativas religiosas o incluso se oponen a las expresiones tradicionales, creando una tensión creativa que permite a la religiosidad popular mantenerse vigente y dinámica.

Desde otra perspectiva, Bonfil Batalla (1990) plantea que la religiosidad popular no debe entenderse únicamente en términos de dominación o resistencia. Más bien, en ella se renuevan los sentidos de identidad y pertenencia a nivel local, regional y nacional, reafirmando su papel como un espacio de expresión y cohesión social.

5.2 La Virgen de los Remedios: símbolo de identidad y cohesión comunitaria

Uno de los ejes fundamentales de la religiosidad popular católica en Cholula es la devoción a la Virgen de los Remedios, cuya presencia en el antiguo Tlachihualtépetl ha configurado una identidad religiosa con profundas raíces históricas y sociales. Su culto no solo es una expresión de devoción local, sino también un mecanismo de cohesión comunitaria, en el que los barrios y otros actores locales ejercen agencia en la organización y desarrollo de festividades y rituales. En este marco, los rituales, creencias y símbolos son adaptados,

modificados e incluso reinterpretados según las necesidades y dinámicas sociales. Así, la Virgen no solo es vista como un ente divino, sino también como un eje de acción colectiva que permite la cohesión comunitaria a través de festividades, el sistema de cargos y otras obligaciones religiosas.

Las festividades y celebraciones en su honor no solo refuerzan la identidad religiosa de Cholula, sino que también cumplen una función social al involucrar a distintos actores en su organización y desarrollo. El sistema de cargos es esencial en la vida comunitaria, pues regula la participación y define jerarquías dentro de los barrios. No obstante, a pesar de la cohesión que genera, también fomenta la competencia simbólica entre barrios, ya que cada uno busca destacar en la organización de las festividades y la representación de su devoción.

Para Renée de la Torre (2012), las festividades y prácticas ritualizadas son esenciales en la construcción de identidades colectivas. En el caso de la Virgen de los Remedios, la celebración no solo refuerza la identidad barrial, sino que también consolida un sentido de pertenencia regional. A través de las procesiones, danzas, pirotecnia y demás expresiones, cada barrio afirma su identidad dentro de la comunidad y establece distinciones simbólicas con los demás. En este sentido, lo que hemos llamado religiosidades populares, no solo tienen una función religiosa, también cumplen un papel social y comunitario (Durkheim, [1912] 2012), articulando la memoria colectiva y reforzando las estructuras de organización tradicional.

Uno de los ejemplos más representativos de esta religiosidad en Cholula es el sistema de cargos, a través del cual los barrios organizan y participan en las festividades religiosas. Este sistema se estructura en torno a roles específicos que regulan la gestión de las celebraciones y las responsabilidades comunitarias. Los mayordomos, principales e hijos de barrio son figuras clave dentro de esta estructura, pues garantizan la continuidad de la vida religiosa mediante la organización de fiestas, rituales y demás actividades devocionales en honor a los santos y vírgenes. Como se ha mencionado previamente, este sistema establece relaciones jerárquicas entre sus miembros, así como un compromiso de servicio hacia el patrón o patrona de la comunidad. Cada barrio es representado por sus *tiachcas*, principales, fiscales y mayordomos, quienes portan insignias que los identifican como servidores y representantes de su comunidad y su imagen tutelar.

Es uno de los mecanismos más importantes para la preservación y reproducción de la religiosidad popular en Cholula. Este modelo organizativo no solo regula la gestión de las

festividades, sino que también establece una estructura jerárquica dentro de los barrios, en la que los *tiachcas*, mayordomos, fiscales, principales e hijos de barrio desempeñan funciones clave en la vida religiosa de sus comunidades. En este sentido, el sistema de cargos no solo responde a una lógica religiosa, sino que también refuerza redes de reciprocidad, solidaridad y prestigio social entre los participantes.

Los ritos y ceremonias organizados a través de este sistema establecen la continuidad entre el pasado y el presente, vinculando a las generaciones actuales con la historia y la memoria colectiva de Cholula. Además, a través del cumplimiento de los cargos, se reafirma el compromiso de servicio hacia sus santos patronos y con la Virgen de los Remedios, fortaleciendo los lazos comunitarios.

En este sentido, la religión popular se manifiesta en dos niveles: a nivel local, “donde la interacción simbólica se polariza en torno a los santos patronos, en el interior de la comunidad”; y a nivel supra-local, “donde la interacción simbólica moviliza y pone en marcha una multiplicidad de grupos y comunidades en dirección a un patrono regional común” (Giménez, 1978, p. 246). En ambos niveles, la religión popular “tiene una eficacia integradora” (p. 247): en el ámbito local, “determina la identidad y la continuidad histórica del grupo, y realiza la integración social mediante la participación en la institución de las fiestas”; mientras que, a nivel regional, “contribuye a la integración socio-cultural” (p. 247). En el caso de Cholula, esta dimensión supra-local se expresa en la devoción a la Virgen de los Remedios, cuya figura trasciende los límites de cada barrio y fortalece la identidad religiosa de toda la región.

En Cholula, la religiosidad forma parte de la vida cotidiana, moldeando prácticas e identidades. Para algunos, este entorno resulta caótico y confuso, mientras que para la mayoría se vuelve parte del paisaje sensorial de la comunidad. No obstante, hay quienes deciden mudarse en busca de un ambiente distinto.

Velasco (1989) señala que muchas imágenes marianas veneradas en México aparecieron en accidentes geográficos como montañas, grutas o fuentes, espacios simbólicos entre el cielo y la tierra. Con el tiempo, la Iglesia incorporó estos fenómenos a su sistema de creencias para aumentar su número de devotos y fortalecer su influencia política y social (Fernández, 2007, pág. 165). En el caso de Cholula, el santuario de la Virgen de los Remedios, ubicado en el Tlachihualtépetl, ha generado mitos que refuerzan su sacralidad, vinculándola con

las deidades naturales y los dueños del cerro, representados por una serpiente protectora del santuario y de la Virgen misma.

