



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Ciudad y la producción social de la identidad barrial, en  
Santiago Mixquitla (San Pedro Cholula, Puebla)**

Sebastian Licona Gámez

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dra. María Ana Portal Ariosa

Asesores: Dra. Adriana Aguayo Ayala

Dr. César Abilio Vergara Figueroa

Ciudad de México

Agosto 2022

# Índice

<b>1. Introducción:</b> .....	5
<b>1.1 Sobre Cholula, su ciudad e identidad barrial</b> .....	5
<b>1.2 El estudio de los barrios e identidad en Cholula</b> .....	8
<b>1.3 Metodología</b> .....	10
<b>1.4 Estructura de la tesis</b> .....	12
<b>2. Capítulo I: Ciudad, urbanidades e identidad barrial: una propuesta de análisis antropológica.</b> .....	15
<b>2.1 La ciudad y sus proyectos: heterogeneidad urbana cultural</b> .....	16
2.1.1 <i>La ciudad, algo más que densidad material</i> .....	16
2.1.2 <i>La heterogeneidad urbana y cultural</i> .....	19
2.1.3 <i>Órdenes urbanos y formas de habitar</i> .....	27
<b>2.2 La ciudad como sistema de identidades</b> .....	29
2.2.1 <i>Sobre el concepto de identidad</i> .....	31
2.2.2 <i>Ciudad y el sistema de identidades urbanas</i> .....	36
<b>2.3 Ciudad, barrio e identidad barrial</b> .....	39
2.3.1 <i>El barrio como urbanidad y habitar.</i> .....	40
2.3.2 <i>Barrio como tiempo y espacio: coordenadas de la identidad barrial</i> .....	44
2.3.3 <i>La identidad barrial y la ciudad</i> .....	46
<b>3. Capítulo II: San Pedro Cholula: ciudad santuario, pueblo urbano y cosmopolita.</b> .....	49
<b>3.1 Historia territorial y social de Cholula: ciudad santuario, colonial e industrial</b> .....	50
3.1.1 <i>Cholula: Señorío y ciudad sagrada prehispánica</i> .....	50
3.1.2 <i>Cholula: Pueblo de indios durante la Colonia</i> .....	54
3.1.3 <i>Cholula en la República.</i> .....	56
3.1.4 <i>Cholula en la era industrial y posrevolucionaria.</i> .....	57
<b>3.2 La Sub-Región de Cholula en la región Puebla-Tlaxcala.</b> .....	58
<b>3.3 El proceso de conurbación con la metrópoli de Puebla</b> .....	67
3.3.1 <i>Las zonas conurbadas</i> .....	68
<b>3.4 Cholula, de ciudad sagrada a pueblo urbano.</b> .....	72
3.4.1 <i>La vida barrial en San Pedro Cholula</i> .....	77
3.4.2 <i>La cosmovisión en San Pedro Cholula</i> .....	86

3.4.3	<i>La vida socioeconómica</i> .....	88
<b>4.</b>	<b>Capítulo III: Barrio e Identidad en Santiago Mixquitla: (Pertenencia, distinción y membresías culturales barriales)</b> .....	93
<b>4.1</b>	<b>Habitar en Santiago Mixquitla: barrio festivo, ladrillero, tianguista</b> .....	94
4.1.1	<i>Síntesis histórica de Mixquitla</i> .....	95
4.1.2	<i>Ubicación y dinámica geográfica</i> .....	97
4.1.3	<i>Mixquitla y su dinámica económica tianguista y ladrillera.</i> .....	100
4.1.4	<i>Estructura y dinámica socioreligiosa-cosmovisiva de Mixquitla</i> .....	105
4.1.5	<i>El sistema de cargos en Mixquitla</i> .....	105
4.1.6	<i>El santo patrón y la cosmovisión en Mixquitla</i> .....	109
<b>4.2</b>	<b>Fiesta Patronal y pertenencia barrial en Mixquitla</b> .....	114
4.2.1	<i>La fiesta patronal como configuradora de pertenencias</i> .....	114
4.2.2	<i>La fiesta en honor al Señor Santiago de Mixquitla</i> .....	116
<b>4.3</b>	<b>Los hijos de barrio: el sistema de cargos y las membresías sustantivas de Mixquitla</b> 124	
4.3.1	<i>El sistema de cargos urbano como productor de membresías.</i> .....	125
4.3.2	<i>Participación y la membresía de los hijos de barrios</i> .....	127
<b>4.4</b>	<b>Lazos de parentesco y formas de distinción socio-barrial en Mixquitla.</b> .....	137
<b>5.</b>	<b>Conclusiones</b> .....	141
<b>6.</b>	<b>Bibliografía</b> .....	145

# Agradecimientos

Esta obra es producto de un trabajo de investigación antropológica que vislumbró su conclusión gracias a la participación intrínseca de diversas personas que fungieron roles protagonistas de las siguientes líneas.

En primer lugar, agradezco enormemente a la Dra. María Ana Portal por su guía, enseñanza y conocimiento, gracias a mi incorporación a su seminario y proyecto tuve la gratificante fortuna de relacionarme con excepcionales personas que me enriquecieron con sus tramas cotidianas y profesionales. Entre ellas, a la Dra. Adriana Aguayo, que fungió como lectora de esta obra y cuyas contribuciones agradezco infinitamente. De la misma manera, agradezco las atenciones, disposición y tutelaje del Dr. Abilio Vergara Figueroa, cuyas conversaciones y observaciones ennoblecieron enormemente las aseveraciones de este texto.

Este trabajo también fue posible gracias al interés y participación de los pobladores de Santiago Mixquitla, Cholula, de las familias, mayordomos, principales, vecinos e hijos de barrio que enriquecen y sustentan con su trama cotidiana y cultural las aseveraciones que pasan por la cabeza de quien realiza la labor etnográfica. Especialmente agradezco a Humberto Quilt y Lupita Tetlachi, por dedicar parte de su tiempo y llevarme de la mano a través de la vida barrial de Mixquitla, gracias a sus pláticas y “acarreos” pude conocer la mítica sociabilidad de su barrio. Mis sinceros agradecimientos a ellas y ellos.

De igual manera, agradezco a mis padres Alejandra y Ernesto quienes contribuyen cotidianamente a forjar mi mirada antropológica a través de sus pláticas, enseñanzas y consejos, gracias por su cariño y guía, determinaron mi sentir antropológico.

Agradezco a mis compañeros de Maestría Daniel, Fernando (*El Team Pueblos*), Ana B, Ana Isabel, Valeria, Guillermo, Mariela, Oscar, Grace y Ariadna por su amistad y compañerismo, que, a pesar de pasar la mayoría de nuestro posgrado por una pantalla y ventana de Zoom, pude conocerlos “a torso completo” y aprender de ellos profesionalmente.

Por último, agradezco al Departamento de Antropología de la UAM-I. A Soco y Nancy por su acompañamiento. A la planta docente-profesional y demás quienes son parte de su trama, en la red de su institución enriquecí mi mirada. Gracias a todxs ellxs.

Sebastian Licona Gámez, 22/Julio/2022

# Ciudad y producción social de identidad barrial: Santiago Mixquitla, San Pedro Cholula, Puebla.

Sebastian Licona Gámez

## 1. **Introducción:**

Esta tesis estudia la producción social de la identidad barrial a través del análisis etnográfico de insumos culturales de pertenencia, membresía y distinción sustantiva que los habitantes originarios del barrio de Santiago Mixquitla elaboran como parte de su inserción en las tramas sociourbanas del pueblo de San Pedro Cholula y el macro escenario metropolitano de la ciudad de Puebla. El trabajo explora las diversas formas del habitar urbano de este barrio y sus estrategias socioculturales para producir dispositivos identitarios.

Se plantea que la identidad barrial de Mixquitla es producto de la apropiación ritual-festiva del espacio urbano barrial, de la configuración de membresías sustantivas y la capitalización de lazos de parentesco que delimitan las significaciones urbanas de pertenencia, arraigo y distinción de una población con continuidades culturales indígenas-campesinas. Se argumenta que la identidad barrial es una producción social que expresa las heterogéneas formas diferenciadas de construir el tiempo-espacio, visiones de mundo, órdenes sociourbanos y habitares en San Pedro Cholula, como parte de un constructo sistémico intercultural de urbanidades e identidades que los pueblos y barrios urbanos desarrollan en las ciudades, donde barrio y la identidad barrial, se posicionan como una producción simbólica-cultural que define la manera de concebir, operar, organizar, proyectar y habitar la ciudad; caracterizada por su constitución elástica, abierta y multiescalar.

### 1.1 **Sobre Cholula, su ciudad e identidad barrial**

Históricamente la ciudad de Cholula y sus barrios han desempeñado un papel fundamental dentro del eje geográfico y cultural de los valles del Altiplano Central desde la Mesoamérica prehispánica, localidad clasificada como un punto de tránsito religioso y como una ciudad mercado (Bonfil, 1973:85). En la actualidad, estas dos características siguen desempeñando

su función dentro de la vida social de muchos de sus habitantes, sin embargo, su situación de conurbación con la metrópoli de Puebla ha causado un rápido desarrollo de la urbanización y la configuración de respuestas colectivas que producen nuevos capitales y configuraciones culturales que se mueven en las dimensiones de lo rural y lo urbano.

Se identifica a San Pedro Cholula como un escenario social que hibridiza tradiciones culturales heterogéneas a nivel regional, en especial aquellas enmarcadas dentro de las dinámicas socio-religiosas y económicas propias de habitantes de los barrios que componen a los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula y los constructos humanos importados de la sociedad cosmopolita y urbana producto de su conurbación con la ciudad de Puebla.

Por lo anterior, se afirma que la actividad sociocultural de San Pedro Cholula configura un pueblo urbano, porque este refiere un medio social que “mezcla diferentes tradiciones culturales, principalmente las de la modernidad, mediante los signos y símbolos de lo urbano, y la tradición mesoamericana, por medio de rasgos étnicos nahuas y campesinos” (Licona, Gámez y Ramírez, 2013: 29) debido a que en Cholula los diversos grupos humanos que se movilizan por la localidad, confluyen, chocan y fusionan sus capitales culturales urbanos-tradicionales, fenómeno visible en los barrios oriundos, además de los pueblos, municipios y juntas auxiliares de la comarca, que expresan prácticas y actividades matizadas como continuidades mesoamericanas-prehispánicas, subdivididas en los sistemas de cargos, instituciones socio-religiosas barriales y en la actividad socio-económica rural- campesina que cuya mezcla, delimitan territorios, espacios y nuevos campos de acción cultural globalizadas y urbanas.

Se sugiere que el pueblo urbano de San Pedro Cholula tiende a diferenciarse de otros entornos urbanos<sup>1</sup> (la metrópoli), porque “tiene una connotación profunda construida en lo esencial, a partir de tres factores: el vínculo religioso con la tierra, aun cuando han perdido su cualidad de campesinos y la hayan vendido en grandes proporciones, perdiendo su

---

<sup>1</sup> Se considera pertinente caracterizar a San Pedro Cholula como pueblo urbano debido a que su producción cultural tiende a la mezcla e hibridación de dinámicas “modernas y tradicionales” y no de un pueblo periurbano, debido a que la peri-urbanización figura la configuración de un vínculo dicotómico entre lo rural y urbano, vislumbrando a ambos escenarios en disputa de territorios concretos en sus devenires culturales. Se sustenta “que en la actualidad lo urbano no tiende a la concentración, sino a la dispersión” (Contreras-Juárez, 2014: 88).

centralidad en la subsistencia; el sistema de parentesco como eje de la organización colectiva y un sistema festivo religioso que organiza y sanciona la vida social local” (Portal, 2013: 54). Ello porque pese a la fusión de capitales culturales urbanos y rurales, los habitantes oriundos de los barrios edifican formas de habitar sustentadas en los ciclos festivos populares a partir de la devoción a santos patronos y vírgenes, siendo la principal el culto a la Virgen de los Remedios, como deidades tutelares constituidas como dispositivos de apropiación socio-territorial y una organización social tejida en sistemas de parentesco que da pie y forma a las instituciones socio-religiosas, elementos que estructuran y dan sentido a la vida social del lugar.

Hoy en día San Pedro Cholula, y en general la subregión de Cholula, es foco de inversión extranjera, intervención estatal para su modernización, residencia habitacional de pobladores no oriundos, los llamados avecindados producto de la conurbación, y zona turística visitada masivamente a partir de su nombramiento como Pueblo Mágico. Ello no es suficiente para entrever a San Pedro Cholula como una extensión de la mancha urbana de la ciudad de Puebla, ni subordinada a las formas globales, modernas y urbanitas. Son los ciclos festivos, las procesiones, el comercio campesino subregional, los tianguis y mercados, el sistema de cargos, el parentesco barrial y campesino, los elementos base que los habitantes de Cholula reformulan lo urbano adaptándolo a sus propios constructos socioculturales, porque el pueblo urbano de San Pedro Cholula no se construye como periférico en muchos de sus términos socioculturales, aún sigue desempeñando su función como centro administrativo, religioso y comercial que incorpora lo urbano para reproducir lo propio. Son entre estos dos ejes socioculturales (barrial y urbanización), con sus respectivas dinámicas y expresiones, los que disponen de la identidad social a los habitantes de este pueblo y en la que en ciertos espacios y temporalidades interactúan, chocan y se distinguen.

El barrio en San Pedro Cholula desempeña una unidad socio-local que integra un fuerte sistema de cargos o mayordomías, formas de organización social-política religiosa, encargadas de la administración de las fiestas y eventos lúdicos de las comunidades, pero también como representantes de estas, cuya función radica en la vinculación social directa de los individuos con sus análogos, coadyuvando a la configuración identitaria barrial sustentada en la devoción a una deidad tutelar (virgen o santo patrón) que funge como

representante, imagen o símbolo barrial. Los barrios conforman instituciones socioculturales que regulan y dan sentido a la vida social de sus habitantes. Actualmente en San Pedro Cholula existen 10 barrios: 1) San Miguel Tianguisnahuac, 2) Jesús Tlatempa, 3) San Matías Cocoyotla, 4) San Juan Calvario Texpolco, 5) Santa María Xixitla, 6) Santiago Mixquitla, 7) La Magdalena Coapa, 8) San Pedro Mexicaltzingo, 9) San Pablo Tecama y 10) San Cristóbal Tepontla. Cada uno diferenciado por su santo patrón, los cargos propios de sus localidades y por el papel que desempeñan con relación a otros.

## **1.2 El estudio de los barrios e identidad en Cholula**

Los barrios en San Pedro Cholula condensan uno de los ejes de identidad y pertenencia para muchos sujetos, pues los locales se diferencian unos de otros según su barrio, santo patrono, fiestas y referentes cotidianos con los que se identifican. En términos sociales, los barrios se componen en su mayoría por la organización en afiliaciones por parentesco, muchos autores atribuyen esta característica a sus lazos con sus ascendientes prehispánicos, los cuales poseían ejidos de tierras administrados por familias tribales que vivían en conjunto en la antigua ciudad de Cholula, los llamados Calpullis trasmutados en barrios desde la época colonial, sin embargo hoy en día se observa que esta vinculación entre familias responde más bien a una necesidad de pertenencia y afiliación a un grupo, por lo que la devoción a un santo patrono concreto coadyuva al reconocimiento de sus semejantes, así como al origen de nacimiento y las relaciones que se tengan con otros grupos humanos. Además, la presencia o el traslado del santo patrón a muchos de los espacios que conforman a los barrios es de suma importancia para sus devotos y pobladores, pues integran mecanismos de apropiación territorial y refuerzan los vínculos sociales. Propongo el estudio de la identidad barrial de un barrio: Santiago Mixquitla.

Por ello, el objeto de estudio se centra en los constructos identitarios barriales de Santiago Mixquitla, como un producto sistémico de expresiones y apropiaciones simbólicas, conformando un tipo de identidad de respuesta colectiva ante los grandes macro contextos urbanos que imperan hoy.

La pregunta de investigación que guió este trabajo es: ¿De qué manera los elementos simbólicos y materiales de la fiesta patronal, del sistema de cargos y el parentesco configuran la identidad barrial como producción entre familias originarias del barrio de Santiago

Mixquitla (San Pedro Cholula) como una forma de pertenencia y distinción frente a otras, en el marco de los procesos de urbanización de la ciudad de Puebla y la región Puebla-Tlaxcala?

Partimos de la siguiente hipótesis: la identidad barrial es producto de la relación compleja entre la apropiación ritual del tiempo-espacio barrial por medio de la fiesta patronal y su ciclo; la organización-participación en mayordomías del sistema de cargos bajo la membresía de hijos de barrio y la conformación de un sistema de parentesco ritual-consanguíneo de familias originarias del barrio de Santiago Mixquitla, como una construcción social de distinciones y pertenencias frente a otros barrios y ante los procesos de urbanización de la región Puebla-Tlaxcala (2020-2022).

El objetivo general de la investigación tuvo como propósito generar un modelo de análisis sobre las prácticas simbólicas que coadyuvan a la producción social de la identidad barrial en Santiago Mixquitla en el marco de los procesos de urbanización de la región Puebla-Tlaxcala, que contribuya al campo de reflexión teórica sobre la identidad en pueblos urbanos contemporáneos del país dentro de los estudios antropológicos. De tal manera, que se buscó analizar el contexto sociocultural e histórico de San Pedro Cholula, como pueblo urbano en un contexto de urbanización de la región Puebla-Tlaxcala. Se examinó etnográficamente la constitución de los elementos materiales y simbólicos de la fiesta patronal que constituyen las apropiaciones rituales de pertenencia del barrio Mixquitla. Se estudiaron las estructuras del sistema de cargos como elementos de participación y ciudadanía en la conformación de la identidad barrial y se propuso identificar y comprender el conjunto de procesos simbólicos de construcción del parentesco ritual y consanguíneo como coadyuvantes de distinción e identidad barrial.

La pertinencia de realizar aproximaciones antropológicas en torno a la identidad barrial en San Pedro Cholula (barrio de Santiago Mixquitla) circunda en primer lugar a ampliar los estudios de carácter social de su población viva, puesto que el historial académico, de gestión e investigación social siempre han privilegiado el abordaje y rescate arqueológico de sus sitios históricos, sean monumentos prehispánicos o coloniales. Existe una amplia bibliografía de estudios de este tópico y son contados aquellos que hablan sobre su vida religiosa, ritual y cosmopolita contemporánea.

En términos de teoría antropológica, se pronostica la ampliación interpretativa-teórica y epistemológica en cuanto al estudio social de la identidad en barrios de tradición popular, tradicional e indígena en sectores poblacionales del país que fungen como híbridos en su práctica social, tal como se expresan en el pueblo urbano de San Pedro Cholula. Se sustenta que el nutriente etnográfico que esta investigación provea coadyuvaría a vislumbrar a la identidad barrial no solo como “el conjunto de valores que vertebran el sistema de representaciones simbólicas o de producción ideológica de estos actores con referencia al barrio” (Gravano, 1991: 75). También como un conjunto sistémico que involucra la vida ritual, espacialidad, cosmovisión y organización de un grupo que tiende a utilizar estos elementos para marcarse y codificar un entorno de alivio social, el barrio, frente a otros homogeneizantes de reciente auge global como la cabecera municipal sanpedreña.

Así, la identidad adquiriría un nuevo horizonte interpretativo, que repercuta en el pensar de la investigación social de diversas disciplinas científicas y en materia de gestión sociocultural pública de los gobiernos estatales y municipales, puesto que estos últimos, han privilegiado una intervención mercantilizante y privatizadora en torno a los constructos identitarios y barriales de las localidades cholultecas provocando conflictos sociales, por ello esta investigación contempla una mirada etnográfica sociocultural integral en la gestión pública.

### **1.3 Metodología**

El plan de acción contemplado para este trabajo se fundamenta en una iniciativa etnográfica, perspectiva metodológica basada en la recolección de datos cualitativos, observar y ser partícipes al momento que los fenómenos sociales toman práctica. Se toma como premisa que la interpretación científica de la cultura solo es posible a partir de la interacción entre el investigador y el hecho estudiado, donde es posible entender los códigos culturales de quienes la elaboran.

La etnografía para este trabajo supone una forma de aproximarse a la realidad sociocultural, situando al etnógrafo en tramas sociales; “la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”). La especificidad de este enfoque corresponde, según Walter Runciman (1983), al elemento distintivo de las Ciencias Sociales: la descripción” (Guber, 2001:11). Es una perspectiva investigativa que

interpreta colectividades mediante el encuentro cara a cara, entre el investigador y los sujetos estudiados, por eso también se plantea que la etnografía implica la configuración de relaciones sociales con los consultados, porque se interactúa con los "otros" y se intercambian capitales culturales durante todo el proceso de investigación etnográfica. Sin embargo, como supone, la dinámica y práctica humana es heterogénea y dinámica en todas sus dimensiones socioculturales, cada intervención etnográfica se diseña según los parámetros del investigador y el fenómeno, el primero diseña su aproximación dependiendo de cómo se exprese culturalmente su objeto de análisis.

Las dinámicas metodológicas de este proyecto implicaron trabajo de campo interactivo con las prácticas sociales de los barrios de la cabecera municipal de San Pedro Cholula. Se llevaron a cabo en diversos niveles y ejercicios etnográficos, que permitieron el acercamiento social-científico con los practicantes del lugar, así como el reconocimiento de los espacios y la observación de las prácticas que se suscitan en el escenario expuesto, reconociendo la complejidad sociocultural que ahí yace. Se acudió durante dos años a la festividad patronal de Mixquitla, donde se obtuvo un registro fotográfico, se experimentaron las prácticas rituales y el decurso festivo, donde pudimos acceder a contactos e informantes clave, además de registrar datos sobre las prácticas y sentidos de pertenencia de su población.

También se elaboraron guiones indicativos sobre las membresías y lazos de parentesco de los pobladores que fueron aplicados mediante diversos tipos de entrevistas (informales, semi estructuradas y estructuradas), con las cuales se entablaron conversaciones más profundas, con *hijos de barrio*, miembros de comitivas y gremios, mayordomos, comerciantes, etc. a fin de reconocer las diversas perspectivas y narrativas identitarias del lugar. También se efectuó un ejercicio cartográfico del área estudiada, al realizar recorridos itinerantes para registrar los principales focos de articulación económica, religiosa y social (plazas, mercados tianguis, iglesias, negocios, etc.) y las características del espacio habitado. Igualmente, la observación participante se priorizó al acudir durante varios años (2016-2022) a las fiestas patronales, cambios de mayordomía, ferias regionales, días de tianguis etc. que permitieron profundizar en las lógicas e instituciones socioculturales de los grupos sociales participantes, donde el encuentro "cara a cara" y el intercambio de capitales culturales con los consultados se destacó. Todo esto conformó el corpus etnográfico metodológico del presente trabajo.

Se sustenta que estas estrategias coadyuvan a la recopilación y comprensión etnográfica del escenario expuesto, sustentando la vía experimental de esta investigación. En este sentido, esta tesis contó con un profundo interés de la población barrial, se explayó como viable, puesto que se contó con antecedentes de investigación en los barrios oriundos y con el apoyo, aprobación y participación de charlas, eventos y asistencia de las comunidades, además las entrevistas que se tuvieron con actores clave de los barrios manifiestan el interés de continuar con los estudios sociales de sus contextos, mayordomos, fiscales, cronistas, músicos, cargadores etc. Se suman al abordaje antropológico de su vida cultural, por ello la exploración etnográfica en San Pedro Cholula se sustentó positiva y enriquecedora en materia de estudio social contemporáneo.

Además, el escenario expuesto cuenta con características viables para su abordaje, porque se encuentra ubicado en una región urbana con fácil acceso público y movilidad; se obtuvo con la aprobación de la comunidad barrial tomando en consideración a las autoridades-administrativos municipales y los actores que ahí operan, siendo que previamente se realizó una presentación de la intención etnográfica que prende el siguiente trabajo, se prevé la constante interacción con los consultados que arroje nuevos datos y propicien el avance teórico y metodológico.

#### **1.4 Estructura de la tesis**

La argumentación del trabajo consta de tres capítulos. El primero titulado “*Ciudad, urbanidades e identidad barrial: una propuesta de análisis antropológico*” tiene la intención de construir un aparato hermenéutico-teórico sobre la relación compleja entre ciudad, urbanidades e identidad barrial. Plantea a la ciudad a manera de un macrosistema de heterogeneidades socioculturales desiguales coexistentes que se objetivan en urbanidades, formas diferenciadas de construir el tiempo-espacio, visiones de mundo, órdenes sociourbanos, habitares, experiencias metropolitanas, etc. relacionándose entre ellas, mediante dispositivos y producciones identitarias sociales, como la barrial. Este capítulo propone entender a la ciudad como un constructo sistémico intercultural de urbanidades e identidades urbanas, donde barrio e identidad barrial, se posicionan como la producción simbólico-cultural que define la manera de concebir, operar, organizar, proyectar y habitar la ciudad; caracterizada por su constitución elástica, abierta, multiescalar, multidimensional

e híbrida; en relación desigual y conflictiva con otras urbanidades e identidades dentro de las ciudades.

El capítulo dos, “*San Pedro Cholula: ciudad santuario, pueblo urbano y cosmopolita*” ofrece un panorama sociocultural e histórico del municipio de San Pedro Cholula. Planteo que este municipio y en particular su cabecera, se caracteriza por su hibridez sociocultural donde confluyen heterogéneos sectores y grupos metropolitanos. Un escenario social que, en las últimas décadas, ha protagonizado a manera de un nodo ciudadano el encuentro, intercambio y choque social de tradiciones culturales que confluyen a nivel regional, especialmente entre aquellas dinámicas socio-religiosas y económicas propias de habitantes de los barrios originarios con continuidades culturales mesoamericanas-coloniales y los constructos humanos de la modernidad urbana con la ciudad de Puebla. El capítulo expone cómo las tramas de conurbación han incidido estructuralmente en los antaños modos de vida tradicional y rural de sus habitantes, que junto a la llegada de distintos sectores y proyectos sociales (avecindados), han generado nuevas mezclas y producciones identitarias, cosmovisivas, espaciales, temporales, religiosas y socioculturales urbanas sanpedreñas. La ciudad de Cholula es conceptualizada como un entorno cosmopolita que conforma un centro político, devocional, religioso, administrativo y económico dentro de esta amplia región del país, del cual la cabecera municipal de San Pedro Cholula forma parte. Un escenario que produce sus propias dimensiones y modos de vida cultural urbana dentro de la metrópoli poblana.

El capítulo tres, “*Barrio e identidad en Santiago Mixquitla: (Pertenencia, distinción y membresías culturales barriales)*” expone el análisis y la investigación etnográfica de la identidad barrial en Santiago Mixquitla, Cholula. Presenta etnográficamente cómo se produce la identidad barrial de Santiago Mixquitla, Cholula, específicamente a través de tres procesos culturales: 1) la apropiación ritual espacial del barrio mediante la celebración de la fiesta patronal en honor al apóstol Santiago o “el *gachupin*”, como un acontecimiento extra cotidiano configurador de sentidos de pertenencia; 2) la intensa participación socio religiosa de sus pobladores dentro de la institución del sistema de cargos, donde se producen membresías sustantivas (*hijos de barrio*) y 3) la capitalización de los lazos de parentesco, sobre cómo apellidos y vínculos consanguíneo-simbólicos son utilizados para fabricar

distinciones. De esta manera, se expone cómo en la construcción identitaria de Mixquitla existen dispositivos simbólicos dominantes y secundarios, que para el caso de barrios con continuidades indígenas y de cuestión urbana, principalmente se observa en los procesos mencionados, con los cuales sus pobladores fabrican sus pertenencias, membresías, y distinciones culturales dando lugar a lo que aquí entendemos como identidad barrial. Por último, se ofrecen una serie de conclusiones y reflexiones finales en torno a los alcances de investigación de la identidad barrial en los contextos metropolitanos del país.

## **2. Capítulo I: Ciudad, urbanidades e identidad barrial: una propuesta de análisis antropológica.**

### **Introducción**

El presente capítulo tiene la intención de construir un aparato hermenéutico sobre la relación compleja entre ciudad, urbanidad (es) e identidad barrial. Concibo la ciudad, a manera de un macrosistema de heterogeneidades socioculturales desiguales coexistentes que se objetivan en urbanidades, formas diferenciadas de construir el tiempo-espacio, visiones de mundo, órdenes sociourbanos, habitares, experiencias metropolitanas, etc. relacionándose entre ellas, mediante dispositivos y producciones identitarias sociales, como la barrial. Propongo entender a la ciudad como un constructo sistémico intercultural de urbanidades e identidades urbanas, donde barrio e identidad barrial, se posicionan como la producción simbólicocultural que define la manera de concebir, operar, organizar, proyectar y habitar la ciudad; caracterizada por su constitución elástica, abierta, multiescalar, multidimensional e híbrida; en relación desigual y conflictiva con otras urbanidades e identidades dentro de las ciudades.

La argumentación del capítulo se divide en tres apartados. El primero, se aproxima a la noción de *ciudad* como un macrosistema sociocultural heterogéneo de órdenes urbanos y culturales, donde los diversos grupos, sectores y comunidades que la moran, expresan sus propios proyectos de hacer y vivir la ciudad. El segundo, propone a la ciudad como complejo sistema de identidades sociales-urbanas configurado a partir de dispositivos culturales de pertenencia, distinción, membresías, etc. de los grupos humanos, con sus respectivas urbanidades, que logran relacionarse, movilizarse, proyectarse y apropiarse de la ciudad. El tercero, discute que el barrio delimita tipos particulares de urbanidad y habitar, con sus propias organizaciones urbanas del espacio e instituciones temporales, donde la identidad barrial es concebida como producción urbana multi escalar-dimensional, abierta, flexible e híbrida característica de las ciudades.

## 2.1 La ciudad y sus proyectos: heterogeneidad urbana cultural

Aproximarse antropológicamente a la noción de *ciudad*, requiere concebir que ésta no solamente delimita un sitio o asentamiento-físico humano caracterizado únicamente por su alta afluencia habitacional, oferta de servicios, innovación tecnológica e infraestructura arquitectónica a gran escala con un supuesto “estilo de vida caótico y desarticulado”. La Antropología urbana, en sus largas divergencias históricas y su producción intelectual, ha discutido y promovido la comprensión sociocultural de los fenómenos humanos *en/de* la ciudad y lo urbano, como una de sus tantas expresiones. Recurrimos a su enfoque para construir un marco interpretativo de referencia, que vislumbre a la ciudad como una gran construcción social multi producida donde coexisten heterogéneos órdenes culturales, formas de habitar, *urbanidades* y/o diferentes proyectos de hacer ciudad.

### 2.1.1 La ciudad, algo más que densidad material.

Muchos de los etnógrafos urbanos pioneros como Robert E. Park (1999), fundador de la Escuela de Chicago, sostenían a principios del siglo XX que la ciudad no podía comprenderse adecuadamente por medio de sus cualidades físicas-materiales como la aglomeración densa de individuos, calles ó edificios, debido a que en una ciudad se pueden observar costumbres, significaciones y actitudes-comportamientos culturales organizados, anota:

“La ciudad [...] es algo más que una aglomeración de individuos y de servicios colectivos: calles, edificios, alumbrado eléctrico, tranvías, teléfonos, etc.; también es algo más que una simple constelación de instituciones y de aparatos administrativos: tribunales, hospitales, escuelas, comisarías y funcionarios civiles de todo tipo. La ciudad es sobre todo un *estado de ánimo*, un conjunto de costumbres y tradiciones, de actitudes organizadas y de sentimientos inherentes a esas costumbres, que se transmiten mediante dicha tradición” (Park, 1999:49).

Park, incursionó al definir a la ciudad como un *estado de ánimo*. La idea era observar a las ciudades como un conjunto de comportamientos, costumbres e ideas que definían un mundo social particular distinto respecto de otros. La Escuela de Chicago dio cuenta, mediante diversos estudios monográficos, de esos mundos<sup>2</sup>, donde la ciudad no es exclusivamente sinónimo de cualidades físicas materiales.

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, el trabajo monográfico *The Hobo* (1923) de Nels Anderson mostraba cómo los “vagabundos”, sujetos sin arraigo social, hacen de Chicago la base de un nomadismo urbano, donde la supervivencia mediante trabajos itinerantes y la carencia de vínculos familiares y vecinales dan pie a un estilo de vida urbano que

Louis Wirth (2005) continuador de la misma Escuela, también advirtió que definir a la ciudad utilizando evidencias materiales, como la densidad habitacional, es un criterio sumamente arbitrario. Por ejemplo, afirmó que delimitar un asentamiento como urbano con la cantidad de 10 mil habitantes o más, y una comunidad como rural con la cantidad menor de habitantes señalada anteriormente, puede ser difícil de defender. Desde la perspectiva de Wirth, utilizar definiciones censales refiere más a un criterio influenciado por la legalidad y la administración gubernamental-estadística de las metrópolis, que de una definición sociológica. Además, la diversidad de tipos de ciudades evidenciaba que definir a la ciudad por los argumentos de la densidad poblacional u de otra clase física-mecánica podía ser un obstáculo hermenéutico. Porque una ciudad industrial es distinta a una comercial; una ciudad turística es diferente de una ciudad financiera; una ciudad pesquera es disímil a otra global, etc., las densidades, las relaciones sociales y los habitantes cambian según regiones, trayectorias históricas, lógicas y proyectos nacionales o civilizatorios (Wirth, 2005:5).

Como lo refiere Wirth, sería mejor pensar que ciudad constituye un sitio que alberga un estilo de vida específico que denominó *urbanismo*. El urbanismo manifiesta la organización social diferenciada de los habitantes en una ciudad. Así, por ejemplo, según Wirth, en las urbes no se reproduce el tipo de parentesco familiar tradicional que suponía el mantenimiento del *hogar* como el *locus* de un círculo completo de actividades vitales, puesto que la presencia de las actividades industriales, educacionales, recreativas e institucionales especializadas en la ciudad y exteriores a la familia-hogar han privado a estas de sus funciones históricas (Wirth,2005:14).

En las urbes, dice Wirth, la familia no está subordinada a los parentescos extensos como en el campo, y sus miembros individuales persiguen intereses propios producto de la inserción en la vida vocacional, educacional, religiosa, política, recreativa, etc. que se vive en las ciudades. La ciudad y su mundo urbano o urbanidad, organiza socioeconómicamente a sus habitantes, por ingresos y estatus; los empleos y el comercio requieren otros niveles de especialización laboral; el costo de vida es más alto que en medios rurales, etc. el *mundo*

---

“disfruta la libertad de las metrópolis” carente de cualquier tipo de asociación tradicional. De la misma manera, la obra de Trasher, *The Gang* (1927), estudió el subuniverso de las 1.313 pandillas juveniles de Chicago, explicando cómo se forma, cómo funciona y cómo se disuelve un *gang*. Las bandas de jóvenes al borde de la delincuencia pululan en los barrios de población inmigrante desorganizados socialmente (Homobono, 2000:15)

*urbano* de las ciudades produce un tipo específico de personalidad y comportamiento humano (Wirth,2005:14).

Tanto para Wirth y Park, sería más eficiente pensar a la ciudad como un escenario complejo de relaciones humanas, un estilo de vida, una forma de habitar el espacio y un modo distintivo de vida humana en grupo. Wirth afirma que la ciudad debe ser vista como un complejo humano que alberga un *urbanismo* como modo de vida (2005:6). Mientras que para Park comprende un *estado de ánimo*, “el hábitat natural del hombre civilizado [...] un área cultural caracterizada por un tipo cultural particular” (1999:50) ó una *vida mental*<sup>3</sup> distinta del medio rural. Por su parte George Simmel (2005) considera que:

Con el cruce de cada calle, con el ritmo y diversidad de las esferas económica, ocupacional y social, la ciudad logra un profundo contraste con la vida aldeana y rural, por lo que se refiere a los estímulos sensoriales de la vida síquica (Simmel,2005:2).

La ciudad entonces no es sólo edificios inmensos, organización habitacional en grandes manzanas o cuadras, abundancia de servicios o infraestructura-arquitectónica densamente distribuida, la ciudad empieza a definirse, como sustenta Park, de manera pionera y socioantropológicamente, como un escenario que expresa un tipo de cultura y tradiciones concretas:

El hecho es, sin embargo, que la ciudad está arraigada en los hábitos y en las costumbres de las personas que la habitan. En consecuencia, la ciudad está dotada tanto de una organización moral como de una organización material, y sus interacciones -cuyas modalidades son características- hacen que aquéllas se adapten y se modifiquen mutuamente (Park, 1999:51).

No obstante, desde esta perspectiva conceptual, pareciera que la ciudad está relativamente unificada por un modo cultural de vida: la *vida urbana*, *estado de ánimo*, una *vida mental* o un *urbanismo*. Lo decía ya Park, “La estructura y la tradición son sólo aspectos diferentes de un único complejo cultural que determina lo que es específico y particular de la ciudad y de la vida urbana frente a la aldea y la vida rural” (Park, 1999:51). Sin embargo, ¿es acaso la

---

<sup>3</sup> Donde incluso se desarrolla una construcción cognitiva distinta de otros entornos humanos. Simmel planteaba que la individualidad que se manifestaba en las metrópolis era producto de la *intensificación de los estímulos nerviosos*, donde el ritmo intensivo de vida resultado de las actividades ocupacionales e intelectuales diversas produce una conciencia social diferente a la rural caracterizada por la presencia de imágenes sensoriales y mentales más homogéneas y “tranquilas” (Simmel, 2005:2).

ciudad, un producto de un estilo de vida cultural unificado que podríamos denominar urbano contrapuesto por “naturaleza” a lo rural-campesino? ¿En la vida rural no existen rasgos urbanos? Y viceversa, ¿en la ciudad no existen caracteres de la vida rural o de otras índoles?

La supuesta naturaleza homogénea de la ciudad, que pregonaron los primigenios antropólogos y sociólogos de la Escuela de Chicago, objetivada en la noción de lo urbano o urbanidad, sirvió para apuntalar la necesidad de desarrollar una teoría social sobre la ciudad y que hoy día, empíricamente es difícil de sostener. La noción de ciudad que delimitaron los etnógrafos de Chicago no es útil para analizar actualmente las realidades metropolitanas mexicanas, porque ciudades como Cholula y Puebla poseen trayectorias sociohistóricas peculiares y matrices socioculturales distintas.

