

Cita recomendada:

Gámez Espinosa, A. y S. Licona Gámez. Cosmovisión agrícola y fiesta en el pueblo urbano de Cholula, Puebla, México, *Revista TEFROS*, Vol. 23, N° 2, artículos originales, julio-diciembre 2025: 11-40.

Revista TEFROS es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*.
Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

Contacto: rtefros@hum.unrc.edu.ar Página: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Cosmovisión agrícola y fiesta en el pueblo urbano de Cholula, Puebla, México

Agricultural worldview and celebration in the urban town of Cholula, Puebla, México

Cosmovisão agrícola e festas na cidade urbana de Cholula, Puebla, México

Alejandra Gámez Espinosa

Beremérta Universidad Autónoma de Puebla, Ciudad de Puebla, México

Contacto: maria.gamez@correo.buap.mx - ORCID: 0000-0002-9105-8333

Sebastián Licona Gámez

Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia,
Ciudad de México, México

Contacto: seblie95@gmail.com - ORCID: 0009-0002-3722-860X

Fecha de presentación: 25 de febrero de 2025

Fecha de aceptación: 14 de junio de 2025

Resumen

Los complejos contextos socioculturales y políticos a los que se han enfrentado las comunidades indígenas-campesinas mesoamericanas, produjeron grandes transformaciones, desestructuraciones y heterogeneidades en su matriz cultural. Históricamente los pueblos de esta tradición siempre se han caracterizado por construir su vida material y simbólica en torno a una compleja cosmovisión inspirada en la naturaleza y sus potencias sagradas, en mutua correspondencia con la práctica agrícola, que sirven como conducto para el buen desarrollo de la vida. Sin embargo, los procesos de urbanización y globalización han provocado cambios en muchas de estas comunidades, hoy denominadas pueblos urbanos, dando como resultado que el trabajo agrícola este en franca extinción. Actualmente ya no practican agricultura, pero continúan reproduciendo su simbolismo y ciclo ritual, pero ¿Por qué persiste y se reproduce una cosmovisión mesoamericana sobre la naturaleza, sus ciclos rituales y potencias agrícolas en un entorno urbano? El objetivo de este trabajo es analizar la reproducción simbólica-cultural de la cosmovisión mesoamericana sobre la agricultura, a través de un conjunto sistémico de prácticas festivas en un medio

urbano como la localidad de San Pedro Cholula, Puebla, México. La metodología y enfoque utilizado es el etnográfico.

Palabras clave: Cosmovisión; fiesta; agricultura; naturaleza; pueblo urbano.

Abstract

The complex sociocultural and political contexts faced by Mesoamerican indigenous peasant communities have produced major transformations, disruptions, and heterogeneities in their cultural matrix. Historically, the peoples of this tradition have always been characterised by the construction of their material and symbolic lives around a complex worldview inspired by nature and its sacred powers, in mutual correspondence with agricultural practices that serve as a conduit for the proper development of life. However, the processes of urbanisation and globalisation have brought about changes in many of these communities, now called urban communities, resulting in the decline of agricultural work. Currently, they no longer practise agriculture but continue to reproduce its symbolism and ritual cycles. But why do a Mesoamerican worldview of nature, its ritual cycles, and agricultural powers persist and are reproduced in an urban environment? The objective of this paper is to analyse the symbolic and cultural reproduction of the Mesoamerican worldview on agriculture through a systemic set of festive practices in an urban setting such as San Pedro Cholula, Puebla, Mexico. The methodology and approach used are ethnographic.

Keywords: Worldview; party; agriculture; nature; urban town

Resumo

Os complexos contextos socioculturais e políticos enfrentados pelas comunidades indígenas e camponesas na Mesoamérica produziram grandes transformações, rupturas e heterogeneidades em sua matriz cultural. Historicamente, os povos dessa tradição se caracterizaram por construir suas vidas materiais e simbólicas em torno de uma cosmovisão complexa inspirada na natureza e seus poderes sagrados, em correspondência com práticas agrícolas, que servem como um canal para o desenvolvimento da vida. Entretanto, os processos de urbanização e globalização trouxeram mudanças em muitas dessas comunidades, hoje conhecidas como vilas urbanas, resultando no desaparecimento do trabalho agrícola. Eles não praticam mais a agricultura, mas continuam a reproduzir seu simbolismo e ciclo ritual. Mas por que uma visão de mundo mesoamericana sobre a natureza, seus ciclos rituais e poderes agrícolas persiste e se reproduz em um ambiente urbano? O objetivo deste trabalho é analisar a reprodução simbólico-cultural da cosmovisão mesoamericana sobre a agricultura, por meio de um conjunto sistêmico de práticas festivas em um ambiente urbano como a cidade de San Pedro Cholula, Puebla, México. A metodologia e abordagem utilizada é etnográfica.

Palavras-chave: Visão de mundo; festas; agricultura; natureza; cidade.

Introducción

Los procesos históricos y los complejos contextos socioculturales acaecidos en la República de México produjeron grandes transformaciones y conflictos en las sociedades de tradición mesoamericana, que se expresan en desestructuraciones y heterogeneidades en su matriz cultural. Históricamente los pueblos de esta matriz cultural siempre se han caracterizado por construir su vida material y simbólica en torno a una compleja cosmovisión sobre los procesos naturales y potencias sagradas en mutua correspondencia con la práctica agrícola y religiosa que servían como conducto para el buen desarrollo de la vida.

Recientemente el trabajo agrícola que daba sustento ontológico a las cosmovisiones mesoamericanas sobre la naturaleza y el universo se encuentra desarticulado, a

consecuencia del contacto e inserción de variados pueblos en las dinámicas urbanas, donde las esferas ocupacionales, el contacto intercultural, la homogeneización urbanística inmobiliaria, la migración, la desaparición del campo y el abandono de la agricultura han transformado drásticamente las formas de habitar campesinas e indígenas. Hoy, los habitantes originarios han producido diversas estrategias identitarias para distinguirse, conformándose como ciudadanos desde el pueblo (Portal, 2013). Sin embargo, la evidencia etnográfica reciente demuestra que a pesar de tales cambios y de habitar en el medio urbano, estas sociedades mantienen estructuras ideológicas, simbólicas y cosmovisiones agrícolas mesoamericanas que siguen definiendo sus modos de vida, cultura y lógicas sociales en la ciudad intercultural, global y moderna. Ya no existe la práctica agrícola, pero continúa su simbolismo y visión de mundo.

En las últimas décadas, muchos pueblos de origen mesoamericano de los valles del Altiplano Central de México, que han sido incorporados a las legislaciones y divisiones políticas de las ciudades como asentamientos, delegaciones, alcaldías, municipios, juntas auxiliares, etc., continúan celebrando fiestas y rituales agrícolas, reproduciendo concepciones, creencias y relatos sobre las deidades de la naturaleza y conservando una cosmovisión propia a pesar del desarrollo inmobiliario, la mercantilización-turistificación de sus territorios, la industrialización y el conflicto intercultural con otros sectores sociales de la ciudad. ¿Por qué entre los pueblos originarios urbanos de tradición mesoamericana aún se mantienen creencias y mitos sobre las potencias naturales con sus respectivas festividades agrícolas, si el medio natural y actividad rural que les daba sustento ontológico están en desaparición a consecuencia de las tramas metropolitanas modernas? ¿De qué elementos y prácticas socioculturales depende la persistencia-reproducción de una cosmovisión mesoamericana sobre la naturaleza, sus ciclos y potencias agrícolas en un entorno urbano?

El presente trabajo pretende dar respuesta a estas interrogantes. El objetivo es analizar la reproducción simbólica-cultural de la cosmovisión mesoamericana sobre la agricultura a través de un conjunto sistémico de prácticas festivas, rituales y creencias en un medio urbano con base en la evidencia etnográfica que expresa el pueblo urbano de San Pedro Cholula, Puebla, México. La hipótesis que se postula plantea que: los pueblos cholultecas encuentran en las formas simbólicas agrícolas y en la cosmovisión mesoamericana de la naturaleza una forma moderna de ubicarse en el mundo urbano. Por un lado, el

simbolismo agrícola sirve como insumo para conformar entidades sociales e identitarias sólidas que, a través de fiestas, representaciones, culto a entes tutelares y memoria, hacen frente a otros grupos y sectores sociales en la disputa por el espacio urbano compartido. Por otro lado, planteamos que la continuidad de las concepciones, creencias y relatos de tradición mesoamericana sobre la naturaleza en Cholula responde también al carácter del asentamiento como centro de culto religioso campesino que sigue dando sustento ontológico a los pueblos agrícolas de una región metropolitizada.

La metodología y enfoque utilizado es el etnográfico; las evidencias presentadas se obtuvieron a través del trabajo de campo realizado entre los años 2016 y 2023, durante los cuales asistimos a distintas actividades festivas en los diez barrios que comprende la ciudad de San Pedro Cholula. En general entablamos relaciones a través de la observación participante y la entrevista etnográfica (las referencias de entrevistas aplicadas a los informantes claves se presentan en el apartado de bibliografía) las cuales nos permitieron acceder y construir los datos presentados, así como profundizar en los significados y usos que los actores les dan a sus fiestas patronales.