En torno a la virgen de los Remedios, históricamente se ha construido una región devocional (Velasco, 2000), por su parte Gámez (2022) refiere un territorio devocional, en donde diferentes grupos de personas se identifican cultural, política, e históricamente, traspasando los límites territoriales de los barrios y pueblos de San Pedro y San Andrés Cholula. La veneración a la santísima virgen de los Remedios no se limita al ámbito local, su santuario, como centro numinoso y sagrado convoca no solo a devotos de municipios vecinos, muchos de los cuales, en algún momento de su historia, formaron parte del extenso territorio cholulteca, ya sea durante el periodo colonial o en los años posteriores, sino también a otros grupos sociales, que se dan cita en las diferentes celebraciones y festividades religiosas dedicadas a los santos patronos locales (barrio) y la santísima virgen de los Remedios (regional). A través de “las peregrinaciones o “bajadas” constantes y cíclicas de la imagen de los Remedios refrendan simbólicamente antiguos territorios pertenecientes a los diferentes grupos étnicos” (Gámez, 2022, p. 168).

Esta continuidad histórica podría explicar la devoción mariana como una expresión de herencia étnica, cultural e histórica, vinculando a estas comunidades con los actuales cholultecas a través de “una memoria histórica familiar y colectiva que reactualiza y reinterpreta el mito fundacional” (Velasco, 2000, p. 39). En este espacio sagrado, “se entrelazan estrechamente los mitos, las devociones y los rituales a las deidades de la naturaleza -los dueños del lugar- con los santos y vírgenes católicos” (Barabas, 2006, p. 255).

Las diversas expresiones religiosas en torno a la Virgen de los Remedios en Cholula se sustentan en un complejo sistema de relaciones sociales entre los miembros de los barrios y pueblos, sean devotos o no de la Virgen. En este contexto, la colectividad religiosa juega un papel fundamental en la manera en que se expresan las intenciones individuales hacia lo sagrado. El culto a la Virgen de los Remedios, con más de 400 años de historia en Cholula, ha generado discursos míticos que refuerzan la idea de una voluntad divina que la mantiene en el sitio donde hoy se erige su santuario.

En este sentido, el santuario de los Remedios es un espacio de interacción social y territorialidad devocional. Actualmente, el santuario cuenta con vírgenes peregrinas que “bajan” para asistir como invitada de honor a las fiestas patronales de los barrios y de la mayoría de los pueblos de San Pedro y San Andrés Cholula. Las bajadas “rememoran los mitos y creencias que

hablan de las hazañas de la Virgen (constituyen la historia de la construcción del territorio), como fundadora, madre, abogada, dadora de las lluvias, la fertilidad y los mantenimiento y protectora del territorio" (Gámez, 2022, p. 168).

En el ámbito regional, la imagen y su santuario cohesionan a la comunidad frente a amenazas que puedan afectar su integridad, ya sea en su manifestación original o en sus réplicas peregrinas, así como la región devocional en la que se inscriben (Velasco, 2000). Sin embargo, esta cohesión suele ser efímera, vinculada a un tiempo sagrado que no elimina los conflictos y tensiones entre barrios y grupos fuera de estos momentos.

Los santuarios condensan el espacio y el tiempo de la comunidad, integrando manifestaciones devocionales y dinámicas socioeconómicas ligadas a identidades locales, regionales o incluso nacionales (Báez-Jorge, 1998, p. 66). Son escenarios donde convergen fenómenos simbólicos, históricos, económicos y sociales, desempeñando una función clave en la "permanente autoevangelización" de la comunidad (p. 66). A su alrededor, se articula un "complejo entramado que vincula a multitud de creyentes procedentes de diversos sistemas regionales", así como a grupos sociales e instituciones cuyos miembros pueden o no ser devotos de la imagen venerada (Velasco, 2000, p. 36). En un sentido más amplio, el autor sostiene que los santuarios no son exclusivos de una religión, pues en cada tradición existe un lugar central que actúa como punto de confluencia sagrado. En torno a este espacio, se estructuran "centros menores [...] que otorgan relevancia religiosa, social, económica, política y étnica al sitio, localidad o ciudad" (p. 35).

Uno de los aspectos más representativos de la religiosidad popular en Cholula es la manera en que los mitos refuerzan su sacralidad. Como señala Velasco (1989), muchas imágenes marianas en México han sido ubicadas en accidentes geográficos simbólicos, como montañas, grutas o fuentes, espacios que representan la conexión entre el cielo y la tierra. En el caso de Cholula, el santuario de la Virgen de los Remedios, emplazado en el Tlachihualtépetl, ha generado relatos que vinculan su presencia con antiguos dioses prehispánicos, en especial Quetzalcóatl.

La relación entre la Virgen y la serpiente que la acompaña es un ejemplo de la fusión de significados iconográficos. La serpiente es un elemento recurrente en la tradición oral local, es interpretada de distintas maneras. Según los relatos recopilados por Ashwell (2002), en la época prehispánica, Quetzalcóatl habitaba el Tlachihualtépetl, no obstante, estas interpretaciones

varían e incluso se contradicen. Según Rivera Domínguez (1999, 2004), en la iconografía clásica de la Virgen de los Remedios, la serpiente representa al "Demonio, siendo vencida y pisoteada" (p. 66). Además, la Virgen tiene la tarea de "mantener sojuzgada a la serpiente, que simboliza al Diablo y también a Quetzalcóatl [...] para impedir el intercambio de roles" (p. 67), estableciendo así un contrato "fiduciario" con los cholultecas basado en la reciprocidad.

Rivera (1999) plantea que la Virgen de los Remedios reafirma su poder a través de dos polos de acción: el protector y el sancionador (p. 68). Su faceta protectora fortalece la devoción y la interdependencia con la comunidad, manifestándose en intervenciones ante enfermedades, conflictos políticos y desastres naturales. En contraste, su faceta sancionadora castiga a quienes transgreden sus designios (p. 68).

Entre las sanciones documentadas por Rivera, la serpiente juega un papel clave. Se dice que actúa como guardiana del santuario y de la Virgen, castigando a quienes acuden sin devoción, con malas intenciones o por obligación. Los castigos incluyen síntomas como náuseas, vómito, dolor de cabeza, sensación de asfixia, presión en el pecho y, en casos extremos, incluso la muerte (Ashwell, 2002, p. 41). Rivera también señala que la sanción alcanza a quienes se niegan a prestar servicio al santuario o a la Virgen (1999, p. 70).