De tal manera que ciudades como Cholula, con al menos 2000 años de continuidad humana, donde históricamente los sistemas culturales mesoamericanos e indígenas se fusionan con los coloniales, industriales y modernos como se verá en el capítulo dos, edifican nociones distintas de ciudad y lo urbano de aquellos contextos ciudadanos anglosajones como Chicago, que se desarrolló gracias a la actividad ferrocarril e industrial estadounidense de finales del siglo XIX. En este sentido la noción de *urbano*, y el sentido atribuido por esos estudiosos, actualmente aparece como problemática a tomar en consideración en nuestras realidades próximas.

### 2.1.2 *La heterogeneidad urbana y cultural*

Manuel Castells (1971) en su texto “*El mito de la sociedad urbana*”, cuestiona precisamente este supuesto carácter homogéneo de la ciudad atribuida a una cultura urbana, defendida por los pioneros clásicos de la antropología urbana. El autor, se plantea las siguientes interrogantes: “¿Es la ciudad, fuente alternativa de creación y de decadencia? ¿Hay que considerar lo urbano como estilo de vida y expresión de la civilización? ¿Sería el medio un determinante de las relaciones sociales?” (Castells, 1971:8). Para Castells, hablar de ciudad y su cultura urbana inherente, refiere más a una elaboración ideológica etnocéntrica de las urbes respaldada por los paradigmas evolucionistas de la época, que a una realidad sociológica:

Es propiamente hablando un mito, pues relata ideológicamente la historia de la especie humana. Consecuentemente, los temas sobre la "sociedad urbana", que se

basan directamente en este mito, constituyen las pautas claves de una ideología de la modernidad asimilada de manera etnocéntrica a las formas sociales del capitalismo liberal (Castells, 1971:8).

Según Castells, hablar de ciudad y su sociedad urbana unificada, supone discutir la idea de urbanidad “a partir de una determinada cultura: la cultura urbana en el sentido antropológico del término; es decir, un sistema de valores, normas y relaciones sociales que poseen una especificidad histórica y una lógica propia de organización y de transformación” (Castells, 1971:2). La tesis de la cultura urbana se basa en la hipótesis de que la cultura se produce o es consecuencia por la naturaleza de determinados hábitats y procesos evolutivos “o, si se quiere, de un sistema específico de relaciones sociales (la cultura urbana) por un cuadro ecológico dado (la ciudad)” (Castells, 1971:2).

Para Castells, hablar de ciudad como portadora de una civilización metropolitana supone un modelo teórico problemático, porque concibe a esta supuesta "sociedad urbana" en oposición a la sociedad rural, donde la primera se caracteriza por su transición desde la segunda: en términos de evolución de la forma comunitaria hacia la forma asociativa. Castells afirma entonces, que hablar de sociedad urbana es un “mito”, porque al interior de las ciudades, como portadoras de una civilización capitalista moderna urbana, existen contradicciones producto de las relaciones conflictivas-dialécticas entre diferentes clases sociales y sus luchas históricas, que evidenciaban las diferencias sociales internas de las urbes, así como los modos de producir la ciudad. En síntesis, la crítica de Castells hacia la tesis de “sociedad urbana” o “cultura urbana” de las ciudades, es que presenta a las urbes como entidades cerradas y aisladas, una suerte de archipiélago monocultural urbano. Para él supone más una construcción ideológica que una teoría en sociológica. (Castells, 1971).

De la tesis de Castells, podemos sustraer dos perspectivas teóricas que se entablaron a debate durante gran parte del siglo XX. La primera discutía la pertinencia de considerar a la ciudad como un factor determinante de actitudes y comportamientos humanos, donde la especificidad de la ciudad(es) recaía en que, a través de sus bastos procesos socio metropolitanos, homogeneizaba la vida social de quienes la moran<sup>4</sup>, delimitando a las

---

<sup>4</sup> “como un ambiente físico; totalmente construido, y por lo tanto, totalmente humano, histórico, éste impone, y al mismo tiempo, testimonia una relación- de los seres humanos con la naturaleza y entre ellos- diversa con respecto a la relación que caracteriza a cualquier otro tipo de asentamiento” (Signorelli,1999:72).

ciudades como ambientes ecológicos culturales distintos de los rurales. La segunda suponía que la ciudad, se componía realmente de micro realidades sociales, micro mundos o “subculturas” a las que había que estudiar sus caracteres. Es decir, la primera vislumbraba a la ciudad como realidad espacial y social que genera y condiciona comportamientos y la segunda como realidad espacial y social constituida por aquellos comportamientos y actitudes diferentes (Signorelli,1999:72).

En todo caso, el enfoque que adopto aquí afirma que la ciudad se compone por la heterogeneidad sociocultural, objetivada en la existencia de diversos órdenes urbanos, urbanidades y formas de habitar que coexisten en ella de manera desigual, sin olvidar que estas urbanidades están influenciadas y/o estructuradas por macroprocesos metropolitanos que las mismas urbes despliegan. Así, por ejemplo, las expresiones, prácticas, comportamientos y elaboraciones de sentido que enuncian los habitantes de una colonia popular de historia industrial obrera como el Mayorazgo en la ciudad Puebla, manifiestan un tipo de vida urbana, urbanidad o habitar distinto a otros, que es visible en los tránsitos, prácticas y ritmos cotidianos de los obreros que usan como eje de articulación social la fábrica textil, distinta a aquella urbanidad de los barrios nahuas indígenas conurbados de San Miguel Canoa cuyo eje de sentido espacial y temporal está en relación con los ciclos rituales que establecen con la deidad-montaña Malinche-Matlalcuye. Del mismo modo, al pensar en las mega áreas residenciales modernas privadas de clases altas como La Vista y Lomas de Angelópolis al sur de la capital poblana, se manifiesta otro tipo de urbanidad que privilegia los enclaves comerciales, etc.

Sin olvidar, que estas urbanidades pueden estar atravesadas por macroprocesos metropolitanos, como, en el caso de las primeras dos, por procesos de precarización laboral, marginación, despojo territorial, etc. mientras que los segundos se involucran dentro de las dinámicas de inversión mobiliaria extranjera, turismo y globalización hegemónica, lo que produce que los grupos humanos implicados puedan expresar manifestaciones urbanas similares.

En una ciudad se pueden encontrar mundos y modos de vida urbanos-culturales distintos y diversos y al mismo tiempo con procesos simbólicos y de respuesta social debido a su inserción y pertenencia a la misma ciudad, donde lo particular y lo universal están en

constante interrelación. Por eso, encontramos la necesidad hermenéutica de distinguir ciudad de urbanidad(es) y acercarnos a los conceptos de habitar y orden urbano, como elementos en constante coproducción mutua para dar cuenta de tal problema.

En este sentido y continuando con la problemática iniciada por la Escuela de Chicago, se puede afirmar que la *ciudad* y lo *urbano* son dos dimensiones y nociones distintas. Manuel Delgado, en su texto *El Animal Público* (1999) inserta la discusión sobre la ciudad y lo *urbano* como dos problemas separados, apunta:

[...] la ciudad no es lo urbano. La ciudad es una composición espacial definida por la alta densidad poblacional y el asentamiento de un amplio conjunto de construcciones estables, una colonia humana densa y heterogénea conformada esencialmente por extraños entre sí (Delgado,1999:23).

Y lo *urbano* refiere más a un sistema de relaciones sociales que nace en las ciudades, pero no es necesariamente condicionante de ésta:

“Históricamente hablando, la urbanidad no sería una cualidad derivable de la aparición de la ciudad en general, sino de una en particular que la modernidad había generalizado, aunque no ostentara en exclusiva” (Delgado,1999:23).

Para Delgado, lo *urbano* no es lo opuesto a lo *rural*, sino a un tipo de vida social distinguida y basada en obligaciones rutinarias, una distribución clara de roles y acontecimientos previsibles, fórmulas de vida social que “suelen agruparse bajo el epígrafe de tradicionales o premodernas” (Delgado,1999:24).

Lo urbano es un trabajo social, una producción que se hace y se deshace, es fluctuante, aleatorio, fortuito y siempre está en un estado de estructuración constante: “lo que define a la urbanidad como forma de vida: disoluciones y simultaneidades, negaciones minimalistas y frías, vínculos débiles y precarios conectados entre sí hasta el infinito” (Delgado,1999:26).

Desde este punto de vista, no considero pertinente encasillar a lo urbano, como lo menciona Delgado, exclusivamente en formas de vida caracterizadas por sus “disoluciones y simultaneidades, negaciones minimalistas y frías, vínculos débiles”. Pero sí pienso, que la óptica interpretativa que distingue ciudad como sitio y lo *urbano* como producto de modos de vida y prácticas humanas que la recorren, es una distinción útil. Lo urbano es obra de los habitantes, que provoca un tipo de espacio social, denominado espacio urbano y donde se

genera la vida urbana como experiencia. Son los practicantes de una ciudad quienes construyen lo urbano, los que constantemente desentienden los principios urbanistas (arquitectónicos) de la mismas y manifiestan apropiaciones diversas y con múltiples sentidos. Es el espacio urbano real el que conoce la heterogeneidad de las acciones y los actores, lo *urbano* y su espacio social son una coproducción, define esa comarca que puede ser objeto de apropiaciones (Delgado,2004:16).

A propósito de ello, sería de mayor riqueza interpretativa pensar lo urbano como producción social. Henri Lefebvre (1974) menciona que se lleva a cabo en la ciudad y no como una forma de vida cultural inherente a la misma. La ciudad no es un lugar que tiene un solo tipo de cultura urbana de forma congénita, sino más bien es un sitio donde puede potenciarse la producción de lo urbano dependiendo de las apropiaciones socioespaciales y temporales de sus habitantes, por lo que su carácter es heterogéneo. Por eso y debido a que lo urbano no es un rasgo natural de la ciudad, es posible que se manifieste de múltiples formas y sea multi producido, por lo que es más conveniente pensar en *urbanidades* en lugar de un solo tipo de vida urbana, y definir a la ciudad a partir de las formas heterogéneas de vida que coexisten en ella.

De esta manera, por ejemplo, estaríamos en la dimensión de la ciudad cuando pensamos en la avenida *Juan de Palafox y Mendoza* como una calle que forma parte del cuadrante céntrico vial arquitectónico colonial de la ciudad de Puebla y que hoy, desde la lógica administrativa estatal, compone una vialidad cuya función es albergar un gran número de edificios de orden administrativo, cívico y religioso; con templos, iglesias, centros de gobierno, oficinas, tiendas, bancos, etc. que contribuye a la oferta de servicios y movilidad pública, asimismo con el desahogue automovilístico del centro histórico. Por el contrario, estaríamos en la dimensión de urbanidad(es) o vida(s) urbana(s), cuando constatamos que la misma avenida y durante ciertas temporalidades, es practicada culturalmente de distintas formas, supongamos, durante Semana Santa, es sacralizada por ciertos habitantes de vecindarios circundantes, al recorrerla y transitarla en procesiones religiosas durante el viacrucis, cargando los Santos Patronos y encarnando cantos; como sitio de protesta y denuncia política por colectivos de mujeres durante el 8M, donde se intervienen con pintas y pancartas los muros de los edificios de gobierno o durante las fechas de Carnaval, al que acuden diversas

cuadrillas de *huehues* provenientes de los pueblos, barrios y juntas auxiliares periféricas al centro histórico y del municipio de Puebla, que se apropian lúdicamente de la calle y manifiestan discursos distintos.

Otro ejemplo, cuando pensamos a nivel ciudad, en la Capilla Real de Naturales en San Pedro Cholula, como parte un conjunto arquitectónico patrimonial de templos coloniales pertenecientes al área conurbada del municipio sanpedreño, y la urbanidad nace cuando observamos que los habitantes, pongamos por caso, de los barrios originarios, utilizan este recinto para realizar la festividad de la *Tlahuanca* o “*la borrachera espiritual*”, evento socio religioso realizado el cuarto lunes de Cuaresma, que aglomera a gran parte de la población barrial y que otorga un significado ritual-sagrado al sitio, pues es mediante esta festividad, organizada por el sistema de cargos circular de San Pedro de Animas, donde las comunidades hacen de la Capilla Real, un *lugar*<sup>5</sup> mediante el cual esperan alcanzar un estado de contacto y conmemorar las almas de los mayordomos difuntos que tuvieron el cargo de la imagen de San Pedro de Animas, donde la ingesta de pulque y la convivencia barrial reproducen un tipo de vida social en la ciudad.

Lo urbano, se observa cuando los habitantes practican espacial y temporalmente las calles, avenidas, templos, plazas, etc, que conforman o sistematizan a una ciudad. La urbanidad, se objetiva, por ejemplo, cuando los residentes de una vecindad utilizan la calle exterior de sus casas como extensión de sus espacios domésticos: cuando los niños juegan en ella, los vecinos chismean o cuando se cierra la calle y se instala un convite porque uno de los conocidos recibió un cargo o mayordomía, etc.

En todos estos casos, la distinción conceptual de ciudad y urbanidad se vislumbra cuando los sitios de la ciudad son practicados, apropiados y producen sentidos-significados. Lefebvre hace énfasis en este carácter de las ciudades, mencionando la existencia de modos de producción de su espacio, donde cada sociedad, sector o grupo social posee una manera de

---

<sup>5</sup> El lugar según Abilio Vergara Figueroa (2013) es el espacio donde prácticas humanas específicas construyen el lazo social [...] está demarcado por límites físicos y/o simbólicos, tiene un lenguaje particular, una fragmentación interior ocupada por la diferencia que complementa actores estructurantes y estructurados con jerarquías variables (2013:35).

producirse socioespacialmente en/de la metrópoli. A propósito, este autor proporciona una noción útil para incursionar en ello, que denomino *espacio vivido*.

En el pensamiento de Lefebvre, el espacio vivido o los espacios de representación son aquellos que “a través de los símbolos e imágenes que lo acompañan [...] son el espacio de los habitantes, de los usuarios [...] se trata del espacio dominado, esto es, pasivamente experimentado, que la imaginación desea modificar y tomar. Recubre el espacio físico utilizando simbólicamente sus objetos” (Lefebvre, 2013:98). Es precisamente el espacio vivido el de mayor interés y esencial para la comprensión de las urbanidades, porque son producto de la producción simbólica de los habitantes, dotan a lugares físicos de sentido y los transfiguran en constructos espaciales vitales.

Los *espacios vividos* son penetrados por el imaginario y el simbolismo, la historia de cada pueblo constituye su fuente y cada individuo es practicante de ésta. En los espacios vividos se puede acceder a las urbanidades de una ciudad, porque en ellos se habitan, se nombran, poseen afectividad, como una plaza, un cementerio, una calle, etc. conforman lugares de experiencia vivida, de acción-pasión, son obras simbólicas únicas llenas de imaginarios (Lefebvre, 2013:103). Se define como el ámbito de la vida cotidiana de un habitante. Se refiere al uso que los pobladores hacen de un sitio, sean rituales, laborales, lúdicos, etc.

La cualidad de los espacios vividos en la ciudad es que estos se construyen mediante simbolismos, prácticas e imaginarios en tensión e intercambio con otras. A diferencia de entornos rurales, donde, por ejemplo, el templo de San Francisco Coapan expresa un relativo simbolismo homogéneo de carácter agrícola, en las ciudades un mismo templo puede tener otras cualidades semánticas: como lugar de culto patronal para barrios originarios; sitio de atracción turística para visitantes; patrimonio para instituciones gubernamentales y avecindados, etc. La particularidad de los espacios vividos en la ciudad recae en su multi producción e hibridez semántica-práctica.

Al respecto, Néstor García Canclini (2005) plantea que, lo que llama la atención de la investigación antropológica *en/de* las ciudades es la heterogeneidad multicultural y la segregación intercultural y social. Gran parte de la difícil tarea de intentar definir la ciudad es derivada de la diversidad de visiones y proyectos sociales de las mismas. No es posible

definirlas a partir de caracterizaciones mono-funcionales. Es precisamente la heterogeneidad, la creación de muchas actividades y funciones, lo distintivo de la estructura de las urbes. Según Canclini, la diversidad contenida en una ciudad suele ser el resultado de distintas etapas de su desarrollo, de periodos históricos que manifiestan formas de habitarla<sup>6</sup>. La ciudad es escenario de acción sociocultural de variadas sociedades, sus habitantes provienen de otras regiones, incorporan lenguas, comportamientos, y estructuras socioespaciales surgidos en culturas diferentes. Este autor concluye diciendo que la ciudad no solo es escenario social donde convergen heterogeneidades culturales y/o *urbanidades*, también es sitio donde se desarrollan desigualdades sociales (Canclini, 2005:14).

Continuando con esta argumentación y considerando el problema de la heterogeneidad sociocultural objetivada en urbanidades, Ulf Hannerz (1989) anota que se podría considerar a las ciudades como centros de convergencia de heterogéneas sociedades, donde cada una de ellas elabora sus propios centros de acción cultural, poder e intercambio. Para Hannerz, la ciudad es, como otras comunidades humanas:

una colección de individuos que existen como seres sociales primordialmente a través de sus papeles y que establecen relaciones unos con otros a través de éstos. Las vidas urbanas, pues, se forman a medida que las personas reúnen una serie de papeles en un repertorio y, quizá hasta cierto punto, los adaptan unos a otros (Hannerz,1989:279).

Desde el punto de vista de Hannerz, la estructura social de la ciudad consiste en una serie de tramas y relaciones que vinculan a las personas a través de diversos componentes de vida urbana o lo que él denomina papeles y reportorios de acción cultural.

Adoptamos entonces, el enfoque de la antropología urbana que define a la ciudad como un vasto campo de acción heterogenética cultural desigual, donde los grupos, sectores y comunidades que la habitan, se distinguen por su trayectoria histórica y actúan dependiendo

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, en la Ciudad de México, coexisten periodos como el a) prehispánico-colonial que la dota de un carácter de ciudad histórica con interés artístico-turístico, b) de desarrollo industrial que reorganizó de forma distinta el uso de su territorio, c) de una arquitectura transnacional-posindustrial (empresas financieras e informáticas) reordenando la apropiación del espacio y hábitos urbanos y d) la inserción a de la ciudad a redes supranacionales con otras. La coexistencia de estos diversos periodos en la actualidad genera una *heterogeneidad multi-temporal* y nuevos procesos de transacción, conflicto e hibridación intercultural densa en las ciudades contemporáneas (Canclini, 2005:14).

de sus modos de vida y producciones simbólicas objetivadas en urbanidades con agencias de poder entre ellas. Para dar cuenta antropológicamente de la confluencia heterogenea de estas urbanidades en las urbes, recurrimos a los conceptos de orden urbano y habitar.

### 2.1.3 Órdenes urbanos y formas de habitar

Dilucidamos entonces, que ciudad se define por su composición heterogénea cultural objetivada en distintas urbanidades que la recorren, según las trayectorias sociales de cada sector, grupo o comunidad que la mora. Continuando con esta línea de argumentación, Emilio Duhau y Angela Giglia (2008) postulan que la ciudad-metrópoli está en realidad definida y constituida por órdenes socioespaciales (orden urbano) y de *experiencias metropolitanas* asociadas a los mismos. La experiencia metropolitana hace referencia a las prácticas y representaciones que hacen significar y vivir la metrópoli por parte de sujetos diferentes que residen en diferentes tipos de espacio. Esta experiencia, alude a las muchas circunstancias de la vida cotidiana en la ciudad y a las diversas relaciones posibles entre sujetos y los lugares urbanos, a la variedad de usos y significados del espacio-tiempo por parte de diferentes habitantes. Implica la vinculación entre los horizontes de saberes, valores y las visiones del mundo y por otro, la dimensión de las prácticas sociales, ancladas en contextos situacionales (Duhau y Giglia, 2008:21). Así entonces no existe una sola experiencia urbana en la metrópoli, sino muchas y diferenciadas según la ubicación de los sujetos en diferentes contextos socioespaciales.

La hipótesis de estos autores se centra en que la experiencia metropolitana es distinta según el hábitat urbano, y a partir del cual se establecen relaciones con el resto del territorio metropolitano. Existe entonces una correspondencia entre cada forma de producción del espacio urbano, su forma de organización, las prácticas de apropiación y uso de este último, tanto en su dimensión de espacio local, como también en su dimensión más amplia de espacio metropolitano, usado e imaginado de diferentes formas, donde se evidencia disímiles modalidades de *habitar*<sup>7</sup> y ser parte de la metrópoli (Duhau y Giglia, 2008:21).

---

<sup>7</sup> Por *habitar* no solo se hace referencia a una forma de *estar* en el espacio físico, sino también a “un conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espaciotemporal y al mismo tiempo establecerlo. Es el proceso mediante el cual el sujeto se sitúa en el centro de unas coordenadas espaciotemporales mediante su percepción y el entorno que lo rodea” (Duhau y Giglia, 2008:24).

De esta manera, la noción de habitar es útil para comprender las producciones urbanas de las poblaciones de una ciudad, porque implica una gama vasta de saberes, prácticas, significados y relaciones con el mundo que nos rodea, que va más allá de las cuestiones de vivienda. Angela Giglia (2012) enfatiza que habitar refiere más a una relación con el mundo que los grupos humanos entablan, que, a un sinónimo exclusivo de “hogar”, puesto que comúnmente se asocia el habitar con la noción de abrigo, de techo, de protección como un punto de referencia ordenador del mundo del sujeto. Se tiene la idea, que habitar solo implica procesos que tienen de eje lugares que proveen abrigo o resguardado, con respecto a las intemperies y a amenazas que pueden proceder del entorno. En este sentido, habitar quiere decir “sentirse al amparo” (Giglia, 2012:9).

Sin embargo, en la interpretación de Giglia, habitar define “un proceso continuo de interpretación, modificación, simbolización del entorno que nos rodea, con lo cual lo humanizamos, transformándolo en un lugar moldeado por la intervención de la cultura. “Habitar tiene que ver con la manera como la cultura se manifiesta en el espacio, haciéndose presente mediante la intervención humana” (Giglia, 2012:11). El habitar va más allá del “amparo” porque aun cuando se carece de éste, por ejemplo, cuando se vive en la calle, los seres humanos suelen apropiarse y simbolizar cierta porción de su entorno creando un pequeño ámbito domesticado, una forma de habitar. Sería de mejor utilidad antropológica, pensar el habitar como una noción que se basa en la *presencia* en un lugar:

“El habitar es la relación de un sujeto —individual o colectivo— con un lugar y en relación con sus semejantes [...] una manera de intervenir en el tiempo mediante el espacio, haciéndose presente en un espacio en un tiempo dado” (Giglia, 2012:9).

El habitar, es una forma de *ser en el mundo*, que involucra maneras de localizarse-producir el tiempo-espacio (Giglia, 2012:9). Para habitar, dice Giglia, es necesario que el sujeto se coloque en el espacio y ubique su presencia en relación con un conjunto de puntos de referencia, colocándose al centro de ellos, reconociendo y al mismo tiempo estableciendo un orden espacial. Habitar tiene que ver con la existencia de un orden (socioespacial y cultural) que resulte reconocible por el sujeto. Un orden que el sujeto puede eventualmente haber creado o haber contribuido a producir, y que de todos modos le es inteligible. Al situarse con respecto a un orden, el sujeto funda y hace posible su presencia, se hace consciente de su

posición con respecto al entorno. La definición de habitar puede ser precisada de la manera siguiente:

“El habitar es un conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal, al mismo tiempo reconociéndolo y estableciéndolo. Se trata de reconocer un orden, situarse adentro de él, y establecer un orden propio. Es el proceso mediante el cual el sujeto se sitúa en el centro de unas coordenadas espaciotemporales, mediante su percepción y su relación con el entorno que lo rodea” (Giglia, 2012:9).

Según Duhau y Giglia, la *experiencia, el habitar y sus órdenes urbanos* postulan en realidad, los diferentes proyectos de ciudades en una misma metrópoli. Por ejemplo, los migrantes rurales en las ciudades mexicanas, insertan procesos de socialización cultural diferenciada de otros sectores, construyen un llamado “urbanismo popular” que demuestra una experiencia urbana y un tipo de orden urbano diferenciado, otro proyecto de ciudad. Narra para quienes residen en ellas, universos de significados y favorecen cierto tipo de prácticas urbanas más que otros: los habitantes de estas diferentes ciudades se diversifican por tener distintas relaciones con su vivienda, con su entorno y con el resto de la metrópoli. (Duhau y Giglia, 2008:226-227).

En conclusión, el enfoque adoptado aquí, piensa que la ciudad no se constituye como un proyecto social unificado, por el contrario, su construcción es producto de la confluencia de órdenes urbanos, de intenciones de vida, instituciones sociales, visiones del mundo y lógicas culturales, etc. Protagonizadas por sujetos y grupos humanos heterogéneos que manifiestan cotidianamente formas de habitarla-significarla. La ciudad es una construcción intercultural no homogénea, multi-producida, desigual y tensionada, no posee una sola lógica semiótica o de sentido social. Lo que existe en una ciudad son diversos modelos de ella misma, es decir, variadas *ciudades*.

## **2.2 La ciudad como sistema de identidades**

Hemos dicho que una ciudad es un macro escenario donde se producen-coexisten heterogéneas tradiciones culturales desiguales, expresadas en urbanidades (modos de vida, experiencias metropolitanas, habitares, apropiaciones, etc.) que la recorren y practican. Estas urbanidades o modos de vida urbana no componen esencias o archipiélagos monoculturales sin relación alguna. Anteriormente se ha hecho referencia que la ciudad también es un hábitat

caracterizado por su multiculturalismo, pero no en esencia monolítica, sino por su campo de acción intercultural<sup>8</sup> que potencia el encuentro de esa diversidad en tramas de intercambio, disputa, conflicto, circulación e hibridización simbólica y material. Como enfatizan autores como Duhau, Giglia y Canclini, la ciudad es sitio que reúne a extraños e incentiva encuentros interculturales como un rasgo característico de las experiencias urbanas contemporáneas. El rasgo intercultural de las ciudades es un elemento analítico actual que debe ser incursionado por la investigación antropológica en la comprensión científica de las expresiones humanas en/de las urbes (Duhau y Giglia, 2008:34).

En este sentido, cabe preguntarse ¿mediante qué medios culturales se relacionan esas distintas formas de habitar, vidas urbanas o urbanidades en la ciudad? En este apartado, concebimos que es principalmente mediante dos procesos: la sociabilidad<sup>9</sup> y las producciones identitarias de grupos sociales heterogéneos que la habitan. Nos centraremos en la segunda.

La hipótesis que se plantea aquí es que los sujetos-grupos, con sus respectivas urbanidades, son capaces de entablar una serie de relaciones interculturales multi escalares y dimensionales, con el resto de la ciudad al capitalizar-desplegar sus entramados identitarios. De esta manera, construcciones como barrio e identidad barrial, provén insumos y herramientas culturales para organizar, apropiarse, moverse y vivir en/la ciudad. Discutiremos cómo los modos de vida urbana, mediante el despliegue y elaboración de dispositivos identitarios urbanos (pertenencias, membrecías-ciudadanías, distinciones, etc). logran un constructo de intercambios, conflictos y apropiaciones con otras urbanidades, de

---

<sup>8</sup> La *interculturalidad* conlleva a conceptualizar “a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios [...] *interculturalidad* implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos” (García Canclini, 2004:15). La *interculturalidad* describe las nuevas formas de interacción y confrontación que ocurren como resultado de la rápida transición de las culturas nacionales a la interdependencia global.

<sup>9</sup> Para quien estudia la cultura en la ciudad, hablar de sociabilidad implica privilegiar el análisis de las formas y de las situaciones de interacción cotidiana entre extraños que conviven. La sociabilidad es observable en situación, fluye permanentemente en la vida cotidiana mediante códigos de comportamiento totalmente internalizados. Se refieren o a interacciones entre personas que no se conocen y sin embargo son capaces de interactuar positivamente entre sí; o a interacciones entre personas que sí se conocen, sin embargo, hacen como si no se conocieran. Se tiene aquí un elemento importante para definir la sociabilidad urbana. Es la capacidad de combinar el reconocimiento del otro con la reserva y el distanciamiento, la capacidad de tratar lo desconocido como si fuera uno y lo conocido como si fuera otro. Es una *mezcla sui generis* de lejanía y proximidad, de interés e indiferencia, que hace posible la convivencia pacífica de seres distintos (Giglia, 2001:803).

tal manera que la ciudad se vislumbra como una trama de interconexiones identitarias. Se propone entender a la ciudad como sistema intercultural de identidades.

### 2.2.1 *Sobre el concepto de identidad*

En la noción de identidad yace una herramienta analítica social útil para indagar sobre producciones y relaciones interculturales urbanas que se configuran en la ciudad. La identidad es un término potente, con amplia trayectoria reflexiva que, a través de ella, los antropólogos han podido analizar diversos procesos culturales por los cuales una sociedad o grupo social se construye-percibe a sí misma y se relaciona con otras. Es precisamente por medio de las estructuras y producciones identitarias que los seres humanos han podido expresar sus variados modos de vida y más específicamente en la ciudad, modos urbanos. Cabe señalar que, en torno a los conceptos de identidad, existen en la disciplina antropológica todo un conjunto de aproximaciones teóricas y etnográficas.

Identidad es un concepto ampliamente discutido y estudiado desde diferentes escuelas, autores y contextos socio históricos culturales, por eso, alrededor de su reflexión teórica se han articulado otros tipos de abordajes, por lo que podemos hablar de identidad política, de identidades fronterizas, de identidades de género, de identidad corporativa, de identidad popular, identidad étnica y por supuesto de identidad urbana y barrial, etc. Incursionaremos pues, en este concepto ventajoso haciendo un breve esbozo de su producción teórica y retomando una serie de enfoques dentro de la disciplina antropológica, que nos permitan dilucidar sus utilidades analíticas respecto a las formas de vida urbana y sus relaciones en la ciudad.

En primer lugar, considero pertinente señalar que la identidad es una construcción social que pertenece al orden de las representaciones sociales y no supone un dato objetivo o esencia que nace de forma inmutable según cada cultura, como anota Frederik Barth (1976) en su celebre libro *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Barth elabora sus aproximaciones teóricas sobre la identidad en torno a la noción de grupo étnico o su construcción étnica, su enfoque explicativo postula que la identidad no es producto de un determinado conjunto geográfico-ecológico cultural. Según explica Barth, el paradigma multiculturalista de antaño que “nos induce a imaginar a cada grupo desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo, principalmente, a factores ecológicos locales, inserto en el curso

de una historia de adaptación fundada en la invención y la adopción selectiva” (Barth, 1976:12), en donde la historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en sociedades como si fuesen una isla ha sido la principal culpable de encasillar a la identidad como un tipo de elemento o rasgo monocultural e inmutable, en donde los individuos de un grupo étnico (o su extensión, una sociedad o cultura), se clasifican o (auto)adscriben como miembros de un grupo étnico dependiendo del grado en que muestren rasgos particulares de esa cultura, en donde la identidad y “ [...] las diferencias entre los grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos; la atención se concentra en el análisis de las culturas y no en la organización” (Barth, 1976:13). Ello supone un marco explicativo que considera a la identidad como una continuidad ecológica y monocultural.

Barth se distancia de esta perspectiva y enfatiza que hablar de identidad supone concebir una construcción que se realiza, no de manera arbitraria y subjetiva, sino dentro de marcos sociales edificadores que determinan las posiciones de los agentes y orientan sus representaciones y opciones. Sería de mejor riqueza interpretativa, considerar a la identidad como una construcción dentro de un sistema de relaciones que oponen un grupo a otros grupos con los cuales están en contacto, y la cual es dinámica y no inmutable. Los grupos humanos no manifiestan afinidad a un grupo simplemente porque sientan semejanza ecológica a un tipo de cultura concreta y de la cual son portadores inherentes de sus rasgos que los hace *pertenecer*, sino, como menciona Barth, son los grupos aquellos que elaboran una serie de órdenes, estrategias y tramas de integración-exclusión entre los sujetos y respecto de otros grupos. La identidad se construye y reconstruye principalmente en un marco de intercambios sociales con otros sujetos y grupos, por eso el centro de análisis de los procesos identitarios es la relación social (Barth, 1976:11-49).

A propósito de ello y retomando la tesis de que la identidad es una construcción dentro del dominio de las representaciones sociales y el simbolismo, Pierre Bourdieu (1980) menciona que la identidad es una práctica social objeto de representaciones mentales: de actos de percepción y apreciación, de conocimiento y reconocimiento donde los agentes envisten sus intereses y sus presupuestos. Implica representaciones objetuales, en cosas (emblemas, banderas, insignias, etc.) o actos, estrategias interesadas en la manipulación simbólica, que

pretenden determinar la representación mental, que otros pueden hacerse de estas propiedades y sus portadores. La identidad funciona como signos, emblemas o estigmas menciona el sociólogo francés (Bourdieu, 2006: 169).

Estas representaciones a su vez están en constante lucha por el poder, "luchas de hacer ver y de hacer creer, de hacer conocer y hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social" (Bourdieu, 1982:475). Coincidimos con Bourdieu al señalar que "en la construcción de la identidad (ser percibido que existe fundamentalmente en virtud del reconocimiento de los demás), se halla en juego la imposición de percepciones y de categorías de percepción" (1982:478).

Asimismo, consideramos útil el enfoque propuesto por Claudio Bolzman (1996) que postula que identidad es un dispositivo que permite organizar la movilización de los recursos y orientar la vida cotidiana. La identidad "es un sistema de disposiciones cognitivas y representacionales que permite actuar frente a las diversas situaciones que nos toca vivir". La identidad social no se define como algo substancial, interno al individuo, sino que se construye en interacción con el medio. La identidad para Bolzman, se constituye mediante procesos progresivos de socialización. En interacciones con grupos primarios y posteriormente con grupos secundarios. Como sustenta Bolzman:

"A través de estos procesos la persona interioriza maneras de sentir, de pensar y de actuar características de la sociedad en la cual vive y, más precisamente, del medio sociocultural más cercano a ella. Esta interiorización le permite situarse en el universo social, a través de la identificación con ciertos grupos y la diferenciación con respecto a otros grupos" (Bolzman,1996: 20).

La identidad entonces se forja a partir de las experiencias a las cuales los individuos son confrontados cotidianamente en su habitat social. Sirve para organizar, interpretar y asimilar experiencias, la identidad orienta el comportamiento. Se trata de un proceso continuo de elaboración y de reelaboración del "stock de experiencias" acumuladas, en relación con los hechos y los acontecimientos vividos. La identidad es pues una categoría de la práctica y no una suma de rasgos de identificación (Bolzman,1996: 20).

En este mismo tenor, Aquiles Chihu Amparán (2002) postula a la identidad como un proceso de construcción simbólica de identificación- diferenciación que se realiza sobre un marco de

referencia: territorio, clase, etnia, cultura, sexo, edad etc. La identidad social es el resultado del proceso dialéctico mediante el cual se incluye sistemáticamente a una persona en algunas categorías y al mismo tiempo se excluye a otras. La identidad social responde a un grupo en la medida en que los individuos que la conforman comparten una identificación común: se perciben a sí mismos como miembros de una misma categoría social (Chihu Amparán, 2002: 5).

Por último, queremos retomar el enfoque antropológico de Gilberto Giménez (2002), categorizando a la identidad como un concepto con difusión “descontrolada”, resultado de la necesidad social de su uso en diferentes contextos y sociedades. Para Giménez, la identidad presenta varias implicaciones: 1) es una concepción relacional y situacional, en medida en que la identidad es una noción relacionada con la cultura, debe concebirse como una eflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, ya que resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales. Requiere de la voluntad social de los actores sociales de distinguirse, es una reelaboración subjetiva y selectiva de la cultura que depende de sus contextos y sus tramas (Giménez, 2002: 38).

La identidad como persistencia en el tiempo, sustenta Giménez, tiene la capacidad de perdurar imaginariamente en el tiempo-espacio. Habría que hablar de la identidad como una continuidad en el cambio, en el sentido de que la identidad se corresponde a un proceso evolutivo y no a una constancia sustancial cristalizada (Giménez, 2002: 42). La identidad como valor (positivo o negativo) que se le atribuye a la misma, la identidad se halla siempre dotada de cierto valor para los sujetos. Y ello se debe porque la identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos (en este sentido, el “sí mismo” es necesariamente egocéntrico) (Giménez, 2002: 46). En este sentido, adoptamos el enfoque de Giménez que define la identidad como:

El conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores y símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez, 2002: 38).

Siguiendo el esquema de pensamiento de Gilberto Giménez toda identidad social es en primer lugar, una construcción de distinción, “supone la presencia de elementos, marcas características o rasgos distintivos que definan de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad de la unidad considerada” (Giménez, 1997: 4). La *distinguibilidad* es una condición fundamental y ésta, forzosamente debe ser examinada y reconocida por los otros (externos), ya que no basta con que las personas se perciban como distintas, sino que la diferencia se construye por el reconocimiento de otros:

La identidad, en el plano de los grupos humanos, se define como un proceso de construcción simbólica de (auto y hetero) percepción colectiva de un “nosotros”, relativamente homogénea y estable, por oposición a “los otros” en función del (auto-hetero) reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos y emblemas). Dichos caracteres, marcas y rasgos derivan por lo general, de la interiorización selectiva y distintiva de determinados repertorios culturales por parte de los actores sociales. Por lo que puede decirse que la identidad es uno de los parámetros obligados de los actores sociales y representa en cierta forma el lado subjetivo de la cultura (Giménez, 2005: 90).