La argumentación del trabajo se lleva a cabo a partir de dos grandes apartados. Primero se ofrece un modelo teórico sobre la triada de *pueblo originario urbano*, *tradición mesoamericana* y *cosmovisión sobre la naturaleza-agricultura* que permitirá dar una referencia interpretativa sobre las características culturales que conforman a estas sociedades de tradición mesoamericana urbanizadas, comprendiendo varios de los procesos simbólicos-materiales que las reproducen como entidades sociales en la ciudad. En el segundo, se expone un acercamiento etnográfico al conjunto de tres fiestas religiosas, que consideramos representativas, dedicadas a santos y vírgenes patronos, creencias y representaciones, que permiten la reproducción sociocultural del simbolismo agrario y cosmovisión de la naturaleza en el pueblo urbano de San Pedro Cholula. A partir de ello, se exploran las funciones modernas de la tradición mesoamericana en la ciudad y el carácter del asentamiento como centro de culto religioso milenario campesino.

Pueblos urbanos, tradición y cosmovisión mesoamericana

Dentro de la multiplicidad de formas de habitar las distintas áreas metropolitanas contemporáneas de México, los pueblos originarios urbanos “representan hoy una de las caras más emblemáticas y complejas de la diversidad cultural en la metrópoli, por su

carácter profundamente otro con respecto al orden moderno y al mismo tiempo por representar un pedazo de la cultura mexicana más arraigada” (Duhau y Giglia, 2008, p. 361). Este arraigo y su persistencia cultural simbólica requieren de modelos teóricos antropológicos que permitan comprender sus procesos, conflictos e intercambios en escenarios cada vez más complejos como son las ciudades mexicanas, cuyo estudio se justifica dado el actual contexto administrativo político de las ciudades que ponen en juego su reconocimiento, el acceso a recursos y territorios propios e incorporación a legislaciones urbanas que han propiciado nuevos despojos y problemáticas sociales (Portal, *op. cit.*).

Para comprender las causas y procesos sociales que motivan la persistencia de la cosmovisión mesoamericana y la ritualidad agrícola en una metrópoli, requerimos esclarecer la compleja relación antropológica que existe entre *ciudad, pueblos originarios urbanos, tradición y cosmovisión* que nos permita construir un modelo hermenéutico y teórico sobre los fenómenos de continuidad-reproducción simbólica entre estos asentamientos y sociedades. El modelo teórico aquí presentado, utiliza recursos conceptuales y el enfoque de la antropología urbana mexicana (Licona Valencia, 2004; Duhau y Giglia, *op. cit.*; Álvarez Enríquez, 2011; Portal, *op. cit.*) y la corriente antropológica-etnohistórica mesoamericanista (López Austin, 1980; Broda, 2001a, 2009; Medina Hernández, 2009; Báez-Jorge, 2010; Good Eshelmann y Dominique Raby 2015; Gámez Espinosa, 2015, 2017). En primer lugar, es necesario delimitar las cualidades sociológicas de nuestro escenario de estudio, siendo para ello imprescindible, hacer una distinción conceptual entre *pueblos indígenas* y *pueblos originarios urbanos*, para comprender fundamentalmente los procesos sociales que definen a estos últimos como lo señala María Ana Portal (*op. cit.*). Lo segundo sería colindar las relaciones antropológicas que mantienen la tradición y cosmovisión mesoamericana con los pueblos urbanos contemporáneos que permiten la persistencia simbólica y material de estos en las metrópolis mexicanas actuales.

La condición histórica de los pueblos urbanos

El primer factor que los diferencia es la condición histórica. En México, por lo general, *los pueblos originarios urbanos* son de génesis prehispánica y portadores de un pasado cultural agrario profundo, estrechamente ligados al devenir histórico de las ciudades y de

sus efectos inmediatos, las cuales han sido los centros urbanos que por excelencia han concentrado los poderes coloniales, industriales, estatales, globales, etc. A diferencia de estos primeros, los variados *pueblos indígenas*, repartidos por todo el país, no sufrieron una transformación cultural inmediata, porque sus asentamientos se encontraban en zonas geográficas de difícil acceso y en periferias regionales lejanas a las influencias de los centros urbanos, lo que provocó que estas comunidades nativas mantuvieran una “relativa independencia cultural” como lo propuso Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) en su clásico libro *regiones de refugio*. Los pueblos indígenas también fueron sometidos por estos poderes, sin embargo, su influencia cultural no fue directa, ya que se encontraban parcialmente aislados de los cambios religiosos, económicos o de poder impulsados por los centros urbanos coloniales. En contraste, los llamados “pueblos originarios urbanos”, se enfrentaron a un proceso de sincretismo cultural acelerado, debido a su proximidad con las ciudades y a la influencia directa de la civilización occidental. Los efectos de esta cercanía provocaron relaboraciones simbólicas conflictivas y el acoplamiento a los nuevos escenarios de los esquemas europeos, lo que produjo condiciones y cualidades socioculturales distintas a la de sus semejantes indígenas distantes.

Los pueblos originarios urbanos tienen una trayectoria histórica particular que podemos abstraer en cuatro grandes procesos que ocurrieron en diferentes escalas de tiempo: 1) El sincretismo socio religioso indo católico y el desarrollo de una cultura agraria durante la Colonia; 2) El despojo territorial hacendado y el reparto campesino durante la República independiente; 3) La industrialización y 4) La expropiación neoliberal territorial por la expansión urbana de las ciudades a finales del siglo XX y principios XXI.

La diferencia entre los pueblos indígenas y los originarios urbanos, podemos ejemplificarla a través de los distintos procesos históricos de las sociedades asentadas en el Valle Puebla-Tlaxcala, en comparación con otras regiones del Estado de Puebla. En el primer caso, a la llegada de los invasores europeos al valle mencionado, por su posición geográfica estratégica (zona de paso entre el sureste y centro de México, y escenario de importantes centros urbanos prehispánicos), fue una de las primeras regiones de América en someterse a un proceso de evangelización acelerado y a la reestructuración política, económica y social del nuevo régimen colonial español, basado en la explotación de recursos naturales y humanos.

A diferencia de este valle central, otras regiones indígenas conquistadas como lo fue la Sierra Norte de Puebla, poblada por grupos nahuas y totonacas, vivieron un proceso de evangelización mucho más lento e indirecto debido a la inaccesibilidad geográfica de sus localidades, por ejemplo, el caso del monasterio agustino fundado en Huachinango en 1543 y el franciscano en Zacatlán en 1565 fueron abandonados a finales del siglo XVI debido a la falta de población. Por su parte en el Valle poblano-tlaxcalteca, la fundación de la ciudad de Puebla en 1531 posibilitó en gran medida la desarticulación de grandes dominios políticos indígenas de forma más rápida e inmediata como ocurrió con la ciudad de Cholula, ya que esta fungió como nuevo centro de poder colonial que administraba a variados pueblos indios. Para 1569 la capital poblana facilitó el proceso de sincretismo religioso indo católico de localidades periféricas, que empezaron a configurarse en unidades territoriales vasallas, en congregaciones semi autónomas o Repúblicas de indios con grandes tierras dedicadas a la agricultura (Nutini e Issac, 1974).

En ambos casos, la diferencia fue marcada por su proximidad sociocultural con los nuevos escenarios urbanos y coloniales, que marcó un proceso histórico distinto entre pueblos indígenas y pueblos originarios. Hoy es difícil sostener que en la globalización contemporánea exista cierta “independencia cultural” de los pueblos indígenas, principalmente porque las infraestructuras digitales y físicas de comunicación permiten la mundialización de sus culturas, la importación y exportación de símbolos y materias que producen nuevos sincretismos con otras sociedades del planeta. Sin embargo, la diferencia entre pueblos originarios urbanos e indígenas seguirá siendo su condición histórica y proximidad a dichos escenarios, especialmente porque en una ciudad, como la capital mexicana que supera los 20 millones de habitantes o su vecina área metropolitana poblano-tlaxcalteca con 3 millones de pobladores, se hiperintensifica la mundialización intercultural y por tanto la construcción diferenciada de su vida sociocultural. De esta manera, tal como ocurrió en la Colonia y otras épocas, todos los pueblos están conectados e influenciados por poderes y contextos, pero los grados de dicha conexión e incidencia social varían según los ritmos de la condición histórica.