Alejandra Gámez (2022) sostiene que en santuario de los Remedios "es un complejo multisignificativo en torno a un símbolo dominante: Virgen-serpiente-agua, mismo que condensa múltiples significados, contradictorios u opuestos, pero a su vez interconectados, debido a sus cualidades analógicas y asociaciones" (p. 166). Según lo dicho por algunas personas entrevistadas, la serpiente es tanto guardián del santuario como de cada una de las imágenes que resguarda. Cuando alguna virgen peregrina "baja" del santuario, la serpiente que rodea el santuario es el encargado de custodiar el templo y sus alrededores, incluso aun cuando están otras imágenes peregrinas y la talla original en el altar. Del mismo modo, le acompaña durante las procesiones, en el caso de las procesiones conjuntas de los diez barrios de San Pedro Cholula, va acompañada de sus tres guardianes: la serpiente tallada en la peana en la cual descansa la imagen, los mayordomos de la circular de los Remedios, quienes portan los símbolos que los distinguen, y la imagen del arcángel San Miguel, quien avanza custodiando su paso.

En San Pedro Cholula, la devoción a la Virgen de los Remedios refleja la pluralidad cultural de la región, en torno a su culto y su santuario existen contenidos, símbolos y significados provenientes de diferentes sistemas de creencias, también, las personas que forman parte de

los diferentes grupos sociales, descritos con anterioridad, son poseedores de diferentes tradiciones religiosas. Esta reinterpretación no solo mantiene las tradiciones del pasado, sino que también responde a los desafíos contemporáneos, incluyendo la urbanización, la globalización y las transformaciones sociales.

De la Torre (2012, 2013, 2021) subraya que la religiosidad popular es un fenómeno vivo y en constante cambio, que se adapta a nuevas realidades sin perder su esencia. En las zonas urbanas, por ejemplo, festividades como la de la Virgen de los Remedios fortalecen el sentido de pertenencia y resistencia cultural frente a las transformaciones modernas. En este sentido, la religiosidad popular no solo es un legado del pasado, sino una estrategia de adaptación y resistencia frente a los cambios impuestos por la urbanización, los medios de comunicación y las políticas gubernamentales. Las festividades en honor a la Virgen de los Remedios no solo preservan la identidad cultural, sino que se reinventan constantemente, convirtiéndose en un reflejo de las tensiones y dinámicas contemporáneas, permitiendo la renovación de prácticas devocionales y manteniéndolas vigentes en la vida cotidiana de Cholula.

Del mismo modo, destaca que la religiosidad popular no es exclusiva del catolicismo, sino un fenómeno dinámico que responde a las realidades sociales, culturales y espirituales de las comunidades. Esta religiosidad se caracteriza por la hibridación de elementos diversos, citando el caso de lo que denomina pentecostalismo popular latinoamericano.

5.3 La religiosidad popular: social y comunitaria

La religiosidad popular en Cholula no es un fenómeno estático, sino un proceso dinámico en constante transformación. Frente a los cambios sociales, económicos y tecnológicos, las expresiones de fe han encontrado nuevas formas de manifestarse, adaptándose a las necesidades de la comunidad sin perder su esencia.

Como señala De la Torre (2012, 2013), la religiosidad popular se distingue por su capacidad de integración y resignificación. En Cholula, esta característica ha permitido la continuidad de prácticas ancestrales en un contexto contemporáneo, asegurando que la devoción a la Virgen de los Remedios siga siendo un eje central en la vida comunitaria.

A lo largo de este trabajo de investigación se han expuesto las diferentes dimensiones de lo que hemos denominado religiosidades populares, articulando esta diversidad en una tipología que busca reconocer a los diferentes grupos sociales que intervienen en su producción y

reproducción, además de su preservación y difusión a través de diferentes canales de comunicación. Dentro de esta tipología se hacen evidentes los diferentes intereses y motivaciones de los grupos sociales que intervienen en la religiosidad popular en Cholula, particularmente en la religiosidad católica, evitando así, cernir el concepto a un solo sistema religioso.

La religiosidad popular en Cholula se manifiesta a través de una diversidad de expresiones que responden a dinámicas históricas, sociales, económicas y políticas proveniente de diferentes sectores y grupos sociales. A lo largo del análisis, se ha identificado que esta religiosidad no puede reducirse a un solo modelo, sino que opera en distintas esferas de la vida comunitaria, configurando una serie de tipologías interconectadas que reflejan la complejidad del fenómeno, revelando así, un panorama complejo y dinámico, donde la tradición y la modernidad, lo institucional y lo independiente, convergen y se tensionan constantemente. Así como lo expone González (2002), el catolicismo popular diversifica lo cristiano, además lo extiende e interioriza en las estructuras sociales, políticas, culturales de los creyentes, produciendo así todo un abanico de manifestaciones religiosas del catolicismo popular. La diversidad de manifestaciones religiosas aun inclusive dentro de un mismo sistema religioso reside en la diversidad de la población creyente, la experiencia religiosa está empalmada de diversos factores que diversifican en sí el hecho religioso.

La religiosidad popular institucionalizada mantiene su influencia a través del clero secular y regular, así como del sistema de cargos. Estas estructuras conviven y complementan al mismo tiempo que se tensionan. Por otro lado, el auge del turismo ha dado lugar a una religiosidad popular desde el turismo, en la que festividades y expresiones devocionales son reconfiguradas como atractivos culturales. Si bien esta dinámica ha permitido la difusión del patrimonio religioso, también ha suscitado críticas por la mercantilización de las fiestas, celebraciones y festividades religiosas, así como la reestructuración de los espacios sagrados con fines turísticos.

La religiosidad popular política, encarnada en las autoridades municipales, demuestra cómo las prácticas religiosas también son escenarios de negociación de poder, ya sea mediante el apoyo o la regulación de festividades, la gestión del espacio público y las disputas entre los actores tradicionales y las instancias gubernamentales. El ámbito económico también juega un papel fundamental, pues la religiosidad popular como espacio económico permite que tanto el comercio formal como el informal se articulen en torno a los santuarios y festividades, generando

beneficios económicos para diversas familias, pero también tensiones sobre la apropiación del espacio religioso y el tipo de mercancías que se comercializan.