En suma y para especificar aún más el enfoque adoptado aquí en torno a la identidad, considero pertinente alejarse de la noción tradicional o “de sentido común” que tiende a presentarla como una entidad homogénea, cristalizada y sustancial. Pienso que la concepción sustancialista de la identidad, en la cual los individuos y grupos humanos están definidos según un conjunto de propiedades-atributos específicos y estables (sean psicológicos, cognitivos, culturales o sociales), considerados como entidades que se mantienen constantes y sin mayores variaciones a través del tiempo, o sea cristalizadas, supone una postura limitada. En su lugar, es de mejor beneficio interpretativo, pensar la identidad como una producción simbólica que puede perdurar en el tiempo-espacio de forma cambiante, en el sentido de permanencia, “de continuidad en el cambio, en el sentido de que la identidad a la que nos referimos es la que corresponde a un proceso evolutivo, y no a una constancia sustancial” (Giménez, 2005: 32).

Como anota Gilberto Giménez (2005), la función analítica de la identidad no recae exclusivamente es su cualidad descriptiva de los comportamientos humanos y tampoco como un mero fenómeno a tomar como objeto de estudio. Es, en sí misma, una noción que los antropólogos podemos utilizar como instrumento de explicación de fenómenos

socioculturales que estudiamos. Mediante la identidad se nos permite entender la acción e interacción social en variados hábitats sociales, como en la ciudad, “puede considerarse como una prolongación (o profundización) de la teoría de la acción, en la medida en que es la identidad la que permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger, en consecuencia, ciertas alternativas de acción” (Giménez, 2005:39).

La identidad es una elaboración dialéctica, se trata de un sistema de disposiciones cognitivas y representacionales guiadas por la cultura, que permite a los grupos humanos percibirse y ser percibidos, distinguirse y ser distinguidos, configurar pertenencias y exclusiones, permite actuar frente a otros seres humanos y a las diversas situaciones-tramas sociales que se viven, ubicada entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, la identidad (es) se mantiene y dura adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las misma(s).

### 2.2.2 *Ciudad y el sistema de identidades urbanas*

Hemos señalado antes, que las urbes se caracterizan por potenciar la coexistencia, el intercambio, conflicto y por extensión todo un conjunto de relaciones interculturales que entablan los distintos modos de vida cultural (urbanidades, habitares, órdenes urbanos, etc.) que recorren, moran, practican y se apropian de una ciudad. Estas interacciones son posibles mediante las construcciones identitarias de sus habitantes que permiten tales conexiones.

Coincido con Marta Rizo (2005) en considerar a la ciudad como escenario colectivo que potencia el encuentro de contestación y acomodo, de dominio o subalternidad, de contacto o conflicto de culturas diferentes. Como nodos de contacto, las ciudades facilitan la emergencia de nuevas formas de interacción, diálogo o conflicto por su espacio urbano. Las ciudades se erigen, no solo como lugares de prácticas sociales diversas, sino también como lugares de organización de las experiencias diversas de quienes las habitan. Por tanto, “una ciudad se reconoce como tal, en tanto se diferencian en ella grupos que interactúan entre sí a partir de la necesidad práctica de convivir (Rizo,2005:8). No es posible pensar los ámbitos y modos de vida urbanos sin reconocer la interacción de los grupos sociales que interactúan y establecen redes de comunicación sociocultural. De esta manera, lo urbano también se construye en la interacción, durante la convivencia de grupos y sus experiencias metropolitanas, y es precisamente en esta convivencia donde los actores y colectivos urbanos

construyen, despliegan y capitalizan sus identidades, porque a través de ellas, se posibilita producir, interpretar y apropiarse de los espacios y tiempos de una urbe (Rizo,2005:8).

De ahí que retomemos la postura de Gilberto Giménez, que enuncia que la identidad urbana es un atributo relacional de los actores sociales, en la medida en que cuando se habla de identidad urbana nos referimos a la identidad de actores sociales considerados en diferentes escalas del espacio urbano, y según su modo de relacionarse con el mismo. Es necesario, menciona Giménez, ligar las cuestiones de la identidad urbana con las escalas y dimensiones que poseen los actores sociales, principalmente porque la identidad es una acción simbólica y “no pueden existir acciones de sentido sin actores” (Giménez,2013:321).

Así, cuando pensamos en una vecindad, un barrio, un fraccionamiento, un enclave obrero, un pueblo, una colonia popular, una residencia privada etc., debemos pensarlos como lugares-escalas y dimensiones culturales-urbanas que *sitúan* a variados actores sociales en las tramas metropolitanas. Los actores se posicionan dentro de la estructura social de una ciudad a partir de sus modos de interacción con otros individuos-grupos, cuyos modos de vida e identidad urbana, los equipan de recursos culturales para definir objetivos, medios y moviidades en la ciudad, se definen proyectos de vida y sobre todo desde dónde se construyen-despliegan las identidades.

Cada escenario y/o escala en la ciudad, manifiesta una urbanidad o formas culturales urbanas desde donde se vive, construye y habita. Estas como escenarios complejos proporcionan a sus habitantes insumos y dispositivos identitarios con los cuales los actores sociales pueden movilizarse e interactuar con otros dentro de la urbe, diríamos entonces que conceptualizar las urbanidades conlleva forzosamente pensar en identidades urbanas. Desde esta perspectiva, pretendo vislumbrar a la ciudad como una red de relaciones sociales, un sistema que se configura a partir del encuentro y choque entre diversas identidades urbanas que son producidas y desplegadas según cada urbanidad, habitar y experiencia urbana. De este modo, afirmamos que sí se quiere emprender algún análisis sobre los fenómenos culturales-urbanos contemporáneos es necesario incursionar en las producciones y dispositivos identitarios de los habitantes de una ciudad:

Principalmente porque partimos del hecho de que uno de los aspectos fundamentales de la vida urbana es que la gente tiene un *collage* de repertorios, roles sociales,

prácticas culturales que se combinan y separan en forma constante. Tales roles y prácticas, como dice Hannerz, son expresiones de identidad que se manifiestan en el espacio urbano. Por todo ello, estudiar las identidades urbanas es una forma de comprender la manera en que la gente se organiza social y espacialmente, se identifica entre sí, se enfrenta y lucha, e interpreta su posición social y espacial, su historia y las acciones y estrategias que adopta. Es comprender el sentido que los individuos dan a su vida y a la vida de los demás en las ciudades y a las ciudades mismas” (Tamayo y Wildner, 2005: 34).

Coincidimos con María Ana Portal (2001), cuando afirma que los habitantes de una ciudad se apropian de la misma por pedazos, de manera fragmentada y parcial. Generalmente los sujetos y colectividades estamos anclados a espacios y escalas que dotamos de significados y a los que consideramos como propios, reconociendo y contribuyendo en ellos nuestra identidad. “De allí que los sujetos que habitan un territorio, generalmente le asignan un centro y fronteras a su espacio vital, buscando generar límites significativos desde donde organizar su accionar cotidiano. Estos parámetros físicos ayudan a los sujetos a apropiarse del espacio y favorecen la generación de referentes identitarios o de pertenencia” (Portal, 2001: pág????).

Quisiéramos añadir que, particularmente en las ciudades, las producciones identitarias que manifiestan las urbanidades que la moran, practican y significan no son esencias, estáticas, inmodificables, como fotografías. Hemos sustentado, que cualquier tipo de identidad sólo pueden ser vistas y comprenderse adecuadamente como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables (Aguado y Portal, 1992:45).

Para analizar y ejemplificar como la identidad urbana se construye y se relaciona en interconexiones entre urbanidades o vidas urbanas, nos basaremos en la propuesta analítica de Sergio Tamayo y Katherin Wildner (2005), quienes postulan que la identidad puede ser comprendida y analizada desde cuatro elementos antropológicos: *reconocimiento*, *pertenencia*, *permanencia* y *vinculación*. Donde identidad tiene una dimensión objetiva y otra subjetiva. Se puede comprender a través de comportamientos, interacciones y objetos, así como de narrativas e interpretaciones; es una construcción social, se fabrica, se relata, se construye de manera incesante y se relaciona a un tiempo y espacio determinados (Tamayo y Wildner, 2005: 23). Sin embargo, para fines explicativos, nos centraremos en la dimensión sociocultural del barrio e identidad barrial, la primera como un tipo de urbanidad, con propia organización del espacio y tiempo, que puede ser expresada de forma heterogénea dentro de

las metrópolis, y la segunda como elaboración de sentidos de pertenecía, membresía y distinción desde donde sus actores sociales experimentan y se relacionan con la ciudad.

### **2.3 Ciudad, barrio e identidad barrial**

Quizá dentro del marco de los estudios urbanos de las ciudades, y en general dentro del imaginario de los habitantes de estas, el barrio reclama su lugar como una de las producciones de sentido urbanas y polisemánticas más diversas y antiguas que la historia de las ciudades ha visto desarrollarse. No sería exagerado afirmar, que casi universalmente en las ciudades contemporáneas que existen en nuestro planeta, se encuentran barrios, o por lo menos unidades urbanas similares, cuyos sentidos humanos son tan heterogéneos como las mismas urbes en las cuales residen. El barrio es en definitiva una unidad antropológica de gran presencia simbólica y material en la vida social de las urbes, es una noción utilizada habitualmente, manifiesta una hiper recurrencia en el sentido cotidiano e imaginario de los urbanitas. Como bien anota Ariel Gravano (2005) “el barrio es un significado recurrente en la vida urbana actual, esparcido en imaginarios metropolitanos o de ciudades medias, que sirve para construir identidades socioculturales, políticas y con valores de distinción simbólico-ideológica. Convertido en valor cultural, el barrio parece filtrarse entre las grandes determinaciones histórico-estructurales y llenar intersticios de amplia significación para los distintos actores que lo ejercen” (Gravano, 2005:9).

Afirmamos que el barrio juega un papel estructurante de las realidades urbanas contemporáneas de heterogéneas ciudades. Tan solo en la ciudad de Puebla, las heterogéneas divisiones políticas de entidades municipales, pueblos, juntas auxiliares, colonias, etc. que conforman a esta metrópoli, incorporan a los barrios como unidades culturales para definir sus aptitudes y caracteres socio urbanos. Prácticamente, en todo el territorio que conforma la zona metropolitana de la capital poblana están presentes los barrios y su presencia se extiende por varias urbes en todo el país.

Aún con los acelerados cambios tecnológicos, la rápida expansión del modelo civilizatorio de la modernidad y los contextos de globalización contemporánea donde circulan con mayor frecuencia personas, bienes e información material y simbólica mundial, que se creían insumos que desafiaban y ponían en peligro la misma existencia de los barrios, pues se pensaba que estos procesos en las ciudades tendían a la homogeneización de su vida. Frente

a esta realidad, los barrios siguen desempeñando un papel principal en el pensar y vivir de la gente urbanita. Pese a estas nuevas realidades, las personas todavía viven y reconstruyen sus proyectos barriales. Los barrios y los Gobiernos tratan de resolver los problemas sociales a través de políticas de vecindad (Pulido Chaparro, 2016).

Dada la importancia que reviste la cuestión del barrio en la conformación y análisis sociourbano actual de las ciudades. En este apartado argumentaremos que el barrio define un tipo de urbanidad productora de identidades, manifiesta un habitar dotado de atributos socioculturales concretos con respecto a otras urbanidades y heterogéneo según la trayectoria histórica de cada tipo de barrio. Interesa discutir que el barrio no es exclusivamente una comunidad o unidad espacial ecológica-física dentro de la ciudad, sino compone un escenario significativo, productor de sentidos, símbolos y heterogéneas maneras de vivir, existir, apropiación territorial y visión de mundo, con propia temporalidad y espacio. De modo tal, que en el barrio se construye un tipo de identidad barrial que, como afirmamos antes, mediante ella los sujetos que habitan los barrios pueden disponer, consumir, apropiarse y relacionarse con otros individuos y grupos urbanitas. Una producción en la ciudad multi-escalar-dimensional, abierta, flexible e híbrida.

### *2.3.1 El barrio como urbanidad y habitar.*

El barrio no es exclusivamente una delimitación administrativa o geográfica, tampoco una unidad ecológica física caracterizada por un tipo de arquitectura o “infraestructura urbana subalterna”. Para comprender adecuadamente al barrio como urbanidad y habitar es necesario alejarse de estas nociones, porque el barrio se define principalmente por su producción simbólica-cultural. Cuando Robert E. Park (1999) relaciona gueto con barrio, lo realiza con bastante prejuicio, lo describe como un área natural de la ciudad en la que residen principalmente “pandillas, malvivientes y vagabundos” o grupos subalternos:

[...]un término que se aplica a cualquier grupo segregado por motivos culturales o raciales. Tal como se concibe en esta obra, el gueto debe su existencia no a un decreto sino al hecho de que satisface una necesidad y desempeña una función social. En pocas palabras, el gueto constituye una de las llamadas «áreas naturales» de la ciudad (Park, 1999:113).

Según detalla Park, la ciudad también es un organismo cuyo crecimiento es “descontrolado y sin plan” y que está conformada por “áreas naturales” que son “simplemente sectores cuya

localización, carácter y funciones han sido determinados por las mismas fuerzas que han conformado el carácter y las funciones de la ciudad como conjunto. El gueto es una de esas “áreas naturales” (Park, 1999:113). Park también menciona que el barrio o gueto, define un hábitat que contiene un tipo de vida urbana en la ciudad. Principalmente en Chicago, unidad de análisis de Park, las bandas y pandillas juveniles, como de otras etnias (negros, judíos, chinos, etc.) se conciben como formas de asociación humana subalternas, que requieren un hábitat particular o área natural para constituirse, Dice Park:

Las pandillas estudiadas aquí no son meramente un producto de la ciudad, sino que al mismo tiempo son el producto de un sector perfectamente definido y conocido de la ciudad, en particular de la moderna ciudad americana. Se trata del barrio bajo -la jungla urbana, como ha sido llamada- que proporciona a la pandilla urbana su medio natural [...] Surgen de repente, de forma espontánea, pero sólo bajo condiciones favorables y en un medio definido. Los instintos y las tendencias que encuentran expresión en cualquier forma específica de asociación son sin duda esencialmente humanos, pero sólo bajo condiciones específicas asumen las formas y exhiben los rasgos característicos de cualquier tipo existente (Park, 1999:113-115).

Aunque sumamente discriminatoria, la tesis de Park posibilita un primer acercamiento a conceptualizar al barrio como un tipo de urbanidad, principalmente porque se menciona que el barrio representa un hábitat o escenario que potencia el surgimiento de vidas urbanas, con actores concretos y proyectos de vida diferentes. Difiero de Park en dos sentidos conceptuales. Primero, considero debe evitarse interpretar al barrio como una unidad ecológica en la ciudad que favorece principalmente formas de vida “perversas por las cuales las pandillas se convierten en una amenaza para la comunidad”, esta postura es un obstáculo interpretativo y debe desecharse. Segundo, considero que la conceptualización del barrio-gueto de Park es no es útil para analizar las figuras de lo que supone un barrio en México, principalmente sus estructuras históricas y culturales son sumamente distintas. No es posible comparar el concepto de guetto estadounidense de Chicago, con el de barrio en Cholula cuyas estructuras son resultado del sincretismo de los *calpullis* prehispánicos con los órdenes territoriales católicos. El barrio es mundo social dentro de la ciudad con vida urbana propia, y su conceptualización debe responder a sus características históricas y etnográficas más que como hábitat natural determinante de las acciones que asumirán sus actores.

Los barrios, menciona José Luis Lee (1994) pueden ser considerados como porciones de ciudad que han logrado alcanzar identificación y sentido de pertenencia de sus habitantes, cuyo arraigo en la vida cotidiana puede generar cultura por lo que suelen convertirse en espacios con una relativa autonomía sociocultural en el territorio de la ciudad, y cuyos componentes estructurales pueden estar articulados en una coherencia tanto interna como externa expresando homogeneidades físicas y sociales sin excluir la diversidad de aspectos que terminan por conformar su identidad (Lee, 1994: 18).

El barrio como urbanidad, se caracteriza por ser una realidad antropológica, un proyecto simbólico y cultural de vida desde donde se pertenece en la ciudad. Es un sitio donde vivir con algún sentido humano; el barrio es gente y espacio o, dicho de otro modo, es una manera diferenciada de consumir el tiempo y espacio urbano. Es un modo de vida y es fundamentalmente un espacio vivido con propias maneras de “hacer” y “ser” cotidianas donde se construye su identidad (Licona, 1994:164).

Como proyectos urbanos y modos de vida cultural, los barrios poseen o construyen ejes de sentido distintos, instituciones sustantivas, sistemas religiosos, parentescos, sistemas normativos y jurídicos, comportamientos políticos y rituales, cosmovisiones y/o imaginarios, ideologías y sobre todo sus ejes de identidad, que colocan al barrio como urbanidad que lo distingue del resto de la ciudad, pero en constante relación con esta. Los barrios también distintos uno de otros por su vida urbana. Pueden entenderse como “entidades espaciales o campos socioculturales que pueden ser determinados según el lugar que ocupen en la estructura de clases a la que pertenezcan; al tipo de actividad económica o política que despeñen o bien a la procedencia étnica o cultural de los grupos que en él habitan (Lee, 1994: 18). De esta manera, no producen los mismos ejes de sentido los barrios obreros y de historia industrial periféricos a la Volkswagen que los barrios conurbados nahuas de San Miguel Canoa o los barrios originarios de Cholula. Porque sus trayectorias históricas y culturales privilegian diversos insumos para definirse. Por ejemplo, los ritmos de la fábrica automotriz, la figura del obrero como categoría identitaria del barrio y su autopercepción-posición como clases medias en el primero; la cosmovisión en torno a la montaña Mtlalcueye como madre protectora de los barrios de Canoa, su posición como indígenas y su actividad laboral agrícola y fabril al mismo tiempo, en el caso del segundo; o la trayectoria histórica milenaria

prehispánica de los barrios de Cholula, que incorporan instituciones y expresiones socio religiosas y políticas con continuidades mesoamericanas como los sistemas de cargos, las festividades patronales, santos patronos, etc.

Para entender al barrio como urbanidad o forma de vida urbana proponemos dos vías de análisis propuestos por Ariel Gravano (2003): el barrio social y el barrio como producción ideológica. El primero postula que los horizontes de significación barrial son resultado de una "socialidad" de las formas en que se desarrollan y adquieren las relaciones interpersonales en los barrios: define esa 'esfera de interacción del barrio', que le brinda un "aire de buena vecindad". Donde el barrio se coloca en referencia y como reproductor de determinados valores culturales que producen la convivencia y al ideal genérico de la vida social, opuesto al "caos" de la ciudad moderna (Gravano, 2003:256).

Una idea similar, la postula Pierre Mayol (1999) cuando habla sobre la organización social de la vida cotidiana de los barrios puede ser analizada desde los *comportamientos*, "cuyo sistema es visible en el espacio social de la calle, y que se traduce en la indumentaria, la aplicación más o menos estricta de códigos de cortesía (saludos, palabras "amables", solicitud de "nuevas"), el ritmo de caminar, el acto de evitar o al contrario de usar cual espacio público" (Moyol, 1999:6). Desde esta perspectiva, el barrio se vislumbra como un lugar donde manifestar un cierto tipo de relación-comportamiento social, o dicho de otra forma: un arte de coexistir con los interlocutores (vecinos, comerciantes) a los que nos liga el hecho concreto, pero esencial, de la proximidad y la repetición (Moyol, 1999:6).

También es necesario señalar que, en la socialidad del barrio como proyecto urbano, no necesariamente supone la edificación de una unida antropológica homogénea, sino los comportamientos y códigos que se adquieren en barrio pueden ser heterogéneas y con contradicciones internas, por ejemplo, los sentidos y códigos diferenciados que construyen generaciones de personas diferentes, entre jóvenes, adultos y ancianos es diferenciada.

La segunda, refiere al barrio como condensación de significados que la ubica dentro del contexto de la ciudad, como una otredad sígnica. Como producción ideológica, el barrio se produce como símbolo, está en la mente de las personas que aprehende la realidad física dotándola de cualidades semánticas y órdenes de sentido. Define esa capacidad del barrio

para construir y ser construido por el imaginario social o lo que llamamos *imaginabilidad*. “de acuerdo con esta variable, el barrio adquiere la función de ser un referente de una representación, de una imagen sostenida por actores. Junto con su carácter físico-espacial pasa a ser un conjunto de rasgos, signos ubicables en la esfera ideológica-simbólica con vinculaciones entre esas imágenes y las ocupaciones del espacio barrial concreto” (Gravano, 2003: 267). Esto define la dimensión simbólica del barrio como urbanidad.

### 2.3.2 *Barrio como tiempo y espacio: coordenadas de la identidad barrial*

Un barrio como urbanidad favorece la producción de su espacio y tiempo urbanos como coordenadas donde se cimentan sus estilos de vida e identidad. Tomamos como premisa que las formas en que cada colectividad barrial ordena estas coordenadas son guiadas por las trayectorias sociohistóricas que hicieron posibles su existencia; las maneras en que ordena su espacio, de cómo ordenan y significan sus centros y límites; en las formas en que dictan y consumen el tiempo, sus ritmos, cómputos, calendarios, rituales, etc.; y también por las diversas maneras en que imaginan la ciudad, se la apropian y la viven (Portal, 2001:17).

Así, el barrio es una organización del espacio, que depende de las apropiaciones simbólicas que los mismos actores realicen. Un barrio puede tener centros y fronteras dependiendo los ejes de sentido que le asignen sus habitantes. Por ejemplo, para los habitantes de los barrios de Cholula, la mayoría de los centros barriales los representan el atrio y su iglesia fundacional, la plaza o explanadas circundantes a éstas, pero no son centros por las delimitaciones municipales oficiales, sino porque en ellas reside o tiene mayor presencia el Santo o Virgen patrono, concebido como entidad tutelar y símbolo barrial de sus habitantes.

De igual manera, la organización física espacial está subordinada a la historia y tipos de organización sociocultural espacial, etc. Existen barrios, como los de Cholula, construidos como cuadrantes por su historia colonial, pero que conservan ciertos ejes de sentido organizacional de los calpullis prehispánicos. Otros barrios, como los llamados barrios populares o marginados, se construyeron aparentemente sin orden alguno, donde las casas están “amontonadas” en los cerros, pero su distribución no responde a los horizontes arquitectónicos racionales, sino a los lazos de don entre las familias campesinas migrantes que los vieron nacer. Asimismo, las casas de los habitantes obreros edificaron sus casas alrededor de la fábrica, pues en muchos pueblos industriales este era el centro espacial, etc.

De igual forma, el barrio es una organización del tiempo urbano. Partimos de la afirmación que tiempo no es una realidad objetiva homogénea, sino que se produce socioculturalmente y se expresa en dimensiones y ritmos temporales. Tiempo es una elaboración cognitiva-cultural guiada por procesos y estructuras sociohistóricas, cosmovisivas, ritmos de vida, creencias, representaciones, rituales, calendarios, ideologías, religiones, cómputos, etc. que grupos humanos elaboran según sus propios fines.

El barrio elabora sus propias construcciones temporales que permean en el comportamiento de sus habitantes. Por ejemplo, la organización barrial urbana del tiempo en Cholula está delimitada por el macro calendario-sistema festivo del pueblo urbano en San Pedro Cholula, que ordena, da coherencia y regula los actos festivo-rituales y cotidianos de sus habitantes, de tal manera que una fecha festiva como el Día de Muertos, condiciona el tiempo cotidiano de los pobladores para ahorrar dinero y conseguir insumos semanalmente, durante un año, para elaborar las *Primeras Ofrendas* de sus difuntos. Edificando así al barrio como una institución tiempo social urbana objetivada en un macrosistema calendárico.

Las coordenadas de tiempo y espacio son fundamentales para el desarrollo de toda práctica y expresión humana, de igual modo también influyen en la construcción de la identidad, porque uno de los componentes de la identidad es la *permanencia*. Se relaciona en forma estrecha con el tiempo y espacio, en la duración del estar en un lugar, que comunica niveles de arraigo. “Es la duración de sentirse parte de un nosotros semejante. Así, puede haber identidades de mayor permanencia que otras, como la diferencia entre pertenecer a un grupo étnico, ser mujer u hombre, pertenecer a un club deportivo, tener devoción religiosa o simpatía política por un partido, ser de una generación, de un grupo juvenil o de adultos mayores, etcétera” (Tamayo y Wildner, 2005:20).

Este componente permite examinar las identidades en su temporalidad, entre el carácter de "ser" y "no ser" de un individuo a una comunidad. Los ritmos de la temporalidad que constituyen la cotidianidad, de ahí que estos dos conceptos estén ligados de manera íntima: tiempo y cotidianidad. Así, permanencia es duración, constancia, estabilidad, conservación, persistencia, regularidad y rutina en un lugar. Es el espacio y el tiempo que nos define, donde nos conformamos como ser, nos constituimos como identidad y construimos nuestra personalidad y visión del mundo (Tamayo y Wildner, 2005:20).

### 2.3.3 *La identidad barrial y la ciudad*

En este tenor, la identidad barrial juega su rol como una de las maneras en que la urbanidad de los barrios, sus proyectos culturales y actores, pueden entablar interconexiones interculturales con otras vidas urbanas y relacionarse con la ciudad, por medio de los dispositivos de pertenencia que desarrollen. Partimos de la afirmación que la identidad “se desarrolla sobre la base del hecho de compartir un universo simbólico común, una representación colectiva, que define una relación entre nosotros y los otros (Eduardo Nivón, 1989, citado por José Luis Lee, 1944:5). La identidad barrial puede ser considerada como clave epistemológica para conocer y transformar la ciudad, puesto que es la apropiación de la ciudad por parte de grupos urbanos específicos, la que produce el sentido de barrio y de identidad.

¿Qué define a la identidad barrial en interacción con el resto de la ciudad? Aquí consideramos que principalmente su otredad, el conflicto, la valoración y su historia siguiendo la propuesta de Tamayo y Katherin. La identidad barrial es dispar y diferenciada, abierta y multi escalar-dimensional según las peculiaridades del proceso histórico de cada barrio con la historia de la ciudad en su conjunto (R. López Rangel; Luis Lee, 1994:18).

Respecto al primero, la *otredad*, está relacionada con los sentidos de pertenencia de los barrios su autoafirmación, esto es así porque la identidad es relacional y existe en relación con otras. Los habitantes de un barrio se reconocen en la medida en que se diferencian de otros, o por extensión con la ciudad. La afirmación del barrio es la negación de lo externo. El reconocimiento del "nosotros" - porque nos identificamos, compartimos, estamos, hacemos y decimos juntos- está sobre la base que reconocemos al otro- con quienes no nos identificamos, no compartimos, no estamos en el mismo lugar, no hacemos y decimos lo mismo y nos diferenciamos. Estas autoafirmaciones pueden ser reconocibles a través de discursos, prácticas o narrativas. Por ejemplo, en el contexto barrial de las Cholulas, los barrios fundadores se autodefinen como los barrios primeros y “originales”, “portadores de las buenas tradiciones y costumbres de los antepasados” e infantilizan a los “barrios secundarios”, que nacieron o se desprendieron de esos mismos barrios originales, al adjudicarles comportamientos y actitudes que se desafanan de las “costumbres originales”. En este caso, los barrios fundadores demarcan cierta distancia identitaria al negar y/ autopercebirse bajo la narrativa y el sentido de “original”.

En cuanto al conflicto, considero que la identidad barrial se produce en las tramas del conflicto<sup>10</sup> (las tensiones y las luchas que confrontan). Es parte ineludible en la construcción de la identidad barrial, o cualquier identidad urbana, porque en el conflicto se entablan disputas entre actores y grupos, contiendas, competencias; o más aún, el choque, rivalidad y antagonismo con otros sectores de la ciudad. Estas tensiones no sólo se dan por oposición a la otredad, a partir de la cual puede uno entender la identidad, sino también surge en el interior de la misma identidad (Tamayo y Wildner,2005:26).

“Esta forma de ubicar el conflicto entre "yo" y el "otro", entre "nosotros" y "ellos", se vincula a la necesidad de la identidad como reconocimiento. Es centrar a la identidad, al sujeto, en la diferencia” (Tamayo y Wildner,2005:26).

Esta perspectiva se considera útil para analizar las identidades barriales dentro de las tramas multiculturales en las ciudades. La disputa y el conflicto potencian la producción de insumos y elementos identitarios, como membresías y distinciones. Por ejemplo, la producción de ciudadanías sustantivas como tipos de identidades urbanas que proveen a individuos adscripciones locales y territoriales para disputarse o relacionarse con el resto de la ciudad, en el caso de algunos barrios fundados por migrantes mexicanos en New York, utilizan a la virgen de Guadalupe para edificar una ciudadanía que les permite resistir los envistes de racismo y exclusión que sufren cotidianamente. Este conflicto y la construcción de la identidad barrial también se expresa en el tiempo y el espacio. Por ejemplo, en Cholula existen conflictos entre diversos sectores sociales por el uso cultural diferenciado del espacio público, mucha de la población originaria esta conflictuada *con la de fuera* o *avecindados*, porque los primeros cierran calles, vialidades o aglomeran plazas y templos para realizar las festividades y procesiones de sus entes patronos, donde abunda la pólvora y música de viento, no aceptadas por los segundos al argumentar que “son prácticas contaminantes y escandalosas”, cuyas quejas y denuncias atiborran los buzones de las oficinas de gobiernos municipales al vislumbrarlas como “malos usos del espacio”, ya que los *avecindados* utilizan los espacios públicos de Cholula primordialmente para la recreación, el paseo o movilidad

---

<sup>10</sup> Esto también implica el conflicto interno en la misma identidad. La identidad barrial se define a través de tensiones y contradicciones en su interior. “Ninguna identidad es tan homogénea que disipe las diferencias entre sus componentes. Como la membresía de una ciudadanía, ésta se forma de grupos, individuos y colectividades con medios y fines parecidos, pero no iguales. Siempre habrá niveles de cohesión en una identidad, pero también distensión, y esa paradoja es fundamental aclararla. La identidad, se ha dicho con insistencia, no es ni homogénea ni estable, sino conflictiva y contradictoria” (Tamayo y Wildner,2005:30).

cotidiana. En este tipo de eventos, los decursos temporales, la apropiación espacial festiva socio religiosa de los barrios originarios conflictuados con otros sectores, activan todo un entramado identitario de respuesta, donde las membresías y pertenencias se hacen notar en defensa de los usos propios del espacio y el tiempo.

La identidad barrial también es valoración de acciones e historia, posee historicidad, en el sentido que es una construcción que utiliza al pasado y se pregunta por el futuro. Posee una dimensión dialéctica que se define en relación con el resto de la ciudad. Los barrios actuales de Cholula, antes de la conurbación se consideraban indígenas y hoy utilizan ese pasado y carácter histórico valorado para posicionarse en las nuevas tramas políticas de la ciudad como barrios originarios. La importancia de la historicidad o el contexto histórico yace en el enlace de las acciones que construyen el mito del origen y del pasado valorado, pero condicionado al presente. Este marco histórico es ubicación, relación con cosas e ideas, continuidad y cambio. El contexto puede pensarse como determinación y expresa aquellos aspectos externos que se entrelazan con la peculiaridad de la identidad en construcción (Tamayo y Wildner, 2005:26).

En síntesis, diríamos que el modelo analítico de este capítulo vislumbra al barrio e identidad barrial, como parte de un macrosistema de heterogeneidades socioculturales desiguales coexistentes que se objetivan en urbanidades, que definimos como aquellas formas diferenciadas de construir el tiempo-espacio, visiones de mundo, órdenes sociourbanos, habitares, experiencias metropolitanas, etc. relacionándose entre ellas, mediante dispositivos y producciones identitarias sociales, como la barrial.

Propongo entender que la identidad barrial es abierta, elástica y multiescalar porque incorpora y está en relación con las aptitudes culturales de otros entornos y grupos humanos, en las extensas tramas de la ciudad. La identidad barrial es un tipo de constructo urbano que está en lazo intercultural con otras urbanidades e identidades urbanas, donde barrio e identidad barrial, se posicionan como la producción simbólica-cultural que define la manera de concebir, operar, organizar, proyectar y habitar la ciudad; caracterizada por su constitución elástica, abierta, multiescalar, multidimensional e híbrida; en relación desigual y conflictiva con otras urbanidades e identidades dentro de las ciudades.

### **3. Capítulo II: San Pedro Cholula: ciudad santuario, pueblo urbano y cosmopolita.**

#### **Introducción**

El presente capítulo ofrece un panorama sociocultural e histórico de la cabecera municipal San Pedro Cholula como pueblo urbano y cosmopolita, escenario social que sincretiza tradiciones culturales heterogéneas a nivel regional, especialmente entre aquellas dinámicas socio-religiosas y económicas propias de habitantes de los barrios originarios con continuidades culturales mesoamericanas-coloniales y los constructos humanos de la modernidad importados por la sociedad global y urbana producto de su conurbación con la ciudad de Puebla.

Por sus características sociales contemporáneas, el pueblo urbano de San Pedro Cholula y sus barrios configuran un territorio único incrustado dentro de los macroprocesos sociourbanos de la región Puebla-Tlaxcala. Planteamos que, durante las últimas décadas, las tramas de conurbación han incidido estructuralmente en los antaños modos de vida tradicional y rural de sus habitantes, que junto a la llegada de distintos sectores y proyectos sociales (avecindados), han generado nuevas mezclas y producciones identitarias, cosmovisivas, espaciales, temporales, religiosas y socioculturales urbanas. Se trata de un entorno cosmopolita que conforma un centro político, devocional, religioso, administrativo y económico dentro de esta amplia región del país. Un escenario que produce sus propias dimensiones y modos de vida cultural urbana dentro de la metrópoli poblana.

Para una mejor comprensión de este capítulo y de los procesos socioculturales que atañen a esta ciudad, se expone en cuatro apartados. Primero ofrecemos una síntesis histórica de la ciudad de Cholula dentro de la amplia región Puebla-Tlaxcala, como escenario con diversas divergencias sociohistóricas: primero su etapa como centro religioso prehispánico, luego la Colonia, la Industrialización y ahora la globalización moderna del siglo XXI que, pese a ello, sus habitantes siguen reproduciendo estructuras de orden tradicional (Bonfil, 1973) caracterizada por su papel como centro religioso para gran parte de los pueblos asentados en la región Puebla-Tlaxcala hasta la actualidad. En segundo, se presenta un horizonte de los

macroprocesos urbanos contemporáneos de la región Puebla-Tlaxcala y su área metropolitana compuesta por una heterogeneidad de municipios, pueblos, ciudades y barrios a las cuales se incrusta la subregión de Cholula en una serie de circuitos y tramas de conurbación, intercambio y conflicto sociocultural entre estas latitudes. En tercero, se analiza las tramas de conurbación de la subregión de Cholula con la metrópoli poblana, donde se detallan algunas de las zonas, lugares y espacios urbanos con la finalidad de dar cuenta de las distintas composiciones socioculturales que se expresan en ellas, producto de la interacción constante entre referentes y tradiciones culturales que se mueven en los ámbitos de lo rural y lo urbano. Por último, se expone un contexto sociocultural de San Pedro Cholula y se propone su definición como pueblo urbano, haciendo énfasis en su vida barrial urbana, sobre aquellos modos de vida, dinámicas, prácticas y organizaciones espaciales, temporales, socio religiosas, devocionales, cosmovisivas, parentales, identitarias, económicas y políticas que definen su carácter cultural contemporáneo.

### **3.1 Historia territorial y social de Cholula: ciudad santuario, colonial e industrial**

La ciudad y subregión de Cholula, ubicada en la parte centro-oeste del valle Puebla-Tlaxcala, siempre ha sido un foco estructurante en la conformación socio-territorial de la región, e incluso de otras zonas del país. Su territorio y dinámica social son resultado de diversas trayectorias sociohistóricas, desde su auge como señorío prehispánico y ciudad sagrada, que tendieron grandes asentamientos y desarrollo cultural en la Mesoamérica antigua; su posterior reorganización como Pueblo de Indios en la época colonial; su demarcación como Partido durante la nueva República en el siglo XIX, hasta su designación como municipio a mediados del siglo XX que vio nacer su carácter industrial. Largas tramas históricas, que posicionaron a Cholula como un centro de gran influencia y convergencia cultural (Licona, Gámez y Villalobos, 2016:9).

#### *3.1.1 Cholula: Señorío y ciudad sagrada prehispánica*

La ciudad de Cholula se caracteriza por una ocupación humana continua desde el periodo preclásico-superior mesoamericano, según datos arqueológicos y fuentes de la época colonial, es un escenario que goza de una larga trayectoria histórica y cultural de unos treinta siglos de antigüedad. Algunos autores incluso la catalogan como la ciudad más vieja del hemisferio occidental con presencia humana ininterrumpida ( Kluber, 1968). Cholula fue una metrópoli-región que se construyó fundamentalmente como centro religioso y comercial, dos

aspectos que siguen definiéndola, pues fue dentro de su etapa prehispánica que Cholula "enseñoreaba una extensa región de Mesoamérica que la reconocía como meta obligada de peregrinación" (Merlo, 2012: 24).

Los orígenes de Cholula se trazan desde la tradición teotihuacana y continúan en la relación de dos grupos étnicos prehispánicos: los tolteca-chichimeca y los olmeca-xicalanca, que arribaron y ocuparon el centro del valle, asentándose alrededor del *Tlachihualtepetl*. Estos grupos étnicos conformaron una población organizada por grupos y afiliaciones tribales fundamentalmente cimentada en los lazos de parentesco (*calpullis*) (Olivera, 1970:212).

Según la evidencia arqueológica, hacia el 200 d.C la región de Cholula se vio influenciada y dominada por Teotihuacán, fueron estos quienes fundaron la misma ciudad y la establecieron como un fuerte nodo cultural y devocional, tanto que ambas ciudades se identificaban como gemelas y puntos de peregrinaje (Nolasco, 1973; González, 1985:19). Fue de ahí, que después del declive teotihuacano, Cholula se convirtiera en la "ciudad sagrada" de Mesoamérica con una influencia más allá de los límites del valle del Atoyac hasta el altiplano central (Hernández-Flores y Martínez, 2011: 283).