Delimitación antropológica de pueblos originarios urbanos

Dada la condición histórica, los pueblos originarios urbanos poseen dimensiones étnicas, identitarias y territoriales contemporáneas concretas, que delimitan su definición

antropológica y distancia con respecto a las comunidades indígenas rurales y otros sectores. No es lo mismo hablar de *ñahñus* que viven en la colonia Roma, Ciudad de México o de *totonacos* en unidades habitacionales en la colonia Emiliano Zapata en Angelópolis, Puebla, que hablar de barrios de pasado prehispánico nahua en Cholula. Los primeros son asentamientos indígenas dispersos en la urbe, que habitan en espacios específicos, sin poseer territorios o propiedad de recursos naturales, con carencias importantes de representación política; se trata de grupos humanos que migran a la ciudad en condiciones culturales desiguales (Portal, *op. cit.*). En cambio, los pueblos originarios urbanizados poseen territorios, recursos, instituciones y unidades sociopolíticas definidas, con fronteras respecto de la ciudad e inmersas en las mismas. Se trata de poblaciones mesoamericanas que históricamente se constituyeron en conexión con la urbe transformando su dimensión indígena.

En las circunstancias actuales, una de estas transformaciones se da en el ámbito étnico, ya que los pueblos originarios urbanos no se reconocen como indígenas, pero reproducen la matriz mesoamericana y se identifican situacionalmente con un pasado prehispánico o indígena en la ciudad. Esta distinción es clave, porque determina en gran medida las formas de construcción de la pertenencia e identidad en la urbe; aunque ambos conservan y reproducen estructuras, instituciones y cosmovisiones mesoamericanas, no las utilizan ni construyen de la misma manera. La diferencia radica en su identidad, el contexto sociocultural y el anclaje territorial, en donde el reconocimiento étnico ya no es la dimensión social más fuerte entre los variados pueblos originarios urbanos, porque su distinguibilidad, lengua, territorio, posición social y otros factores ya no se construyen con referencia a este, debido a que el factor étnico se encuentra en estado de desarticulación.

Por ejemplo, muchos habitantes originarios de los pueblos urbanos de Cholula ya no se reconocen como *nahuas* a pesar de su extenso pasado indígena, los hablantes de la lengua han desaparecido y no existe ya una distinción estrictamente étnica entre grupos y sujetos, que sí poseen los sectores indígenas urbanos marginados como los *totonacos* que viven en complejos urbanos como Angelópolis, y que siguen hablando su lengua en la intimidad y en el trabajo, a pesar de la discriminación que sufren en la ciudad. En estas personas la condición étnica sigue definiendo un conjunto de esquemas sociales e identitarios que reproducen a partir del apego a sus pueblos y terruños de origen. En

contraste, los pueblos originarios urbanos sí rememoran y utilizan un pasado prehispánico o indígena, incluso colonial o industrial como insumo de distinción, por ejemplo, los pobladores de San Pedro Cholula expresan: “nuestros antepasados eran *toltecas chichimecas* y nos dejaron estas tierras” (Entrevista a Manuel Tlatoa Guízar, 14 de octubre de 2019). En muchos pueblos urbanos, la rememoración de este pasado demarca una distancia con el factor indígena y se instrumentaliza como un argumento político identitario que los reconoce como preexistentes a las estructuras jurídico-administrativas de las ciudades actuales, legitimando la ocupación de sus territorios con respecto a la mancha urbana (Portal, *op. cit.*).

Así, en lugar de usar la etnia, los pueblos originarios urbanos utilizan otro tipo de recurso ideológico e identitario para construir la vida comunitaria en la metrópoli sustentada en la noción de *originario*, que es un concepto identitario y sociopolítico diferente para habitar la ciudad, donde se recurre a diferentes insumos simbólicos y materiales como las representaciones sociales, la historia o el territorio para actuar frente a otros grupos en el presente. *Originario* es una noción que define la “pertenencia a un espacio”, argumenta la idea de haber nacido en determinado territorio que se legitima por la ocupación y práctica continua de generaciones pasadas que también nacieron y crecieron ahí.

De esta manera, cuando se habla de pueblos indígenas *totonacos* se hace alusión a un conjunto de características culturales y lengua en común de comunidades que pueden estar asentadas en regiones del país o ser sectores sociales en una ciudad. En cambio, cuando se dice “*Barrios y pueblos originarios cholultecas*” se está refiriendo a un anclaje territorial, un lugar de origen donde lo “*Cholulteca*” define un conjunto significaciones, pertenencias y comportamientos asociados a un territorio e historia en común y herederos de una tradición indígena. Se trata de un carácter identitario territorial fabricado a consecuencia de la desarticulación étnica que sufrieron los pueblos urbanos y que aún mantienen los indígenas. Al decir de Andrés Medina Hernández (*op. cit.*), los pueblos urbanos siguen reproduciendo la tradición mesoamericana. Vislumbramos entonces que lo *originario* tiene cualidades territoriales, históricas, políticas e identitarias distintas a las étnicas indígenas, que los pueblos urbanos combinan y expresan de diferentes formas dependiendo de los contextos a los que se enfrentan.

Para estos pueblos el término originario les permite legitimar muchos de sus derechos actuales, “al mismo tiempo que les brinda elementos identitarios no sólo para distinguirse de las etnias indígenas del país, sino también para circunscribir una identidad distinta del resto de la ciudad” (Portal, *op. cit.*, p. 56). Dicho lo anterior, para delimitar el universo analítico de los pueblos originarios urbanos proponemos la siguiente definición antropológica basada en el modelo teórico desarrollado por dicha autora: los pueblos originarios urbanos son poblaciones con pasado o autopercepción de origen prehispánico e indígena agrario, refundados en períodos coloniales, industriales o modernos cuya continuidad cultural e identidad en la ciudad está basada en organizaciones, instituciones, formas de gobierno, economía, calendarios y sistemas festivos rituales de tradición mesoamericana y sincretismo católico cuyo eje cosmovisivo es un santo o virgen patrón y otras deidades naturales operada mediante sistemas de cargos cívicos-religiosos y de parentesco autoidentificados como originarias. Poseen un territorio histórico estructurado por espacios de uso socio religioso-ritual (un centro con una iglesia, la plaza, el mercado-tianguis, santuarios, etc.) y recursos naturales, esto es, un territorio significativo que se mantiene incluso cuando sus fronteras son desdibujadas por el medio urbano. Son sociedades que transformaron históricamente su dimensión indígena y vida comunitaria en constante negociación intercultural con respecto a la sociedad moderna urbana, lo cual produce la heterogeneidad de formas de vida de tradición mesoamericana. (*ibíd.*, p. 56; Medina Hernández, *op. cit.*, p. 21).

Esta definición debe entenderse como un intento de abstracción y no una delimitación absoluta de la realidad social de los pueblos originarios urbanos, puesto que los mismos no son esencias cristalizadas en el tiempo espacio, existiendo varias diferencias en sus cualidades etnográficas a pesar de mantener rasgos en común. Algunos poseen más densidad poblacional que otros, se enfrentan a procesos diferentes como la turistificación-mercantilización o despojo de sus territorios, otros son industrializados como mano de obra y viven en la marginación de las ciudades y otros viven tan inmersos en la ciudad que han perdido sus territorios; de esta manera “estos rasgos culturales definitorios no son suficientes, pues son elementos en continuo movimiento; no son esencias, sino procesos que cambian y cuya evolución depende de un gran número de factores: sociales, económicos, históricos y geográficos” (Portal, *op. cit.*, p. 56).

Tradición, cosmovisión y heterogeneidad mesoamericana en la ciudad

Los pueblos originarios urbanos poseen dimensiones históricas, étnicas, identitarias y territoriales concretas cuyos rasgos culturales se basan en la tradición y la cosmovisión mesoamericana para construir su vida social contemporánea y específicamente para habitar la metrópoli. Pero ¿qué comprende la cosmovisión y tradición cultural mesoamericana? ¿Por qué persiste entre los pueblos originarios urbanos y ciudades de nuestro país? Es necesario señalar que una *ciudad* se caracteriza por su constitución cosmopolita, su naturaleza es la diversidad intercultural entre distintas sociedades-culturas que coexisten intensamente en un mismo medio urbano. La ciudad no se distingue de lo rural por un estilo de vida homogéneo comúnmente denominado “cultura urbana”, “urbanidad” o “sociedad urbana”. En palabras de Manuel Castells (1971) dicha tesis sería un “mito ajeno a la realidad sociológica” (p. 2); en una ciudad lo que existe son diferentes habitares, órdenes urbanos y experiencias metropolitanas asociados a las características culturales de sus habitantes (Duhau y Giglia, *op. cit.*).

Al respecto, Néstor García Canclini (2005) plantea que es precisamente la heterogeneidad cultural, la creación de muchas actividades y funciones, lo distintivo de la estructura de las urbes, donde la diversidad contenida en una ciudad suele ser el resultado de distintos períodos históricos que manifiestan formas de habitarla en estructuras de desigualdad social. Las formas de vida son producto del pasado y en su desarrollo actual caminan con ritmos diferentes. Lo que hoy podemos constatar como signos de una ciudad corresponden a épocas disímiles: “Hoy reconocemos, por ejemplo, las huellas de los viejos barrios y las formas de pueblos conurbados, los tiempos en las ciudades están entrecruzados, pero no solo con relación a las formas urbanas sino también en cuanto a los usos sociales” (Licona Valencia, *op. cit.*, p. 3).