Asimismo, la academia y la divulgación han dado lugar a otro tipo de actor dentro de este fenómeno: los investigadores y divulgadores de la religiosidad popular en Cholula, quienes han contribuido al análisis, la preservación y la reinterpretación de estas manifestaciones, influyendo en la manera en que la comunidad y las instituciones entienden y valoran su patrimonio religioso. Finalmente, la irrupción de las tecnologías digitales ha propiciado el surgimiento de una religiosidad popular en el mundo digital, donde redes sociales y plataformas virtuales se han convertido en nuevos espacios de devoción, organización y difusión de lo religioso. Desde la transmisión de misas hasta la viralización de imágenes religiosas y la creación de comunidades virtuales, este fenómeno ha reformulado la forma en que la religiosidad popular se practica y se comparte.

Estas tipologías muestran que la religiosidad popular en Cholula es un fenómeno dinámico, en constante adaptación a los cambios socioculturales y tecnológicos. La interacción entre estos grupos no es estática, sino que está marcada por procesos de negociación, apropiación y resignificación, lo que refuerza la idea de que la religiosidad popular sigue siendo un elemento clave en la vida comunitaria de Cholula. Las religiosidades populares no solo involucran diversos actores sociales, sino que también se manifiestan en diferentes espacios, principalmente en aquellos “cargados de memoria e historia (como son mercados [...], los atrios de los templos y rutas de peregrinaje y las plazas públicas o zócalos” o “en espacios de tránsito (calles)”. (De la Torre, 2013, pp. 4-5).

En estos escenarios convergen dinámicas sociales, culturales, políticas y económicas, pero además adquieren una dimensión sagrada. Esta sacralización puede ser permanente o temporal, dependiendo de las prácticas que la refuercen. Como señala Martín (2007), existen “diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado” (p. 77). Así, estos espacios no solo sirven como puntos de encuentro y expresión comunitaria, sino que también se transforman en territorios simbólicos donde la religiosidad popular se resignifica y fortalece.

En este sentido, es la religiosidad popular un punto de cohesión y tensión social, en tanto en ella convergen diferentes campos semánticos sociales y culturales, y no es tarea exclusiva de lo religioso el definirla. Como bien apunta Renée de la Torre, bien pudiéramos ver a la religiosidad

popular como un umbral, es decir “ni institucional ni individual, sino social comunitario”. (2013, p. 5), “un espacio umbral de negociación constante donde se tradicionaliza lo emergente, y se construye la vigencia de lo antiguo, donde lo global se enraíza, y las raíces étnicas y nativistas se transnacionalizan” (De la Torre, 2012, p. 518).

Así, la llamada “tradicición” puede verse como una institución, regulada mayormente por el sistema de cargos, estableciendo, regulando y legitimando lo que forma parte de la expresión cultural y religiosa de los barrios y pueblos de Cholula, así mismo, autoriza y legitima contenidos provenientes de otros sistemas religiosos (p. 12). La religiosidad popular (plural), “es un espacio entre-medio la tradición- las nuevas formas religiosas [...], lugar donde se practica de manera simultánea la dominación, la resistencia y la transformación” (De la Torre, 2013, p. 6).

Es al mismo tiempo en donde se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos, dentro de la religiosidad popular católica identificamos al católico “con un fuerte arraigo en la tradición (asiduo a misa, participativo en los sistemas de mandas a los santos, entusiasta en el mantenimiento de la fiesta en torno a la virgen y los santos patronos, creyente en Dios [...])”, no obstante, también está dispuesto “a la adopción de nuevos contenidos que resignifican las formas tradicionales (introducen imaginarios exógenos al catolicismo popular como son las creencias en la reencarnación, los *chakras*, la energía y el fin como unidad con el cosmos”, así mismo, retoma algunas tradiciones “ancestrales, indígenas, nativas o prehispánicas, pero imprimiéndoles sentidos renovados [marchas energéticas a los lugares sagrados de la naturaleza, o el ritual de carga de energía en las zonas arqueológicas los días de equinoccio” (De la Torre, 2013, p. 11).

Finalmente, la religiosidad popular en Cholula se manifiesta como un espacio de múltiples significados, donde conviven tradiciones, disputas simbólicas y procesos de adaptación sociocultural. En este sentido y retomando los aportes del trabajo de Giménez (1978), la religiosidad popular posee una relativa autonomía, conformando por si sola un sistema religioso. Su permanencia en el tiempo radica en su capacidad para integrar el pasado con el presente, manteniendo su relevancia en la configuración de identidades individuales y colectivas. Más que una práctica religiosa estática, representa un campo en el que se negocian, reinterpretan y afirman los vínculos entre lo sagrado, lo social y lo cultural en la región.

5.4 Conclusiones

A lo largo de esta investigación, hemos analizado las diversas manifestaciones de las religiosidades católicas populares en torno al culto a la Virgen de los Remedios en San Pedro

Cholula, destacando la pluralidad de actores sociales y religiosos que intervienen en la construcción y mantenimiento de estas prácticas. A partir del trabajo de campo, la revisión bibliográfica y el análisis teórico, hemos propuesto una tipología de religiosidades populares que nos permite comprender cómo las prácticas devocionales, los rituales y las formas de participación se configuran dentro de un marco religioso dinámico y en constante transformación.

Uno de los principales aportes de este trabajo es evidenciar que la religiosidad popular no es un fenómeno homogéneo ni estático, sino que se encuentra en constante redefinición a partir de influencias culturales, sociales y políticas. Si bien en el imaginario colectivo se ha tendido a asociar la religiosidad popular con el catolicismo tradicional, nuestros hallazgos demuestran que esta categoría teórica y reflexiva no es exclusiva de esta confesión, pues se han incorporado elementos culturales provenientes de otras tradiciones y cosmovisiones, generando expresiones híbridas de fe y devoción.

Asimismo, hemos identificado la presencia de actores sociales que, sin estar afiliados formalmente a una institución religiosa o al sistema de cargos tradicional, desempeñan un papel relevante en la continuidad de estas manifestaciones, ya sea por motivos culturales, turísticos, políticos o comunitarios. Este hallazgo es clave para comprender cómo las religiosidades populares se articulan en un contexto más amplio de significados y prácticas, que no siempre responden a un esquema estrictamente eclesiástico o institucional.

Las respuestas obtenidas en esta investigación nos permiten confirmar la hipótesis planteada: en torno a la Virgen de los Remedios, como figura central de la religiosidad colectiva de los barrios y comunidades de San Pedro Cholula, existe una diversidad de manifestaciones religiosas entendidas como propias de la religiosidad popular, que no necesariamente pertenecen a una institución religiosa determinada, pero que tampoco son exclusivas de un grupo social o de instituciones locales como el sistema de cargos. Además, los hallazgos han evidenciado que estas manifestaciones presentan elementos que van más allá del sincretismo entre el catolicismo y la tradición indígena mesoamericana, articulándose desde diferentes sistemas de creencias, con la participación tanto de creyentes como de no creyentes.