De esta manera, fue hasta el horizonte clásico mesoamericano (100 a.n.e- 600 d.n.e) que la ciudad de Cholula se edificó como una de las ciudades más importantes de Mesoamérica, cuya traza urbana era extensa, con grandes plazas cívicas, comerciales y habitacionales además de los centros ceremoniales de gran magnitud, como el *Tlachihualtepetl* dedicados a deidades relacionadas con el culto al agua. La religión, el comercio y demás relaciones políticas y sociales adquirieron nuevas dimensiones institucionales, que coadyuvaron a convertir a la ciudad de Cholula en un centro macro regional que controlaba el valle poblano-tlaxcalteca, con grandes extensiones hacia el sur, oriente y norte (Licona, Gámez y Villalobos, 2016:12).

Fue hasta el siglo VIII d. C. que los grupos étnicos olmecas-xicalancas se establecen en la región y ocupan la ciudad santuario. Este grupo ejerció un dominio territorial que se extendió durante tres siglos sobre todo el valle de Puebla-Tlaxcala. Diversas fuentes históricas coinciden en que la organización política de este grupo era de tipo dual (Kubler, 1968). Los olmecas-xicalanca constituyeron un gobierno teocrático formado por sacerdotes,

probablemente presididos por un consejo en representación de cada grupo o *calpulli*, que formaban una especie de confederación tribal que dominó una extensa área geográfica (Hernández-Flores y Martínez, 2011: 284).

Posteriormente, hacia el 900 d.C. incursiona el grupo invasor de los toltecas-chichimecas, que impuso un nuevo régimen militar y político en la región desplazando a los olmeca-xicalanca<sup>11</sup>. Estos grupos de toltecas provenientes de Tula, quienes entran en disputa por el control del territorio con los olmeca-xicalanca, vivieron en el área bajo la hegemonía de estos últimos. Poco tiempo después logran imponerse y tomar el dominio de la ciudad de Cholula fundándola como Señorío, consolidándose como la ciudad más importante del valle, en poco tiempo se da un crecimiento acelerado del asentamiento.

Los toltecas-chichimecas fueron quienes refundaron la ciudad y la denominaron con el nombre actual de Cholula llamándole *Tollan-Cholollan-Tlachihualtepetl*, que significa “la gran ciudad de los que huyeron en donde está el cerro artificial” (González, 1985:46). “Los toltecas-chichimecas se asentaron en la parte noroeste, formando cinco estancias o barrios que posteriormente abandonaron para construir su propio santuario a Quezatlcoatl, al norte de la gran pirámide, en el área que ocupa actualmente el convento franciscano de San Gabriel, en lo que hoy se conoce como San Pedro Cholula” (Hernández-Flores y Martínez, 2011: 283).

Cholula se convirtió en un punto de tránsito religioso de donde acudían personas provenientes de otras ciudades del Altiplano Central y otras regiones, esta característica de Cholula provocó que ideas y costumbres fluyeran de forma continua a la ciudad convirtiéndola en una verdadera metrópoli cosmopolita y en un santuario religioso para el 500 d.C (Solanes, 1995:26), por ello al interior de la región Puebla-Tlaxcala surgieron otros asentamientos, que fungían como extensiones de Cholula, los cuales diversificaron la presencia cultural del territorio, un ejemplo, es la filiación lingüística del valle para la época, que englobaba lenguas

---

<sup>11</sup> La subordinación de los olmecas que habitaban Cholula no supuso su desplazamiento total de la ciudad, al someterse al nuevo régimen tolteca, los olmecas-xicalancas se refugiaron en la parte sur de la gran pirámide, donde se les permitió seguir conservando en gran medida su identidad cultural y sus prerrogativas políticas y religiosas (González, 1985:21).

como el mixteco, mazateco, ichcateco, chocho, popoloca, cuicateca, chinanteco, amuzgo y trique (Paddock ,1987:29).

La deidad más importante bajo el yugo tolteca-chichimeca fue Quetzalcóatl, adorada en conjunto con deidades del agua y la fertilidad, representada en forma de rana, representaban ejes de culto regional que se extendían más allá de los límites de éste, pues la "serpiente emplumada era el símbolo de omnipotencia divina y por eso en Texcoco, Tlaxcala y aún en México se le consideraba como el mejor de los dioses" (Olivera, 1970:215), por eso Cholula tenía gran reputación como santuario, con gran cantidad de seguidores y devotos que organizaban peregrinaciones y ferias en su honor.

Conjunto a su perfil como Señorío y santuario, la ciudad de Cholula también se posicionó como potencia económica. Muchos cronistas también la describen como una ciudad mercado, Gabriel de Rojas menciona a sus habitantes como "grandes mercaderes" debido a que muchos de los individuos que arriban a la ciudad con fines religiosos, "traían consigo multitud de productos para intercambiar en los tianguis de la ciudad"(Solanes, 1995: 27), Gerónimo de Mendieta nos ofrece una descripción de la ciudad y menciona que "el pueblo de Cholula, que ahora es ciudad, de las mejores casas y de gente más rica que hay en todas las Indias, porque los vecinos de ella casi todos son mercaderes"(G. de Mendieta, Historia Eclesiástica Indiana, II: 13 citado en Bonfil, 1973:84), por ultimo Juan de Pineda nos relata un poco de los mercado/tianguis existentes en Cholula:

Los yndios deste pueblo son casi todos mercaderes ansi ellos como sus mugeres y andan con sus mercaderias y cosas q tienen vendiendolas a los yndios de los pueblos de la rredonda, deste pueblo en los tianguiez porq vn dia ay tianguiez en vn pueblo y otro dia en otro toda la semana por su rrueda y tanda (Juan de Pineda citado en Bonfil, 1973:85).

Según varios cronistas, en la ciudad y región de Cholula existían distintitos tipos de comercio, consumados por los tianguis y mercados. Existían tianguis dentro de las principales calles de la ciudad que se ponían cada cinco días, al cual acudían distintos mercaderes comarcanos y de la propia ciudad, se vendían joyas, piedras, plumas preciosas, yerbas medicinales, tabaco, sal, mantas, grana y cacao procedentes de otras regiones de México (Bonfil, 1973:85). Otro tipo de comercio era la composición de un circuito de tianguis regional, donde se organizaban varias ferias periódicas, donde acudían comerciantes y peregrinos que rebasaban las rutas del circuito tianguista para asistir, pues algunas de estas tenían tintes religiosos de suma

importancia, existían ferias comerciales que se hacían en honor a Quetzalcóatl, deidad de gran categoría en Mesoamérica (Bonfil, 1973:85).

Para el primer tercio del siglo XV, aprovechando los conflictos intrarregionales, incursionan al valle los mexicas quienes conquistan y someten bajo su control a la mayor parte de los pueblos y ciudades del valle, incluida Cholula. Sin embargo, no hubo un dominio completo mexica. Los mexicas aprovecharon al máximo los conflictos entre Cholula, Huejotzingo y Tlaxcala, quienes constantemente se encontraban, uno o más, en rebelión contra los aztecas (Paddock, 1987: 44). La conquista mexica en la región indujo cambios en la estructura político-territorial de los señoríos, algunos fueron divididos y se formaron otros como fue el caso de Tecali, Tepeaca, Tecamachalco entre otros.

Para 1519, las guerras entre los distintos señoríos del valle (Tlaxcaltecas al norte, los Huejotzincas al occidente, los totomihuaques al sur y los Cuauhtinchantlcas al este) también fueron aprovechadas por los conquistadores europeos quienes conquistan la ciudad santuario. Con ayuda de sus enemigos, los tlaxcaltecas y los huejotzincas, Cholula cae a través de una gran masacre, durante la celebración de una fiesta a la que asistieron los españoles, conocida históricamente como la “matanza de Cholula”, conmemorada actualmente. Posteriormente en agosto de 1520 son conquistados otros señoríos importantes del valle como Cuauhtinchan, Tecali, Totimihuacan y Tepeaca. La conquista de éstos se consideró prioritaria para los españoles que razonaron necesario aislar a la capital mexica (México-Tenochtitlán) de lugares, que, por formar parte del imperio, les podían reforzar. En todos estos lugares, los españoles realizaron matanzas para someter a la población. Como resultado de la conquista española del sureste del valle, Cortés funda el primer asentamiento colonial en el área, la ciudad de Villa Segura de la Frontera hoy Tepeaca (Jäcklein, 1978).

### *3.1.2 Cholula: Pueblo de indios durante la Colonia*

Durante la Colonia, la región de Cholula siguió sustentando su papel como región comercial y devocional. En 1520 cuando los conquistadores españoles arribaron, no tardaron en establecer allí en nuevo sitio de culto religioso católico, pues dieron cuenta de la importancia que tenía la localidad en relación con otras, sustituyendo a muchas de las deidades del agua, la lluvia y la fertilidad por el culto a la Virgen de los Remedios, donde se construyeron templos y capillas en las ruinas de los centros devocionales prehispánicos para los santos y

símbolos cristianos. Uno de los primeros santos patronos de Cholula fue San Gabriel, que se colocó en la iglesia del convento franciscano que todavía existe y que constituyó una fuerte base para la evangelización de la región (Olivera, 1970:217).

La llegada del nuevo régimen español y como consecuencia de su dominio regional, no solo se sufrió la modificación de creencias con la sustitución de imágenes religiosas, también muchas de las organizaciones políticas, económicas y sociales de los antiguos *calpullis* indígenas de Cholula fueron modificados en función de los intereses y caracteres socioculturales de los españoles, pues "como consecuencia de la imposición y centralización del poder, la antigua autonomía de las cabeceras indígenas desaparecía paulatinamente, dando lugar al patrón urbano y social colonias de barrios y pueblos" (Olivera, 1970:217).

De esta manera, los pobladores olmeca-xicalanca que permanecieron al sur de la ciudad se reorganizaron en el barrio de San Andrés Colomocho, una de las cabeceras más importantes e independientes de las cholulas (Hernández y Martínez, 2011; 287). Mientras que los tolteca-chichimeca fueron adjudicados a otros cinco barrios al norte, sustituyentes de sus *calpullis* indígenas: San Miguel Tianguisnahuac; Santiago Mixquitla; San Juan Calvario; Santa María Xixitla y San Pablo Tecama, los cuales se transformaron en unidades locales de representación religiosa y política de la ciudad. José Álvaro Hernández y Beatriz Martínez mencionan que para 1535 se reconoce a Cholula bajo la advocación de San Pedro y de 1537 recibe el título de cabecera de República de indios y centro de doctrina (Hernández y Martínez, 2011:287). Hoy, esta división conserva entre San Andrés Cholula (olmecas-xicalancas ) y San Pedro Cholula (toltecas-chichimecas) con sus respectivos conventos y gobierno dual durante todos los años posteriores como "pueblos de indios". En 1557 se inicia la construcción del convento franciscano en San Andrés, en 1640 es cabeza de doctrina y hasta 1714 se le reconoce como República de Indios con pueblos sujetos y con derecho a elegir a sus gobernantes (Hernández y Martínez, 2011: 287).

Asimismo, como medida de poder colonial, varios autores detallan que la misma fundación de la ciudad de Puebla se debió como una medida estratégica para contrarrestar la influencia económico-religiosa de Cholula. Cuando se consumó la caída de México-Tenochtitlan por parte de Hernán Cortés en 1521, las tierras cholultecas, en las cuales ya había llevado a cabo una matanza en 1519, fueron repartidas entre los conquistadores castellanos, estableciendo

un nuevo territorio subordinando a los indígenas cholultecas en encomienda<sup>12</sup> (Gibson, 1967).

De esta manera, durante los años de 1529-1531 se llevó a cabo una desterritorialización de la influencia Cholulteca en el valle para fundar la ciudad de Puebla de los Ángeles, en la que se repartieron las jurisdicciones de las tierras a los conquistadores, a escasos ocho kilómetros de Cholula. “Este hecho contrajo radicalmente las tradicionales fronteras noreste y oriental del reino cholulteca, la cuales habían conseguido subsistir una década después de la invasión española” (Hernández y Martínez, 2011:287). Con ello:

“todo el extremo oriental, salvo la pequeña franja territorial al norte de la nueva ciudad española, se contrajo hasta el curso que toma el Río Atoyac rumbo al sur. A esta corriente fluvial se extendió la jurisdicción española en su flanco occidental para garantizar una reserva de territorio al crecimiento urbano, una gran área de explotación agropecuaria, y un abastecimiento asegurado de líquido y la fuerza hidráulica del Atoyac” (González, 2002:62).

Así, la fundación de la ciudad de Puebla en 1531 produjo un profundo golpe territorial a Cholula, desplazando gran parte de su poder administrativo en la región, más no su convocatoria religiosa y devocional.

### *3.1.3 Cholula en la República.*

En el siglo XIX, después de la Independencia se consolidaron los actuales estados de la República, entre ellos el de Puebla constituido en 1824 y ratificado con su primera Constitución de Estado Libre y Soberano jurada el 5 de diciembre de 1825 con un territorio perteneciente a la antigua disposición espacial llamada Intendencia (1786), territorio que se extendía desde el Golfo de México hasta el océano Pacífico. En 1826 se dividió el estado de Puebla<sup>13</sup> en siete departamentos con veinticinco partidos, uno de estos fue el de Cholula.

Para 1861 la Constitución del Estado de Puebla determinó que lo constituirían veintiún distritos (Cholula uno de ellos) que a su vez estuvieron divididos en partes menores denominadas municipalidades, las cuales fueron reconocidas 145 en el mismo año, que a su

---

<sup>12</sup> En 1531 la Segunda Audiencia canceló la concesión y convirtió a Cholula en un corregimiento, quedando sus habitantes como tributarios directos de la corona castellana (Gerhard, 1986).

<sup>13</sup> En 1849 Puebla perdió el partido de Tlapa para erigir el Estado de Guerrero y 1853 el partido de Tuxpan se constituye integrante del Estado de Veracruz (Lomelí, 2001: 165-166).

vez estaban subdivididas territorialmente en pueblos, con un gobierno llamado junta auxiliar (García, 2010: 93).

En 1880 el estado de Puebla contaba ya con 175 municipalidades y la junta municipal se convirtió en junta auxiliar (García, 2010: 129). La Constitución Federal de 1917 introdujo cambios importantes en la división territorial de los estados del país, con el artículo 115 que garantizaba la edificación del Municipio Libre (INEGI, 1995: 58) el cual fue aprovechado por los estados, inmediatamente apareció el 24 de noviembre de ese mismo año, la Ley Orgánica Municipal del Estado de Puebla que disminuyó los municipios a veintiún, los cuales fueron subdivididos en departamentos, quedando así como estructura territorial reconocida el municipio, el departamento y el pueblo (García, 2010: 210).

De esta manera, después de la Independencia y hasta 1917, la división política territorial del estado de Puebla osciló entre el departamento con sus respectivos partidos, los distritos con sus municipalidades y finalmente los municipios con sus pueblos y barrios. Así que San Andrés Cholula en 1837 fue partido de Cholula, luego en 1861 municipalidad del distrito de Cholula y en 1921 se constituye como municipio libre y soberano. De manera semejante, San Pedro Cholula se erige primero en 1824 como uno de los 21 partidos del estado de Puebla, en 1826 sigue siendo partido pero perteneciente al departamento de Puebla; en 1837 es municipalidad del partido de Cholula y perteneciente al distrito de Puebla y en 1917 es uno de los 21 municipios en que se divide el estado de Puebla (INEGI, 1997: 290). Para 1923 el estado de Puebla tiene 202 municipios y en 1962 son ratificados en las leyes orgánicas municipales de 1984 y de 1995 donde están incluidos San Andrés, San Pedro y Santa Isabel Cholula como municipios libres y soberanos.

#### *3.1.4 Cholula en la era industrial y posrevolucionaria.*

Para finales del siglo XIX e inicios del XX, Cholula y su región se enfrentaron a un profundo proceso de industrialización. La antigua ciudad prehispánica y su área de influencia conformada principalmente por comunidades campesinas se vieron conflictuadas a los macroproyectos económicos y la política de integración-homogenización nacional del Estado mexicano posrevolucionario. Según detalla Guillermo Paleta Pérez (2009) la adopción de México por el proyecto civilizatorio de la modernidad y los nuevos horizontes político-integracionistas nacionales del Estado posrevolucionario plantearon nuevas formas de

organizar el trabajo y de reproducción social que conflictuaron a los pueblos campesinos con cambios en sus formas de vida y donde implicaron la invasión de tierras, migraciones locales, protestas grupales e individuales y diversificación de nuevas identidades locales (Paleta, 2009).

De esta forma, la generalización de la modernización industrial del país promulgada por el Estado influyó de forma directa en el auge industrial textil en Cholula. Cabe señalar, que el carácter industrial de la región ya venía desarrollándose con la ciudad de Puebla, pues esta misma era reconocida como una de las principales productoras textiles de México. Así, desde su establecimiento, en la segunda mitad del siglo XIX, las fábricas textiles empezaron a demandar y ocupar mano de obra a indígena y campesina de diversos pueblos asentados por todo el Valle poblano-tlaxcalteca. La actividad fabril empezó a configurar una serie de relaciones económicas y sociales con los grupos que habitaban Cholula, coadyuvando a que una parte de su población se volviera obrera. De esta forma, “la organización del espacio, los recursos naturales y la vida cotidiana de los pueblos aledaños al río Atoyac se ve transformada drásticamente con la llegada de las industrias. Los habitantes de las comunidades que hacían uso del agua del Río Atoyac negociaron con las fábricas y con instituciones gubernamentales el abastecimiento para sus comunidades, argumentando antiguos derechos” (Paleta, 2009: 2).

### **3.2 La Sub-Región de Cholula en la región Puebla-Tlaxcala.**

Hoy, la región de Puebla-Tlaxcala y su área metropolitana se caracteriza por ser una de las macro áreas sociocultural territorial más importantes del país, por su situación geográfica y su posición como uno de los valles que conforman el vasto paisaje del altiplano central, históricamente ha sido zona de presencia humana desde tiempos antiguos, se ha estructurado como escenario de grandes procesos socio-históricos, que involucran una heterogeneidad de gamas y constructos sociales de diversos grupos humanos, que trascurren desde la Mesoamérica prehispánica hasta la época contemporánea globalizadora (Licona, Gámez y Villalobos, 2016:5). Ejemplo de ello, como señala Hugo Nutini, fue la presencia de cuatro grandes señoríos prehispánicos tlaxcaltecas y Cholultecas: Huejotzingo, Cuautinchan, Huaquechula y Quecholac, la etapa colonial en Puebla, que inserto nuevas dinámicas de occidente y otras partes del mundo, como aquella de origen africano musulmán (Nutini y Barry, 1989: 296).

Actualmente, el vasto territorio de la región Puebla-Tlaxcala, que se encuentra en la parte occidental de la franja central de los estados de Puebla y Tlaxcala, tiene una extensión territorial de 3,254.1 km<sup>2</sup>, que representan 8.6% de la superficie de los estados mencionados. Su extensión territorial la ocupan 48 municipios, 28 pertenecientes al estado de Puebla y el resto a la entidad tlaxcalteca. Esta región se localiza a una altitud de entre 2,000 y 3,000 metros. Como se trata en general de un terreno plano, los sistemas meteorológicos no tienen grandes variaciones, la mayor parte del territorio está dominado por un clima de tipo templado subhúmedo con lluvias en verano, la temperatura promedio cambia en un intervalo de 12 a 16°C y las precipitaciones son moderadas (800 y 1,000 mm<sup>3</sup> anuales) ideales para la siembra y agricultura. En las estribaciones de la sierra nevada (Ixtaccíhuatl y Popocatepetl), que marca el límite occidental de la región, el clima es semifrío subhúmedo con lluvias en verano, la temperatura promedio desciende a un intervalo de 6 a 12°C y el nivel de precipitaciones es un poco mayor que en el resto de la región (1,000 a 1,200 mm<sup>3</sup> anuales)” (Cuervo, 2010:64).

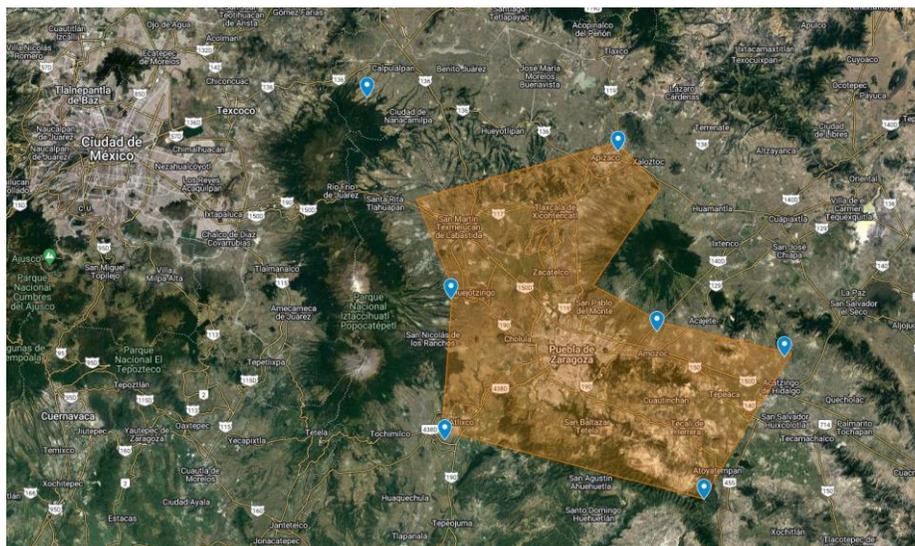


Figura 1. Mapa de la Región Puebla-Tlaxcala.

Fuente: Elaboración Sebastian Licona Gámez

El valle poblano-tlaxcalteca contemporáneo, a diferencia de otros de la órbita central de México, destaca por albergar un nivel elevado de industria manufacturera y automotriz, de servicios, inversión extranjera y población de dos estados del país en su conjunto, Puebla y Tlaxcala.

En esta macro región se encuentran grandes ciudades y centros urbanos<sup>14</sup> que sustentan ejes de gran movilidad social, como las metrópolis de Puebla y Tlaxcala, la primera con más de un millón de habitantes y otras como Chiautempan, Apizaco, San Pablo del Monte, San Pedro y San Andrés Cholula, Amozoc, Atlixco, San Martín Texmelucan, Zacatelco, Papalotla y Xaloztoc, con poblaciones que van desde 30 000 a 150 000 habitantes y que funcionan como centros urbanos que ofrecen mercados subregionales, industrias, servicios turísticos y de producción artesanal. Metrópolis, ciudades, centros y asentamientos urbanos, así como rurales, que conforman una red de intercambio y vínculo sociocultural, que despliegan múltiples identidades y constructos simbólico-culturales, que delinean la cuarta zona metropolitana más grande del país con más de 2 millones de habitantes (Licona, Gámez y Villalobos, 2016:6).

El territorio de Cholula funda su posición dentro de esta macro región como una de las áreas con mayor movilidad e incidencia social. Se trata un área-territorio que sistematiza a una gran cantidad de pueblos, juntas auxiliares, municipios y barrios configurando un sistema socio-territorial de intercambio cultural, religioso y económico que he denominado subregión<sup>15</sup> de Cholula, entendida como territorio con sus propios matices y procesos culturales, que se edifica en relación y como parte de un contexto sociocultural más amplio nombrado región Puebla-Tlaxcala, que entreteje otras sub-regiones y edifica la cuarta zona metropolitana más grande del país.

La subregión de Cholula posee un centro urbano articulada por la antigua ciudad prehispánica-colonial, cuyo espacio urbano actual se encuentra delimitado por las cabeceras

---

<sup>14</sup> El valle Puebla-Tlaxcala es una región que compone la cuarta zona metropolitana más importante a nivel nacional, estructurada a partir, de la confluencia de poblaciones pertenecientes a dos estados del país, Puebla y Tlaxcala, cuenta con alrededor de treinta y cinco municipios, conformadas por 676 localidades y aproximadamente dos y medio millones de habitantes, los cuales se desenvuelven en actividades que involucran lo industrial, el campo y lo urbano (Licona, Gámez y Villalobos, 2016:29).

<sup>15</sup> Se entiende por región a la conformación de un territorio socioculturalmente matizado, sería el espacio apropiado y valorizado, simbólica y/o instrumentalmente- por los grupos humanos, que, como sugiere Gilberto Giménez, se compone de tres ingredientes primordiales: la apropiación de un espacio, el poder y la frontera. En su enfoque, la región se entiende, como un constructo humano, que se configura como un territorio medio entre las figuras socio-territoriales de Estado/Nación y localidad: proponiendo a la región como un espacio geográfico más amplio que una localidad, pero menor que la correspondiente a una nación-Estado, cuyos límites estarían determinados por el alcance efectivo de ciertos sistemas cuyas partes interactúan en mayor medida entre sí que con sistemas externos" (Giménez, 1999:27).

municipales y juntas auxiliares de San Pedro y San Andrés Cholula. Estas dos cabeceras territoriales definen una *ciudad dual*<sup>16</sup> llamada Cholula, porque delimitan un centro político, económico, devocional y administrativo para otros municipios, pueblos y sus juntas auxiliares circundantes, por ser entidades con la mayor concentración de población, inversión privada, servicios, actividad comercial y religiosa (Gámez y Ramírez, 2015; 6). Por su parte, el municipio sanpedreño actualmente está organizado administrativamente por una cabecera y trece juntas auxiliares. La cabecera es nombrada administrativamente como Cholula de Rivadavia, aunque la mayoría de la población originaria la reconoce como “San Pedro Cholula” y esta sub organizada tradicionalmente por diez barrios. De forma similar, el municipio sanandreseño cuenta con una cabecera sub organizada en ocho barrios tradicionales, con once juntas auxiliares administrativas, aquí un esquema y mapa:

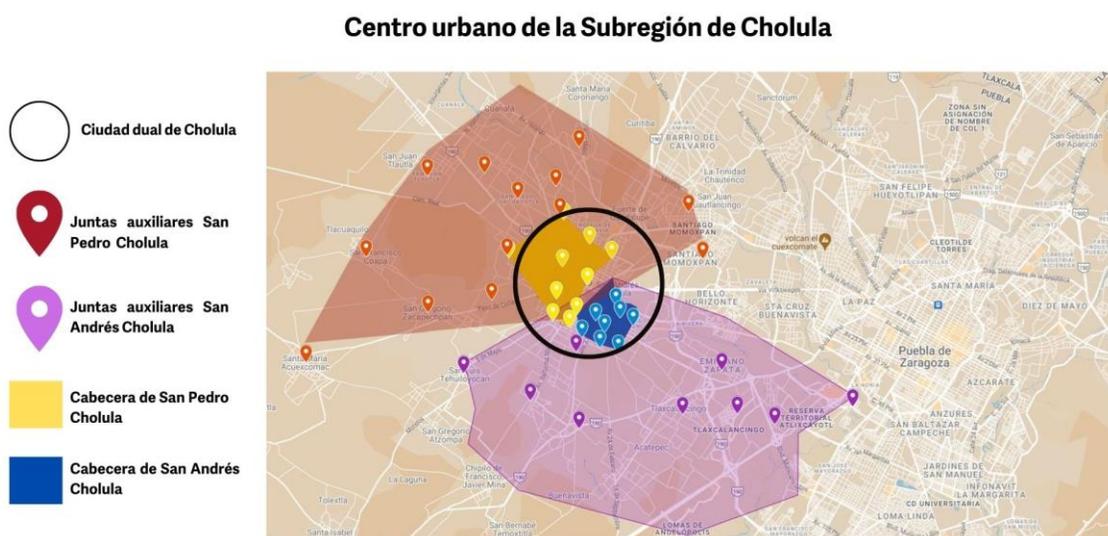


Figura 2. Mapa centro urbano de la Subregión de Cholula.

<sup>16</sup> Desde tiempos prehispánicos Cholula se edificó como producto del encuentro de diversos grupos étnicos, principalmente los olmeca-xicalancas y los tolteca-chichimecas, “quienes se disputaban el poder y habitaban la ciudad a la llegada de los conquistadores europeos. Las relaciones que establecieron con estos últimos fueron diferenciadas, lo que conllevó al reconocimiento de unos y a la negación de los otros. Las interacciones históricas entre ambos grupos indígenas motivaron la formación de fronteras simbólicas e instrumentales, de luchas por el reconocimiento entre unos y otros. Debido a esta división, es que hablamos de una *ciudad dual*, que provoca una frontera, la existencia de ambas sociedades y la percepción binaria de la localidad” (Gámez, 2017:1).

Fuente: Elaboración Sebastian Licona Gámez



Figura 3. Esquema del centro urbano de la Subregión de Cholula.

Fuente: Elaboración Sebastian Licona Gámez

Cabe señalar que la organización administrativa de esta subregión muchas veces no coincide con la tradicional de su territorio. Por lo que encontramos visiones culturales diferenciadas de los asentamientos, donde las juntas auxiliares pertenecientes a un municipio se reconocen como *Pueblos y Barrios* en relación con otros, desentendiendo la categoría de “Junta Auxiliar” con sus propias formas de organización social. Por ejemplo, resalta el caso de San Matías Cocoyotla y San Cristóbal Tepontla reconocidas por la municipalidad de San Pedro Cholula como juntas auxiliares, pero que en términos de su actividad festiva y socioreligiosa son reconocidas como barrios dentro de la organización territorial tradicional de la cabecera sanpedreña. Asimismo, son identificados como pueblos independientes que entablan nexos culturales con otros pueblos (administrativamente llamados juntas auxiliares) de la subregión. De tal manera que encontramos, como en el caso de Cocoyotla y Tepontla, que un solo asentamiento puede tener hasta tres cualidades adscriptivas y organizativas dependiendo de su posición y la visión cultural. Pueden ser barrios-pueblos a nivel tradicional

o juntas auxiliares a nivel de gobierno o administrativo, cada localidad suma una complejidad cultural territorial.

Por otro lado, a este gran centro urbano se le articula una zona rural compuesta por otros municipios con sus respectivos pueblos y juntas auxiliares colindantes a San Pedro y San Andrés Cholula, que definen la totalidad de la subregión de Cholula. Los Municipios-pueblos circundantes son Santa Isabel Cholula, San Juan Cuautlancingo, Santa Clara Ocoyoacán, se ubican colindantes al centro urbano de Cholula, donde aún se encuentran terrenos dedicados a la agricultura (cultivos de maíz), producción ladrillera y artesanal primordiales de la población (Barbosa, 2012:18). También se agregan los pueblos ubicados en las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl como San Andrés Calpan, San Buenaventura Nealtican, San Nicolás de los Ranchos, Chiautzingo entre otros, que dedican sus actividades económicas a la siembra de riego temporal de autoconsumo o como comerciantes tianguistas en los tres mercados-tianguis de Cholula.

En suma, tanto las cabeceras, con sus barrios y juntas auxiliares del centro urbano, como los pueblos de los municipios y/o juntas auxiliares rurales fundan la subregión de Cholula, porque comparten nexos socioculturales unas con otras, en especial en términos socioeconómicos y sociorreligiosos, ya que en esta zona se encuentran grandes templos, centros cívicos y puntos comerciales; como el santuario de la Virgen de los Remedios en la cima de la pirámide de Cholula y El cerrito de Guadalupe en San Pedro Cholula, “que atraen peregrinos locales, nacionales e internacionales, a los que se suman una multitud de santuarios menores, de influencia local o regional, cuyos días festivos de estas imágenes representan acontecimientos religiosos de gran importancia, así como ferias comerciales, con extraordinario volumen de intercambio de los más diversos productos y consumidores, alojados en las plazas y centros que permanecen desde la época prehispánica” (Barbosa, 2012: 24). Aquí un mapa de la totalidad de la subregión de Cholula:

## Subregión de Cholula



Figura 4. Mapa de la Subregión de Cholula.

Fuente: Elaboración Sebastian Licona Gámez

Se entiende a esta subregión de Cholula como un sistema territorial construido por procesos sociohistóricos, económicos y devocionales compartidos entre los grupos y pueblos humanos de su radio, así como otros del valle, como su estrecha relación con la metrópoli de Puebla. Dos aptitudes etnográficas respaldan la afirmación de que Cholula compone una subregión dentro de la gran región Puebla-Tlaxcala: la primera es el papel de la ciudad dual como territorio devocional o nodo de articulación religiosa entre los distintos pueblos de su influencia, aspecto que sigue conservando desde la época prehispánica; segundo, el acoplamiento y/o bloque económico que tejen las comunidades de su área vía la actividad socioeconómica urbana de mercados, ferias y tianguis que se relaciona con la primera.

La primera cualidad, que es la devocional, se objetiva en un tipo particular de peregrinación denominado “las bajadas de la virgen”, como expresión de territorialidad simbólica que motiva la delimitación de un territorio devocional entre los pueblos de la subregión de Cholula y que gira al santuario-devoción de la Virgen de los Remedios ubicado en “la ciudad dual de Cholula” (San Pedro y San Andrés) lugar cuya trascendencia histórica, cultural y religiosa ha motivado su denominación de ciudad sagrada. “Las bajadas” son marchas

rituales, por medio de las cuales los pueblos, barrios y colonias de la subregión de Cholula trasladan la imagen de la virgen venerada a sus lugares de origen, con la finalidad de que irradie su poder y protección. La Virgen de los Remedios, como veremos más adelante, es la entidad más importante de esta subregión y que mediante su culto, pueblos, barrios, colonias, comunidades, etc. fundan un circuito-territorio simbólico-religioso. Aquí un listado y mapa subregional de pueblos en conexión devocional:

<b>ENERO</b> Santiago Xicotzingo, Tlaxcalancingo San Pablo Tecamac, San Pedro Cholula Santa María Moraxtitla, San Antonio Cacalotepec	Colonia Lázaro Cárdenas, San Andrés Cholula San Pedro Cholula, Parroquia San Bernardino Chalchihuaapan La Trinidad Sanctorum	<b>SEPTIEMBRE</b> Santiago Mixquitla, San Pedro Cholula San Bernardino Chalchihuaapan San Francisco Acatepec
<b>FEBRERO</b> San Juan Bautista Cuautlancingo, Parroquia San Matías Cocoyotla, San Pedro Cholula	<b>JUNIO</b> San Andrés Cholula, Parroquia Mercado Cosme del Razo, San Pedro Cholula San Juan Calvario, San Pedro Cholula San Pedro Tonanzintla San Juan Tlautila, San Pedro Cholula	<b>OCTUBRE</b> San Francisco Cuapa San Rafael Comac
<b>MARZO</b> San Andrés Cholula, Parroquia San Gregorio Zacapechpan	<b>JULIO</b> San Bernardino Tlaxcalancingo, Parroquia Santa Bárbara Almoloya, Cholula San Cristóbal Tepentla, San Pedro Cholula Santa María Magdalena, San Pedro Cholula Santiago Momoxpan, San Pedro Cholula	<b>NOVIEMBRE</b> San Pedro Cholula, Parroquia San Diego Xechitepec, Tlaxcalancingo Santiago Xicotenco, San Andrés Cholula San Diego Cruztepec, San Antonio Cacalotepec Col. Emiliano Zapata, San Andrés Cholula
<b>ABRIL</b> Jesús Tlatempa, San Pedro Cholula Santiago Cuayantla, Tlaxcalancingo	<b>AGOSTO</b> Santa Clara Ocoyucan San Luis Tehuiloyocan San Gregorio Atzompa San Agustín Calvario	<b>DICIEMBRE</b> Santa María Zacatepec, Parroquia San Pedro Mexicalzingo, Cholula. San Pedro Yancuitlalpan Barrio de Guadalupe, San Francisco Cuapa

Figura 6. Listado de fechas y localidades de las “bajadas de la Virgen de los Remedios”, mismas que configuran un territorio devocional en torno al santuario de esta entidad sagrada.

Fuente: Elaboración Alejandra Gámez Espinosa (2021).

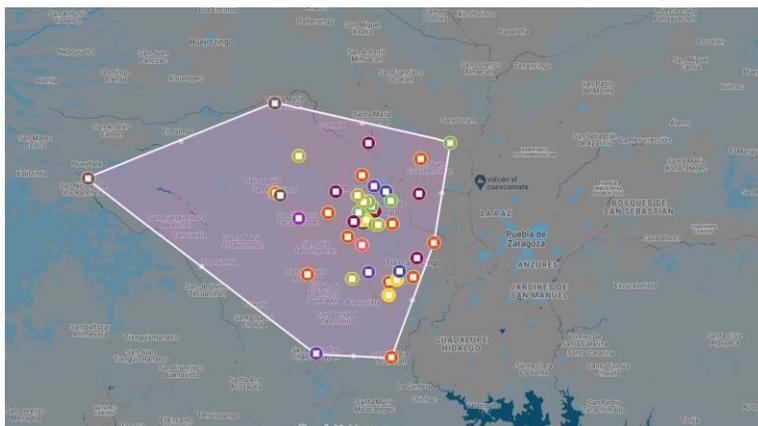


Figura 5. Mapa del circuito espacial que conforman las “bajadas de la Virgen de los Remedios”, mismas que configuran un territorio devocional en torno al santuario de esta entidad sagrada.