En este sentido, podemos encontrar que las formas de vida agrícola y su simbolismo coexisten en la ciudad y particularmente en México. Muchas de nuestras ciudades se caracterizan por la estructuración histórica de su vida urbana a partir de la incorporación de variadas sociedades campesinas, mesoamericanas y europeas, cuyos habitantes provienen de otras regiones, incorporan lenguas, comportamientos y estructuras socioespaciales surgidos en culturas diferentes, dicha diversidad contenida, suele ser el resultado de las distintas etapas de su desarrollo (García Canclini, *op cit.*). De esta manera, existen metrópolis como la ciudad de México y Puebla que fueron fabricadas a partir de

una heterogeneidad de *pueblos*, cuyas culturas mesoamericanas y agrarias encontraron formas diversas de coexistir a pesar de estar en posiciones subordinadas respecto de la urbanidad neoliberal.

En México, los pueblos originarios urbanos existen en la ciudad gracias a la reproducción histórica y simbólica de la *tradición y cosmovisión mesoamericana*. Dicha tradición y visión de mundo refieren a un conjunto de procesos y continuidades mentales, ideológicas, institucionales, visiones de mundo, religiones, etc., compartidas por variados pueblos (indígenas u originarios) pero cuyas tramas identitarias y contextos políticos, económicos y territoriales producen heterogeneidad de expresiones de dicha tradición. En cuanto a la *cosmovisión*, podemos comprenderla como:

La visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y el cosmos en que sitúan la vida del hombre [...] cosmovisión alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, los mitos, las explicaciones del mundo y el lugar del hombre en relación con el universo (Broda, 2001a, pp. 16-17).

Una cosmovisión se construye en la vida cotidiana, en las actividades vitales de la experiencia humana y se inscribe en un espacio y en un tiempo determinado. Por tanto, es una construcción histórica, diversa, coherente, holística, estructurada y estructurante. Es un modelo orientador, que legitima los comportamientos, coadyuva a la reproducción de la vida social y guía las formas de relación y de comportamiento entre los seres humanos, los seres suprahumanos, los objetos, la naturaleza y el universo (Gámez Espinosa, 2015). En este sentido, lo que denominamos *tradición y cosmovisión* comprende un gran acervo intelectual histórico de continuidad cultural (re)producido por las sociedades humanas asentadas en Mesoamérica, cuya génesis data de al menos hace 7000 años a. C. (López Austin, 2016).

Aunque el pensamiento indígena autónomo de Mesoamérica fue transformado por la invasión colonial y la evangelización, su tradición continuó incorporando los nuevos esquemas culturales europeos a los propios, produciendo un sincretismo, es decir “la relaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales en un contexto de dominio e imposición por la fuerza” (Broda, 2009, p. 9). El enfrentamiento entre dos

formas muy diferentes de concepción del mundo (la cristiana y la mesoamericana), provocó heterogeneidad de concepciones entre los habitantes indígenas del país:

Así, por ejemplo, en razón a las personas sagradas o sobrenaturales, el Dios Padre fue identificado con el Cielo; Cristo, con el Sol; la Virgen, con la Madre Tierra, mientras que los santos patronos de los pueblos se adaptaron –en lo posible y en secreto– a los antiguos dioses patronos (López Austin, 1980. p. 57).

Por lo que toca a la cosmovisión de la tradición mesoamericana, Catherine Good Eshelman (*op. cit.*) menciona que su característica principal es estar conformada por ontologías particulares en torno al mundo natural y sobrenatural, en mutua correspondencia e intercambio recíproco con la vida ritual agrícola. Las comunidades mesoamericanas poseen una vida socio religiosa basada en la reciprocidad, formas de cooperación en el trabajo, densas redes de intercambio, complejas alteridades y construcciones de paisajes y medioambientes formados por entes vivos o personificados.

Cabe señalar que la persistencia de dicha visión del mundo y tradición en la metrópoli no se debe exclusivamente a su núcleo duro o a una reproducción milenaria cultural de larga duración histórica. La tradición y cosmovisión mesoamericana es moderna, posee cualidades útiles para los pueblos originarios en la ciudad, ayuda a conformar entidades sociales sólidas en constante negociación con otros órdenes culturales urbanos. Es importante aclarar que la tradición-cosmovisión no son expresiones ininterrumpidas del mundo prehispánico, sino que responden a complejas dinámicas históricas que atraviesan los grupos sociales, como una respuesta permanente contrahegemónica y de creatividad sociocultural, todo ello orientado a defender la identidad cultural en contextos permanentes de opresión político social (Báez-Jorge, 2011).

En nuestra perspectiva teórica, planteamos que la cosmovisión y tradición cultural mesoamericana persiste en la ciudad gracias a los procesos sociales que encarnan los pueblos originarios. Como resultado de un proceso de hibridización histórico, los pueblos originarios urbanos configuran una estructura de pensamiento que articula concepciones, creencias y representaciones sociales del simbolismo agrícola mesoamericano, las católicas europeas y la relacional moderna urbana. Se trata de un sistema simbólico y proyecto cultural de vida urbano que, sin ninguna contradicción, puede entretelar concepciones agrícolas de continuidad mesoamericana en torno a la lluvia, el maíz, los

muertos, la tierra, el clima, etc. con las creencias católicas en torno a santos patronos y que responden a las circunstancias de la metrópoli moderna.

Dicha persistencia de la tradición mesoamericana en los escenarios y procesos de la ciudad, se debe a la reproducción cultural que logran los pueblos urbanos originarios a través de una serie de mecanismos e instituciones socio religiosas, como el sistema de cargos, el mantenimiento de calendarios festivos y rituales de carácter agrícola, y el culto a sus deidades tutelares, todo ello, en constante negociación con los procesos urbanos, mediante una instrumentalización moderna que les permite conformar una identidad colectiva y cultura solidas en la ciudad.

Reproducción de la cosmovisión mesoamericana sobre la naturaleza en Cholula: las fiestas religiosas

La ciudad de Cholula se caracteriza por una ocupación humana continua desde el Preclásico mesoamericano (1000 a. C.) hasta la actualidad. Por ello, algunos autores la definen como la ciudad más antigua del hemisferio occidental con presencia humana ininterrumpida (Kubler, 1968). Se trata de una ciudad dual (constituida por dos cabeceras municipales San Pedro y San Andrés) de origen milenario, que algunos estudiosos consideran como “una metrópoli sagrada” ya que es un santuario de gran importancia dedicado a las deidades del agua y la fertilidad. El simbolismo agrícola actualmente caracteriza a las distintas entidades -vírgenes y santos “católicos” de los barrios y santuarios- y a las fiestas dedicadas a estos. Según cálculos locales, entre los barrios y comunidades de ambos pueblos (San Pedro y San Andrés), el número de fiestas anuales que se llevan a cabo ascienden a más de 1450. Como no es posible realizar el abordaje del complejo festivo en su totalidad, solo analizamos el caso de algunas celebraciones en San Pedro Cholula, que muestran la reproducción de la tradición y cosmovisión mesoamericana.

Las fiestas religiosas son expresiones rituales, realizadas en espacios y tiempos previamente consensuados, donde se vive un tiempo de excepción al cotidiano. La condensación sociocultural que las caracteriza se materializa en la expresión de creencias, la participación social, danzas, músicas, cantos, exceso de comidas y bebidas (Caillois, 2013). La fiesta refuerza la cohesión social de los participantes, crea identidades, establece diferencias, convirtiéndose en uno de los motores más importantes de la

reproducción cultural, cohesión social, defensa de intereses comunes; a través de estas las sociedades se apropian y delimitan su territorio. En tanto prácticas sociales, proyectan formas diversas de concebir el mundo, dando cuenta de un contenido polisémico e histórico que inherentemente está relacionado con la cosmovisión de la naturaleza, los santos patronos y vírgenes.

San Pedro Cholula, cuenta con un sistema de cargos muy complejo, constituido por una serie de mayordomías, que tienen como función principal la organización de fiestas religiosas dedicadas a los santos. Las mismas son un referente fundamental de la reproducción y expresión de la identidad de los cholultecas. A través de ellas se estrechan los lazos entre los sujetos que interactúan cotidianamente y entre estos y los seres sagrados, como los santos y las vírgenes de los barrios y la deidad principal de la región que es la Virgen de los Remedios.

Las fiestas más importantes del ciclo religioso cholulteca son las llamadas “de Circular” que corresponden a las imágenes más importantes. Su nombre se debe a que las mayordomías cambian anualmente entre los diez barrios que conforman la ciudad, la responsabilidad de tres imágenes: Virgen de los Remedios, Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas. Cada una de estas tiene el compromiso de organizar determinadas fiestas anuales que transgreden los límites de los barrios y son de gran amplitud.