5.5 Trabajo pendiente y futuras investigaciones

Si bien esta investigación representa un avance en el estudio de las religiosidades populares en San Pedro Cholula, aún quedan múltiples áreas por explorar. Una de las principales líneas de trabajo pendiente es profundizar en la tipología presentada en esta tesis, analizando si

este modelo puede sintetizarse en grupos más genéricos que sirvan como punto de partida para estudios comparativos en otras regiones. De este modo, se podría evaluar la aplicabilidad de la tipología en diferentes contextos culturales y religiosos, permitiendo su adaptación y refinamiento.

Otro aspecto clave a considerar en futuras investigaciones es el crecimiento de grupos religiosos distintos al catolicismo en Cholula. En los últimos años, hemos observado un aumento significativo de denominaciones evangélicas, pentecostales, así como expresiones religiosas de corte neopagano y esotérico. Este fenómeno abre la puerta a nuevas preguntas sobre la coexistencia, el diálogo y la confrontación entre distintas formas de religiosidad en el mismo espacio geográfico y cultural. Sería de gran interés analizar cómo estas expresiones religiosas interactúan con las tradiciones locales, si adoptan elementos de la religiosidad popular preexistente o si generan nuevas formas de vinculación con lo sagrado.

Asimismo, es fundamental mantener un enfoque plural en el análisis de las religiosidades populares, reconociendo la diversidad de sistemas culturales y grupos sociales involucrados. La religiosidad es un fenómeno complejo que no puede reducirse a una única categoría o interpretación, por lo que se debe seguir profundizando en estudios que aborden estas realidades desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas.

Finalmente, esta investigación ha buscado contribuir al conocimiento antropológico y etnográfico de las religiosidades populares en México, evidenciando su vigencia y su capacidad de transformación en el contexto contemporáneo. Las religiosidades populares seguirán siendo un campo fértil para el análisis social y cultural, por lo que es necesario continuar documentando y reflexionando sobre estas prácticas para comprender mejor su papel en la construcción de identidades colectivas y en la configuración de nuevas formas de espiritualidad en el siglo XXI.

Referencias

- Aguirre, A. (2012). El convento de San Gabriel y sus iglesias. En Asociación de Mujeres Periodistas y Escritoras de Puebla, *Cholula Mágica* (pp. 87 - 102). Puebla: Universidad Madero.
- Alonso, J. (2011). *Topar con el Vaticano*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Centro de investigaciones sobre opinión pública.
- Altbach, D. (2015). Del hombre-dios al cristo-sol: La religión y la tradición religiosa mesoamericana en la obra de Alfredo López Austin. *Cultura y representaciones sociales*, 9(18), 124-161. Recuperado en 20 de enero de 2025, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102015000100005&lng=es&tlng=es.
- Ameigeiras, A. R. (2008). *Religiosidad Popular: Creencias religiosas populares en la sociedad Argentina*. Buenos Aires: Los Polvorines: Universidad Nacional del General Sarmiento.
- Ameigeiras, A. (2019). Religiosidad popular: Modalidades de creencias y prácticas religiosas en sectores populares del Gran Buenos Aires. *Stromata*, 62(3/4), 255 - 268. Obtenido de <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2527>
- Ashwell, A. (2002). *Creo para poder entender. La vida religiosa en los barrios de Cholula*. México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Secretaría de Cultura Puebla.
- Báez-Jorge, F. (1999). La parentela de María (2ª ed.). México: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2000). Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular de los grupos indios de México (2ª ed.). México: Biblioteca Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2008). Entre los naguales y los santos (2ª ed.). México: Biblioteca Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2011). Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena. México: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2013). ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares. México: Universidad Veracruzana.
- Barabas, A. (2006). Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. *Cuicuilco*, 13(36), 225 - 258.
- Bonfil, G. (1988). *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial (2ª ed.)*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Cantón, M. (2009). La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión (2ª ed.). Ariel
- Carrasco, P. (1971). Los barrios antiguos de Cholula. En E. Castro (Ed.). *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala (Vol. III)*. (Pp. 9 – 88). Puebla: Instituto Poblano de Antropología e Historia.
- Carrasco, P. (1976). El catolicismo popular de los tarascos. México: Secretaría de Educación Pública.

- Carrillo, F. (2012). *San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, una historia a través de los estratos de la toponimia nahuatl*. Gobierno del Estado de Tlaxcala, CONACULTA-ITC-Pacmyc.
- Castillo, N. (2001). Cholula en sangre de grana. La destrucción de las nopaleras de cochinilla como residencia indígena ante el agravio español. *Historias*(49), 45 - 66.
- Castillo, N. (2008). *Cholula. Sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649 - 1796)* (2ª ed.). México: Plaza y Valdés.
- CELAM. (1979). *Documento de Puebla. III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Puebla*. México.
- CELAM. (2007). *Documento Conclusivo. V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida, Brasil.
- Ciancas, M. (1974). *El arte en las iglesias de Cholula*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Cordero Vázquez, D. (2012). *Relatos de la Virgencita*. Puebla: Tiahui. Turismo y publicaciones.
- Córdoba, P. (2003). Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica. En C. Álvarez Santaló, M. Buxó Rey, & S. Rodríguez Becerra, *La religiosidad popular. Antropología e historia* (2ª ed., Vol. 1). (pp. 70 – 81). Barcelona: Anthropos.
- Cruz Rodríguez, M. (2015). El barrio entre la colonia urbana y el pueblo, ¿indefinición territorial? En M. Dávalos López, & M. Iracheta Cenecorta, *Barrios y periferia. Espacios socioculturales, siglo XVI-XXI* (pp. 97 - 123). México: El Colegio Mexiquense.
- De Benavente, T. ([1858] 2014). *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, ideologías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. (9ª ed.). (E. O' Gorman, Ed.) México: Porrúa.
- De la Maza, F. (1959). *La ciudad de Cholula y sus iglesias*. México: UNAM.
- De la Torre, R. (2001). Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales. *Metapolítica. Siglo XXI. Continuidades y rupturas*, 5, 98 – 117.
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 12 (3), 506-521.
- De la Torre, R. (2013). La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe*(12). doi: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.581>
- De la Torre, R. (2021). La Religiosidad Popular de América Latina: Una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. *Revista Cultura & Religión*, 15(1), 259 - 298.
- De la Torre, R. & Martín, E. (2016). Religious Studies in Latin America. *Annual Review of Sociology*, 42, 473 - 492. Obtenido de <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-011618-115530>
- De Mendieta, J. ([1870] 1993). *Historia eclesiástica indiana*. México: Editorial Porrúa.