Fuente: Elaboración de Sebastián Licona Gámez (2021)

La segunda cualidad, que refiere al nexo-intercambio económico entre las localidades de Cholula se objetiva en los circuitos de comercio popular en mercados, tianguis y ferias

urbanas que configuran un subsistema comercial. De acuerdo con las investigaciones realizadas en el trabajo *Mercados y Tianguis en la Región Puebla-Tlaxcala: Seis Subsistemas de Intercambio para entender las Dinámicas Económicas y Socioculturales* (2017) la región Puebla-Tlaxcala se encuentra articulada como un sistema complejo que se conforma por subsistemas de intercambio que van entretejiendo redes territoriales, dando como resultado un gran sistema de mercados y tianguis. Entre esos subsistemas, existen características particulares que los definen, conformando grandes áreas de influencia comercial y sociocultural. El subsistema de Cholula se define por su comercio campesino-urbano, al dotar buena área de su territorio rural a la producción de bienes agrícolas de temporal que abastecen a su área urbana-citadina que retribuye con bienes manufacturados e industriales, articulado a una heterogeneidad de pueblos que incentivan al mismo tiempo, el comercio local según los calendarios festivos. Se trata de una red de productores directos, intermediarios, revendedores, etc. que tejen económicamente un subsistema económico subregional utilizando como nodos-centros los tianguis de Santiago Mixquitla, Santa María Xixitla y el mercado municipal Cosme del Razo en San Pedro Cholula (Licona, Sánchez, Valle y Cruz, 2017). Aquí un mapa:

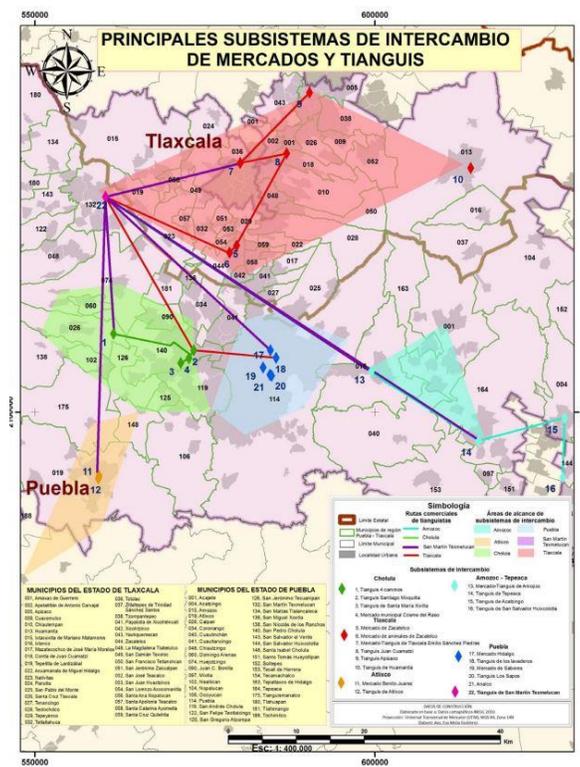


Figura 7. Mapa de los seis subsistemas comerciales urbanos de tianguis y mercados de Puebla-Tlaxcala. En verde el subsistema Cholula

De esta forma, las diferentes formas de producción, intercambio y comercio que hibridizan lo urbano y lo rural, a partir de la confluencia de sistemas de cambio, bienes, comerciantes y productores además de una intermediación a la apropiación territorial desde la dinámica socioreligiosa de la sub- región cholulteca, mediante la conjunción de festividades, sistemas de cargos, convites, ritos, procesiones y reuniones vecinales, hablan de componentes con gran peso simbólico-territorial en la organización social de Cholula. Con ello se pretende detallar a la sub-región de Cholula, como un escenario etnográfico complejo, con amplios capitales y expresiones socioculturales que sugieren pensarla como un eje de gran importancia dentro de la composición macro-organizativa del valle, en sus niveles geográficos, económicos, religiosos y sociales.

### **3.3 El proceso de conurbación con la metrópoli de Puebla**

Las dinámicas sociourbanas de la subregión de Cholula se definen en gran medida por su relación de conurbación con la metrópoli de Puebla. Muchos de las nuevas zonas, lugares y espacios conurbados dan cuenta de las distintas composiciones socioculturales que se expresan en ellas, producto de la interacción constante entre referentes y tradiciones culturales que se mueven en los ámbitos de lo rural y lo urbano, pero que históricamente siempre han estado vinculadas como parte de un contexto macro regional y que hoy en día estructuran la zona metropolitana del valle Puebla- Tlaxcala. Este apartado plantea que la conurbación, como fenómeno social, representa un factor fundamental en la configuración de los nuevos constructos humanos que se manifiestan en la localidad de Cholula, como pueblo urbano, pues en los últimos 30 años la expansión de la ciudad de Puebla ha causado el rápido desarrollo de la globalización y la llegada de nuevos referentes culturales en zonas de la región que no habían conocido la propagación de la mancha urbana, por ello el actual espacio-territorio de Cholula ha sido modificado y alterado, produciendo cambios en las identidades de sus pobladores, en sus prácticas, en las formas de habitar y concebir la realidad y en las maneras de apropiación del suelo, coadyuvando a la conformación de zonas híbridas y en conflicto territorial movilizadas en dimensiones intermedias entre lo urbano y lo rural, producto de las respuestas locales ante la adaptación de un contexto ajeno.



(Vista de la ciudad conurbada de San Andrés Cholula, al fondo se observa ciudad judicial, una de las zonas urbanas de reciente auge en la Reserva Territorial de Atlixcáyotl) Fotografía: Sebastian Licona Gámez

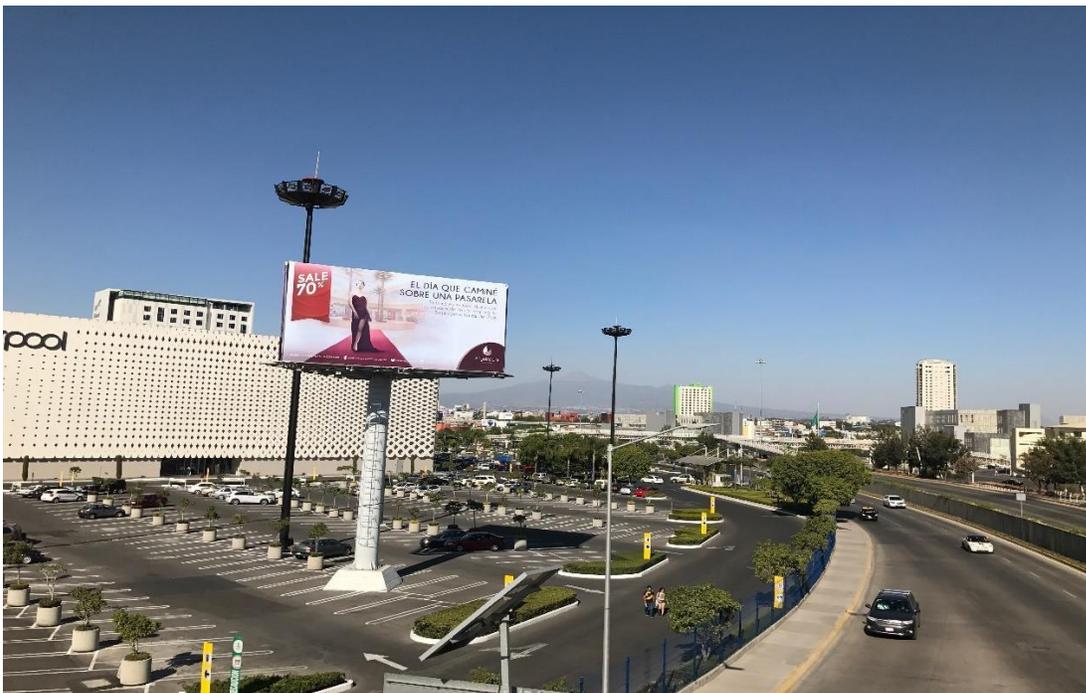
### 3.3.1 *Las zonas conurbadas*

Los antecedentes del proceso de conurbación tienen lugar en los históricos repliegues y conflictos por el control del territorio en las Cholulas, pues fue desde los tiempos coloniales que la fundación de la ciudad de Puebla mantuvo constantes intentos por asumir el papel de ciudad capital de la región y como el nuevo centro del área, lo que produjo una relación dialéctica entre ambas localidades (Bonfil, 1973:266). Cholula poseía ese sitio estratégico del valle desde la Mesoamérica prehispánica que perdió por el dominio colonial impuesto con el establecimiento de haciendas que fueron administradas por familias adineradas durante este periodo (Gámez, Ramírez y Villalobos: 2016:79).

En los últimos años el valle Puebla-Tlaxcala ha sufrido una rápida modificación en sus dinámicas económicas, políticas y sociales producto de la inserción de nuevos órdenes que la sociedad global encarnada principalmente por la ciudad de Puebla, con proyectos neoliberales que edifican una sociabilidad urbanizada e impulsada por una visión modernizadora de las últimas administraciones del estado, que perfilan el desarrollo globalizado y neoliberal sobre aquellas formas de habitar campesinas y rurales propias de los municipios del valle.

Muchos registros apuntan que a partir de las décadas de 1960 y 1970, "el auge de la industrialización de la ciudad de Puebla floreció gracias al mercado de tierras tomado de la propiedad privada, ranchos y haciendas. Simultáneamente, Puebla experimentó un proceso

de crecimiento urbano muy rápido concentrado en la región de mayor densidad demográfica" (Hernández y Martínez, 2011:3), representado por la capital metropolitana y la región de Cholula, pues fue durante la década de los sesenta que la capital poblana creció en una extensión de 25.8 km<sup>2</sup>, con un incremento de 77% en relación con la década anterior, con una tasa media anual de crecimiento de 3.8%, lo cual indica un acelerado proceso de urbanización. Desde principios de la década de los setenta, hasta mediados de los ochenta, el crecimiento industrial de la zona de Puebla se genera a costa de una serie de expropiaciones que afectan no sólo al antiguo territorio cholulteca sino a algunos otros territorios aledaños (Hernández y Martínez, 2011:3).



(La plaza comercial Angelópolis, en San Andrés Cholula, desde el año 1995 posicionó a la ciudad de Puebla como uno de los centros globalizados con más demanda comercial global hasta la fecha, coadyuvó a explotar el carácter privado de la Reserva Territorial Atlixcáyotl) Fotografía: Sebastian Licona Gámez.

Un ejemplo de ello es la conformación del proyecto estatal de la Reserva Territorial Quetzalcóatl -Atlixcáyotl, ubicada y categorizada como una subzona citadina entre los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula con la ciudad de Puebla, ubicada al centro

oeste del valle Puebla-Tlaxcala. Es una área que cuenta con un nivel elevado de inversión extranjera, con grandes avenidas, tránsito vial, unidades habitacionales, fraccionamientos y conjuntos inmobiliarios, universidades y escuelas privadas, hospitales, parques, plazas comerciales, tiendas transnacionales e internacionales y edificios gubernamentales, la población que la ocupa es en su mayoría vecindada, muchos de sus habitantes no son originarios de las regiones del valle o la ciudad de Puebla, sino que provienen de otros estados y localidades, es una zona pensada para la expresión y desarrollo de la metrópoli de Puebla, pero que es causante de influir fuertes caracteres globales y de ser el puente conurbado de ambas localidades (San Pedro y San Andrés), la cual desdibuja las fronteras territoriales-espaciales de los municipios, subordinando las dinámicas productivas locales y comunitarias con las urbanas hegemónicas e influyendo-modificado muchas expresiones socioculturales.

Esta subzona citadina inicia como propuesta económica gubernamental, y sus antecedentes datan del año 1999, que perfilaba el desarrollo modernizado de la región, asentándose en la idea de la creación de proyectos detonadores de carácter macro y de trascendencia estatal, así como de proyectos regionales productivos, tanto en el corredor industrial existente como en nuevos polos de desarrollo (Cabrera y Guerrero, 2008:65). En este sentido dentro de esta reserva territorial encontramos muchos lugares y ubicaciones que detallan las interacciones, no siempre armónicas, entre los matices urbanos y los rurales, que producen capitales híbridos y de profunda complejidad etnográfica.

Dos ejemplos, de las principales ubicaciones de conurbación se delinearán siguiendo las vías rápidas de tránsito automovilístico de la *Recta a Cholula* y *Camino Real a Cholula*. La primera de ellas construida en 1975 y la última reutilizada como avenida comercial y habitacional, pues fue el primer camino a Cholula desde la época Colonial y prehispánica, ambas zonas se caracterizan por ser territorios aledaños a los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula, donde existían campos de producción agrícola expropiados y perdidos con el paso del tiempo y el poblamiento citadino de la zona, estas vías "generaron una creciente demanda de suelo urbano que devino en un acelerado fraccionamiento de los ejidos ubicados al oeste del municipio poblano, durante la segunda mitad de la década de los 80 [...] de forma paralela a la división de los ejidos se hicieron importantes obras públicas, (vías rápidas de cuatro carriles y electrificación, corredores industriales, centros de salud pública y

educación" (Hernández y Martínez, 2011: 292), aunque también se fundaron centros y unidades inmobiliarias, fraccionamientos, escuelas y muchas avenidas que conectan y trazan rutas urbanas-rurales con la ciudad de Puebla, como la calzada a Zavaleta que se caracteriza por albergar restaurantes, tiendas y comercios de carácter global. En general los caminos conurbados se identifican por ser contenedores de múltiples comercios, restaurantes y centros de recreación lúdica; como los antros y bares asentados por toda la periferia de la Universidad de las Américas Puebla.

Otras zonas conurbadas se asentaron de forma distinta y no siguiendo vías de comunicación, como es el caso de la localidad de la Exhacienda a Morillotla, localizada al sur de la ciudad y periférica a la carretera libre de Atlixco, donde se desarrollaron distintas relaciones sociales con los ejidos, pues ahí el nuevo poblamiento se diferenció por no compartir los mismos ejes de espacio-tiempo con los locales, no se instauraron negocios, ni escuelas, ni otras obras que implicaran una relación social directa, como el comercio o los servicios, sino que suscitó la separación social, más no espacial, de ambos tipos de habitar, las concepciones socioculturales de ambas poblaciones eran distintas, porque entre los nuevos habitantes no se concebían espacios de fiesta lúdica como es común en las Cholulas o juntas auxiliares de la región. Muchas de las nuevas unidades habitacionales de Morillotla se construyeron gracias a la presión de la zona urbana expandida, que terminó en varias hectáreas vendidas y en la edificación de fraccionamientos, casas y departamentos, aunque aún se extienden varias tierras pertenecientes a las colonias vecinas, como La Emiliano Zapata y la junta auxiliar de San Bernandino Tlaxcalancingo.

En Morillotla se han constituido múltiples trazas avecindadas sobre y junto aquellas que eran locales, y que pertenecían o tenían una relación directa con las juntas auxiliares de San Andrés Cholula, se observan aún campos de cultivo, que algunos campesinos utilizan para el autoconsumo y el comercio, pero que conviven con las nuevas construcciones habitacionales y se ven forzados a venderlas porque es un medio de subsistencia "que ya no deja", como lo expresan algunos habitantes.

En caso contrario, aunque ambas poblaciones no convivan y sus comunidades están socialmente separadas, si existe una relación socioeconómica entre ellos, los locales, campesinos y rurales muchas veces brindan ciertos tipos servicios no comerciales, por

ejemplo, los habitantes de la colonia Emiliano Zapata en las fronteras de Morillotla, dedican su mano de obra a ciertas necesidades de la población ajena, se pueden encontrar herreros, carpinteros, jardineros, tienditas, cementeras, estéticas y pequeños puestos de comida local que son consumidos por los habitantes avecindados. En pueblos como Tlaxcalancingo es muy común observar camionetas llenas de trabajadores y albañiles, que por las mañanas se reportan en las nuevas obras fraccionales de Morillotla, o las trabajadoras que prestan servicios de limpieza y atención doméstica a un gran número de familias y casas del lugar.

Por otro lado, el caso de la conurbación del municipio de San Pedro Cholula presenta ciertas diferencias, aunque la presencia de fraccionamientos e inmobiliarias habitacionales avecindadas como en el caso de San Andrés está vigente, en ambas localidades, la fuerte organización barrial-socio-religiosa de los locales rurales-campesinos en las cabeceras municipales sigue desempeñando un fuerte control en sus territorios, dentro de algunos barrios, por ejemplo, es muy común recorrer sus calles y encontrar una que otra inmobiliaria privada, algunos habitantes de barrio expresan que algunos de estos pobladores avecindados no entienden o no comprenden la importancia de sus quehaceres ceremoniales (fiestas, convites o eventos religiosos) y muchas veces propicia la intolerancia y la segregación social de algunos sectores.

Aún se observan las fiestas patronales, los convites y el recorrido de procesiones que se apropian lúdicamente de las plazas, calles y avenidas urbanizadas del municipio, que caracteriza a San Pedro Cholula como un centro rur-urbano. Este municipio convive con una gran gama de ejes socioculturales, aquellos comunales locales y aquellos privados e individuales ajenos, pues también ha sido escenario de inversión extranjera y de la constante mercantilización de los espacios públicos, fuertemente respondidos por sus habitantes con eventos que se enmarcan dentro del conflicto social, como ocurrió en el 2014 con la procesión de rogación que pretendía detener la expropiación de los terrenos del Santuario de la Virgen Los Remedios y la construcción del tren turístico en el 2016.

### **3.4 Cholula, de ciudad sagrada a pueblo urbano.**

En la actualidad, tanto las localidades medias de San Pedro y San Andrés Cholula asentadas en la antigua urbe prehispánica, como el resto de la sub-región Cholula, presentan los rasgos de la metropolización, la inserción de nuevas dinámicas urbanas y la presencia de grupos

humanos que no comparten “el milenarismo pasado indígena prehispánico”. Ejemplo de ello, son los grandes centros comerciales globales como *Angelópolis, Lomas de Angelópolis, Explanada, Plaza Solesta, San Diego* la, etc; la presencia de fraccionamientos y unidades habitacionales que habitan los llamados “avecindados”; el auge de zonas medias conurbadas y corredores turísticos entre la sub-región de Cholula y la ciudad de Puebla, como la *Reserva Territorial Atlixcáyotl*, la avenida Zavaleta, Morillotla y la Recta a Cholula. Siendo los más afectados los actuales municipios de San Pedro y San Andrés Cholula, por ser los más próximos a la ciudad de Puebla y desempeñar fuertes papeles de inversión turística y extranjera en la subregión. Los nuevos espacios metropolitanos y conurbados se edifican en los antiguos lugares de incidencia rural-indígena nahua. Por ello, cuando uno se adentra en San Pedro y San Andrés Cholula pueden notarse las grandes tiendas transnacionales, agencias de autos, bancos y grandes plazas comerciales aledañas a la zona de la gran pirámide que conviven con las prácticas y las fiestas religiosas que los barrios tradicionales actuales y demás habitantes de Cholula llevan a cabo durante todo el año.

En tiempos recientes, la región ha sufrido la constante presión de políticas neoliberales, que giran en torno a un constante intento del Estado por privatizar el espacio público cholulteca, expresados en los discursos de "modernización" que los alcaldes y gobernadores difunden en los medios masivos de comunicación y en las campañas políticas, donde se concibe un "espacio proyectado encaminado a la mercantilización, patrimonialización y turistificación del espacio público"(Licona, 2015:1), que colisiona con el espacio vivido en Cholula, que expresa la cotidianidad local, dividida en barrios y pueblos originarios.

Un ejemplo reciente fue el proyecto *Parque de las Siete Culturas. Rescate y Dignificación del Entorno de la Zona Arqueológica* (2015) durante la administración morenovallista, de la cual emanó una fuerte oposición entre los habitantes de Cholula, en especial de los municipios de San Andrés y San Pedro Cholula<sup>17</sup>, por ser los más cercanos y afectados, al expropiar terrenos dedicados al cultivo y alterar el territorio del santuario de los Remedios, sin embargo, a pesar de estas políticas neoliberales existen aún en Cholula, los mercados tradicionales, las procesiones religiosas y un sinnúmero de fiestas, que dan cuenta de que si

---

<sup>17</sup> Las dos localidades conurbadas, de San Andrés y San Pedro Cholula, comparten vínculos sociales, culturales y económicos con otros pueblos cercanos, como Santa Isabel Cholula, Santa María Tonanzintla, Huejotzingo además de municipios circundantes a las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl.

bien la modernización insiste en homogeneizar, está no arrasa las particularidades culturales de Cholula, si no que éstas se fusionan y se re-significan, permitiendo así la continuidad de fenómenos urbano-culturales propios.

Por ello, planteamos que la actividad sociocultural contemporánea de Cholula configura un pueblo urbano, de acuerdo con el término desarrollado por María Ana Portal Ariosa (2013). La apuesta interpretativa de este trabajo circunda en torno del concepto de *pueblo urbano*, como una categoría analítica antropológica que busca indagar sobre las recientes configuraciones socioculturales que realizan los sectores de tradición campesina, indígena y popular en su correlación con los ámbitos urbanos de la ciudad(es), producto de los nuevos cambios económicos, políticos, territoriales y sociales que han derivado de la de la anexión de estos sectores a los contextos metropolitanos en variados contextos del país.

El *pueblo urbano* es un escenario social que hibridiza tradiciones culturales heterogéneas a nivel regional, refiere a las diferenciadas formas de organizar la vida social, el territorio, la cosmovisión, la identidad y la pertenencia de sociedades con continuidad prehispánica-colonial en contextos de conurbación urbana, como la ciudad de Puebla y los pueblos circundantes a ella.

La actividad sociocultural del *pueblo urbano* se caracteriza porque reseña un medio social que “mezcla diferentes tradiciones culturales, principalmente las de la modernidad, mediante los signos y símbolos de lo urbano, y la tradición mesoamericana, por medio de rasgos étnicos y campesinos” (Licona, Gámez y Ramírez, 2013: 29) debido a que como San Pedro Cholula, muchos otros pueblos conurbados y los diversos grupos humanos que los habitan, movilizan, confluyen, chocan y fusionan sus capitales culturales urbanos y tradicionales, fenómeno visible en las diversas juntas auxiliares, municipios, pueblos y barrios oriundos alrededor de la ciudad de Puebla.

En el pueblo urbano, las acciones matizadas como persistencias mesoamericanas-prehispánicas, coloniales e industriales subdivididas en los sistemas de cargos, instituciones socioreligiosas barriales y en la ocupación socioeconómica urbana-campesina que, pese a su mezcla, delimitan territorios, espacios y campos de acción cultural frente a aquellas situaciones urbanas de la ciudad. El pueblo urbano se define como híbrido porque su

configuración sociocultural es producto de diversas confluencias sociohistóricas, de formas de estructurar el mundo y la experiencia urbana, según criterios históricos, étnicos, de clase y sobre todo por definirse por los ordenamientos de tiempo-espacio que estas sociedades establecen (Portal y Álvarez, 2011: 14). De esta manera, acorde con el reconocimiento antropológico de María Ana Portal en la Ciudad de México y otros escenarios similares en el país, los pueblos urbanos pueden ser delimitados en el siguiente universo analítico:

- 1.- Son poblaciones descendientes de pueblos prehispánicos refundados en el periodo colonial.
- 2.- Tienen como base relaciones de parentesco a partir de un conjunto de familias que se autoidentifican como originarias, lo cual se expresa en la predominancia de algunos apellidos claramente identificables.
- 3.- Poseen un territorio en el que se distinguen espacios de uso comunitario y ritual; se identifica el centro con una iglesia o capilla, la plaza, el mercado y su propio panteón.
- 4.- En muchos casos mantienen una organización territorial a partir de parajes que conservan nombres nahuas.
- 5.- Poseen terrenos agrícolas o forestales en forma de ejidos, propiedad privada o comunidad agraria y por tanto su noción de territorio es clara; incluso cuando han perdido sus terrenos y han quedado reducidos a medios urbanos existe una idea de espacio originario.
- 6.- Su continuidad cultural está basada en formas de organización comunitaria y en un sistema festivo que tiene como eje un santo patrón; en él pueden apreciarse elementos culturales de origen mesoamericano, colonial y una permanente capacidad de adaptación a las nuevas influencias culturales de su entorno, que no se reducen a los aspectos religiosos.
- 7.- Las festividades religiosas y cívicas cumplen la función de generar liderazgos para ejercer los cargos, y para el colectivo es el medio para reafirmar la pertenencia al pueblo, contribuyendo a la continuidad de las identidades locales; el santo patrón y otras deidades son la base a partir de la cual se establecen nexos duraderos con otros pueblos (Portal, 2013: 56).

Cabe señalar, que este conjunto de características-delimitaciones analíticas de los pueblos urbanos no pretenden ser definatorios culturales de los mismos, sino una apuesta interpretativa que entrevea que los procesos de estos pueblos cambian y cuya transformación depende de un gran número de factores: sociales, económicos, históricos y geográficos (Portal, 2013: 56). Se sugiere que el pueblo urbano tiende a diferenciarse de otros entornos urbanos porque “tiene una connotación profunda construida en lo esencial, a partir de tres factores: el vínculo religioso con la tierra aun cuando han perdido su cualidad de campesinos y la hayan vendido en grandes proporciones, perdiendo su centralidad en la subsistencia; el sistema de parentesco como eje de la organización colectiva y un sistema festivo religioso que organiza y sanciona la vida social local” (Portal, 2013:54).

Ello porque pese a la fusión de capitales culturales urbanos y rurales, los habitantes oriundos de los pueblos urbanos edifican formas de habitar sustentadas en los ciclos festivos populares a partir de la devoción a santos patronos y vírgenes, como deidades tutelares constituidas como dispositivos de apropiación socioterritorial; en organizaciones sociales tejidas en sistemas de parentesco que dan forma a las instituciones socioreligiosas y en las actividades socioeconómicas campesinas-urbanas populares que estructuran y dan sentido a la vida social del lugar.

Por ello, el pueblo urbano no refiere un *pueblo periurbano*, debido a que en la periurbanización establece un vínculo dicotómico entre lo rural y urbano, vislumbrando a ambos escenarios en disputa de territorios concretos en sus devenires culturales. Se sustenta “que en la actualidad lo urbano no tiende a la concentración, sino a la dispersión” (Contreras-Juárez, 2014, p. 88). Donde lo urbano- moderno subordina, dispersa y consume a los entornos rurales, conduciendo a la extinción de aquella tradición.

Algunos autores especifican que “la dispersión es desde un punto de vista físico; en lo social y cultural hay una circulación y difusión de información, de cultura. Los procesos de urbanización en los territorios suelen ocurrir de manera diferenciada y no equilibrada. Aunado a ello, los modos de vida suelen ser una mezcla de lo rural y de lo urbano” (Entrena, 2004: 38). Lo periurbano se edifica de forma contextual, por ejemplo, las situaciones socioeconómicas en países desarrollados y subdesarrollados son factores clave que entrevén los vínculos rurales y urbanos.

En los países subdesarrollados, el espacio periurbano se encuentra relacionado con la expansión de las grandes ciudades a diferencia del periurbano en países desarrollados. El espacio periférico latinoamericano es principalmente habitacional donde la población vive en condiciones variadas (Contreras-Juárez, 2014: 88).

En palabras de otros autores, lo periurbano se distingue por “una marcada heterogeneidad de los agentes sociales y de los procesos espaciales, con una alta movilidad e incidencia en el juego de fuerzas que construyen el territorio, el avance de la periurbanización afecta tanto a las zonas agrícolas sin gran valor, como también a aquéllas que se han realizado inversiones públicas recientes (por ejemplo, las zonas irrigadas)” (Ávila, 2001: 111).

Se sugiere que el pueblo urbano de Cholula tiende a diferenciarse de otros entornos urbanos (la metrópoli), porque pese a la fusión de capitales culturales urbanos y rurales, los habitantes

oriundos de los barrios edifican formas de habitar sustentadas en los ciclos festivos populares a partir de la devoción a santos patronos y vírgenes, siendo la principal el culto a la Virgen de los Remedios, como deidades tutelares constituidas como dispositivos de apropiación socio- territorial y una organización social tejida en sistemas de parentesco que da pie y forma a las instituciones socio-religiosas, elementos que estructuran y dan sentido a la vida social del lugar. Se considera pertinente caracterizar a Cholula como pueblo urbano debido a que su producción cultural tiende a la mezcla e hibridación de dinámicas “modernas y tradicionales” y no de un pueblo periurbano.

Hoy en día Cholula es foco de inversión extranjera, intervención estatal para su modernización, residencia habitacional de pobladores no oriundos, los llamados avecindados producto de la conurbación, y zona turística visitada anualmente, ello no coadyuva a entrever a Cholula como una extensión de la mancha urbana de la ciudad de Puebla, ni subordinada a las formas globales, modernas y urbanitas. Son los ciclos festivos, las procesiones, el comercio campesino subregional, los tianguis y mercados, el sistema de cargos, el parentesco barrial y campesino, los elementos base con cual muchos de los habitantes de Cholula reformulan lo urbano adaptándolo a sus propios constructos socioculturales, porque el pueblo urbano de Cholula no se construye como periférico en muchos de sus términos socioculturales, aún sigue desempeñando su función como centro administrativo, religioso y comercial que edifica un modo de vida urbano distinto visible en las calles, avenidas, iglesias, centros cívicos y un sinnúmero de espacios dentro de las cabeceras municipales de Cholula y que este texto pretende entrever.

#### *3.4.1 La vida barrial en San Pedro Cholula*

Como se mencionó antes, San Pedro Cholula es uno de los municipios, junto con San Andrés, que delimitan los escenarios metropolitanos-urbanos de su subregión. Administrativamente es un municipio organizado por 13 juntas auxiliares y una cabecera, esta última suborganizada tradicionalmente a su vez por diez barrios. Dos de las características más fuertes que definen la composición sociocultural de la cabecera de San Pedro Cholula como pueblo urbano en el territorio del valle Puebla-Tlaxcala son los ámbitos religiosos y socioeconómicos, como caracteres vinculados desde la época prehispánica y expresados en los quehaceres cotidianos de sus barrios oriundos, pero que en tiempos recientes edifican

nuevas expresiones sociales híbridas producto de la relaciones desiguales que entablan con entidades metropolitanas y se presentan en diversas circunstancias culturales.

El barrio en San Pedro Cholula desempeña el papel de una unidad socio-local que integra un fuerte sistema de cargos o mayordomías, formas de organización social-política religiosa, encargadas de la administración de las fiestas y eventos lúdicos de las comunidades, pero también como representantes de estas, cuya función radica en la vinculación social directa de los individuos con sus análogos, coadyuvando a la configuración identitaria comunal sustentada en la devoción a una deidad tutelar (virgen o santo patrón) que funge como representante, imagen o símbolo barrial.

Los barrios componen instituciones socioculturales que regulan y dan sentido a la vida social de sus habitantes. Actualmente en San Pedro Cholula existen 10 barrios: 1) San Miguel Tianguisnahuac, 2) Jesús Tlatempa, 3) San Matías Cocoyotla, 4) San Juan Calvario Texpolco, 5) Santa María Xixitla, 6) Santiago Mixquitla, 7) La Magdalena Coapa, 8) San Pedro Mexicaltzingo, 9) San Pablo Tecama y 10) San Cristóbal Tepontla. Y en San Andrés Cholula hay 8 barrios: San Pedro Colomoxco, Santa María Cuaco, San Juan Aquiahuac, Santiago Xicotenco, La Santísima Trinidad, San Miguel Xochimihuacán, Santo Niño Macuila y San Andresito. Cada uno diferenciado por su santo patrón, los cargos propios de sus localidades y por el papel que desempeñan con relación a otros, sin embargo, para fines explicativos nos concentremos en el referente etnográfico sanpedreño.

Los barrios sanpedreños están posicionados en el corazón de la ciudad, aunque unos más céntricos que otros y cada uno desempeña actividades económicas, políticas y sociales distintas, pero unificados por un calendario festivo y una organización religiosa que los engloba. Los barrios sanpedreños conforman en su totalidad un circuito de intercambio y de reproducción social tradicional, su presencia en el territorio Cholulteca se ve demarcada por su fuerte viabilidad organizacional. En términos socioterritoriales, los barrios en San Pedro Cholula se dividen de norte a sur, los barrios norteños los representan Jesús Tlatempa, San Matías Cocoyotla, Santiago Mixquitla, San Cristóbal Tepontla y los sureños San Miguel Tianguisnahuac, San Juan Calvario Texpolco, Santa María Xixitla, La Magdalena Coapa, San Pedro Mexicaltzingo, San Pablo Tecama, esta clasificación no responde a términos geográficos, sino socioculturales porque en los referentes cotidianos de los habitantes de San

Pedro Cholula, los barrios del norte y los del sur se diferencian según rasgos culturales, sea por afinidad religiosa, cosmovisiva, económica, política, parental o simbólica, son las proximidades territoriales las que enuncian hábitat diversos, aquí un mapa de su ubicación:

### Barrios de San Pedro Cholula

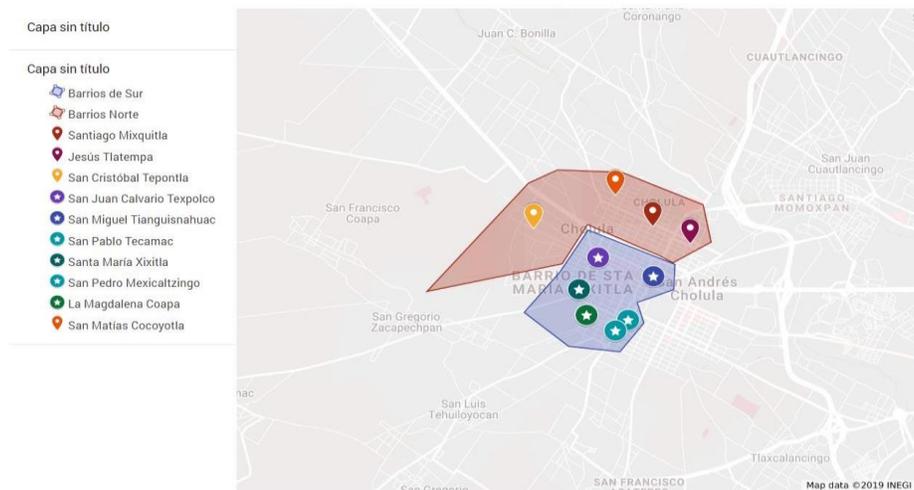


Figura 8. División socio territorial de los barrios de San Pedro Cholula

Fuente: Elaboración Sebastian Licon Gámez

Históricamente los barrios comparten semejanzas culturales unos con otros, así como diferencias. Por ejemplo, los barrios del norte se caracterizan económicamente por su producción ladrillera, sus altos índices de migración y su carácter como barrios periféricos a la zona turística de Cholula. Mientras que los del sur han construido fuertes nexos religiosos y parentales o lazos étnicos prehispánicos que incluso comparten con los barrios del pueblo de San Andrés Cholula, poseen tierras agrícolas para la siembra y se observa la realización de festividades patronales mixtas o de fuerte mezcla familiar entre integrantes de los barrios sureños, aunque los vínculos son mucho más complejos y responden a temporalidades concretas, en ocasiones la afinidad es sociopolítica y se diferencian entre los barrios fundadores (*calpullis* originales como Tianguisnahuac, Mixquitta, Xixitla, Texpolco y Tecamac) que combinan a sureños y norteños excluyendo a los secundarios.

Internamente los *hijos de barrio* o como se les suele decir a los pobladores que participan en el sistema de cargos y las festividades de estas unidades locales, reconocen fácilmente los

lugares, fronteras y las características particulares de su espacio habitado, estos siempre circundan y hacen referencia a las parroquias, parques, plazuelas y calles importantes, donde ocurrieron eventos que marcaron el devenir histórico de esos lugares. Las parroquias componen el primer referente espacial de sus habitantes, porque es ahí donde reside el santo o virgen patrón y donde la mayoría de los habitantes se encuentran y llevan a cabo actividades lúdicas que siguen sus propios calendarios festivos, por tanto estos lugares poseen una doble función, la de ser una fuente de integración y vinculación social con el resto de la comunidad y la de espacio sagrado, que conecta a los habitantes con sus formas de concebir su medio natural y social.

En su conjunto los barrios de San Pedro Cholula operan organizacionalmente mediante un sistema de cargos religioso-festivo compartido y con peso político-social que resguardan santuarios, templos y organizan las festividades que dan sustento a la conformación de una identidad y comunidad a nivel pueblo compartida. De esta manera, los calendarios festivos y sistema de cargos en San Pedro Chola conforman un gran *sistema ritual integrado* por dos subsistemas: uno denominado *subsistema circular*, compartido por los diez barrios comúnmente denominado *circular*; y otro llamado *subsistema barrial*, donde cada barrio posee su propio calendario ritual.