El ciclo festivo religioso de San Pedro Cholula es muy extenso y en general está relacionado con el buen desarrollo del ciclo agrícola, por lo que en este trabajo vamos a abordar solo tres fiestas del complejo festivo que se destacan por su enorme simbolismo agrícola relacionado con la naturaleza (la lluvia, los ciclos climáticos y la fertilidad). La reproducción de la tradición mesoamericana y la congregación de todos los sanpredeños se muestra en las siguientes fiestas: la *Tlahuanca*, el *Altepeilhuitl* y la dedicada a la Virgen de los Remedios en el mes de septiembre. A continuación, las describimos.

La Tlahuanca

Esta fiesta también es denominada “la borrachera espiritual” y, como se mencionó antes, es responsabilidad de la mayordomía de la circular de San Pedro de Animas, entidad patrona de los muertos. El origen de esta celebración proviene de la época prehispánica y contiene un complejo simbólico relacionado con la fertilidad y la muerte, siendo una de sus características más distintivas, el consumo masivo de pulque. Según

Manuel Tlatoa Guízar “los mexicas también celebraban el “*Tlahuanca Chololtecayotl*” donde el gran señor regalaba plumajes bellos, símbolo de gran estima. Actualmente, el mayordomo regala una “Santa Cruz” casi al finalizar la misa. También Sahagún nos narra cómo celebraban con comida y con baile” (Entrevista, 27 de marzo 2017).

La fiesta se realiza el cuarto lunes de cuaresma. Para algunos intelectuales locales, hay una relación entre ambas celebraciones -*Tlahuanca* y cuaresma- ya que ambas se fijan a partir del calendario lunar. La primera según la tradición mesoamericana se encuentra asociada a *Ometochtli* o Dios Conejo (que funge como un símbolo pluvial). En consecuencia, la celebración está asociada a la petición de lluvias para la actividad agrícola, siendo una de sus características principales el consumo de pulque como bebida ritual y de convivencia entre vivos y muertos.

Guillermo Bonfil Batalla (1988), menciona que la palabra *Tlahuanca* proviene del náhuatl *Tlahuanqui* o “borracho”, por lo que se plantea que el vocablo significa “borrachera”. Sin embargo, la ingesta de pulque como un rasgo significativo de la fiesta, no implica un estado de embriaguez corporal sino metafórico, que se manifiesta en un cambio de ánimo donde se exalta la alegría y el disfrute.

La *Tlahuanca*, está dedicada a San Pedro de Ánimas (advocación local de San Pedro Apóstol) y a los mayordomos y principales fenecidos. Este santo es considerado patrón de los muertos o “almas” y también tiene un simbolismo relacionado con la agricultura (comunicación personal con don Manuel Tlatoa) considerado como la entidad que tiene las llaves del inframundo, “se ocupa de las almas y de la apertura de las puertas del inframundo”. Se inicia con la reunión en casa del mayordomo del barrio que posee la circular de San Pedro de Ánimas. Posteriormente comienza un recorrido ritual en donde se trasladan las imágenes del santo y de las otras dos circulares (Virgen de Guadalupe y Los Remedios), así como del patrón del barrio en turno.

La entrada a la iglesia se anuncia con el toque de campanas; los cargueros toman a los santos en hombros; los mayordomos hacen un semicírculo en torno al sacerdote, quien recibe a la comitiva y resalta las razones y el significado de la fiesta dando la señal de entrada a la Capilla Real de San Pedro de Ánimas para “pedir por las ánimas benditas de nuestros principales” (Discurso del párroco, San Pedro Cholula, México, 27 de marzo de 2017).

La mayordomía responsable de la festividad entrega una ofrenda, que comúnmente consiste en un objeto de uso utilitario o decorativo para la Capilla Real; esta es bendecida un poco antes de iniciar la misa, mostrándose generalmente “la ofrenda” ante todos los asistentes. El acto litúrgico tiene como finalidad pedir por el bienestar de las almas de los mayordomos difuntos y por la llegada de las primeras lluvias para el campo.

A mitad de la ceremonia, tres varones toman unas cruces de madera bendecidas de color blanco, negro y café adornadas con flores para obsequiárselas a los mayordomos y alumbradores. Según algunos cholultecas, estas representan a los cargueros principales ya fallecidos. Se dice que estas cruces se deben conservar por su significado y por fe (Entrevista, Manuel Tlatoa Guízar, 27 de marzo de 2017).

Posteriormente, se realiza una procesión al interior de la Capilla Real, portando únicamente la imagen de San Pedro Ánimas, pasando por sus cuatro esquinas. Esta procesión es acompañada con diversos sonidos: mientras la banda toca, se escucha el tronido de los cohetes, se canta durante el tránsito entre cada esquina, y el *tochacatero* anuncia la salida y llegada entre lugares; en cada arista el sacerdote pronuncia una oración.

Paralelo a la procesión, los encargados de la obtención del pulque colocan en el altar dedicado a las ánimas una mesa con un par de cubetas o jarras, jícaras y tarros que contienen esta bebida para su bendición (esto sucede al final de la ceremonia religiosa). El pulque consagrado se revuelve con el resto del líquido que se encuentra depositado en unos toneles o garrafones en el atrio de la Capilla Real, lugar donde se realiza un gran convite y el consumo de esta bebida.

Según el calendario católico, la festividad es movable. Comúnmente cae en el mes de marzo, período en el que se empiezan a barbechar las tierras para siembra y se espera propiciar la formación de nubes y la llegada de las primeras lluvias.

El Altepeilhuitl

Esta festividad también tiene fecha de celebración movable. Según el calendario católico se efectúa el domingo antes del jueves de la Ascensión de Cristo, es decir que coincide con el inicio del período de lluvias a principios o mediados del mes de mayo. Por lo anterior, su simbolismo está relacionado con el pedimento de lluvia, el crecimiento de las plantas y la abundancia de frutos o buenas cosechas.

De acuerdo con Don Manuel Tlatoa Guízar, el nombre de esta celebración se compone etimológicamente por tres vocablos: *atl* “agua”, *tepetl* “cerro”, e *ilhuitl* “fiesta”. El termino de *altépetl* hace referencia al agua-vida y específicamente al cerro-pueblo. Al decir de Don Manuel: “donde hay cerro hay fruto, caza y donde hay todo esto hay un pueblo” (26 de mayo de 2019, s/n).

En la tradición oral cholulteca se relata que esta fiesta se celebra desde la época prehispánica, en donde se ofrendaban los primeros jilotes a tres entidades relacionadas con la agricultura: *Quetzalcoatl* simbolizando al maíz; *Tlaltecuhltli* representando a la tierra; y *Chicomecoatl* como diosa de los mantenimientos (Testimonio de Humberto Quitl, barrio de Santiago Mixquitla, 2022, San Pedro Cholula). Al respecto Don Manuel Tlatoa nos dice que a la diosa *Chicomecoatl*, como Madre de los sustentos se le agradecía por los primeros frutos que proporcionaba la Madre Tierra, pero señala también que la fiesta del *Altepeilhuitl* estaba dedicada a “*Tlaltecuhltli-Tlaltecihuatl* dualidad divina de la madre tierra [...]” (26 de mayo de 2019, s/n).

Durante la evangelización española acaecida durante la época colonial, los ciclos festivos mesoamericanos fueron modificados y en algunos casos traslapados con el calendario católico, por lo que seguramente la celebración del *Altepeilhuitl* prehispánico, acaecida al inicio de temporada de lluvias en abril, pasó a celebrarse durante el mes de mayo asociada con el calendario religioso de los evangelizadores.

A lo largo del siglo XVII, se introdujo dentro del culto cholulteca la veneración a la Virgen de Guadalupe. Según Don Manuel Tlatoa (26 de mayo de 2019, s/n), esto fue propiciado por los sacerdotes jesuitas, quienes invitaron a los principales de San Pedro Cholula para incorporar a la Virgen de Guadalupe en su santoral. De esta manera se incluyó su festividad el 12 de diciembre; paulatinamente la imagen se fue incorporando en la fiesta del *Altepeilhuitl* dedicada a San Gabriel Arcángel, santo fundador y patrono de la Cholula colonial, quien sustituyó a la deidad tutelar de la ciudad prehispánica, *Quetzalcóatl* en su advocación de viento. De modo que en la fiesta del *Altepeilhuitl* colonial, las dos deidades veneradas eran San Gabriel (*Quetzalcóatl*) y *Tonantzin-Guadalupe* (*Chicomecoatl*-7 serpiente) (Tlatoa Guízar, 12 de diciembre de 2016, s/n). Con ello, se dio continuidad al simbolismo mesoamericano de la festividad relacionada con el pedimento de lluvia (el viento-lluvia, *Ehécatl- Quetzalcóatl*) y la fertilidad de la tierra y el maíz (*Tonantzin- Chicomecoatl*).