- De Rojas, G. ([1581] 1985). Relación de Cholula. En R. Acuña (Ed.). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala* (tomo segundo, pp. 121-145). México: Universidad Autónoma de México
- Delgado, M. (1993). La religiosidad popular. En torno a un falso problema. *Gazeta de antropología*(10), 1-16.
- Díaz del Castillo, B. ([1632] 2011). *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España (25ª edición)*. México: Porrúa.
- Dominguez, A. (2007). *La sonoridad de la cultura. Cholula: una experiencia sonora de la ciudad*. México: Universidad de las Américas Puebla.
- Durkheim, E. ([1912] 2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México. FCE-UAM-UIA.
- Eliade, M. (1998). Lo sagrado y lo profano. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Eriksen Persson, A. L. (2006). *La crisis del guadalupanismo. Cerca de cien años de silencio a través de los textos del arzobispo Montúfar (1556) y del bachiller Miguel Sánchez (1648)* (Primera ed.). México: Ediciones Navarra.
- Fallena Montaña, D. (2013). *La imagen de María: Simbolización de conquista y fundación en los Valles de Puebla-Tlaxcala: La conquistadora de Puebla, la virgen Asunción de Tlaxcala y Nuestra Señora de los Remedios de Cholula [Tesis de Doctorado]*. Facultad de filosofía y letras. Instituto de Investigaciones estéticas. UNAM.
- Fallena Montaña, D. (2020). *La imagen de la Virgen María en la retórica de conquista y fundación en los valles centrales de Puebla y Tlaxcala*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Fernández, A. (2007). Tradición y modernidad: La Virgen de San Juan de los Lagos. *Boletín Americanista*, (57), 159 – 178.
- Flores, M. (1972). *Nuestra Señora de los Remedios*. México: Editorial Jus.
- Francisco. (26 de Noviembre de 2013). *Exhortación Apostólica. Evangelii Gaudium*. http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.pdf
- Frigerio, A. (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Revista Cultura & Religión*, 15(1), 299 - 329.
- Gallegos Torres, R. (2010). *San Andrés Cholula. En busca de una identidad. (1750 - 1810)*. México: H. Ayuntamiento de San Andrés Cholula.
- Gámez, A., Ramírez, R., & Villalobos, L. (2016). Las Cholulas: Historia, cultura y modernidad. En A. Gámez Espinosa, & R. Ramírez Rodríguez (Ed.), *Territorio, Fiesta y Ritual en las Cholulas, Puebla* (pp. 21 - 108). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de Filosofía y Letras.
- Gámez, A. (2022). *Los tesoros de la Virgen Madre y la serpiente. Simbolismo, cosmovisión y ritual del complejo cerro-pirámide-santuario de Los Remedios en Cholula, Puebla*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ediciones del Lirio.

- Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519 - 1821*. México: Universidad Autónoma de México.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de estudios ecuménicos.
- Gómez, R. (2004). *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular [Tesis de maestría]*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Gutiérrez Martínez, D. (2005). Multirreligiosidad en la Ciudad de México. *Economía, sociedad y territorio*, V(19), 617 – 658.
- González, J. (2002). *Fuerza y sentido: El catolicismo popular en los comienzos del siglo XXI*. México: Ediciones Dabar.
- González Herмосillo, F. y Reyes García, L. (2002). *El Códice de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Puebla, CIESAS, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- González-Hermosillo, F. (1985). Cholula o el desplome de un asentamiento étnico ancestral. *Historias*, 10, 17 - 50.
- González-Hermosillo, F. (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.
- González-Hermosillo, F. (2012). Códice de Cholula. *Arqueología Mexicana*, xx(115), 66 - 70.
- González-Hermosillo, F. (2013). "*Cholollan ypan tlalxictli*". *Cholula sobre el ombligo de la tierra. El esplendor prehispánico de los tolteca - chichimeca*. México: Instituto de Antropología e Historia. Dirección de estudios históricos.
- González-Hermosillo, F. (2015). *Cholula en Sombras y Luces. Los claroscuros de su conquista y de su experiencia colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Centro de estudios históricos.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- H. Ayuntamiento de San Pedro Cholula. (1993). *San Pedro Cholula. Título de ciudad, 27 de Octubre de 1537*. México: H. Ayuntamiento de San Pedro Cholula. Archivo General de la Nación.
- H. Ayuntamiento de San Pedro Cholula. (2022). *Plan Municipal de Desarrollo de San Pedro Cholula, Puebla, 2021-2024*.
- Hernández-Flores, J. y Martínez-Corona, B. (2011). Disputas del territorio rural: la Cholula prehispánica frente a la expansión de la Puebla colonial. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 8(2), 281 - 296.
- Hernández, G. (2012). El estilo Mixteca - Puebla y la cerámica polícroma de Cholula. La loza en que comía Moctezuma. *Arqueología Mexicana*, XX(115), 54 - 59.