En las *circulares* o subsistema circular está estructurado por tres entidades sagradas (virgen de los Remedios, virgen de Guadalupe y santo San Pedro de Animas) las cuales residen cada diez años en uno de los barrios señalados. Los barrios comparten un sistema socio religioso devocional que unifica su territorio frente a otros, sean urbanos o de origen rural como con los barrios sanandreseños que históricamente han disputado el santuario de los Remedios, aunque ello amplifique la diferencia por afiliación barrial y desigual, ya que en algunos existen conflictos y problemáticas causada por la afinidad a un barrio u otro. Las *circulares* componen el sistema de cargos macro del pueblo urbano de San Pedro Cholula, se trata de una organización conjunta socio-religiosa con festividades concretas rotando anualmente los cargos de las imágenes de La Virgen de los Remedios, San Pedro de Animas y la Virgen de Guadalupe, entre cada barrio, así un barrio obtiene las tres imágenes cada 10 años, siendo Remedios la más importante de las tres, ya que en la jerarquía devocional es considerada la patrona de las Cholulas y su influencia se esparce por toda la subregión de Cholula. Estos

cargos se ceden a algún habitante de barrio con gran reconocimiento y prestigio dentro de su comunidad, comúnmente son sujetos que han realizado larga trayectoria y experiencia en los cargos, sean mayordomos de barrio o de menordomías menores, la comunidad de cada barrio se encarga de seleccionar al candidato ideal para llevar una de las tres imágenes más importantes de San Pedro Cholula, Aquí un esquema:

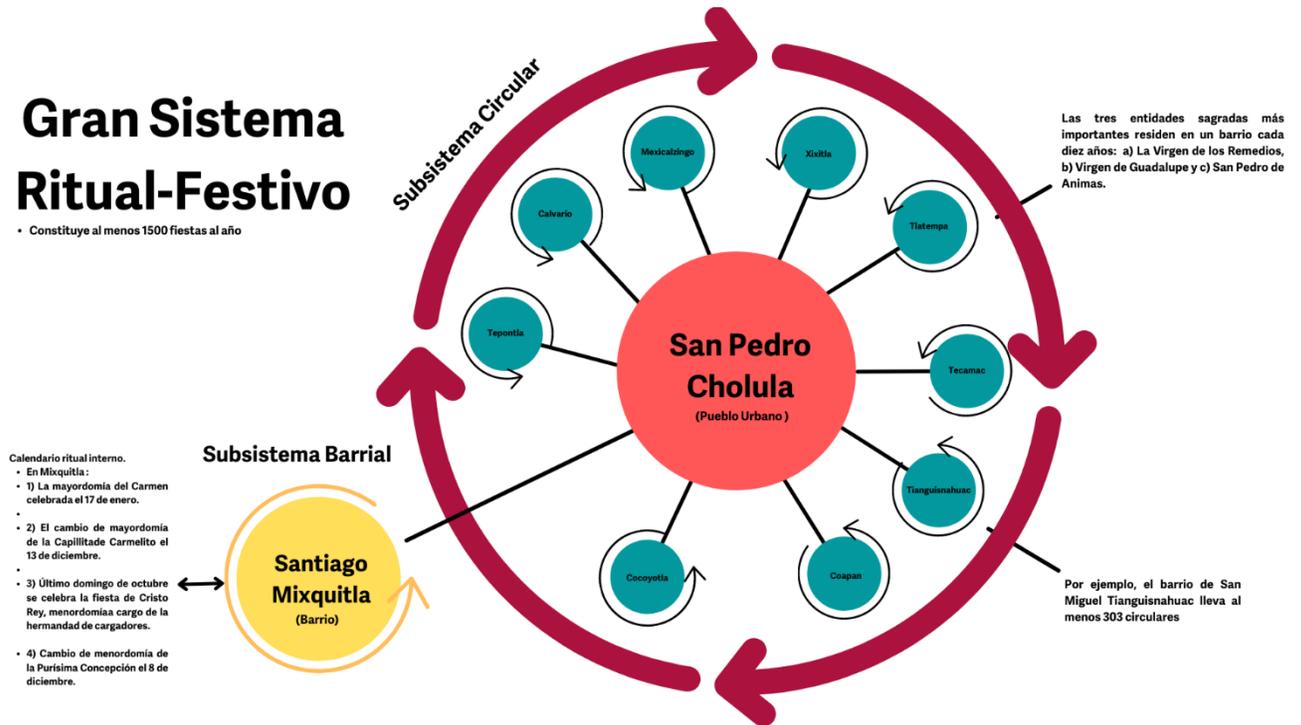


Figura 9. Elaboración Propia

Por otro lado, se encuentra el sistema organizacional interno de cada barrio o *subsistema barrial*, con nombres cargos, fiestas y categorías particulares en su sistema, algunos con trayectoria de Pueblos como los *fiscales* de San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla: y otros de cabeceras originales, como las Xochilmayordomas de Santa María Xixitla, las prácticas de sus mayordomías suelen estar caracterizadas por la presencia de cargos particulares y nombramientos, así encontramos diversidad (tenientes, topiles, porteros, campaneros, floreros, coheteros) de participantes, en su mayoría en San Pedro Cholula son conocidas como *mayordomías*, aunque se anexan cargos de jerarquía menor denominadas

*menordomías*, también las *hermandades de cargadores*, delegados del traslado de los santos y/o vírgenes.

En cada barrio, el cargo de mayordomo se asume anualmente y es muy competido entre los habitantes, el cambio de cargo se realiza el día festivo de la deidad tutelar (fiesta patronal) y es requisito ser originario del barrio o poseer membresía de *hijo de barrio* como se les suele denominar a aquellos que participan en las celebraciones o son miembros de la organización religiosa barrial para asumir un cargo. Son cargos de gran responsabilidad y de gran honor entre la comunidad, porque tienen a su cuidado la advocación tutelar sea santo o virgen, el pulcro de la iglesia de barrio y la organización de la fiesta barrial patronal, de suma importancia para la continuidad de la vida social en Cholula.

En la mayoría de los barrios estos puestos tienen una activa participación entre sus integrantes, un informante menciona que al menos en la lista de candidatos de su barrio se tienen nombres para ocupar el puesto de mayordomo hasta el año 2040, porque llevar el más alto cargo del barrio es sinónimo de honor, estatus y de jerarquía social. Así, aún después de haber concluido el cargo se sigue reconociendo la labor y trayectoria de quien “cumplió con el barrio y su patrón” con el nombre de *principal*, denominando así a los exmayordomos cuyo ascenso escala aún más para aquellos que realizaron los cargos circulares conocidos *tiaxcas* (un circular), *tatiaxcas*, (dos circulares) y *huehuetiaxcas* (tres circulares) por eso son habitantes con gran sabiduría y respeto en el barrio, pues son trayectorias de vida de al menos 40 años.

Aunado a ello, se encuentra la realización de las fiestas, compartidas e internas entre cada barrio, que fungen como dispositivos de ritualidad, convivencia, apropiación espacial e identidad comunal, su realización es de suma importancia para sus pobladores porque refuerza el vínculo recíproco entre los análogos y las deidades. Al igual que el sistema de cargos, las fiestas se dividen en varias vertientes, están las internas de los barrios que difieren según la localidad y las que celebran en conjunto los diez barrios llamadas *circulares*. Podemos dividir el calendario Cholteca festivo en: 1) *Fiestas Patronales*, 2) *Fiestas de Circular*, 3) *Fiestas de Pueblo de San Pedro Cholula*, aunque se anexan otras de carácter menor como los cambios de menordoma y cargos internos de cada barrio, en su conjunto representan unas 1500 fiestas al año según un informante. Aquí un desglose:

<b>Fiestas Patronales barriales</b>	
<b>San Miguel Tianguisnahuac: 29 de septiembre</b>	<b>Santa María Xixitla: último domingo de agosto</b>
<b>San Matías Cocoyotla: 24 de febrero</b>	<b>La Magdalena Coapa: 22 de julio</b>
<b>Santiago Mixquitla: 25 de julio</b>	<b>San Pedro Mexicaltzingo: 29 de junio</b>
<b>San Juan Calvario Texpolco: 24 de junio</b>	<b>San Pablo Tecama: segundo domingo de julio</b>
<b>San Cristóbal Tepontla: 25 de Julio</b>	<b>Jesús Tlatempa: 10 de agosto</b>

<b>Fiestas Circulares</b>
<b>Fiesta Mayor de la Virgen de los Remedios: celebrada cada 8 de septiembre, aunque sus festividades duran la primera quincena de septiembre, festividad categorizada por los habitantes del municipio como el principal evento festivo y religioso.</b>
<b>Fiesta de la circular de San Pedro de Animas: celebrada el cuarto lunes de cuaresma y el cambio de su mayordomía es un evento enmarcado en las festividades de Todos Santos o Día de Muertos, celebrada el 2 de noviembre.</b>
<b>La fiesta de Virgen de Guadalupe: como en la mayoría de la región del país, es una deidad con su propio templo al que acuden peregrinos en diversas fechas, su festividad es celebrada junto con su cambio de mayordomía el día 12 de diciembre.</b>



<b>Fiestas del Pueblo de San Pedro Cholula</b>
<b>San Antonio: Celebra la bendición de animales, algunos testimonios narran que principalmente eran animales de carga agrícola, hoy en día se incorporan mascotas domésticas, como perros, gatos, loros, iguanas, conejos, etc.</b>
<b>Carnaval anual de Cholula: aunque es una festividad no organizada por el sistema de cargos barrial, sí es sustentada por su población a la que acuden alrededor de 5 mil asistentes. Cada barrio en su conjunto organiza a sus danzantes por batallones a desfilan antes de la cuaresma cristiana, entre los meses de febrero y marzo.</b>
<b>Semana Santa: entre los meses de marzo y abril.</b>
<b><i>Altepehuilt</i> o fiesta del pueblo: realizada por la mayordomía de la circular de Guadalupe es una festividad celebrada el domingo siguiente del Jueves de Ascensión.</b>
<b>La <i>Tlahuanca</i> o borrachera espiritual: realizada por la mayordomía de la circular de San Pedro de Ánimas celebrada el cuarto lunes de cuaresma, “en una forma metafórica significa felicidad excelsa, pues es una festividad de réquiem por todos los principales que se adelantaron al con rumbo al Mictlán” (Tlatoa y Gámez, 2019:301).</b>

Esquema 1. Elaboración Propia

Las primeras festividades aluden a las deidades tutelares de barrio, las de circular a las tres imágenes más importantes de San Pedro Cholula, y las últimas como pueblo unido se

engloban en el calendario cristiano y agrícola al que acuden o celebran en conjunto todos los barrios. Su organización es encabezada, en la mayoría de los casos por el sistema de cargos circular o barrial según sea el caso representado por la mayordomía en turno.



Figura 10. Elaboración propia

En San Pedro Cholula, es deber del mayordomo en turno como representante de la advocación velar por la buena realización de la festividad, de las “buenas costumbres”, ya que las celebraciones son de gran valor simbólico para cada comunidad de barrio, de forma solemne, en ellas se reproducen los capitales identitarios, cosmovisivos y religiosos de los barrios. Su realización conlleva varias fases e involucra a muchos sujetos del sistema actoral barrial, se estima que el insumo económico recaudado por muchos candidatos a mayordomo de barrio (o circular) antes de su elección, vislumbra entre 150 y 400 mil pesos.

En términos sociales, los barrios se componen en su mayoría por la organización en afiliaciones por parentesco, muchos autores atribuyen esta característica a sus lazos con sus descendientes prehispánicos, los cuales poseían ejidos de tierras administrados por familias tribales que vivían en conjunto en la antigua ciudad de Cholula, los llamados Calpullis<sup>18</sup>

<sup>18</sup> En nuestro país, el concepto de barrio surge con la llegada de los conquistadores españoles, como una contramedida a la organización territorial señorial de los Estados prehispánicos, estos estaban estructurados

trasmutados en barrios desde la época colonial, sin embargo hoy en día se observa que esta vinculación entre familias responde más bien a una necesidad de pertenencia y afiliación a un grupo, por lo que la devoción a un santo patrono concreto coadyuva al reconocimiento de sus semejantes, así como el origen de nacimiento y las relaciones que se tengan con otros grupos humanos. Por ejemplo, un testimonio de una habitante del barrio de Santiago Mixquitla asegura que le tiene mucha fe a su santo patrón, porque fue el señor Santiago el que le susurró en un sueño que debía participar y permanecer en su comunidad barrial, no sólo ella, también el mensaje incluía a sus familiares. Además, la presencia o el traslado del santo patrón a muchos de los espacios que conforman a los barrios es de suma importancia para sus devotos y pobladores, pues integran mecanismos de apropiación territorial y refuerzan los vínculos.

En San Pedro Cholula es muy común observar el recorrido de alguna procesión religiosa, el apresto de un convite o fiesta en las calles, plazas e iglesias de la cabecera, evidencian una forma de habitar y concebir la realidad, apoyada en la devoción y vinculación vecinal; el sonido de los cohetes, los campanazos de las iglesias o las bandas musicales de viento acompañando a alguna festividad del calendario anual cholulteca, son elementos que enuncian y conducen una dinámica sociocultural que involucran a la mayoría de sus habitantes y se refuerza con la interacción y reproducción social. Las fiestas en San Pedro Cholula son dispositivos de ritualidad comunal, su realización es de suma importancia para sus pobladores porque refuerza el vínculo recíproco entre los análogos y las deidades. Al igual que el sistema de cargos, las fiestas se dividen en varias vertientes, están las internas de los barrios y las que celebran en conjunto los diez barrios, incluidas las ya mencionadas

#### *3.4.2 La cosmovisión en San Pedro Cholula*

Muchas de las prácticas, acciones y dinámicas de la vida socio religiosa de Cholula obtienen su sentido a partir del constructo cosmovisivo de sus habitantes, el sistema de cargos y la fiesta tienen su origen ontológico en la cosmovisión en torno a santos y vírgenes. En todo barrio existen advocaciones tutelares que se rinde culto, sus génesis datan de tiempos coloniales, cuando los evangélicos españoles inician el proceso de sustitución de las deidades

---

por cabeceras, por tierras de nobles (pillilli) y tierras de pueblo (calpulli), contaban con su respectivo tecpan (casa de gobernante o señor) de filiación noble, los llamados pilopan (Carrasco, 1971:34).

prehispánicas por las católicas cuyo hogar es el templo o iglesia de barrio, las más antiguas residen en los barrios originales.

La cumbre devocional religiosa de San Pedro Cholula la sustenta la Virgen de los Remedios, una deidad con una importante presencia y fervor no solo para los barrios pertenecientes de los municipios principales (San Pedro y San Andrés), sino también para muchos pueblos de la comarca, como Santa Isabel Cholula y Santa María Tonantzintla; cuyo santuario se ubica encima de la pirámide prehispánica o el cerrito, como lo refieren sus pobladores, en medio de los límites fronterizos de ambos municipios. Algunas interpretaciones suponen que esta deidad sustituyó a la deidad del agua prehispánica cuando los españoles arribaron; es una figura que regula, cuida, da continuidad y soluciona las crisis por las que sus devotos pasan, tal como ocurrió durante la sequía en el año de 1968 o en 2015 como intermediaria entre la disputa territorial de los barrios contra el gobierno de Puebla.

Hoy en día, la cosmovisión en torno al patrono tutelar se torna compleja, porque en Cholula respondía a caracteres de la vida agrícola y de tradición mesoamericana y aunque los grupos humanos que habitan su territorio siguen reproduciendo esos caracteres también lo fusionan con constructos urbanos de reciente auge.

La cosmovisión en Cholula se compone de un conjunto sistema de creencias, imaginarios y rituales que expresan la visión del mundo de una población socio religiosamente constituida. El culto patronal es de suma importancia porque el Santo o Virgen condensó en su interior la trayectoria histórica, consolida la identidad, y compone el presente y futuro de los barrios-pueblos, son iconos y protagonistas de las festividades, peregrinaciones, procesiones y guardianes-fundadores de la vida social, en síntesis, constituyen la objetivación emblemática del grupo, por ello, donde está el santo está el pueblo, aunque no se concentren en su totalidad numérica (Giménez, 1978:147-148).

Dos signos culturales sobresalen en torno a la cosmovisión de santos y vírgenes en Cholula, 1) su visión como personas y 2) el sistema parental de estos. Respecto al primero se cree que los patronos desempeñan sentires y acciones similares a las personas; se alegran, gozan, comen, se visten, trabajan, descansan, se entusiasman, sufren, enojan, entristecen, se enferman, etc. Por eso su culto adquiere ciertas características cuando se expresa, por

ejemplo, en las fiestas patronales la mayoría de las comunidades preparan mañanitas, en las que se canta y felicita al patrón, mariachis o grupos de viento se encargan de la instrumentalización mientras la comunidad entona rezos y cantos. Después de las misas muchas personas se acercan a los santos, a pedir favores o a superar una mala vivencia, también se le pide fortuna o buen vivir dependiendo de las crisis del barrio.

También se le obsequian regalos para que denote alegría y se sienta querido por sus hijo(a)s, en variadas épocas del año se le acoplan nuevas vestimentas y se asean la imagen, algunas comitivas de mayordomía incluso cuentan con sujetos concretos encargados de vestirlo y resguardar sus vestimentas, los joyeros, es decir especialistas en reparar, otorgar mantenimiento o elaborar piezas únicas para los patronos. Las vestimentas son de gran lujo, algunas con hilos de oro y plata, las joyas u ornamentos son entregados como obsequios e iconos propios del patrono, por ejemplo, a la Virgen María de Xixitla es común que se done una luna de plata, que reposa bajo sus pies y sustenta su simbología religiosa. Algunos otros son antiguos, como los medallones de San Pedro Mexicaltzingo son inventariados por las comitivas barriales anualmente cuando el cargo se relega y son muy atesorados, porque condensan cargas simbólicas fuertes al ser portados por el patrono del barrio. En general, las prácticas encaminadas de culto al santo patrono velan por su bienestar y se busca que esté alegre, porque existen acontecimientos en los que puede castigar y enojarse si no se le atiende.

El factor parental de los santos y vírgenes es que pueden transmutarse en guardianes, padres o madres de sus creyentes o ser hermano(a)s, novio(a)s de otras advocaciones y ello repercute en las relaciones inter-barriales. Caso concreto el del Apóstol Santiago de Mixquitla y la Virgen María de Xixitla que se alude como noviazgo, y es San Cristóbal de Tepontla quien también busca la atención de María. Los hijos de barrio ven a estos entes como unidades religiosas indispensables para el bienestar del grupo, “sin patrón no hay pueblo y sin pueblo no hay patrón”, la relación cosmovisiva de los Santos en Cholula es de carácter recíproco, por eso matiza su importancia en la estructura cultural de sus habitantes.

### *3.4.3 La vida socioeconómica*

En términos de la vida económica de San Pedro Cholula, es importante señalar que es diversa y responde a distintas prácticas y dinámicas socioculturales presentes en las localidades,

barrios y pueblos que la conforman, estas van desde ámbitos modernos, urbanos y globalizados a los agrarios y rurales, la ocupación laboral de la población es diversa y presentan distintos rasgos según las organizaciones e intereses de sus pobladores. Un ejemplo La feria Regional de Cholula donde es posible observar y ser partícipes de la confluencia de distintos capitales socioeconómicos de sus pobladores y que refleja la ocupación económica de quienes la habitan.

En la feria regional se instala un mercado anual en el marco de la fiesta mayor de la virgen de Remedios del mes de agosto y la primera quincena de septiembre; el zócalo, la plaza de la concordia, las calles y avenidas céntricas de la cabecera municipal de San Pedro Cholula se llenan de comercios que ofrecen diversos tipos de artículos. Confluyen durante su estancia una gran cantidad de personas, procedentes de muchos estados de la República, como: Guerrero, Morelos, Tlaxcala, Hidalgo, Oaxaca y Veracruz, también asistentes que habitan en la ciudad de Puebla y en otras comunidades del mismo estado, provenientes de entidades y regiones como Tehuacán, la Sierra Norte y la Mixteca poblana, prueba de los vínculos económicos, alcances y de heterogeneidad de prácticas, quehaceres y ejercicios comerciales que se condensan y reúnen en la feria.

Este mercado extenso se compone de distintos sub-espacios que expresan caracteres socioeconómicos particulares de Cholula, uno de los más llamativos para sus asistentes, es el tianguis del trueque, celebrado cada 8 de septiembre en la plaza céntrica de la Concordia, que reúne a una gran cantidad de comerciantes volcaneros, tianguistas que habitan, producen y ofrecen bienes provenientes de los pueblos y municipios ubicados entre las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl y las cabeceras municipales de San Pedro y San Andrés Cholula como San Nicolás de los Ranchos, San Buenaventura Nealtican, Santa María Acuexcomac, San Andrés Calpan, Huejotzingo entre otros, que actúan en otros tianguis de la ciudad, incluyendo el mercado-tianguis de Santiago Mixquitla que se verá más adelante.

El tianguis del trueque, es un evento enmarcado dentro de los festejos de la de Virgen de Los Remedios, junto con la quema de los panzones y el cambio de mayordomía de la circular de los remedios que acaparan la atención de la mayoría de los asistentes de la feria regional, este tianguis se caracteriza por operar con base a un intercambio sustentado en el trueque, el

cambio de bienes por bienes sin mediar la moneda, aunque esta última tampoco se excluye del intercambio comercial (Licona, 2017:220).

Mucha de la actividad económica campesina en Cholula es debido a los pobladores de estos pueblos, porque en sus respectivas localidades la actividad principal es la siembra por temporada, que involucra a toda la familia, cuyos campos de cultivo sustentan el principal ingreso económico de las líneas parentales volcaneras, componen el comercio semi-informal de la ciudad, referidos como “la gente de los pueblitos”, ofrecen bienes alimenticios y agrícolas de primera necesidad, como verduras, frutas y semillas, que no se encuentran en la producción agrícola de la localidad. Las cantidades en las que venden son al minoreo porque se oferta el excedente del campo destinado al autoconsumo de las temporadas de producción. Su presencia cotidiana es regular en los tianguis de Santa María Xixitla y Santiago Mixquitla pertenecientes a San Pedro Cholula, sin embargo, acuden los días de plaza; días miércoles y domingo, de ahí el término tianguistas, por ello no cuentan con puestos o locales formales, más sí ciertos espacios semi-fijos en los tianguis. El tianguis en Cholula es una ocupación económica recurrente, representa una opción de subsistencia, una segunda actividad de ingreso, alterna pero vinculada con la producción agraria de autoconsumo, por eso algunas de las familias se encuentran vinculadas o sostienen un apego con el tianguis que estructuran circuitos de intercambio tianguista a nivel sub-regional, que se diferencian de otras dentro del valle al aportar un matiz sociocultural concreto.

Otras dinámicas socioeconómicas que se expresan en las cabeceras de San Pedro y San Andrés Cholula, ocurren en los escenarios más globalizados y urbanos. Existen actividades que involucran principalmente los servicios de inversión extranjera y turísticos, de comercio transnacional, local y de industria automotriz, aunque también existen habitantes que se dedican a oficios que envuelven la mano de obra. Por ejemplo, barrios como San Matías Cocoyotla reportan una fuerte deserción de su población joven, que migra a los Estados Unidos en las zonas conurbadas con la ciudad de Puebla o juntas auxiliares San Bernardino Tlaxcalancingo del municipio de San Andrés Cholula, mucha de su población se emplea en oficios que involucran la albañilería o el trabajo doméstico en zonas citadinas como se señaló anteriormente, donde la construcción de casas, escuelas, plazas, unidades habitacionales o

fraccionamientos se encuentra en pleno desarrollo, por lo que también se emplean en la ciudad de Puebla y algunas actividades agropecuarias.

En la cabecera municipal de San Pedro Cholula muchos de los barrios pertenecientes destinan distintas actividades económicas y cada una de ellas depende del barrio, por ejemplo los habitantes de barrios céntricos como San Miguel Tianguisnahuac, desempeñan actividades que involucran el turismo como fuente de ingreso, pues desde que la administración estatal otorgó el título de "Pueblo Mágico" a la ciudad de Cholula, el carácter tradicional de la urbe fue fuertemente modificado. Muchos habitantes del barrio abrieron restaurantes, tiendas de comida y souvenirs, estacionamientos y ofrecen distintos tipos de servicios, algunos de ellos son profesionistas, cuentan con locales que ellos rentan o administran, aunque también confluyen otros establecimientos que no pertenecen a los propios habitantes del lugar, como los restaurantes de los portales o lugares que se aproximan a aquella expresión juvenil de lo "hipster" y que poseen un flujo constante, pues la movilidad extranjera turística es de grandes dimensiones en las zonas céntricas de la ciudad, como la Plaza de la Concordia o la avenida Morelos.

Otros barrios, por ejemplo los periféricos, dedican sus actividades a ámbitos de producción más agraria y manufacturera, el barrio de la Magdalena Coapa, uno de los más alejados de la zona urbana, aún posee campos de cultivo, donde se encuentran campesinos propios del barrio sembrando maíz, cebada, frijol, papa y flor de temporada, como la de cempaxúchitl en día de muertos; otros como los barrios de San Cristóbal Tepontla, Santiago Mixquitla y San Matías Cocoyotla poseen una fuerte presencia de producción ladrillera y artesanal. Algunos habitantes poseen los medios de producción para fabricar grandes cantidades que suministran a los locales ubicados en la carretera federal a Huejotzingo, en las calles de estos barrios es frecuente encontrar casas, que integran a unidades afiliadas por el parentesco fabricar ladrillos y materiales de construcción, que venden a sus contactos en el valle e incluso a otros estados del centro de México.

En el caso peculiar de San Cristóbal Tepontla también existe la actividad pirotécnica, donde se elaboran todo tipo de muñecos, artilugios y bienes con pólvora, como los toros pirotécnicos de 3 metros de altura, que fabrican y se observan en una gran cantidad de fiestas en la localidad. Por ejemplo, los panzones y el toro de la fiesta mayor de la Virgen de los

Remedios, que contienen varios tipos de colores, explosiones y detonaciones que hacen bailar, correr y agitar a sus habitantes. Tepontla es famosa entre sus análogos porque suministran y adornan las fiestas de muchos pueblos vecinos, con lo que el comercio también se empapa de un incentivo religioso y lúdico.

Sin embargo, a pesar de la vasta diversidad socioeconómica del municipio existen casos en que la actividad económica tradicional están en pleno abandono, algunos habitantes refieren a que la proyección de vida se articula cada vez más a un ámbito urbano, los jóvenes aspiran a estudiar una carrera universitaria, migran o quedan empleados en alguna constructora, se menciona el constante problema de la expansión de la zona urbana y la inserción de otros tipos de actividad económica, como aquellos que involucran a sujetos avecindados o que llevan una movilidad más citadina ajena a las dinámicas barriales propias, ya que muchas de las dinámicas socioeconómicas de tradición rural en las Cholulas tienen que ver con los medios parentales y unidades de producción familiar, de tierra donde la dinámica territorial urbana impide la continuación de estas.

En síntesis, la composición cultural de Cholula engloba una diversidad de respuestas colectivas, en sus términos económicos y religiosos, su población emplea híbridamente sus capitales culturales, urbanos y rurales, el pueblo urbano de Cholula es muestra de los nuevos macro contextos que empiezan a generarse en nuestros territorios próximos, da cuenta del ingenio cultural y la capacidad adaptiva de los grupos humanos populares, así como también de que el factor moderno y globalizante no arrasa o homogeniza con todo lo que entra a su paso, existen respuestas y condiciones concretas que posibilitan la diversidad humana.

## 4. Capítulo III: Barrio e Identidad en Santiago Mixquitla: (Pertenenencia, distinción y membresías culturales barriales)

### Introducción

Como afirmamos anteriormente, en una metrópoli como Puebla se potencia la producción de múltiples tramas y sistemas identitarios urbanos, que varían según las trayectorias históricas-simbólicas de cada pueblo, barrio, unidad, sector y grupo humano, además de los insumos culturales que utilicen. Este capítulo analiza etnográficamente la producción social de la identidad barrial de Santiago Mixquitla, Cholula, específicamente a través de tres procesos culturales: 1) la apropiación ritual tempoespacial del barrio mediante la celebración del decurso festivo patronal en honor al apóstol Santiago o “el *gachupin*”, como un acontecimiento extra cotidiano configurador de sentidos pertenencias; 2) la intensa participación socio religiosa de sus pobladores dentro de la institución del sistema de cargos, donde se producen membresías sustantivas (*hijos de barrio*) y 3) la capitalización de los lazos de parentesco, sobre como apellidos y vínculos consanguíneo-simbólicos son utilizados para fabricar distinciones. De esta manera, concibo que en la construcción identitaria de Mixquitla existen dispositivos simbólicos dominantes y secundarios, que para el caso de barrios con continuidades indígenas y de cuestión urbana, principalmente se observa en los procesos mencionados, con los cuales sus pobladores fabrican sus pertenencias, membresías, y distinciones culturales dando lugar a lo que aquí entendemos como identidad barrial.

Se eligió el estudio antropológico en Santiago Mixquitla por sus procesos socioreligiosos económicos y territoriales únicos, que lo posicionan como uno de los barrios urbanos con mayor reproducción cultural originaria. En comparación a otros barrios, los pobladores de Mixquitla han demostrado cierta resistencia a los procesos turísticos y de desplazamiento habitacional<sup>19</sup> urbano, utilizado diversos insumos simbólicos para la reproducción cultural,

---

<sup>19</sup> Muchos de los barrios céntricos como San Miguel Tianguisnahuac o San Juan Calvario, han sufrido grandes cambios en su reproducción cultural e identitaria, pues sus pobladores originarios han empezado a abandonar sus unidades habitacionales, la participación en mayordomías y el culto a deidades patronales por su inserción a la dinámica turística globalizada que produce el desplazamiento habitacional por parte de otros grupos humanos.

organizacional tradicional propia y construir nuevas dinámicas urbanas. Tales fenómenos se expresan en su actividad comercial tianguista de alcances metropolitanos, en su carácter económico ladrillero, sus altos índices de migración transnacional y por sus organizaciones religiosas particulares, sustentadas en un sistema de cargos único y expresiones lúdicas rituales como su fiesta patronal. Tales fenómenos ubican a Mixquitla como un escenario rico en aptitudes etnográficas a analizar, donde la identidad barrial emerge como una respuesta cultural híbrida en Cholula.

La exposición del capítulo se divide en cuatro apartados. Primero se ofrece un panorama sociocultural y urbano del barrio de Santiago Mixquitla, sobre como habitan sus pobladores a partir de instituciones socio religiosas, expresiones económicas, políticas, cosmovisión, sus ejes de tiempo (calendario), su organización espacial-territorial y su trayectoria histórica dentro del pueblo urbano de San Pedro Cholula. En segundo, nos aproximaremos a la fiesta patronal, como un acontecimiento que quiebra con la cotidianidad de la vida barrial e incentiva el despliegue de heterogéneas prácticas rituales, donde sus pobladores se apropian de su barrio y reproducen culturalmente su pertenencia al mismo, por medio de la devoción tutelar y la actividad lúdica. En tercero, se examina las características particulares del sistema de cargos de Mixquitla y del como a través de su institución religiosa-política, los habitantes del barrio buscan la participación comunitaria y fabrican membresías-ciudadanías barriales. En cuarto, se analiza como los habitantes de Mixquitla, capitalizan sus redes y vínculos parentales para escalar su estatus social y construir distinciones culturales internas y externas barriales. Por último, una reflexión sobre los constructos culturales e identitarios de Mixquitla, sobre su papel como producción social que sustenta los modos de vida urbanos de este barrio, dentro del macro escenario metropolitano de la ciudad de Puebla.

#### **4.1 Habitar en Santiago Mixquitla: barrio festivo, ladrillero, tianguista.**

Nuestro actual escenario etnográfico lo ocupa Santiago Mixquitla definido por sus habitantes como uno de los cinco barrios o *calpullis* “originales”-fundadores de Cholula; se trata de un escenario tianguista, devoto-festivo, ladrillero-artesanal y migrante-transnacional. Como muchos otros barrios, las formas de vida urbana de Mixquitla se encuentran enlazadas al pueblo urbano de San Pedro Cholula. En términos geográfico-administrativos, es un barrio que forma parte de la cabecera municipal sanpedreña, pero como realidad socio territorial barrial de Cholula, posee producciones culturales propias y formas de vida urbana

particulares, con propias instituciones y expresiones socio religiosas, económicas, políticas, cosmovisivas, simbólicas, temporales (calendario), espaciales-territoriales y trayectoria histórica.

De esta manera, vislumbro tres cualidades etnográficas de Mixquitla, que dan cuenta de su trama urbana y caracteres socioculturales particulares con relación a otros barrios y unidades sociales en Cholula. Resalta 1) sus dos dinámicas económico-comerciales más importantes representadas por la presencia de un mercado-tianguis y su producción alfarera-ladrillera de alcances-escalas regionales; 2) su movilidad y dinámica trasnacional por los altos índices migratorios que experimenta su población originaria y 3) por sus procesos y organizaciones religiosas -cosmovisivas particulares, sustentadas en instituciones como las mayordomías-menordomías y expresiones lúdicas rituales como las fiestas patronales.

#### 4.1.1 *Síntesis histórica de Mixquitla*

Santiago Mixquitla destaca por ser uno de los primeros cinco barrios más antiguos, delimitó una de las principales cabeceras de la Cholula prehispánica y colonial, conformada por estancias o localidades concretas. Según Olivera y Reyes:

[...] la cabecera de Santiago -actualmente Santiago Mixquitla- tenía a principios del siglo XVI las estancias de Cocuilaqui, Ixguentla, Coamilco Exilmasco, Cuytlisco y Cuymencon, además de Qualmehuaca (Olivera y Reyes, 1969:261).

Esta cabecera está un tanto retirada del centro de la ciudad, y de sus estancias sólo se han podido reconocer "*Izquitlan* y *Mizquitlan*", pero en el Códice de Cholula aparece otra estancia, *Tenanquiahuatl*, que tal vez también formara parte de esa cabecera de Santiago, que por cierto en algunos documentos lleva el nombre de "*Mixquitlan*", en vez de "Izquitlan" (Olivera y Reyes, 1969:261).

Una de las características prehispánicas de Mixquitla como *calpulli*<sup>20</sup> era su afinidad militar, algunos autores hacen espacial énfasis en relación con los apellidos de la época y su vínculo con deidades guerreras, por ello que también se interpreta su simbolización con el apóstol

---

<sup>20</sup> El *calpulli* refiere a una unidad prehispánica territorial, económica, política y social administrada por familias oriundas, "de acuerdo con Florescano (1976) la domesticación del maíz y otros cultivos dio origen a la familia extensa campesina, la cual surgió como una unidad económica autosuficiente cuyos lazos de sangre se fortalecieron en el aislamiento y en el esfuerzo colectivo de sus miembros por asegurar la supervivencia en el territorio. De la familia campesina se derivó el calpulli, una organización social cuyos cimientos lo constituían los lazos de parentesco y los derechos sobre la tierra, pero en forma comunal"(Hernández y Martínez 2011:283).

Santiago, al ser santo que batalló contra los moros y su afinidad con deidades tutelares bélicas. Expresión de ello son algunos vocablos de nombres y apellidos indígenas de esta cabecera:

[...] diversas familias con el patronímico *Tezcacoac*. A su vez lo encontramos como nombre de un calpulli del barrio de Santiago: *Tezcacoatzin* o *Tezcacoac* en diversas fuentes desde el siglo XVI. Consideramos que por la actividad que realizaba el *Tezcacoacatl*, tanto los nombres como la actividad del tecpan estaban vinculados originalmente al culto a *Tezcatlipoca*. Podemos presumir que el patronímico Tezca (tezcatl, espejo de obsidiana), multiplicado de manera predominante entre diversas familias del calpulli de Tezcacoac hacia el fin del siglo XVIII, también estuviese relacionado con ese culto” (Castillo, 2015:177).

Según testimonios de la tradición oral de Mixquitla, los pobladores originarios también hacen referencia al sincretismo religioso y cultural que dio origen a su barrio. Muchos mencionan que el culto al apóstol Santiago es causa de la resignificación tutelar que sus antepasados realizaron del dios Mexica de la guerra *Huiztilopochtli*. Algunos cronistas e investigadores históricos del barrio significan que la festividad al patrón Santiago tiene un origen meramente prehispánico, y narran que “los ancestros de Santiago en tiempos pasados adoraban a Huitzilopochtli Dios de la Guerra y de la Muerte, tenían la extraordinaria creencia de que la vida era un paso para la muerte y de nuevo, el regreso a la vida” (tomado el blog de Noe Tlapaltotoli, 2011).

Durante la época colonial la figura de *calpulli* desaparece y se instaura la cabecera<sup>21</sup> y/o barrio de Mixquitla, aunque seguía definiendo su lugar como una de las principales cabeceras de la Cholula colonial e insertada en la división por cuadrantes que involucraba un número considerable de iglesias y templos a su ordenamiento territorial. Su escudo de armas, así como la fundación de su templo dedicado al apóstol Santiago y su barrio-ciudad están fechadas alrededor del año 1578. Según registros históricos de su templo, de origen franciscano, su Escudo de Armas ubicado en frontispicio de la iglesia y que dio título a

---

<sup>21</sup> El término cabecera “significaba la capital secular o eclesiástica de un distrito que gobernaba diversos poblados más pequeños. Sus gobernantes indios ostentaban el título de “tlatoni” o hereditario de un conjunto de poblados. En su uso religioso había “cabeceras de doctrina”, que eran lugares donde la iglesia y los sacerdotes residentes gobernaban un conjunto de pueblos cercanos” (Kubler, 1968:7).

Santiago Mixquitla como ciudad, fue otorgado por cédula real del Príncipe II de España y otorgada por el Emperador Carlos V (Kubler, 1968:9; Noe Tlapaltotoli, 2011).

La simbología de este escudo y su templo también ubica a Mixquitla como un *Teocalli* o “casa Mayor”, ya que este calpulli de Mizquitlan Pilopan era una de las cuatro cabeceras y grandes señoríos en la época prehispánica de la gran Cholollan, posición política que siguió desempeñado en el trazo colonial de Cholula. De ahí que el segundo cuadrante de su escudo haga referencia a la señal de la cruz y la campana que simboliza la evangelización de los indios, fundado así “el primer templo Franciscano terminado en la conquista y que se encaminaba hacia ese fin” según cronistas locales. En el tercer cuadrante se observa el significado del Mizquitla o Mixquitla (lugar de mezquites) también es conocido el significado como tierra pantanosa; en el cuarto y último cuadrante se observa la cabecera principal de Santiago Mixquitla simbolizando una cabeza con los cinco pueblos pertenecientes al mismo simbolizados como sigue: un Fresno (San Fco Ocotlan) un arbusto (San Juan Cuautlancingo) una Víbora (San Matías Cocoyotla) tierra árida (Santiago Momoxpan) y un ciruelo (Santa Bárbara Almoloya). Ya en el siglo XX durante la posguerra de la Segunda Guerra mundial inicia la inserción de las ladrilleras al pueblo vecino de San Matías Cocoyotla y por supuesto a Santiago Mixquitla, como una estrategia socioeconómica de la entonces población rural de la región a la moda de producción fabril.

#### *4.1.2 Ubicación y dinámica geográfica*

El barrio de Mixquitla se erige un tanto alejado y periférico al trazo cosmopolita-turístico céntrico del municipio sanpedreño. Su delimitación geográfica se posiciona al noreste de la cabecera municipal de San Pedro Cholula, justamente delineada entre la ex carretera federal ahora avenida *Forjadores* al este y la continuación de la avenida *La Recta a Cholula* por el sur. Su traza urbana se reconoce por cuadrantes, delineados desde la época colonial, aunque en tiempos recientes se ha observado la construcción de nuevas zonas habitacionales y pequeñas plazas comerciales en donde acuden y residen los llamados “avecindados”, de entre las más referenciadas se ubica Plaza San Diego que han modificado su plano. Al ser un barrio adyacente también delimita la frontera territorial de San Pedro Cholula con la zona conurbada de la ciudad de Puebla, la cabecera municipal y otros pueblos de carácter rural, papel que comparte con los barrios vecinos de Jesús Tlatempa, San Matías Cocoyotla y San Cristóbal Tepontla, en su conjunto, componen los barrios del norte.



(Mapa 1: Barrio de Santiago Mixquitla en su delimitación geográfica) (Fuente: Google Maps)

En términos etnográficos y no físicos, su delimitación geográfica tiende a ser diferenciada por sus pobladores respecto de las trazas municipales. Puesto que se trata de un barrio que ha sufrido constantes cambios territoriales, existen diversas estrategias de apropiación espacial que utilizan sus pobladores en diversas facetas de la vida social. Las que resaltan son aquel producto de la dinámica religiosa y parental.