La festividad está constituida por varias secuencias rituales que van desde su preparación (actividades de víspera, toque de campanas, quema de candiles, arreglos florales y de las imágenes, etc.), clímax (llegada de las imágenes de los barrios y de las circulares ataviadas, misa solemne, quema de cohetes, procesión, convite, agradecimientos, etc.) y conclusión (retirada de las imágenes y arribo a sus templos etc.).

Una de las características principales y distintivas del *Altepeilhuitl* es el atavío de las imágenes de los santos y vírgenes que presiden la festividad: todos van adornados con arcos y otros arreglos constituidos por frutos, legumbres, semillas, hojas comestibles y pan. Todos estos alimentos son frescos y obtenidos principalmente de la agricultura local y de su compra en mercados regionales. En los arcos y adornos se muestra la creatividad, imaginación y habilidad de los cholultecas para elaborar verdaderas obras artísticas con los frutos y verduras, como lo son esculturas de los santos y arreglos que simulan flores y otras figuras. Esto hace que el recorrido de las imágenes y su arribo a la Capilla Real sea un mosaico de colores, aromas y sonidos que en el interior de este templo parecen representar al *Tlalocan mesoamericano*. Al respecto, un elemento que nunca debe faltar en el arreglo de las imágenes es la presencia del maíz, destacándose cuatro plantas de este fruto que se colocan en cada una de las esquinas de la peana en la que se transporta a los santos y vírgenes. Este último elemento recuerda a la forma en que era adornada la diosa *Chicomecoatl* durante la fiesta mexicana del *Huey tozotli* según lo describe Sahagún (citado en Broda, 2001b, p. 211).

A la par de la salida de la comitiva del barrio que posee “las tres circulares”, las demás comunidades que conforman la ciudad de San Pedro Cholula se organizan para salir con sus respectivos séquitos que acompañan a su santo o santa patrona, previamente adornada para la festividad. Los recorridos son amenizados con bandas de música y el estruendo de cohetes de pólvora, al igual que el barrio anfitrión de la circular de Guadalupe. El arribo de los santos de los barrios y las imágenes circulares a la Capilla Real es paulatino, siendo el punto de reunión la explanada que se localiza frente a la entrada al templo. Una vez que se encuentran presentes todas las imágenes de los barrios y circulares, son recibidos por el sacerdote que oficiará la celebración eucarística, para posteriormente ingresar al interior del templo por la puerta principal. En el pasillo central que da al altar, son colocadas cada una de las esculturas de los santos en un lugar previamente concertado.

Durante la misa es común que el sacerdote haga mención del simbolismo agrícola de la festividad, relacionado con el pedimento de lluvia y fertilidad de la tierra y las plantas, es decir, se hace una solicitud para que las aguas celestiales lleguen. Una vez terminada la eucaristía, se realiza una procesión al interior de la Capilla Real encabezada por el sacerdote, las imágenes de San Gabriel, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de los Remedios y San Pedro de Ánimas. Detrás van los mayordomos de los 10 barrios y una banda de viento. El recorrido parte del pasillo central y gira hacia la izquierda en sentido inverso a las manecillas del reloj, pasando por las cuatro esquinas del templo; en cada una de estas se entona una oración y se sahúma hacia los cuatro puntos cardinales.

Concluida la procesión interna en la Capilla Real, todos los asistentes participan en un convite en el atrio de este edificio. Las bandas de viento que cada barrio contrato para acompañar su recorrido, ahora entonan melodías que amenizan el convivio y el regocijo social. A las 18:00 horas se lleva a cabo un rosario en honor de San Gabriel, dentro del templo.

Una vez concluido el rosario, las imágenes empiezan a salir en orden, despidiéndose del altar mayor donde se ubica la imagen de la Virgen de Guadalupe. Afuera en el atrio las imágenes son colocadas en dos filas de tal manera que quedan unas frente a otras; aquí toman la palabra los mayordomos de circular de Guadalupe para agradecer a los barrios por haber asistido al *Altepeilhuitl*, fiesta en honor al santo fundador San Gabriel Arcángel. Al finalizar este acto, los mayordomos anfitriones obsequiaron a los mayordomos de cada barrio una canasta con fruta, a manera de agradecimiento y como forma de reciprocidad que implica compartir los frutos que la Madre Tierra otorga. Posteriormente se intercambian reverencias y agradecimientos hacia San Gabriel y entre los santos, se despiden de manera solemne y de forma ordenada; las comitivas retornan con sus imágenes hacia sus respectivos barrios. La imagen de San Gabriel es regresada al altar mayor, es decir a su casa. El *Altepeilhuitl* concluye en cada uno de los barrios cuando las imágenes de las santas, vírgenes y santos patronos retornan a sus templos, y los frutos de la tierra son repartidos entre quienes ofrecieron su trabajo para cumplir con San Gabriel, la Virgen de Guadalupe y su santo patrón, es decir, con la comunidad cholulteca y con el orden y equilibrio del cosmos.

La fiesta de la Virgen de los Remedios

Antecedentes y simbolismo de Los Remedios

La situación privilegiada del Valle Poblano-Tlaxcalteca provocó que desde épocas muy tempranas (Preclásico), Cholula se convirtiera en una de las ciudades más importantes de Mesoamérica y en el Horizonte Clásico llegara a ser muy extensa, constituida por un centro ceremonial de enormes dimensiones dedicado a una deidad relacionada con el culto al agua, *Chiconahuiquiahuitl*, palabra náhuatl que quiere decir “nueve lluvias”. La misma residía en lo alto de la pirámide, lugar de gran relevancia religiosa para los fieles, quienes le rendían culto para que enviase lluvias y fertilidad, para garantizar la reproducción de la vida humana, como sucedía con todas las poblaciones agrícolas mesoamericanas. El simbolismo y culto a las deidades del agua en este lugar se prolongó aun con el arribo de nuevos habitantes a la ciudad como los olmecas-xicalancas y, posteriormente, los toltecas-chichimecas.

A la llegada de los invasores españoles, se inició un proceso de evangelización agresivo; sin embargo, al no lograr erradicar el culto indígena en la gran pirámide de Cholula, decidieron colocar en lo alto de esta una cruz con la finalidad exorcizar el mal que creían se encontraba en el lugar, supliendo y erradicando la actividad ritual. A su vez, los franciscanos idearon la aparición de un hecho milagroso como fue el caso de la manifestación de la Virgen de los Remedios en lo alto del *Tlachiahualtepetl*. Este tipo de prácticas les permitió reemplazar las antiguas deidades y fortalecer la conversión al cristianismo de la población indígena. El acto que se sustentó en un hecho extraordinario fue la aparición de la Virgen a través de un gran resplandor acaecido en el lugar. Este suceso milagroso se relata actualmente de generación en generación y sustenta el mito de refundación del lugar. Muchos cholultecas afirman que “por las noches se ve el resplandor de una enorme luz que sale de arriba del cerrito-santuario” (Entrevista, Don Francisco, 10 de septiembre 2016).

En 1594 los franciscanos construyeron la primera ermita dedicada a esta Virgen en lo alto de la pirámide, que fue reconstruida y concluida hasta mediados del siglo XVII. En esta se estableció el culto a Los Remedios, la Virgen conquistadora de los españoles (Fallena Montaña, 2020). Como práctica recurrente, los evangelizadores franciscanos edificaron el santuario de la Virgen de los Remedios sobre el núcleo de adobes de la gran pirámide, logrando extender una devoción por toda la región como antiguamente lo

impusiera el culto *Quetzalcóatl*, dios patrono de la milenaria ciudad-santuario (González-Hermosillo Adams, 2015).

La entronización de la Virgen de los Remedios en la gran pirámide de Cholula implicó la apropiación del culto y del espacio sagrado indígena, como lo fue el *Tlachihualtepetl* o “cerro hecho a mano”, el cual fue el lugar sagrado por excelencia de diversos grupos étnicos (los olmecas, teotihuacanos, olmeca-xicalancas, tolteca-chichimecas, colomochcas, españoles y mestizos, entre otros) en distintas temporalidades en la época prehispánica.

El *Tlachihualtepetl*, hoy nombrado *cerrito-pirámide-santuario*, es centro de diversas mitologías y simbolismos: actualmente se cree y narra que en las profundidades de la pirámide-santuario habita una gran serpiente, dueña del agua y protectora de los tesoros que ahí existen. La Virgen de los Remedios suplió y contiene simbolismos de las antiguas deidades mesoamericanas del agua y la fertilidad, como *Chiconauhquiahuitl* y *Quetzalcóatl*. Estas últimas fueron cargadas con atributos del mal, es decir, del Diablo y su culto se volvió clandestino; las deidades mesoamericanas representadas por la serpiente y relacionadas con la naturaleza, intercambian su posición superior, sagrada y dominante con la Virgen por la inferior, profana y dominada. Sin embargo, ambas mantienen una dualidad sagrada como entidades que radican en el cerrito-pirámide y cuyos simbolismos comparten; la Virgen en espacio de arriba (la cúspide de la pirámide), el cielo, el agua celeste o la lluvia y la serpiente en el espacio de abajo (profundidades de la pirámide) el inframundo, el lugar de las aguas terrenales, de la humedad, la obscuridad, pero también de la gestación de la vida.