- INEGI. (2010). *Compendio de información geográfica municipal 2010. San Pedro Cholula Puebla.*
- INEGI. (2017). *Anuario estadístico y geográfico de Puebla 2017.*
- INEGI. (2021). *Panorama sociodemográfico de Puebla: Censo de Población y Vivienda 2020. México*
- Jiménez Medina, L. (2010). *La Virgen de Schoenstatt. Un acercamiento antropológico a un movimiento eclesial en Querétaro, México.* Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de filosofía y letras. Libros de la Araucaria.
- Jiménez, L., & Barranco, N. (2017). La diversidad religiosa en la región Puebla - Tlaxcala. En E. Licona, V. Cabrera, & M. Pérez, *La región Puebla-Tlaxcala. A manera de territorio sociocultural sistémico* (págs. 33 - 48). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Facultad de filosofía y letras - Facultad de arquitectura - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego".
- Juárez, A. (2013). Nuestra Señora de los Remedios de Cholula, Puebla. *Flickr*. <https://www.flickr.com/photos/tachidin/11193512594>
- Kirchhoff, P., Odena, L., & Reyes, L. (1976). *Historia Tolteca-Chichimeca.* México: CISINAH, INAH-SEP
- Kubler, G. (1968). La traza colonial de Cholula. *Estudios de Historia Novohispana*(2), 1 - 30.
- Levine, D. (1990). Popular groups, popular culture, and popular religion. *Comparative studies in society and history*, 32(4), 718-764. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/178959>
- Levine, D. (2006). Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur, XVIII*(26-27), 7-29. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239033009>
- Licona, E. (2019). Barrio y fiesta: la compleja relación entre forma espacial y figura cultural. Estudio introductorio. En A. Gámez, R. Ramírez, & A. Correa, *Fiestas patronales barriales en la ciudad dual de Cholula.* (págs. 9 - 32). Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de Filosofía y Letras.
- Licona, S. (2017). Mercado y fiesta religiosa. El trueque, un sistema de intercambio contemporáneo en los festejos dedicados a la Virgen de los Remedios en Cholula. En A. Gámez, y R. Ramírez, *Cholula. Ciudad dual, sagrada y cosmopolita.* (pp. 213 – 235). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de filosofía y letras.
- Lind, M. & Barrientos, C. (2012). Así era la Gran Plaza de Tollan-Cholollan. *Arqueología Mexicana, XX*(115), 48 – 53.
- Maldonado, L. (1975). Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico. Madrid: Ediciones cristiandad.
- López Austin, A. (1960). Los caminos de los muertos. *Estudios De Cultura Náhuatl*, 2, 141–148. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78637>
- McCafferty, G. (14 septiembre de 2023). *De Cholula a Nicaragua. Los orígenes de la tradición Mixteca-Puebla en la cerámica policrómada* [Conferencia]. Museo Nacional de Antropología. <https://www.youtube.com/watch?v=40qay7ojX7A>

- Maldonado, L. (1990). *Para comprender el catolicismo popular*. España: Verbo Divino Maldonado, L. (2003). La religiosidad popular. En C. Álvarez Santaló, M. Buxó Rey, & S. Rodríguez Becerra, *La religiosidad popular. Antropología e historia* (2ª ed., Vol. 1). (pp. 30 – 43). Barcelona: Anthropos.
- Mandianes, M. (1989). Caracterización de la religión popular. En M. Buxó Rey, S. Rodríguez Becerra, & L. Álvarez y Santaló, *La religiosidad popular* (Vol. I, pp. 44-54). España: Anthropos.
- Martín, E. (2003). Religiosidad popular: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina. *Estudios sobre religión* (15), 1 – 9.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de "religiosidad popular": una revisión de la bibliografía argentina. En M. Carozzi, & C. Ceriani, *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. (pp. 61 - 86). Argentina: Biblos.
- Martín, E. (2010). Prácticas de secularización en sectores populares en Argentina. En D. Gutiérrez, *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual-* (pp. 337 - 359). México: El Colegio Mexiquense.
- Marquina, I. (1970). Pirámide de Cholula. En I. Marquina (Coord.), *Proyecto Cholula* (pp. 31 – 45). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Masferrer, E. (2006). *Cambio y continuidad entre los Totonacos de la Sierra Norte de Puebla [Tesis de maestría]*. México: Universidad Iberoamericana.
- Masferrer, E. (2013). *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Meza, H. (2012). *Pioneros mormones en México* (2ª ed.).
- Monroy, S. (1954). *La ciudad sagrada de Cholula*. México.
- Müller, F. (1973). La extensión arqueológica de Cholula a través del tiempo. *Comunicaciones* (8), 19 - 22.
- Muñoz Camargo, D. ([1580 - 1585] 1984). Descripción de la ciudad y provincia de tlaxcala de la Nueva España e indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[nt]o dellas, mandada hacer por la s.c.r.m. del rey Don Felipe, nuestro señor. En R. Acuña (Ed.). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala* (tomo primero). México: Universidad Autónoma de México
- Museo Nacional de Antropología. (2023, 5 octubre). *De Cholula a Nicaragua. Los orígenes de la tradición Mixteca-Puebla en la cerámica policromada* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=40qay7ojX7A>
- Nebel, C. (1840). *Viaje pintoresco y arqueológico sobre la parte más interesante de la República Mejicana, en los años transcurridos desde 1829 hasta 1834*. Méjico: [Impr. de P. Renouard]. Disponible en: <https://library.si.edu/digital-library/book/viajepintoresco00nebe>
- Olivera, M. & Reyes, C. (1969). Los choloques y los cholultecas: apuntes sobre las relaciones étnicas en Cholula hasta el siglo XVI. *Anales del Museo Nacional de México*, (1), 247 - 274.

- Olivera, M. (1970). La importancia religiosa de Cholula (Notas Etnográficas). En I. Marquina, *Proyecto Cholula*, (pp. 211 – 242). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivera, M. (1971a). La vida religiosa en la actual Cholula. *Artes de México*, (140), 59 – 69.
- Olivera, M. (1971b). Los barrios de San Andrés Cholula. En E. Castro (Ed.), *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala (Vol. III)*. (Pp. 89 – 155). Puebla: Instituto Poblano de Antropología e Historia.
- Paleta Vázquez, M. (2012). Tollan Cholollan y su Cholloltecapan. En Asociación de Mujeres Periodistas y Escritoras de Puebla, *Cholula Mágica* (pp. 13 - 34). Puebla, México: Universidad Madero.
- Pablo VI. (8 de diciembre de 1975). *Exhortación apostólica: Evangelii Nuntiandi*. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Chile: Fondo de cultura económica.
- Prat, J. (1983). Religió popular o experiència religiosa ordinària. *Arxiu Etnogràfic de Catalunya*(2), 49-69.
- Plunket Nagoda, P., & Uruñuela, G. (2018). *Cholula*. México: Fondo de cultura económica, El Colegio de México y Fideicomiso Historia de las Américas.
- Ramírez, R. (2017). La dinámica barrial en torno a las bajadas de la Virgen de los Remedios en San Pedro Cholula. En A. Gámez, & R. Ramírez (coordinadoras), *Cholula. Ciudad dual, sagrada y cosmopolita* (págs. 55 - 79). México, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de Filosofía y Letras.
- Ramírez, R. y Quiróz, M. (2019). La fiesta del señor San Juan. Expresiones colectivas de adscripción al barrio de Texpolco en San Pedro Cholula. En A. Gámez, R. Ramírez y A. Correa (coordinadoras), *Fiestas patronales barriales en la ciudad dual de Cholula* (pp. 79 - 124
- Reyes García, C. (2000). *El Altépetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náhuatl*. Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.
- Ricard, R. (2017). *La conquista Espiritual. Ensayo sobre el Apostolado y los Métodos Misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 - 1524 a 1572* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, L. (1999). Las acciones sancionadoras de los seres sobrenaturales: la Virgen de los Remedios. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*. (19/20), 61 – 86
- Rivera, L. (2011). La pirámide de Cholula como microcosmos. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*. (44), 167 – 190.
- Rivera, L. (2004). Historia mítica de la pirámide de Cholula. *Cuadernos de trabajo* (28). Puebla: Departamento de Ciencias del Lenguaje. BUAP.