La primera es observable y es expresión propia del constructo cosmovisivo en torno al Santo Patrón (Apóstol Santiago) que se detallará más adelante. Al ser uno de los entes más importantes del barrio, el Apóstol Santiago tiene la capacidad de demarcar territorios por donde transita, sea en una procesión o de visita en alguna vivienda, templo, plaza o calle, que simbólicamente les permite delinear fronteras con otros barrios y grupos humanos, “el barrio es hogar del patrón y sus hijos”. El segundo responde a las afiliaciones familiares y de parentesco que se erigen como parte de su continuidad desde los ascendientes prehispánicos y coloniales.

Hoy en día, muchas de las familias que habitan en Mixquitla poseen estos lazos, que han demarcado en la continuidad de las dinámicas territoriales del barrio, prueba de ello son algunos de los apellidos y su anclaje con ciertos espacios y/o viviendas, de entre los más antiguos que reseñan son: Tecamecalt, Tlacochealcatl o Tezcacoatl. Otro ejemplo que destaca es en diversos conflictos que tienen auge a causa de las señaléticas oficiales que el municipio sanpedreño coloca en las avenidas y calles de Mixquitla. Puesto que estas muchas veces rotulan sus lugares como pertenecientes a otros barrios o localidades, producto de la diferenciada concepción territorial, esta cambia según los actores partícipes, aunque muchas

veces es la visión de las autoridades estatales y municipales la que tiende a subordinar a la oriunda. Se denuncia y alza la voz por la modificación de su territorio, pues como se dice: “atentan contra nuestras familias y terreno del patrón Santiago”. En términos físicos sus calles principales o céntricas se caracterizan por estar pavimentadas, con iluminación, aunque existen otras periféricas al norte del barrio que aún se encuentran sin pavimentación, servicios básicos, como postes de electricidad o tuberías para el drenaje.

De los lugares significativos más referenciales se encuentran los templos, el parque céntrico y el mercado-tianguis de Mixquitla. Dentro de los templos y sitios sagrados ubicamos la Iglesia de Barrio donde reside el Santo Patrono de Mixquitla, el Apóstol Santiago. Dentro del imaginario barrial, es de los sitios de mayor importancia puesto que también funciona como centro nodal de reunión y socialización de sus habitantes en diferentes fechas del calendario festivo.

Iglesia de barrio de Santiago Mixquitla previo a los preparativos de su fiesta patronal



Fotografía: Sebastian Licona Gámez

Otros templos de importancia en el barrio son las capillitas, con sus respectivas mayordomías y que se vinculan con el ciclo festivo de Mixquitla, estas son: Carmelito y San Dieguito, la iglesia de San Miguelito lateral a la avenida la recta y la 13 de diciembre. El parque referido

se ubica enfrente del atrio de la iglesia de barrio, donde en muchas de las festividades de Mixquitla se utiliza para ferias, conciertos y punto de reunión nodal.

#### *4.1.3 Mixquitla y su dinámica económica tianguista y ladrillera.*

La dimensión económica del barrio de Mixquitla destacan 3 actividades comerciales de mayor peso para sus habitantes: 1) el comercio popular del mercado-tianguis, 2) la producción ladrillera y 3) el comercio formal e informal en las calles céntricas del barrio. Cabe destacar que su producción socioeconómica tiende a diferenciarse de otros barrios, por su contexto territorial, histórico y social, sus habitantes han desarrollado estrategias para la manutención económica en estos ámbitos, aunque también se anexan otras como la migración al extranjero y el trabajo asalariado en la ciudad de Puebla.

La dinámica económica de Mixquitla destaca por actividad comercial, tianguista y ladrillera, que se caracteriza por estar inserta en las dinámicas económicas-devocionales regionales que van más allá del pueblo urbano de San Pedro Cholula. La conjunción comercial tianguista-ladrillera del barrio es definitoria para comprender la realización económica cultural de sus habitantes, aunque claro esta no es la única. Los habitantes de este barrio edifican sus dispositivos socioeconómicos en lo comercial y devocional, ello define a Santiago Mixquitla como *barrio-ladrillero-tianguista*, territorio que edifica una dimensión donde la economía es sustentada religiosamente, es decir, donde la dimensión económica no se vislumbra fuera de las leyes religiosas, y la vida social se torna holística en todos sus términos.

En primer lugar, sobresale la presencia del mercado-tianguis y el comercio formal e informal de Mixquitla, que es actualmente uno de los nodos comerciales populares más concurridos de la Subregión de Cholula, junto con el mercado municipal Cosme del Razo y el mercado de Santa María Xixitla. Los orígenes del mercado-tianguis de Mixquitla son recientes, data del 9 de febrero del 2011, como producto de la reubicación de comerciantes del extinto tianguis céntrico de San Pedro Cholula. El tianguis de Mixquitla, junto con el de Xixitla, se fundan como consecuencia de las políticas mercantiles y turísticas de los gobiernos municipales y estatales, dado a que en la década pasada se buscó la integración de San Pedro

Cholula como parte del programa *Pueblos Mágicos*<sup>22, 23</sup>. Gran parte de su organización actual también quedó estructurada durante la fundación conflictiva, puesto que las agrupaciones comerciales y demás comunidad tianguista se dividieron espacios y lugares conforme se hacía recorrer la noticia del nuevo lugar.

Durante mediados de la década pasada, muchos de los habitantes originarios de Mixquitla se habían integrado a las dinámicas comerciales del mercado-tianguis, tanto como consumidores y comerciantes, pues muchos abrirían sus propios negocios y locales que ofertan bienes y servicios, como herrerías, carnicerías, zapaterías, tienditas, abarrotes, restaurantes, estéticas, fruterías, cremerías, pulquerías, reparación electrónica, dulcerías, etc. Su actual organización comercial se compone de agrupaciones o asociaciones comercial-mercantiles que acaparan los lugares, y las ofertas-ventas del lugar; siendo la *Carmen Serdán* con aproximadamente 600 miembros, *Tianguistas Cholultecas* con 120 y *5 de mayo* con 20, estas agrupaciones se reparten los 850 lugares existentes en las instalaciones, donde el resto se dosifica en comerciantes sin respaldo de alguna de las asociaciones, aunque sí con otras afiliaciones que los integran, por ejemplo los compañerismos y/o compadrazgos.

El mercado-tianguis de Mixquitla alberga a diversidad de sujetos, diferenciados principalmente por su carácter sociocultural y su actividad socioeconómica. En términos económicos se pueden clasificar en comerciantes fijos, de mayoreo y minoreo, ambulantes, productores directos y prestadores de servicios, porque cada uno reviste de una forma concreta su dinámica comercial dentro del barrio. Muchos de comerciantes productores directos provienen de los pueblos agrícolas volcaneros rurales de la subregión de Cholula,

---

<sup>22</sup> *Pueblos Mágicos* es un programa turístico a nivel nacional que busca convertir poblaciones en destinos de inversión extranjera y derrame económico en la inserción de rutas turísticas, según declara el programa: “busca que en un corto y mediano plazo, las localidades que reciben los beneficios del nombramiento Pueblo Mágico puedan fortalecer la infraestructura, la calidad de los servicios, la diversificación de sus productos turísticos, la creación y modernización de herramientas comerciales, acciones que contribuirán a detonar el crecimiento del mercado interno”, ([https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/273028/Acuerdo\\_Lineamientos\\_Generales\\_Pueblos\\_Magicos\\_DOF\\_260914.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/273028/Acuerdo_Lineamientos_Generales_Pueblos_Magicos_DOF_260914.pdf))

<sup>23</sup> Dicho programa requiera despejar las vialidades urbanas céntricas del municipio “para el buen desarrollo del turismo en la región”. El tianguis de Santiago Mixquitla tuvo origen como parte de los conflictos entre la población rural campesina tianguista y las autoridades municipales, que entregaron una plancha de concreto en este barrio. algunos de sus usuarios recuerdan aún la “incertidumbre” y la inseguridad de sus dinámicas comerciales, puesto que su traslado implicó la ruptura de su entramado socioeconómico, de trayectorias y de dinámicas sociales de al menos 35 años.

como San Agustín Calvario, San Gregorio Zacapechpan, Santa María Acuexcomac, San Lucas Atzala, San Gregorio Atzompa, San Juan Tianguismanalco, Huejotzingo, San Andrés Calpan, San Nicolás de los Ranchos, San Miguel Papaxtla, San Buenaventura Nealtican, entre otros. Mientras que los comerciantes fijos de minoreo y mayoreo provienen del mismo barrio o de localidades circundantes a éste, como de la ciudad de Puebla. Los comerciantes y usuarios son diferenciados entre ellos por sus caracteres culturales, por ejemplo, el oficio (profesores, universitarios, campesinos, mayordomos, mecánicos, administradores, etc.), por lugar de procedencia e identidad (entornos rurales y urbanos), por el género (en la división del trabajo), la vida socioreligiosa (sistemas de creencias y cosmovisiones), la trayectoria histórica (biografías de individuos), afinidades políticas, el parentesco, etc.

Sus áreas de trabajo se especifican por operar entre semana o permanentemente y con gran variedad de giros comerciales, algunos ofertan hasta tres giros por puesto: los más abundantes son las cremerías, verduras y legumbres, frutas, novedades, ropa y textiles, cerámica, artesanías, dulcerías, papelería, floricultores, etc. Aunque también se anexan los comerciantes que atienden o poseen comedores y restaurantes en el interior, donde principalmente abastecen de comida preparada a clientes, así como a comerciantes. La dinámica tianguista de Mixquitla también se destaca por el uso de variados sistemas de intercambio y distribución de bienes, sobresale el trueque como forma de cambio ampliamente socializada entre productores directos, así como también la ayuda mutua y la forma mercantil con moneda nacional.

Por otro lado, la fuerte ocupación alfarera, en producción y venta ladrillera, barro y piedra destaca entre las ocupaciones económicas de sus habitantes. En este barrio resaltan las numerosas secciones habitacionales que se desempeñan en la producción ladrillera y alfarera. En muchas calles de Mixquitla abundan los grandes hornos y terrenos dedicados a producir, distribuir y ofertar ladrillos, además de otros insumos de construcción que matizan una dinámica socioeconómica compartida entre los barrios del norte en San Pedro Cholula. Estos bienes de construcción abastecen a muchos locales e intermediarios que ofrecen materiales de obra, ubicados sobre la avenida *Recta a Cholula*, pueden encontrarse talleres que fabrican piezas para la construcción de viviendas o edificios en los límites de la ciudad y que comparte

con los vecinos barrios de San Matías Cocoyotla y San Cristóbal Tepontla, antiguos pueblos alfareros, hoy barrios de Cholula.

A diferencia de otras actividades socioeconómicas que desempeñan otros barrios, por ejemplo, San Miguel Tianguisnahuac con sus numerosas tiendas, locales y restaurantes que se nutren de la actividad turística en la cabecera municipal, o barrios sureños como Santa María Xixitla o la Magdalena Coapa que aún poseen varios terrenos dedicados al cultivo de temporada, las ladrilleras de Mixquitla son expresión propia de las adaptaciones en actividades económicas que desarrollaron las comunidades campesinas en Cholula como estrategia de sustento de vida ante las transformaciones industriales del mundo moderno, y ahora contexto urbano.

Sus antecedentes radican en la producción de cerámica de Cholula, “tiene sus raíces en el pasado prehispánico, específicamente en el antiguo barrio, ahora pueblo, de San Matías Cocoyotla en donde se producían cerámica y adobes. Desde esta cuna, la industria ladrillera moderna empezó a expandirse de manera impresionante después de la Segunda Guerra Mundial” (Shadow y Rodríguez, 1992:63). Aunque hoy en día la actividad ladrillera responde como sustento económico de los barrios norteños, anexados los pueblos- juntas auxiliares aledañas a estos, su difusión concernía a diversas comunidades de esta región, con sus respectivas unidades habitacionales con hornos e infraestructura para elaborarlos, que son compartidos por calles y avenidas entre estos barrios.

Estos barrios exportan grandes cantidades de bienes ladrilleros a los estados de México y Tlaxcala, algunas fuentes locales, mencionan que existen más de 1600<sup>24</sup> hornos de ladrillos en Santiago Mixquitla, aunque se anexan también los de otros barrios, que incrementan su número. Estas casas son administradas por familias habitantes del barrio, pero que no siempre participan en las actividades religiosas y devocionales, además de no ser originarios de ahí, pero matizan una actividad socioeconómica concreta, que sustenta al ingreso barrial de muchas formas.

---

<sup>24</sup> Otras fuentes mencionan que existían alrededor de 2000 viviendas con instalaciones ladrilleras, y se estima que al menos 10000 personas trabajaban directamente de la producción de ladrillos, sin contar camioneros, choferes y otro personal de apoyo, como mecánicos, que mantienen los camiones de volteo, "tortones" y de plataforma que proliferan en la zona ladrillera (Shadow y Rodríguez, 1992:63).

En cuanto a los procesos de elaboración de los bienes fabriles ladrilleros, existen aún métodos tradicionales y otros modernos, algunos aún acarrear a caballo los materiales mientras que otros en grandes cantidades utilizan camiones o trascabos. La materia prima, la tierra, es extraída de otras localidades foráneas de la mancha urbana de San Pedro Cholula, entre el radio de asentamientos del cerro de Guadalupe en Cholula hasta el municipio de Huejotzingo donde existían suelos que se dedicaban a la actividad agrícola hoy tienen grandes fosas de hasta 3 metros de profundidad. Otros materiales son el barro y la arena, indispensables en la mezcla que se requiere para los ladrillos y que se consiguen con comerciantes y contactos de los propios locatarios. También una de las características de esta actividad es su matiz masculino, puesto que si bien son sustentadas por unidades familiares domésticas no todos los miembros parentales participan en su elaboración. En su mayoría son hombres los que desempeñan su producción, distribución y venta dentro y fuera del barrio.

Una de las interpretaciones de la existencia tan fuerte de las ladrilleras en estos barrios circunda en torno a su función económica como adaptación de la actividad rural y campesina frente a la industria moderna. Se menciona que a la llegada de las grandes fábricas y la perspectiva industrial del país coadyuvó a la reconfiguración de la actividad agrícola en nuevas dinámicas novedosas, pero al alcance financiero de las comunidades, en la producción fabril de ladrillos. “Muestra la iniciativa de la gente rural y su capacidad de orientar y adaptar formas de trabajo existentes hacia nuevas estrategias económicas. Siempre y cuando estas se encuentren dentro de sus capacidades financieras y no impliquen riesgos que amenacen la reproducción de la unidad familiar. El mecanismo de esta difusión era enteramente informal y sucedió sin la injerencia de organismos gubernamentales u oficiales” (Shadow y Rodríguez, 1992:63).

En este sentido, las ladrilleras y el mercado tianguis de Mixquitla permiten reflexionar sobre la compleja elaboración socioeconómica que puede llegar a tener un barrio y su injerencia en las dinámicas de la vida social urbana. También es interesante señalar la diversificada gama de actividades que desempeñan las unidades socio territoriales como los barrios como respuesta a contextos globales y similares unos de otros.

#### 4.1.4 Estructura y dinámica socioreligiosa-cosmovisiva de Mixquitla

El barrio de Mixquitla posee dos tipos de calendarios ritual festivo-religiosos, uno a nivel interno que es particular-único y otro externo en el que, con los otros nueve barrios de San Pedro Cholula, se llevan a cabo elaboradas manifestaciones de religiosidad popular festiva denominada *circular*<sup>25</sup>. En ambos casos existen instituciones, organizaciones y afiliaciones socio-religiosas que integran densas redes sociales a los habitantes del barrio. En su composición, la estructura y dinámica socio-religiosa cosmovisiva de Mixquitla está sustentada en 1) la institución del sistema de cargos (mayordomía y menordomías); 2) una cosmovisión compartida en torno a una deidad tutelar, en este caso el Señor Santiago y demás santos del barrio. y 3) las fiestas, realizadas según la fecha, el cargo y función en el amplio calendario del barrio, que condensa a los pobladores dinámicas particulares y coadyuva a la configuración de su identidad barrial y estrategias de apropiación territorial.

#### 4.1.5 El sistema de cargos en Mixquitla

En Mixquitla, la organización socio religiosa dominante sintetiza el sistema de cargos interno o propio del barrio, integrado por diversas organizaciones y cargos como las *mesas directivas* compuestas por exmayordomos que denominan *principales*, encargados de asesorar y ver que “las costumbres se realicen de forma correcta”; por *hermandades de cargadores* que sirven al cargo y la advocación del barrio; por *comitivas* compuestas por familias, amistades o conocidos de los mayordomos que asumen la responsabilidad de algún cargo cuya función es soldar recursos económicos para los insumos religiosos utilizados en alguna festividad, etc. En general, podemos clasificar la estructura socio religiosa de este barrio mediante la exploración de sus festividades propias enmarcadas en los cambios de cargos religiosos de mayordomías y *menordomías*<sup>26</sup>, siendo del Señor Santiago la principal.

---

<sup>25</sup> El calendario externo o *circular*<sup>25</sup> está compuesto principalmente por festividades enmarcadas en las mayordomías que comparten todos los barrios, como se detalló en el capítulo anterior. Para el circular, suscita un cargo que se repite una vez por barrio cada diez años hasta pasar por los otros, por lo que es un puesto muy competido entre los principales de Mixquitla. Pero se asiste a las festividades de estas de forma anual, aunque también se anexan otros eventos como el Carnaval Anual de Cholula celebrado el primer domingo de cuaresma, donde los pobladores del barrio participan con sus propios batallones de carnavaleros y las bajadas de la Virgen de los Remedios.

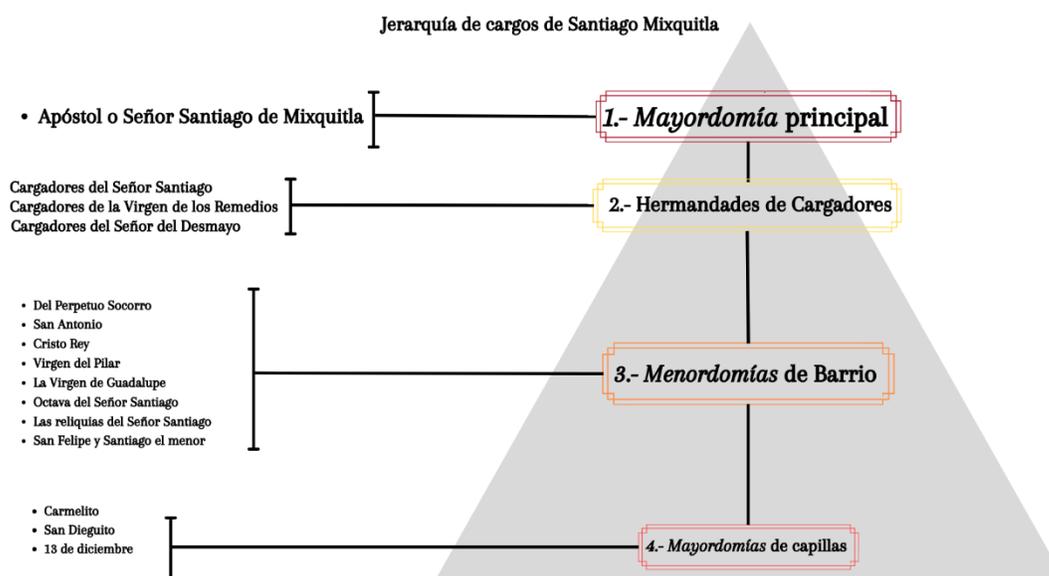
<sup>26</sup> El término de *menordomía* designa un cargo de jerarquía menor a las mayordomías, en el sistema de cargos de Cholula, culturalmente su función es complementaria en el calendario festivo, y se encargan de advocaciones que forman parte de la principal del barrio.

Respecto al sistema de cargos, como forma de organización social-religiosa ampliamente difundida en Mesoamérica, se sostiene que su característica principal es contar con una estructura jerárquica que fusionó dos tipos de organización, uno prehispánico y otro colonial, sus antecedentes en las cofradías instituidas por los españoles, consiste en la asociación de cofrades u “hermanos” y cargos con durabilidad de un año y ratificados el día festivo de la advocación tutelar de la cofradía, hoy en día, las mayordomías y menordomías, los sujetos administradores de estos cargos se les conoce como mayordomos-mayordomas (Licona y Sánchez, 2019: 140). Los pobladores de Mixquitla, señalan que estos cargos son un medio para dar servicio de carácter religioso: - “se hace un cargo para servir al patrón y al barrio”-, (refiriéndose como patrón al Señor Santiago).

En ello, también resalta su carácter prehispánico, al ser uno de los primeros barrios más antiguos de la ciudad de Cholula, el sistema de cargos de Mixquitla también figura como una continuidad socio histórica producto de la transformación de los antiguos *callpulis* mesoamericanos, donde cada cabecera rendía culto a una deidad tutelar que protegía al territorio y sus habitantes. Otra característica del sistema de cargos es su forma como mecanismo de acenso social, donde el “prestigio” y/o “respeto” se postulan como una forma de vínculo social que otorga sentido a las conductas pertinentes en ámbitos religiosos-ceremoniales (Padilla, 2000: 126). Cabe señalar que hoy estos cargos y las fiestas a las que responden representan construcciones emo-significativas de amplia carga y eficacia simbólicas para los habitantes de Santiago Mixquitla, porque al resguardar y servir a las entidades más importantes de su barrio y como formar parte de la comunidad, se adquiere acenso social y se forma parte de la memoria y reconocimiento colectivo del grupo, realizar un cargo de esta naturaleza es “cuestión de respeto” y algunos partícipes significan su cargo como la voluntad de su patrono o la advocación a la que sirvan.

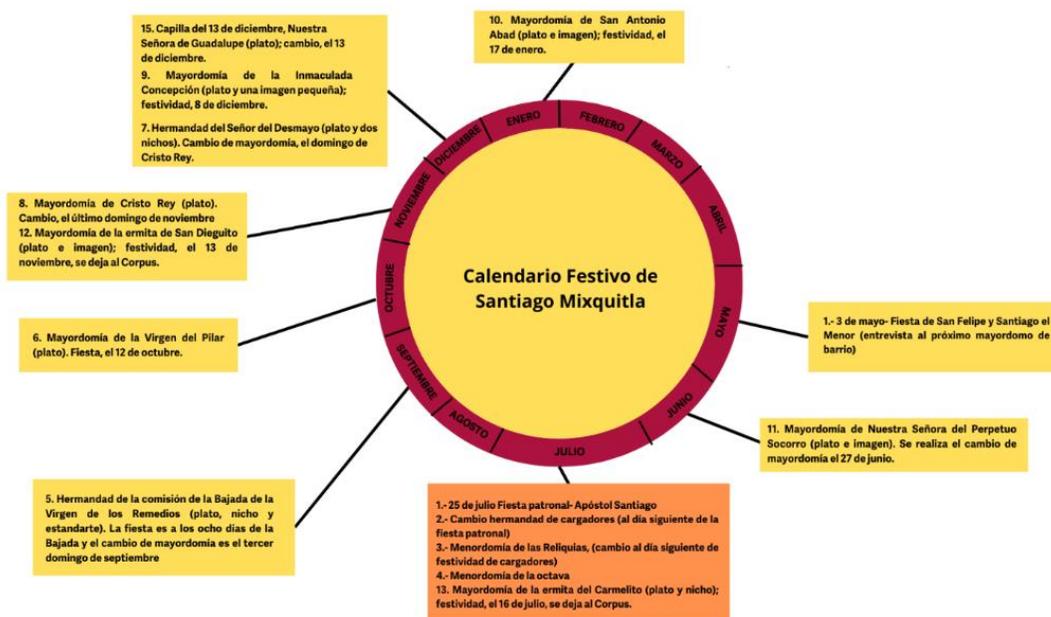
El orden de estos cargos en Santiago Mixquitla figura en primer lugar la *mayordomía* del barrio o la mayordomía principal del Señor Santiago, seguido de tres hermandades de cargadores: la de cargadores de Señor Santiago, la de la virgen de los Remedios, y la del señor del Desmayo, tras ellas están las otras *menordomías* o platitos del barrio, dedicadas a los otros santos-virgenes de la localidad y que completan el calendario festivo del barrio, estas son: Del Perpetuo Socorro, de San Antonio, de Cristo Rey, de la Virgen del Pilar, de

La Virgen de Guadalupe, la octava del Señor Santiago, de las reliquias del Señor Santiago y la de San Felipe y Santiago el menor. Por último, están las mayordomías de las capillas del barrio que corresponden al Carmelito, San Dieguito y 13 de diciembre. Cabe señalar que a cada mayordomía y menordomía se anexan otro tipo de organizaciones sociales, como las *comisiones*, que buscan solventar los recursos económicos e insumos materiales que se requieran en las festividades de estos cargos, como música, pirotecnia, flores, comida, etc. Aquí un esquema de la jerarquía de los cargos en Mixquitla:



(Esquema. -1) Elaboración Propia

La duración de cada cargo es anual, sea mayordomía o menordomía el cambio se efectúa de acuerdo con el santoral católico en la fecha de celebración de cada uno de los santos enlistados. Si bien la fiesta del santo patrón es el 25 de julio, el cambio del cargo de la mayordomía de barrio se realiza el domingo siguiente a la fiesta patronal; el lunes se lleva a cabo el cambio de la mesa directiva de la hermandad de cargadores, el martes es turno de la fiesta de cambio del cargo de mayordomía de las reliquias de Santiago, un cargo exclusivamente para los niños, y ocho días después del domingo en que fue la fiesta de la mayordomía del barrio, se lleva a cabo el cambio de la octava del Señor Santiago. Aquí un esquema del calendario festivo barrial, que corresponde a la dimensión temporal de los cargos en Mixquitla:



(Esquema. -2) Elaboración Propia

Todos estos cargos y papeles involucran de forma activa a los pobladores originarios del barrio que se adscriben parte de él, cuyas dinámicas configuran una fuente identitaria a nivel barrial. Anualmente los pobladores originarios de Mixquitla buscan participar en alguno de estos cargos y/o organizaciones ya que ostentan un elemento importante en la vida social de los pobladores y en especial para aquellas familias cuyos miembros participaron y/o participarán en futuros cargos de su barrio y otros a nivel pueblo urbano como los circulares. Ostentar un cargo religioso que brinde servicio a algún santo o virgen es causa de “orgullo”, ello por dos razones, que tienen que ver con el intercambio de dones entre la deidad titular o barrial y los habitantes a nivel simbólico, emocional y cosmovisivo.

El estatus adquirido después de desempeñar un cargo o “servicio” al santo patrono y a la comunidad” es sumamente anhelado, como se mencionó antes, los sujetos que realizaron el compromiso forman parte de la memoria colectiva, de aquellos sucesos socio-históricos que permearon la vida barrial, además del “respeto” y relevancia social que se adquiere, por ejemplo, en la figura de *principal* de barrio denotan actores que han desempeñado cargos del barrio con anterioridad.

En síntesis, el sistema de cargos de Mixquitla supone un ámbito de fuerte permanencia y durabilidad dentro de las dinámicas socio territoriales del barrio, es por ello por lo que se le toma en cuenta en el análisis de esta investigación, puesto que las pertenencias, membrecías y distinciones que componen la identidad barrial no se deslindan de la estructura social de cargos.

#### 4.1.6 *El santo patrón y la cosmovisión en Mixquitla*

Uno de los caracteres socioculturales en la composición barrial en Mixquitla y de fuerte relevancia simbólica en su habitar es la cosmovisión<sup>27</sup> en torno al Apóstol Santiago o “el gachupin” y demás entes barriales. En Mixquitla se observa que el orden social-natural es sustentado por todo un conjunto de creencias, imaginarios y narrativas circundantes al “señor Santiago” como lo refieren sus pobladores. Cabe señalar que en la región de Cholula en general existe una relevancia simbólica-cultural circundante a estas entidades, que recae en las diversas funciones que desempeñan. Su trasfondo histórico es producto de su resignificación sociohistórica, del *calpulli* mesoamericano, como se mencionó antes, se sustentaban en seres protectores y representantes de los pueblos, aunque hoy como producto de la inserción a la ciudad, estas poblaciones han desarrollado nuevas significaciones de sus entes tutelares, especialmente como guardines del territorio y auxiliares sagrados ante las divergencias de lo exterior.

Hoy en día este carácter cosmovisivo sigue desempeñando un papel fundamental en la vida social de los pobladores de Mixquitla. La visión del mundo de este barrio es sostenida por el conjunto de significaciones en torno a los entes tutelares barriales y desde donde se configura epistemológicamente el sistema de cargos y la identidad barrial de Mixquitla, pues muchos de los comportamientos y prácticas rituales, festivas, institucionales y organizaciones socio urbanas se realizan vinculadas a la devoción de santos y vírgenes, en particular en dos de sus dimensiones: 1) en el conjunto de prácticas, creencias e imaginarios que ordenan una visión

---

<sup>27</sup> La cosmovisión es un concepto que se refiere a “la visión estructurada en la cual miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre; la cosmovisión también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre y el cuerpo humano como imagen del cosmos” (Broda, 2001:16).

del mundo compartida y en 2) las expresiones socio-rituales que ordenan los actos y prácticas socio- territoriales.

Respecto de la primera, se observa que los santos y vírgenes en esta localidad no se conciben como deidades omnipresentes de los actos humanos o terrenales, sino ante todo como sujetos que tienen incidencia en los sucesos cotidianos y extra cotidianos de sus creyentes. Se puede afirmar que la interpretación de los individuos sobre su posición o lugar en el mundo, la vida y la ciudad, es fundamentada por estas entidades. Los santos patronos velan, cuidan y protegen los territorios de los pueblos-barrios donde recaen sus advocaciones, pero también son concebidos como personas que sienten y piensan; se enojan, duermen, caminan, se alegran e incluso son castigados por los propios creyentes al “portarse mal”. En Santiago Mixquitla el “Señor Santiago” posee características peculiares en estos órdenes cosmovisivos, se le ve como guardián, fundador y ente territorial del barrio, pero también como un caballero, elegante, valiente y combatiente, porque cabalgó “contra los moros”.

El santo patrón también condensa la trayectoria histórica, sincrónica y futura de los habitantes de los barrios, porque lleva consigo la memoria y los recuerdos de eventos o sucesos importantes del grupo; constituye una conexión social con individuos al ser fuente de protección y de sentido de las prácticas existentes, y orienta los horizontes culturales en los que la cohesión y la reproducción social se llevan a cabo para las futuras generaciones. Además, los santos patronos son continuidades socioculturales con antecedentes prehispánicos que la tradición occidental trajo consigo, pues sustituyen a las antiguas deidades tutelares mesoamericanas protectoras de los *calpullis*. Hoy, los santos y las vírgenes constituyen la base de la organización social, las formas de apropiación territorial y el anclaje a un universo simbólico que edifica una vida barrial en Mixquitla.

El señor Santiago, posee todas estas características: es deidad tutelar barrial representada con atributos como valentía y caballerosidad; es combatiente y guardián del barrio porque lleva consigo espada, capa, “morreon” o casco y monta un caballo blanco que “batalló contra los moros” como se observa en la imagen del patrón galopando contra “el morito” representado por San Cipriano, quien se encuentra al pie del caballo.

Sus ropajes siempre llevan colores y adornos que representan a un guerrero y se usan en fiestas importantes, por ejemplo, cuando el barrio recibe a alguna circular o acude a la fiesta patronal de Santa María Xixitla. Durante la fiesta de Santiago se le viste de colores plata y dorado, sus ropas de “gala, que cuidadores y veladores seleccionan de un amplio catálogo con diseños de capas, mantos, medallones, joyas, cascos, botas y espuelas que utiliza durante recorridos y traslados de la festividad; además, se le añaden flores y es necesario persignarse ante él.

Estos artículos son importantes para los creyentes porque componen y dan valor a las características santas y sagradas que forman parte del santo patrono, por eso son custodiados por sujetos específicos (hermandad de cargadores) que también se encargan de limpiarlo y ataviarlo cada semana; por ejemplo, el señor Santiago tiene su joyero, un individuo que resguarda y se encarga de inventariar los artículos que porta en sus extremidades como medallones o anillos, entre otros adornos.

El santo patrón también cumple la función de ser un dispositivo de apropiación territorial, pues donde reside, camina o circula, significa los espacios y lugares con un carácter sagrado y festivo cuyos habitantes utilizan como elementos para configurar un medio territorial concreto: el barrio, que es, a su vez, hogar del santo donde vive y, por tanto, sus habitantes son poseedores y usuarios de éste. Es la advocación religiosa la que influye para delimitar ciertas fronteras o espacios considerados como parte del barrio.

Por ejemplo, durante las fiestas importantes, el santo patrón recorre las principales calles ataviado y acompañado por los hijos de barrio; transita en procesión los caminos y las calles circundantes del templo principal; ellos entonan cantos, adornan las calles con veredas de flores y confeti, y forman hermandades de cargadores que se responsabilizan de su traslado.

Muchas personas cuyas casas se encuentran sobre el camino trazado por los mayordomos y la mesa directiva, le dedican cantos, porras, ofrecen dulces, flores y otros artículos a quienes acompañan en procesión al patrón del barrio, todo ello con la intención de que la advocación se sienta querida y apreciada por sus hijos. Así, cuando el señor Santiago transita en procesión por los caminos que los habitantes de Mixquitla usan cotidianamente, estos se transforman en

espacios que “el patrón cuida” y vela; algunas familias le dedican un espacio especial en sus viviendas con un altar en la cochera o en la sala de estar cuando pasa por ahí.

Todos estos elementos coadyuvan a la construcción de una forma de apropiación territorial compleja del barrio sustentada en la participación del santo patrón como guardián y cuidador de los usuarios de la localidad; es la concepción colectiva de éste como ente vivo, la que ayuda a establecer, mediante prácticas y discursos, que el barrio le pertenece a los devotos del señor Santiago, por ello también en algunas ocasiones circula por espacios de reciente incorporación al barrio, como es el caso del mercado-tianguis de Santiago Mixquitla y algunas unidades habitacionales privadas.

Los habitantes del barrio expresan actos y prácticas de apropiación territorial respaldados por la presencia del señor Santiago, las cuales tienen un límite de acción que cambia de avenida a calle; en Mixquitla existen fronteras sociorreligiosas delimitadas por los campos de actividad y de participación de sus habitantes y del santo patrono desde tiempos antiguos en los quehaceres festivos del barrio. Ello es observable en las fronteras territoriales con el barrio vecino de San Matías Cocoyotla, pues los asentamientos se unen espacialmente por medio de veredas, calles, caminos, calzadas y casas, pero los usuarios los diferencian según las familias y sujetos que participan en las festividades propias de cada barrio; aunque existen casos de familias emparentadas por lazos sanguíneos y de compadrazgo de ambos barrios, que eligen libremente en qué contexto sociorreligioso participar y vivir colectivamente.

Los colores emblemáticos de este Santo son el rojo y amarillo-dorado, colores usados muchas veces por las comitivas, familias y asociaciones barriales durante algún evento como las procesiones fuera y dentro del barrio. Muchos de los artículos e indumentaria que porta el Apóstol Santiago (capa, espada, morrión, sombrero de charro, bandera, etc.) son usados para fabricar iconografías o emblemas que los pobladores usan para identificarse. Existe una significación particular de varios pobladores del porque el Señor Santiago atavía estos colores, y es que se interpreta que el señor Santiago fue un combatiente al igual que “Huitzilopochtli y el Sol” cuyo valor emo-significativo también se traspa a sus devotos, pues dentro del barrio se dice que “los santiagueros no nos dejamos”.



(El Apóstol Santiago de Mixquilita vistiendo sus atavíos de “gala” durante las mañanitas de la fiesta patronal)

Fotografía: Sebastian Licona Gámez

Por lo tanto, Santiago también se concibe como persona en la medida en que posee actos similares al de sus devotos. Algunos ejemplos narran cómo el señor Santiago está de malas o se enoja, aspecto que dificulta a propósito su traslado, sea en una procesión o simplemente para cambiarlo de lugar al interior del templo, éste se torna más pesado para sus cargadores e incluso se le mira pálido y sin color en “sus chapitas rojas”. Incluso tienen relaciones de parentesco con otros santos y vírgenes de los barrios vecinos. El señor Santiago, posee una estrecha relación “amorosa con la virgen María de Xixitla”. El señor Santiago es quien se encarga de recogerla y escoltarla como todo “un caballero a su templo”, según la narración de una informante.

En suma, se afirma que la cosmovisión en torno a los entes tutelares condensa un elemento indispensable en el capital sociocultural de quienes habitan en Mixquilita. Muchas de las formas de pertenencia y membresías culturales de este barrio que producen su identidad existen por medio del culto al señor Santiago de Mixquilita, pues compone su nutriente cosmovisivo. De esta manera, la estructura socioreligiosa del sistema de cargos, su cosmovisión con relación al patrón Santiago y su actividad socioeconómica en ladrilleras y

tianguis expresan estructuras de pensamiento y prácticas culturales que dan sustento a una forma de habitar y significar un territorio-barrio en la ciudad.

#### **4.2 Fiesta Patronal y pertenencia barrial en Mixquitla**

Existen muchas prácticas y sentidos culturales que generan pertenencia en Mixquitla, pero sin duda la de mayor peso simbólico es la realización de su fiesta patronal, donde se observa la ritualidad de su territorio y el culto a la entidad tutelar Santiago. Dentro de la gran gama de repertorios culturales que los habitantes de este barrio utilizan o seleccionan para identificarse y fabricar sus pertenencias, la fiesta patronal es la dominante, tiene un lugar protagónico. Ahí se expresa una síntesis observable y etnografiable de la vida urbana identitaria del barrio.

Se trata de uno de los acontecimientos más significativos para sus pobladores. En la fiesta se expresa una amplia gama de capitales culturales de los actores partícipes; porque se celebra a la advocación del barrio, se rinde culto, se intercambian *dones* y se presencia el inicio de un ciclo nuevo de continuidad tempo-espacial de los pobladores de Santiago Mixquitla, donde se prioriza la convivencia con los cercanos y se reproduce el constructo identitario del barrio.