Con este acontecimiento la pirámide-santuario reorientó su sacralidad, pero no sus antecedentes como lugar de culto ancestral, de origen del tiempo y centro u ombligo del mundo, reforzando con ello su esencia como lugar de memoria. Con la nueva deidad mariana se redefinió también el lugar como escenario de fundación y el inicio del tiempo histórico (Fallena Montaña, *op. cit.*).

La Virgen de los Remedios de Cholula es una imagen de bulto de origen español que, al parecer, corresponde a la segunda década del siglo XVII. Dicha imagen posee características distintivas con respecto a la iconografía generalizada de esta Virgen. A sus pies tiene una serpiente del paraíso, lo que sugiere una relación simbólica con *Chiconauhquiahuitl*, antigua deidad que radicaba en la pirámide-santuario en la época

prehispánica. Actualmente la serpiente es vista por los cholultecas como dueña y guardiana del santuario.

El simbolismo de la Virgen de los Remedios española, llegada a México, estaba relacionado con su papel como protectora de los ejércitos españoles en las guerras de conquista, así como también con su carácter de auxiliadora contra pestes, enfermedades y hambrunas. Sin embargo, su significado como dadora de lluvias y propiciadora de la fertilidad de las plantas fue adquirido en la Nueva España. Actualmente en Cholula se cree que trae las lluvias, protege las cosechas y las plantas, es madre de los cholultecas, protectora y donadora del territorio. Esto se ve en los siguientes extractos de entrevistas: “los frutos de la tierra están en el vientre de la Virgen María o de Tonantzín Remedios” (Entrevista a Manuel Tlatoa, 5 de septiembre de 2019).

Baja porque hace muchos años, casi un siglo, no llovía, entonces bajaron a Jesús, pero vino un aguacero fuertísimo y la siembra pues se fue, se perdió, entonces dijeron “nos hiciste la maldad, ahora bajamos a tu mamá para que vea lo que hicistes”, bajaron a la Virgen y pues llovió como se debe y por eso en mayo baja, por eso ese día llueve, aunque sea poco, pero llueve (Entrevista, Doña Delfina, 3 de octubre 2019).

Con la evangelización española iniciada en el siglo XVI en Cholula se reorientó la sacralidad de la pirámide-santuario, pero no su esencia como lugar de culto, emblema del territorio y punto de reuniones sociales de los pueblos de la región. De esta manera el santuario de Los Remedios, como centro sagrado, se remonta más allá del 500 a. C., lo cual lo convierte en el más antiguo de América y con gran trascendencia simbólica, religiosa e histórica.

Actualmente la fiesta de septiembre dedicada a la Virgen de los Remedios es la más grande e importante de la ciudad dual de Cholula y tiene un gran impacto regional por tratarse de una entidad que conforma un santuario. Por ello, es muy compleja y se conforma por una serie de decursos rituales formalizados como las misas, novenarios, procesiones y peregrinaciones; actos lúdicos de importante simbolismo como la “quema de panzones” y los grandes convites y, por último, una feria comercial en donde se incluye un mercado cuya característica es el intercambio a través del trueque. Este último es un evento muy significativo que caracteriza a la fiesta de esta Virgen Madre.

El decurso festivo

La fiesta regional dedicada a la Virgen de los Remedios es muy compleja y consta de diversos decursos. Entre los más importantes se encuentran:

a) La procesión de los faroles

El 31 de agosto por la noche las comunidades barriales de San Pedro realizan, como acto de apertura de la fiesta mayor dedicada a la Virgen de los Remedios, la «procesión de los faroles»; esta reúne a numerosos habitantes del municipio de San Pedro Cholula y a sus diez barrios que conforman la ciudad-cabecera. La misma consiste en un recorrido por una parte importante del territorio de la ciudad, llevando consigo la imagen de la Virgen de los Remedios y a todos los santos patronos de los barrios.

La procesión finaliza cuando se devuelve la imagen de los Remedios a su santuario; se celebra una misa, y al concluir ésta los participantes entonan *Las Mañanitas* a la Virgen y le obsequian ofrendas. Con todo ello, se anuncia el inicio de la feria anual de Cholula y de la fiesta de la Virgen de los Remedios.

b) Fiesta mayor de la Virgen de los Remedios

El día 8 de septiembre se celebra la fiesta mayor dedicada a la Virgen de los Remedios, denominada así por ser la principal fecha de culto a la deidad. En esta fecha las comunidades barriales, los pueblos aledaños, los comerciantes de otras regiones del estado y del país visitan el santuario para rendirle culto a la Virgen. Sin embargo, son los diez barrios de San Pedro Cholula los que ejercen la custodia y administración de las actividades religiosas del santuario, que, como se mencionó, recaen principalmente en la mayordomía de la “circular de los Remedios”. Previo a la gran fiesta, se realiza un mes antes el pedimento de la imagen Circular; el cargo lo solicita el barrio que sigue en el orden rotativo de la circular un mes antes de los festejos.

El decurso de la fiesta mayor de la Virgen de los Remedios no se limita a las actividades de los diez barrios de San Pedro Cholula, ya que se trata de una fiesta regional que involucra a los municipios de San Pedro y San Andrés, además de otros pueblos y municipios de todo el Valle Puebla-Tlaxcala y peregrinos que provienen de los estados de Puebla, Morelos, Tlaxcala y el Estado de México, principalmente. Durante estos días, la ciudad santuario de Cholula es visitada por un gran número de personas que acuden a visitar a la Virgen Madre para felicitarla, pedirle algún favor (protección, salud, dinero, buena cosecha, trabajo, etc.), así como con fines socioeconómicos o de esparcimiento,

como acudir a la feria o al tradicional «tianguis del trueque». De esta manera, la fiesta en honor a Los Remedios se convierte en un escenario devocional que conforma una gran macrorregión que se extiende más allá del Valle Puebla-Tlaxcala, ya que a ella asisten personas de los estados colindantes a Puebla, de otros estados del país e incluso del extranjero, principalmente peregrinos migrantes que provienen de Estados Unidos.

Dentro de este decurso festivo, la llamada “quema de panzones” adquiere mucha importancia por su simbolismo agrícola: los llamados “panzones” son grandes muñecos elaborados con carrizo, metal, papel y pirotecnia, cuya característica principal es su voluminoso vientre el cual se rellena con fruta de temporada. Se cree que la quema de “panzones” tiene antecedentes prehispánicos. Según don Manuel Tlatoa (comunicación personal, 8 de septiembre 2019), en las festividades dedicadas al dios Sol se le entregaba una ofrenda en especial, constituida por un individuo-guerrero que había sido elegido en las guerras floridas, quien era sacrificado y después se comía una porción de su cuerpo, como parte de un ritual sagrado. Se tenía la creencia de que ese guerrero iría al cielo con Tonatiuh. Es por eso por lo que el barrio de Santa María Xixitla, uno de los barrios más antiguos de San Pedro Cholula, retomó esa festividad y utiliza el “panzón” como ofrenda dedicada a la Virgen de los Remedios. Sin embargo, hay otros dos pueblos más que ofrendan “panzones” a la Virgen en su día y son el barrio de San Matías Cocoyotla y la comunidad de Tlaxcalancingo perteneciente al municipio de San Andrés Cholula.

El 8 de septiembre después del mediodía, las tres comitivas mencionadas colocan en una explanada arriba del santuario los “panzones” para su quema. Durante este acto las bandas de música amenizan el evento, la gente juega con los buscapiés que salen de los muñecos, también ríen, corren, gritan, beben y se apresuran a recoger las frutas (manzanas, duraznos y jinicuiles) que salen de los vientres prominentes de los muñecos. Este acto de la caída de los frutos, que es compartido por todas las personas asistentes, simboliza la presencia de los frutos de la tierra, la fertilidad y la abundancia de alimentos.

El mes de septiembre es un período donde las lluvias provocan el florecimiento de las plantas y la presencia de los primeros frutos que da la madre tierra, y en este caso que proporciona la Virgen Madre de los Remedios que desde lo alto del santuario se asegura que sus hijos tengan alimentos. El ofrecimiento y la quema de “panzones” es uno de los decursos más característicos y distintivos de la fiesta dedicada a la Virgen de los Remedios.

Persistencia de la cosmovisión mesoamericana en la ciudad. A manera de conclusión

Hemos descrito algunos procesos de reproducción cultural de la cosmovisión mesoamericana y el simbolismo agrícola en un medio urbano. En las fiestas analizadas como el *Altepeilhuitl*, la *Tlahuaca* y la celebración mayor de la Virgen de Los Remedios de Cholula, observamos la sólida conformación de ciclos festivos agrícolas religiosos dedicados a santos y vírgenes con simbolismos relacionados con la naturaleza (lluvia, plantas y fertilidad) que se entrelazan con diferentes tradiciones culturales, principalmente con las de la modernidad, mediante los signos y símbolos de lo urbano; todo ello conforma la diversidad de los pueblos originarios urbanos.