- Rodríguez-Shadow, M. y Shadow, R. (1998). La religiosidad popular en el Santuario de San Miguel del Milagro. *Dimensión Antropológica*, 14, 79-108. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1295>
- Rodríguez-Shadow, M., y Shadow, R. (2000). *El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma* (2ª ed.). México: Universidad Autónoma de México.
- Rodríguez, S. (2003). Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico. En C. Álvarez Santaló, M. Buxó Rey, & S. Rodríguez Becerra, *La religiosidad popular. Antropología e historia* (2ª ed., Vol. 1). (pp. 123 – 134). Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez, S. (2011). Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces. *Revista Murciana de Antropología*(18), 31 - 41. Obtenido de <https://revistas.um.es/rmu/article/view/207891>
- Rubial, A. (1995). Introducción. En F. de Florencia, y J. de Oviedo, *Zodiaco Mariano*. México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes.
- Salas, M. (2006). *Tierra, agua y poder: Historia sobre la tenencia y herencia de la tierra en la comunidad de San Gregorio Zacapechpan Puebla [Tesis de licenciatura]*. Universidad de las Américas Puebla.
- Sánchez Hernández, G. (2008). Religiosidad popular católica en el Distrito Federal, México: nuevas formas de relación con lo mágico, lo religioso y el New Age. *Itinerarios*, 255 - 267. Recuperado el 13 de Mayo de 2018, de <http://itinerarios.uw.edu.pl/religiosidad-popular-catolica-en-el-distrito-federal-mexico-nuevas-formas-de-relacion-con-lo-magico-lo-religioso-y-el-new-age/>
- Simeón, R. (1977). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción. Josefina Oliva (trad.)*. México: Siglo XXI Editores.
- Solís, F., y Velásquez, V. (2007). Cholula en las crónicas y los códices indígenas. Relatos míticos de la ciudad sagrada. En F. Solís, G. Uruñuela, P. Plunket, M. Cruz, D. Rodríguez, & CONACULTA-INAH (Ed.), *La Gran Pirámide. Cholula* (pp. 17 - 35). México: GRUPO AZABACHE.
- Suárez, H. (2013). Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana. *Cuicuilco. Revista de la Escuela de Antropología e Historia*, 20(57), 207 - 227.
- Tahar - Chaouch, M. (2010). Religión y modernidad en el siglo XX en América Latina. La ruptura imaginaria de la Teología de la Liberación. En D. Gutiérrez Martínez (coordinador), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 391- 414). México: El Colegio Mexiquense A.C.
- Tlapa, M. (2023, 5 de junio). Fiesta de pobres o Fiesta de Floricultores. *El Quetzal de Cholula*. <https://elquetzaldecholula.com/fiesta-de-pobres-o-fiesta-de-floricultores/>
- Tlapa, M. & Zamora, J. (2024). *Tlahuanca. Fiesta de la embriaguez espiritual*. REZAC, Colegio Valladolid Puebla.
- Tlatoa, M., & Gámez, A. (2019). Mayordomías, circulares, mayores y menores en San Pedro Cholula. Una tipología general. En A. Gámez Espinosa, R. Ramírez Rodríguez, & A.

- Correa de la Garza, *Fiestas patronales barriales en la ciudad dual de Cholula* (pp. 301 - 326). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de Filosofía y Letras.
- Tochimani, G. (2015). *Ixtlamatitla Tezcahuaca. Rupturas y permanencias dentro de la historia de San Agustín Calvario 1865 - 1957*. Puebla: Errante editor.
- Toxqui Tlapa, J. (2017). Los barrios de Cholula (Volumen dos) [Manuscrito inédito].
- Toxqui Tlapa, J. [JebsBeckett]. (25 marzo 2017). La Tlahuanca, fiesta de la embriaguez espiritual (vol. 2) [video] [Facebook: San Pedro Cholula, historia cultura y tradición]. <https://fb.watch/xCzMCRlzzZ/>
- Toxqui Tlapa, J. [JebsBeckett]. (02 mayo 2018). Altepeihuitl, la fiesta del pueblo [video] [Facebook: San Pedro Cholula, historia cultura y tradición]. <https://fb.watch/xCzCu5Juqj/>
- Torquemada, J. de. ([1723] 1975). *Monarquía indiana (3ª ed.)*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vázquez Gutiérrez, I. (1998). *Estudio Monográfico Del Santuario de Nuestra Señora de los Remedios en Cholula, Puebla. [Tesis de licenciatura]*. Departamento de Filosofía y Letras. Escuela de Humanidades, Universidad de las Américas Puebla.
- Velasco, J. (2000). *De la historia al mito: mentalidad y culto en el santuario de Otatitlán, Veracruz*. México: Instituto Veracruzano de Cultura.
- Von Humboldt, A. ([1878] 2007). *Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América. (B. Giner, Trad.)*. Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.
- Walles Morales, J. (1971). *Cholula*. Puebla: Centro de Estudios Históricos de Puebla. Editorial. José M. Cajica jr. S.A.

ENTREVISTAS

- Tenorio, R. (2015). Entrevista personal
- Tlatoa, M. (2016). Entrevista personal
- Tlatoa, M. (2017). Entrevista personal
- Tlatoa, M. (2018). Entrevista personal
- Moreno, P. (2020). Entrevista personal