Los habitantes originarios de estos pueblos urbanos reproducen formas de territorialidad sustentadas en los ciclos festivos dedicados a santos patronos y vírgenes, como dispositivos de apropiación socioterritorial, de cohesión social, de defensa del territorio, de recurso mnemónico y reproducción de su cultura e identidad.

La interpretación que ofrecemos acerca de las razones por las que los pueblos originarios urbanos como Cholula aún mantienen estructuras de reproducción y persistencia cultural de la cosmovisión mesoamericana sobre la naturaleza y simbolismos agrícolas en medios urbanos, se debe a que la cosmovisión y la fiesta en honor a los santos patronos otorgan *presencia* a los pobladores originarios en la ciudad. Su intención es traer al plano de existencia urbana, la “realidad” del pueblo sobre la de otras realidades en coexistencia (avecindados, neoliberalismo, turismo, mercantilización, etc.). En el contexto urbano - conflictivo y de intercambio intercultural-, las fiestas de los santos y vírgenes patronos dan cuenta de mecanismos de adaptación y persistencia identitaria que se configuran como *performance-rituales*, y producen presencia simbólica y material siguiendo la noción de Rodrigo Díaz Cruz (2023). La nueva “intención” de las fiestas religiosas tiene por objetivo reforzar y/o producir dicha presencia, que, traducido en términos políticos y culturales, implica legitimidad del habitar frente a otras formas de apropiación del espacio.

Así, el santo o virgen sintetizan un sistema simbólico de creencias, concepciones y representaciones sobre la naturaleza (cosmovisión) que son objetivados cuando los habitantes originarios practican el orden temporal de la fiesta mediante una serie de actos performances (procesiones, rituales, calendarios). Es decir, “bajan” a una entidad tutelar que se encuentra en el plano subjetivo a la realidad material festiva, crean una presencia,

basada en el simbolismo agrícola, con un nuevo sentido y función urbano. De esta manera, también se explica que, aunque la fiesta en honor a los santos y vírgenes sea una conmemoración del pasado agrícola frente a un nuevo régimen sociocultural como la ciudad, se rediseña o sufre una reconstrucción para producir *presencia* en un espacio determinado como los barrios o pueblos, reproduciendo su vitalidad. De este modo, podemos interpretar a la fiesta como una “*conducta restaurada*” en el ámbito de la ciudad, es decir, un comportamiento humano de génesis agrícola que fue reelaborada en otro plano de existencia: la ciudad. Los repertorios de sentidos mesoamericanos y católicos se utilizan para producir una nueva presencia urbana y hacer frente a un nuevo contexto, construyendo sentidos de pertenencia al barrio-pueblo originario. Se trata de un cambio de funciones y sentido en la conducta festiva con relación a un sistema social más amplio (la ciudad).

La fiesta constituye una reelaboración de la experiencia y repertorio de sentido mesoamericano-agrícola en la urbe. Con su acto performativo produce presencia y materializa la cosmovisión tutelar-agrícola que complementa el proceso de construcción de identidades y pertenencia a un territorio. En San Pedro Cholula, las fiestas son dispositivos de ritualidad comunal, siendo su realización de gran importancia para sus pobladores, ya que se refuerza el vínculo recíproco entre los análogos y las deidades, muchas de ellas cargadas de simbolismos agrícolas que se observan en las fiestas descritas como es el caso de la *Tlahuanca*, el *Altepeilhuitl* y la Virgen de los Remedios. En la cosmovisión cholulteca actual hay indicios de la cosmovisión mesoamericana que se dejan ver en diversos fenómenos como, por ejemplo, la manera de concebir el universo y sus ciclos, la naturaleza o las apariciones milagrosas como la de la Virgen de los Remedios, la cual tuvo lugar en la cúspide de la gran pirámide. La Virgen, al entronizarse en un lugar sagrado milenario dedicado a las deidades del agua y la fertilidad, entró a reinterpretarse con la antigua *Dueña* del agua: la serpiente que pasó a convertirse en su complemento-opuesto, de tal manera que forman una dualidad que permite las conexiones, que hacen del cerrito-pirámide-santuario un *axis mundi*, y, por tanto, un lugar de gran fuerza, energía, poder y, sobre todo, el espacio donde se gestan y guardan los mantenimientos y principalmente el agua de los pueblos.

En general, la composición cultural de Cholula engloba una diversidad de respuestas colectivas en términos económicos y religiosos, que da cuenta del ingenio cultural y la

capacidad adaptiva de los grupos humanos originarios. Al mismo tiempo, muestra cómo la modernidad globalizante no arrasa u homogeniza todo lo que encuentra a su paso, ya que existen respuestas y condiciones concretas que posibilitan la diversidad humana y la composición cultural de los pueblos urbanos.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio, el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Ciudad de México, México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Álvarez Enríquez, L. (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Báez-Jorge, F. (2010). Mitología y simbolismo de la vagina dentada. *Arqueología mexicana*, vol. 104, 51-47. Recuperado de: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-vagina-dentada-en-la-cosmovision-mesoamericana>
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana.
- Bonfil Batalla, G. (1988). *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Broda, J. (2001a). Introducción. En Broda, J. y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 15–45). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (2001b). Etnografía de la Santa Cruz: Una perspectiva histórica. En Broda, J. y Báez-Jorge, F. (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 165–238). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (2009). *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. Ciudad de México, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Castells, M. (1971). El mito de la sociedad urbana. *Revista EURE. Revista de Estudios Urbano Regionales*, 1, 27-41. Recuperado de: <https://www.eure.cl/index.php/eure/article/view/825/671>
- Caillois, R. (2013). *El hombre y lo sagrado*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

- Díaz Cruz, R. (2023). *El fulgor de la presencia. Ritual, experiencia, performance*. Ciudad de México, México: Gedisa, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Duhau, E., y Giglia, A. (2008). *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- 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*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gámez Espinosa, A. (2015). El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural. En Gámez Espinosa, A. y López Austin, A. (Coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 273–303). Ciudad de México, México: Colegio de México, Fondo de Cultura Económica y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gámez Espinosa, A. (2017). Cosmovisión sobre los santos en la ciudad dual de Cholula. En Gámez Espinosa, A. y Ramírez Rodríguez, R. (coords.), *Cholula, ciudad dual, sagrada y cosmopolita* (pp. 23–55). Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- García Canclini, N. (2005). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Ciudad de México, México: Gedisa.
- González-Hermosillo Adams, F. (2015). *Cholula en sombras y luces. Los claroscuros de su conquista y de su experiencia colonial*. Ciudad de México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Catharine Good, E. y D. Raby (2015), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, Zamora: Ciudad de México, México: El Colegio de Michoacán.
- Kubler, G. (1968). La traza colonial de Cholula. *Estudios de Historia Novohispana*, 1(II), 1–30.
- Licona Valencia, E. (2004). La ciudad de Puebla como espacio de diversidad cultural. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 39, 1-4. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1066046>
- López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Primera parte. *Arqueología Mexicana*, edición especial, 68. Recuperado de <https://tiendadigitales.raices.com.mx/reader/e68-la-cosmovision-de-la-tradicion-mesoamericana-primera-parte?location=15>
- Medina Hernández, A. (2009). Introducción a los estudios de parentesco en México. *Anales de Antropología*, 12, 197-222. Recuperado de: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/302>
- Nutini, H. e Issac, B. L. (1974). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. Ciudad de México, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Portal, A. M. A. (2013). El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios de la Ciudad de México. *Alteridades*, 23 (46), 53–64. Recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172013000200005

Documentos

- Tlatoa Guizar, M. (2016). *Cambio de mayordomía de Tonantzin “Guadalupe”, Coapan a Mexicalcingo* (folleto, 12 de diciembre de 2016). Cholula, México.
- Tlatoa Guizar, M. (2019). *“Altepeilhuitl” la fiesta del pueblo* (folleto, 26 de mayo de 2019). Cholula, México.

Entrevistas

- Manuel Tlatoa Guizar, danzante y cronista, habitante de San Pedro Cholula, Puebla, México, 14 de octubre de 2019.
- Manuel Tlatoa Guizar, danzante y cronista, habitante de San Pedro Cholula, Puebla, México, 14 de octubre de 2019.
- Señor Francisco, rezandero, habitante del barrio de Texpolco, San Pedro Cholula, Puebla, México, 10 de septiembre 2016.
- Manuel Tlatoa Guizar, danzante y cronista, habitante de San Pedro Cholula, Puebla, México, 5 de septiembre de 2019.
- Señora Delfina, ama de casa, habitante de San Luis Tehuiloyocan, San Andrés Cholula, Puebla, México, 3 de octubre de 2019.