Interesa argumentar que, por medio de la fiesta patronal, los habitantes originarios despliegan un conjunto sistémico ritual de apropiación espacial del barrio, donde lugares y tiempos se ritualizan para producir sentidos de pertenencia y arraigo social. La fiesta patronal es un acontecimiento extra cotidiano, que configura sentidos territoriales y pertenencias, es uno de los procesos de (re)producción cultural e identitaria del barrio, puesto que en todo su trascurso se reafirman los vínculos sociales con los semejantes y se produce simbólicamente el espacio donde se habita. La argumentación sostenida aquí es que los pobladores originarios de Mixquitla, mediante la triada espacio, ritual y fiesta, producen ejes de sentido barrial identitarios, que los diferencia a otras unidades y grupos humanos o por extensión a la ciudad.

##### *4.2.1 La fiesta patronal como configuradora de pertenencias*

Gilberto Giménez (1978) argumenta que la *fiesta* no sólo supone un ámbito de expresión lúdica o de regocijo arbitrario. Coincido en que necesario superar el obstáculo hermenéutico de asociar la fiesta como un acontecimiento encasillado en manifestaciones de esparcimiento, recreo, vacación o cualquier suspensión de las labores normales que conlleva “alegría” social.

La designación común de fiesta es limitada, principalmente porque en muchas sociedades se realizan y habla de “fiestas fúnebres”, “fiestas de año”, “fiestas de semana Santa”, etc. en donde no prevalece el sentido de “vacación”, “asunto” o de tiempo libre “para la alegría”, sino por el contrario, existen fiestas donde carece de total sentido hablar de regocijo alguno. Es de la mayor riqueza antropológica, vislumbrar la fiesta como una práctica simbólica de carácter colectivo que posee una forma y un fondo o propósito social (Giménez, 1978:159).

Un acercamiento más profundo a la fiesta como acontecimiento antropológico puede darse al interpretarla como “un intervalo especial de tiempo durante el cual los trabajos habituales quedan al margen mientras el hombre celebra algún acontecimiento, afirma la bondad de lo que es o conserva la memoria de un dios o de un héroe” (Harvey Cox, tomado de Giménez, 1978:159). De esta manera, la fiesta denota la excepcionalidad, la extra-cotidianidad o la cualidad diferenciada de un determinado fragmento de tiempo compuesta por un eje de significados-símbolos que la catalogan o posicionan fuera de los tiempos comunes o normales, proceso identificado como *solemnidad*<sup>28</sup> (forma). La fiesta como ruptura con los “tiempos normales” puede llevarse a cabo por una serie de símbolos, como indumentaria y trajes festivos que no son de “llevar todos los días”, comida e insumos especiales (jarrones adornados de pulque, mole, platos especiales, etc.) o música y danza de carácter extra cotidiano. Este orden de significación y símbolos en la fiesta también responde a una función social, responden a un fondo o contenido propio, y la que se explora aquí es la de su carácter identitario o capacidad de crear lazos y pertenencias (Giménez, 1978:159).

Así, la fiesta como acontecimiento simbólico extracotidiano, puede ser interpretada como un complejo simbólico y de prácticas sociales generadoras y reproductoras de la identidad de un grupo. Y más particularmente las fiestas patronales adquieren un rol estructurante en la producción de pertenencias de variados grupos de tradición mesoamericana y que hoy se urbanizan. Las fiestas patronales tienen un complejo simbólico (cosmovisión, creencias, etc.) y ritual, así como una serie de atributos (música, danza, etc.) característicos en cada localidad, barrio, comunidad o pueblo que son coadyuvantes en la delimitación de los límites de un grupo a otro. Son complejos culturales que sirven para distinguirse y contrastarse, al igual

---

<sup>28</sup> Según Gilberto Giménez, la solemnidad distingue los días que tienen nombre de los anónimos, los tiempos normales de los ceremoniales, sean estos de regocijo, religiosos o civiles, públicos o domésticos, etc. La solemnidad refiere a la ceremonialidad (1979: 159).

que permiten a cada uno de ellos integrar su pasado con el presente y proyectarse utópicamente (Gámez, 2017:9).

#### *4.2.2 La fiesta en honor al Señor Santiago de Mixquitla*

La fiesta patronal en honor al señor Santiago o “el gachupin” se celebra del 25 al 30 de julio, en este intervalo de tiempo la comunidad originaria de Mixquitla expresan todo un conjunto de actos rituales como peticiones, novenarios, misas, colocación de candiles, convites, procesiones, música, cantos, rosarios, alabanzas, visitas de otros santos, fuegos pirotécnicos, verbenas, objetos rituales, etc., dedicados al santo patrón, que evocan una historia sagrada de fundación, de apropiación y delimitación de un territorio, de creación, distinción o identificación del grupo. Se desarrolla un complejo ritual que conforma el decurso festivo. Aquí pretendo aportar algunos elementos de análisis de toda la serie de ritos compartidos y de apropiación espacial que son generadores de cohesión social, de pertenencia y distinguibilidad entre los habitantes de Mixquitla en contraposición a la de otros barrios de San Pedro.

Se trata de la festividad lúdica, religiosa y ritual más importante del barrio a nivel interno, celebrada anualmente, su preparación requiere de la movilización de una gran cantidad de capital económico y humano. Concebimos cuatro fases de su realización, condensada en 1) los preparativos, 2) las mañanitas, 3) la fiesta mayor y 4) la conclusión. En cada fase, podemos observar prácticas rituales de apropiación espacial:

##### *Los preparativos*

###### *a) La cooperación económica y la pertenencia de los hogares*

La preparación de esta fiesta, como casi todas en el amplio ciclo festivo de Cholula, requiere la acumulación de capital económico y social que empieza años antes de recibir el cargo de mayordomía de barrio. El capital económico requerido es acumulado según cada mayordomía y el proceso es asesorado por principales de la mesa directiva, sin olvidar también a las redes parentales que se posean e influyen en trazar diversas estrategias para generar el incentivo económico en la realización festiva. Las estrategias económicas van desde el ahorro de los propios mayordomos hasta la organización de comitivas y asociaciones

para pedir *cooperación*, pues se estiman alrededor de \$300 a \$400 mil pesos en la realización de la festividad patronal.

En las comisiones que piden por cooperación se establece todo un conjunto ritual de petición de recursos. Muchas veces se trata de salidas formales en comitivas integradas por el mayordomo en turno con alguno de sus diputados y algunos principales de su mesa directiva. Estas colectas se realizan el día 24 de cada mes y se hace de acuerdo con un conjunto de actos rituales normados guiados por los principales. En cada salida de petición el mayordomo debe marchar con su centro de mando, indicar que se toquen las campanas del templo del señor Santiago a su salida, anunciando que la comitiva busca cooperaciones. El mayordomo junto con sus allegados se desplaza de casa en casa y por variadas unidades habitacionales, tocan puertas y dedican unas palabras de solicitud formal a las familias e individuos que atiendan el llamado:

*“Buenas tardes señor Francisco, aquí el mayordomo el Sr. Efraim, junto con su comitiva de principales y diputados buscamos su buena voluntad, como cada mes, para reunir los recursos que nuestro patrón Santiago nos pide para celebrarle su festividad, la de nuestro barrio [...] de la manera más atenta y sí es su voluntad cooperar con su barrio [...]”*(testimonio de la comitiva del mayordomo Efraím Xochitecatl, 2017-2018).

Regularmente, las familias que cooperan pueden hacerlo en dinero, aunque muchos ofrecen su cooperación mediante especie, al donar algún torito, comprometerse con comida, veladoras, flores, etc. Se trata de pequeñas marchas rituales de preparación festiva, para solicitar donaciones en especie o dinero, a las familias y hogares originarios, pues se piensa que al otorgar recursos a estas comitivas es una ofrenda para “ser parte del barrio”.

Los testimonios señalan que más que una colecta, las personas aportan una cantidad de dinero o especie según sus posibilidades para integrarse al barrio como unidad territorial. Se ve más como una ofrenda que se colecta mensualmente, además de las que se realizan en la misa dominical. Es una ofrenda que consiste en dar cierta cantidad de dinero cuyo monto varía de acuerdo con las posibilidades de cada persona. Por medio de estas micro marchas rituales de petición, la comitiva encargada de esta tarea recorre casa por casa, dentro de los límites del barrio e invita a los vecinos a acudir a la misa mensual. En este recorrido, los principales ya tienen identificados los hogares y *lugares* domésticos donde siempre se da la cooperación y

aquellos en los que las personas *muestran gusto por aportar*. La pertenencia espacial-barrial de las familias y hogares se empieza a gestar cuando los mayordomos identifican “su buena voluntad con el patrón Santiago”. Incluso, los colectores acuden hasta estos sitios lejanos fuera de los límites geográficos del barrio, pues donde “haya voluntad, se es parte del barrio de Mixquitla”. Las cooperativas de preparación de la fiesta patronal también son un mecanismo de integración/exclusión de pertenencias. Dentro del mismo barrio hay familias vecindadas que tienen la voluntad de aportar para la misa y, de esta forma, comienzan a participar e insertarse dentro de la dinámica festiva o el caso contrario, cuando los hogares de familias de Santiago que “siempre aportaban” no lo hacen, empiezan a excluirse fuera de los límites barriales. Con el paso del tiempo, si continua su participación cooperativa pueden llegar a ser aceptados como *vecinos de barrio*.

#### *Las Mañanitas y el recorrido con el Señor Santiago*

Otro de los actos y marchas rituales de gran trascendencia ocurre durante el día 24 y la madrugada del 25 de julio, cuando se realizan los preparativos y el recorrido para las *mañanitas* al Apóstol Santiago. En este evento es “costumbre” invitar con honores a la virgen María de Xixitla, pues entre los Cholultecas se piensa que es “novia” del señor Santiago y por ello su barrio es considerado *hermano*, cuyos pobladores asisten como invitados de honor. En el decurso de las *mañanitas*, el atrio de la iglesia de Xixitla es punto de congregación de quienes acompañaran a la Virgen María hasta el barrio de Mixquitla para felicitar al santo vecino por su fiesta y entonar las tradicionales *Mañanitas*<sup>29</sup>. Durante la procesión de ambas comitivas barriales, el silencio de la madrugada en la ciudad de Cholula es cortada por las detonaciones de los cohetes, música de viento y cantos que indican su paso por las calles, en una procesión que aglomera a varios pobladores de ambos barrios y que cruza de extremo a extremo la cabecera municipal de San Pedro Cholula. Durante la madrugada, la comitiva de Santa María Xixitla se encuentra con su similar de Santiago

---

<sup>29</sup> Como invitados de honor, los mayordomos de Xixitla dan una ofrenda o regalos al señor Santiago, algunos de los artículos que usa el santo patrón de Mixquitla, como capas, morreones, sombreros, anillos o espuelas, son donados por la comitiva barrial de Xixitla después de entonar las *mañanitas*. Estos se mandan a fabricar según sea la voluntad y decisión de la mayordomía anfitriona. El caso inverso ocurre durante la fiesta de la virgen María.

Mixquitla afuera de la capilla de San Dieguito, uno de los puntos de entrada hacia los territorios de este último, donde son recibidos y acompañados por los vecinos del barrio. Unas cuadras más adelante, ambas comitivas llegan al atrio de la iglesia de Mixquitla, cuyo interior luce abarrotado por los vecinos y los fieles que se han reunido para acompañar al santo patrón. Para esta ocasión, los miembros de la hermandad de cargadores ponen empeño para vestir al señor Santiago con su ropa de gala para que luzca “como un guerrero”<sup>30</sup>.

Durante las *mañanitas* los lugares como el atrio, el templo y la plaza céntrica de Mixquitla son apropiadas ritualmente por los asistentes. A su llegada al templo, los miembros de la comitiva de Santa María comienzan a entonar desde el atrio la canción “*Amigo*”, como apertura de las *Mañanitas*. Después de entonar las *Mañanitas* y recibir los obsequios que la comitiva de Xixitla obsequió al señor Santiago, éste es conducido por la hermandad de cargadores hasta la entrada del templo donde recibe a Santa María, quien es llevada por los miembros de su hermandad de cargadores hacia el extremo izquierdo de la iglesia, cerca del altar mayor, donde es colocada sobre una mesa con mantel blanco. Paralelamente, el señor Santiago regresa a su lugar donde colocan frente a él un arreglo floral elaborado con rosas blancas; un listón en color rojo resalta al frente luciendo la leyenda: “B: Sta. María Xixitla” con letras doradas. En medio de aplausos y porras por parte de los asistentes, las comisiones de los mayordomos de ambos barrios se congregan frente al altar mayor donde los mayordomos del señor Santiago agradecen el gesto de haber traído *Mañanitas* al santo patrón, así como haber permitido que Santa María lo acompañe durante los días de fiesta. En el discurso de ambas comitivas se refuerzan las referencias a la hermandad entre los barrios, motivo de alegría y júbilo entre los asistentes. Posteriormente, la comisión de señoritas del barrio de Santiago Mixquitla le ofrecen cantos para, después, iniciar la misa de *Mañanitas* a las 6:00 horas de la mañana.

---

<sup>30</sup> La imagen luce un casco de batalla o morreon, capa larga o marlota, portabanderas, una bandera forjada en plata y una espada larga. Los colores que prevalecen en la vestimenta son los tonos plateados, dorados y blancos, lo que da un aspecto de brillo que resulta imponente. El interior de la iglesia se encuentra decorado con arreglos en los que resaltan flores de anterior rojos, gerberas rosadas y azucenas lili de color amarillo. La imagen de mayor tamaño del señor Santiago que preside los festejos tiene un arco floral a sus espaldas, mientras cuatro cirios encendidos la rodean.

Mientras esto se lleva a cabo, en el atrio de la iglesia comienzan a repartirse entre los asistentes de ambos barrios: tamales, pan, atole y champurrado; al mismo tiempo, las salvas de cohetes resuenan en un cielo que comienza a clarear. Hay risas en animadas conversaciones entre los principales de Xixitla y Mixquitla, mientras se reparten las “cubitas” de tequila con refresco. Las *Mañanitas* marcan el inicio de *la fiesta grande*.

#### *El día mayor de la fiesta*

Cada 30 de julio es considerado como el *día mayor de la fiesta*, aquí se realizan la celebración de las misas de confirmación, el rito de cambio de mayordomía y la fiesta de carácter profana, así como la danza que se realiza en honor al señor Santiago por parte de los danzantes de *tradición*. Esta etapa es precedida un día antes, por la llegada de los santos y vírgenes patronos de los otros barrios, que recorren las calles de todo el municipio de San Pedro en procesión para festejar al patrón “cumpleañero”.

La fiesta mayor del día 30 es inaugurada por una danza conchera en honor al patrón Santiago y se realiza de manera paralela a la fiesta patronal. Según los pobladores, esta danza tiene la intención de recordar el origen de Mixquitla como *barrio fundador* de épocas prehispánicas. Durante la mañana, los danzantes arriban e instalan por todo el atrio de la iglesia para comenzar de manera ininterrumpida una danza que dura hasta el mediodía. El sonido del *huéhuatl* que dirige el ritmo de las piernas de los ejecutantes, el sonido de los *ayoyotes* o “huesos de fraile” y del *atecocolli* o caracol marino representan el sonido de la “música azteca” que acompaña el movimiento de los miembros de la Comisión encargada de realizar los preparativos para el cambio de mayordomía. Los danzantes se integran con la comitiva de los mayordomos en la entrada del atrio, como dos manifestaciones paralelas de la fiesta que se conjugan ante la casa del señor Santiago en el marco de las celebraciones realizadas en su honor.

#### *La misa de cambio de mayordomía*

El cambio de mayordomía de barrio se realiza al medio día, al oficiarse una misa que congrega a los *menordomos* de los platitos menores y miembros de hermandades en la entrada de la iglesia para acompañar en procesión al mayordomo saliente hasta el domicilio del futuro mayordomo. Durante este evento, el templo principal, las calles y parque céntrico

se vuelven nodos de reunión vecinal. Un poco después de medio día, esta comitiva marcha rumbo al atrio principal acompañando a los mayordomos entrantes y salientes, mientras la banda de música entona melodías festivas que avisan a todos los presentes, junto cohetes y campanas, del inicio de la celebración del cambio de mayordomía.

Antes de la llegada de los mayordomos de barrio, los veladores de cada barrio llegan en compañía de sus platitos menores, hermandades y mayordomos de barrio luciendo los platitos con pequeños arreglos florales, así como los cetros de cada barrio vecino. Estas comitivas esperan en el atrio de la iglesia la llegada de los mayordomos anfitriones, de igual manera, los vecinos del barrio comienzan a ocupar las bancas que se encuentran en el atrio, expectantes para el inicio de la misa. La llegada de la comitiva, el mayordomo saliente saluda a cada uno de los mayordomos invitados, platitos y veladores, con la veneración hacia los cetros y platitos. Acto seguido, las campanas de la iglesia comienzan a sonar; la comitiva de mayordomos de Mixquitla se encuentra en la entrada de la iglesia, mientras los mayordomos invitados de otros barrios se ubican detrás de ellos.

En el interior de la iglesia, frente al altar mayor, se encuentran los mayordomos entrantes y salientes. El mayordomo saliente sostiene el cetro con la imagen de plata de Santiago Apostol, mientras que la mayordoma lleva el platito. Los entrantes llevan una cera encendida. El sacerdote agradece a los salientes los servicios prestados a la comunidad y al cargo, lo que implica haber servido y atendido al señor Santiago durante un año. El sacerdote pide al mayordomo saliente que entregue el cetro; antes, besa la imagen de Santiago apóstol que se encuentra en la parte superior del cetro y luego su esposa hace lo mismo. Acto seguido, toma en sus manos el cetro y lo entrega al nuevo mayordomo; quien, a su vez, entrega al sacerdote la cera encendida, y éste la da al mayordomo saliente “para que su casa no quede a oscuras”.

El protocolo se repite, pero ahora con las mayordomas entrantes y salientes en torno a la custodia del platito de mayordomía. Al finalizar, todos los presentes aplauden atestiguando el cambio de mayordomía. Terminada la celebración, el sacerdote exclama: “¡Que viva Santiago!” y la multitud contesta: “¡Que viva!”. En el atrio se acordona el área donde se colocan los cañones que se ocupan para lanzar fuegos artificiales.

*Agradecimientos y conclusión.*

Al terminar la misa, los mayordomos anfitriones y su comisión dan agradecimientos a veladores y mayordomos invitados de otros barrios. Una larga cola se instala afuera de la entrada del templo, y uno por uno se estrechan de manos e intercambian palabras. Estos agradecimientos no son arbitrarios, sino siguen una lógica u orden, primero se agradece a la pareja de mayordomos que recibieron y después a los salientes; luego la mesa directiva de principales, la hermandad de cargadores y los platitos menores, junto con otros asistentes. Dentro de la organización del barrio existen dos cetros con la imagen del apóstol Santiago, uno en el que se observa al apóstol cabalgando y otro donde se encuentra de pie. Este último es el cetro más antiguo y es el que se le entrega al mayordomo saliente para que lo tenga bajo su custodia durante los días de celebración y, así, pueda dar las gracias a los veladores. Sin embargo, los testimonios recabados refieren que el título de principal se otorga al mayordomo saliente de manera formal una vez que ha entregado el inventario completo de la iglesia del barrio, una semana después del cambio de mayordomía y de cumplir con su último compromiso, que es la velación final en la festividad de San Cristóbal, en el barrio de Tepontla.

Los agradecimientos por haber asistido al cambio de cargo y la fiesta ocurren cuando los mayordomos salientes entregan a los veladores y mayordomos de los barrios invitados un recuerdo<sup>31</sup> por su asistencia. También es el momento propicio para que se realicen las invitaciones a las festividades venideras; por ejemplo, el mayordomo de circular de la Virgen de los Remedios aprovecha los agradecimientos para invitar a los barrios a la festividad en honor a esta virgen.

#### *El convite de los mayordomos entrantes y salientes*

Cuando finalizan los agradecimientos, veladores y mayordomos (entrantes y salientes) se movilizan para celebrar sus propios *convites* de forma separada, en mesas que los miembros de sus barrios han colocado en el atrio o en el parque frente a la iglesia para continuar la celebración. Se realiza una última marcha, donde la comitiva de Santiago Mixquitla, formada por los platitos menores, hermandades, principales y mayordomos entrantes y salientes transitan en procesión por las calles circundantes del templo. Los mayordomos salientes

---

<sup>31</sup> Generalmente es un cuadro con la imagen del señor Santiago, cruces o cualquier objeto del gusto del mayordomo saliente.

comparten palabras de agradecimiento y felicitación y los asistentes ofrecen una porra para ambos mayordomos, sus diputados y para el señor Santiago. Al finalizar, toda la comitiva acompaña a los nuevos mayordomos hasta su casa, donde se ofrecerá una comida a los asistentes, mientras que los mayordomos salientes, en compañía de sus amigos cercanos y familiares, se dirigen hacia su hogar, donde también ofrecen una comida.

La conclusión de la festividad se inaugura con la despedida de las imágenes de los barrios vecinos al día siguiente, y coincide con el cambio de directiva de la hermandad de cargadores, cuando las comitivas de cada barrio han terminado de compartir los alimentos y de convivir, ingresan a la iglesia para despedirse de los anfitriones. Se intercambian agradecimientos y cada imagen comienza a despedirse del señor Santiago haciendo una reverencia antes de salir del templo. El barrio de Santa María Xixitla es el último en despedirse. Los agradecimientos y los llamados por parte de ambos barrios para mantener la relación de hermandad forman parte del discurso.

Por último, la festividad patronal de Mixquitla concluye con el cambio de la menordomía de las reliquias de Santiago Apóstol y San Felipe primero de agosto, por la mañana se da aviso con las campanas del templo, del inicio de la misa para el cambio de cargo de las reliquias de Santiago<sup>32</sup>. En el atrio comienzan a lanzarse cohetes para avisar a los vecinos que la ceremonia está por comenzar. Los menordomos de platitos junto con el nuevo mayordomo y se congregan en la casa de los niños y padres que recibirán el cargo. Cuando finaliza la ceremonia de cambio de menordomía de las reliquias, oficialmente ha concluido la realización de la fiesta patronal, cumpliendo un ciclo más y el reconocimiento al mayordomo saliente como *principal* se da cuando esté completa el proceso de revisión de inventario del templo.

La vida barrial expresada durante la fiesta patronal de Santiago Mixquitla da cuenta de todo un complejo constructo de reproducción cultural, anclaje-pertenencia simbólico, apropiación territorial y vínculo social con los semejantes. Es durante la festividad cuando los habitantes del barrio edifican un medio sociorreligioso en el que lo festivo y lo ritual funcionan como

---

<sup>32</sup> El mayordomo del barrio lo expresa así: “Las reliquias se clasifican en tres grados: las de primer grado son parte del cuerpo del apóstol o de cualquier santo, las segundas son parte de la ropa y, las terceras, son parte de las cosas de su vida”. 182 Las reliquias que se tienen en custodia, según nos explicó el mayordomo, para el caso de San Felipe, son de segundo grado, mientras que las de Santiago son de primer grado.

mecanismos de producción de pertenencias. Los dispositivos e insumos simbólicos detallados mantienen una fuerte función como elementos que articulan instituciones religiosas como el sistema de cargos, a representaciones, creencias e imaginarios sobre un santo patrón protector las que legitiman y dan sentido a todo el conjunto de prácticas de la festividad.

Se trata de un fenómeno identitario que involucra en su estructura la participación comunitaria y la cooperación recíproca con una deidad con atributos humanos que sustenta el constructo identitario del grupo, frente a todo un amplio contexto urbanizado que se disputa un territorio socialmente apropiado.

En resumen, la fiesta patronal del señor Santiago es la confluencia de todas las expresiones socioculturales del barrio, así como la objetivación de los quehaceres sociales, lo que piensa y dice un grupo social religiosamente construido cuyo devenir se sustenta en la relación que mantenga con su protector, quien vela, cuida y otorga especificidad cultural a sus devotos. La fiesta patronal es entonces una estrategia sociocultural cuyo objetivo es mantener cohesionado al barrio mediante la confluencia de los capitales culturales de sus actores, una identidad compartida con base en la devoción al santo patrón, un evento de tan gran complejidad que se hace imposible pensar en su extinción.

#### **4.3 Los hijos de barrio: el sistema de cargos y las membresías sustantivas de Mixquitla**

Como hemos señalado anteriormente, en la producción de la identidad barrial se requieren membresías como insumos culturales que permiten a los individuos de un grupo integrarse a un *nosotros* y distinguirse de *otros*. Aunque reconocemos etnográficamente que en Mixquitla existen muchos tipos de membresías barriales (equipos de fútbol, batallones de carnaval, gremios, organizaciones mercantiles, etc.) la construcción dominante, de mayor peso simbólico e identitario es compuesta por la noción de *Hijos de Barrio*, membresía sustantiva otorgada a aquellos individuos y familias de barrio que demuestren una participación intensa dentro de las muchas actividades que realiza el sistema de cargos, así como en la devoción al patrón tutelar, pues como veremos tiene un sustento cosmovisivo-parental simbólico con el santo patrón Santiago como *padre*.

Aquí se pretende analizar cómo la intensa participación socio religiosa de sus pobladores dentro de la institución del sistema de cargos produce membresías sustantivas (*hijos de*

*barrio*), con las cuales los pobladores de Mixquitla se equipan con todo un conjunto de obligaciones, derechos, participación y distinción socioreligiosa comunitaria que es utilizada como herramienta de incidencia sociopolítica frente a otras instancias, grupos y sectores humanos. Señalaremos algunos ejemplos etnográficos de los procesos participativos de la población originaria en las diversas jerarquías de cargos, integración a comitativas y de cooperación barrial a fin de dar cuenta del cómo se construye y se integran los actores a la membresía de *hijos de barrio*.

#### 4.3.1 *El sistema de cargos urbano como productor de membresías.*

Se plantea que la persistencia de sistemas de cargos en contextos urbanos-metropolitanos como el pueblo urbano de Cholula, se debe a su carácter identitario y su capacidad de producir membresías. Tradicionalmente la disciplina antropológica mexicana estudió y encasilló a los sistemas de cargos como instituciones económicas, políticas religiosas cívicas que regulan y norman la vida social de las comunidades y grupos humanos de tradición mesoamericana, indígena en entornos campesinos-rurales (Korsbaek, 1955; Cancian, 1996; Batalla, 1988; Topete, 2010; Beltrán, 1967, Medina, 1995). Se creía que, por su inserción a las metrópolis, los constructos indígenas desaparecerían o extinguirían conforme se homologaran a las dinámicas culturales de la vida urbana. No obstante, la persistencia de estos sistemas en variados pueblos insertos en metrópolis de México ha replanteado nuevos estudios de su trama urbana (Portal, 1996).

Por supuesto, los sistemas de cargos presentes en las ciudades no son del mismo tipo que sus semejantes rurales. Han adquirido y perdido funciones, simbolismos y construcciones culturales según las propias trayectorias de los pueblos y barrios. Por ejemplo, los sistemas de cargos ya no son estrictamente los únicos mediadores normativos o de gobernanza hegemónicos de estas sociedades, como lo planteaban otros autores, ahora deben debatir u operar en conjunto (muchas veces de manera subordinada) con las instancias de los gobiernos de la ciudad, estatal o municipal del aparato político de la República. En entornos como Cholula, su relevancia autoritaria, normativa y ostento del poder civil, económico y político han sido minimizados, antes los que deseaban casarse o resolver algún conflicto podían acudir con el mayordomo en turno, ahora deben hacerlo en las oficinas de gobierno, registros civiles o alcaldías. Aunque también reconocemos que han mantenido ciertas funciones, como su mecanismo nivelador que asegura se mantuviera el equilibrio económico de la

comunidad, al incentivar un circuito de bienes y gastos donde se reparten los excedentes económicos y evita (aunque no siempre) la acumulación por parte de ciertos particulares, donde la participación “Al liquidar los excedentes, transforma a los hombres ricos en pobres en el sentido material, pero les da una experiencia sagrada”(Korsbaek, 1995: 178).

O su carácter religioso como señala Mario Padilla Pineda (2000) donde se observa que los cargos son medio para dar servicio de carácter socioreligioso con un mecanismo de ascenso social, donde el “prestigio” o “respeto” se posicionan como construcciones que dan sentido a las conductas del ámbito ceremonial. Donde aún persisten ciertas expresiones de reconocimiento en distintas modalidades, tales como el agradecimiento, el saludo, la correspondencia, la retribución y la petición de permiso. Asimismo, la motivación para que un miembro de la comunidad acepte tomar un cargo radica en el compromiso generado por una manda para recibir la intervención o el favor de la divinidad, en el sentido de trato; otro caso puede ser por gusto personal, como una forma de agradecimiento a la divinidad y a los santos por el bienestar que se recibe. En muchos pueblos y barrios contemporáneos, el acto de tomar un cargo es una forma intercambio y vínculo social entre los miembros de una comunidad y sus divinidades (Padilla, año: 126-127).

De esta manera, coincido con María Ana Portal (1996) en que se puede hablar de un sistema de cargos “urbano” que comparte ciertas semejanzas con los tradicionalmente “agrícolas” como sus caracteres o antecedentes coloniales y prehispánicos, pero que suponen en sí mismos una construcción e instituciones sustantivas de acción urbana-cultural con alta eficacia simbólica. En las ciudades y hábitats metropolitanos, los sistemas de cargos son un producto de un proceso moderno de construcción y apropiación de la realidad contemporánea, qué se conserva y qué se transforma según diversas circunstancias (Portal, 1996: 33).

La hipótesis que sostengo aquí es que una de las razones por las cuales las instituciones de tradición indígena-campesina como el sistema de cargos sigue vigente y adquiere nuevos simbolismos en los contextos metropolitanos es por su carácter significativo y función identitaria, cohesionadora de individuos. Además de otros, como el económico, el religioso, etc. Es una organización, que provee membresías a sus participantes que pueden ser utilizadas para actuar políticamente frente a otras instancias y grupos humano de tradiciones culturales,

es una forma de crear lazos y membresías que permiten participar y reivindicarse en la ciudad (Lucia Álvarez, 2013).

#### 4.3.2 *Participación y la membresía de los hijos de barrios*

¿Mediante que procesos de participación cultural los pobladores de Mixquitla pueden obtener la membresía de *hijos de barrio*? Muchos habitantes originarios señalan que existen tres tipos de residentes en su barrio, están los *que no son de aquí*, los *vecinos de barrio* e *hijos de barrio*. Los primeros se refieren a aquellos individuos que han adquirido terrenos, casas o han llegado a los fraccionamientos de reciente auge a vivir al barrio “desde fuera”, principalmente desde otras partes de la ciudad de Puebla. Los segundos son aquellos habitantes que pueden o no ser originarios pero que “de una que otra vez asisten o cooperan con las festividades” solo beben o platican” y los últimos son aquellos cuya participación y compromiso se hacen notar dentro las prácticas socioreligiosas, festivas y rituales que el sistema de cargos de Mixquitla realiza.

Hay muchos procesos sociales, rituales y cosmovisivos por los cuales se puede obtener la membresía sustantiva de *hijo de barrio* en Mixquitla, sin embargo existen actividades de integración barrial que tienen más eficacia social que otros. Aquí detallaremos tres de estos, y que están vinculados al prestigio, reconocimiento y participación comunitaria que los individuos pueden llegar a tener: a) participación en comisiones o hermandades, b) obtención de cargo menor o mayordomía de barrio y c) devoción cosmovisva con el Santo patrón Santiago. De esta manera, propongo entender que la pertenencia y membrecía es una construcción compleja multifactorial, porque gran parte del reconocimiento-arraigo que pueden desarrollar los pobladores en su búsqueda por ser hijos de barrio, dependerá de la combinación en diversos grados, de participación barrial.

#### *c) Participación en Comisiones y hermandades*

Son numerosos los testimonios que indican que el reconocimiento de hijo de barrio se elabora o inicia en la niñez, infancia y adolescencia. Principales, mayordomos o miembros de alguna asociación del sistema de cargos exponen que comenzaron a aprender “las costumbres de su barrio” cuando se involucraban o participaban en los compromisos o actividades que sus padres tenían que responder, y una de las principales formas de involucrase en la estructura

barrial es mediante la participación religiosa-económica en *Comisiones* y *Hermanades*, que son grupos, organizaciones y asociaciones auxiliares de los cargos principales de Mixquitla.

Las *Comisiones* son grupos de personas asociadas por amistad, compadrazgo o parentesco con los sujetos en algún cargo menor o patronal. Cuando un mayordomo adquiere el compromiso de alguna festividad requiere de apoyo humano para sustentar gastos e insumos que requerirá su cargo. La incorporación a alguno de “los compromisos del barrio” muchas veces sucede cuando las personas van participando en estos puestos que desempeñan un rol fundamental:

ahí empezó mi caminar como hijo de barrio, por el 2006 me integré a la comisión de juegos artificiales y ahí empezó mi integración al barrio [...] ahí conocí a diversas personas que me ayudaron a comprender las costumbres (testimonio de Humberto Quitl, 2022).

Las *Comisiones* son mecanismos de inserción social que el barrio de Santiago Mixquitla posee para integrar a los sujetos que habitan el barrio y con ello financiar o sustentar los diversos insumos y materiales rituales-lúdicos que las fiestas y cargos requieren. Cuando los sujetos o los habitantes de los barrios se integran de forma eficaz e intensamente en estas comisiones se empieza a adquirir cierto prestigio y presencia barrial, tomada en cuenta cuando alguno de los integrantes de estas comisiones desea postular o adquirir algún cargo menor o mayor. La participación en estas comisiones, como se había mencionado, inicia “desde niños”:

Cuando era niño empecé a ir con mi papá a vestir al santo patrón Santiago en ese entonces él era parte de la hermandad de cargadores del barrio ahí fue mi primera actividad en la hermandad pues desde morillo me involucré y los acompañaba a vestir al santo patrón o a las muchas colectas que hacían (testimonio de Humberto Quitl, 2022).

De esta forma, encontramos que la participación barrial puede ser por “fases” y tiempos según las biografías de vida. Algunas personas pueden iniciar participando con las hermandades de cargadores mientras que otras participando en alguna comisión. Existen comisiones como las de floricultores, juegos artificiales, de la comida, comisiones de cargos menores o mayores, como por ejemplo la comisión de la bajada del señor del desmayo o la comisión de la circular de la virgen de Guadalupe. Por lo general son las mayordomías las

que integran comisiones y éstas varían según la necesidad que requieran los cargos. En general, involucrarse en las comisiones es una buena forma de participar en las cuestiones de barrio, pues es ahí donde se empieza a gestar la membresía y se pasa de ser vecino a *hijo de barrio*.

En Mixquitla, la participación de la población en comisiones es intensa, muchos individuos y miembros de la comunidad relatan que desempeñaban labores en más de 3 comisiones al año. Pues lo que se busca al participar intensamente en varias comisiones anualmente es reconocimiento y prestigio como *hijo de barrio*:

Primero fue la hermandad de cargadores, luego en la comisión de juegos, desde el 2006, 2007, 2008[...] y así año con año uno busca participar. En el 2006 fuimos 3 veces comisionados en un año [...] participé en la comisión de juegos de la festividad de la hermandad de cargadores, en la comisión de cuando baja el señor del Desmayo y luego la comisión de la circular de Guadalupe [...] entre comisión y comisión sólo descansábamos 2 semanas de ahí chutársela otra vez [...] cuando participas mucho, la gente te empieza a mirar y te empiezan a conocer y te dicen *-ya vimos qué y cómo trabajan y vemos que no son unos transas-* (testimonio de Humberto Quilt, 2022).

La lógica que subyace en participar intensamente en varias comisiones y/o hermandades yace en la búsqueda del reconocimiento comunitario. Por ejemplo, en las comisiones de juegos pirotécnicos, se aglomeran de entre 3 a 6 personas para pedir cooperaciones por el financiamiento de pirotecnia, estas personas se dividen rutas y destinos por las diversas unidades domésticas del barrio y recorren el mismo, pidiendo cuotas o cooperaciones monetarias. Después de recorrer el barrio con las cooperaciones, estas comisiones hacen cuentas y calculan el monto de cooperaciones por semana, y ese dinero acumulado se convierte en prestigio, que más tarde se transfigure membresía de barrio, “cuando la gente ve en qué te lo gastas”, por lo regular cuando se expone un gran espectáculo pirotécnico durante alguna festividad, se calcula de entre 20 mil a 22 mil por castillo pirotécnico.

También puede haber ciertos acontecimientos, durante la participación en comisiones, en las que se obtenga un mayor peso simbólico o estatus en la adquisición de la membresía de *hijos de barrio*. Por ejemplo, resalta el testimonio de Humberto Quilt (2022) que narra cómo su padre empezó a participar en las “cuestiones del barrio” cuando era joven, que entró en la *comisión de las bajadas de la Virgen de los Remedios*, durante el año de 1992 y que, por falta

de un “emblema” de dicha hermandad, su padre mandó a fabricar el “platito de las bajadas de la Virgen”, para que dicha hermandad tuviera un símbolo representativo durante las procesiones y bajadas de Remedios. Con ese platito, narra Humberto: “él ya era un *hijo de barrio* y ¡de los buenos! porque su nombre quedó grabado en aquel platito [...]”.

Otra característica de la participación en comisiones y hermandades es que la membresía de *hijos de barrio* se obtiene de forma diferenciada según el rol de género o condición social. Por ejemplo, muchas *hijas de barrio* narran que históricamente en Mixquitla, las mujeres desempeñaban papeles protagónicos en el financiamiento y realización de cargos y festividades, pero los únicos que obtenían la categoría de *hijos de barrio* eran los hombres. Los testimonios mencionan que, a partir del inicio del milenio, muchas mujeres empezaron a “revolucionarse” y exigir el reconocimiento por las tareas nodales que desempeñaban, tales como la preparación de banquetes y convites patronales donde se ofrecía grandes cantidades de comida (mole, arroz, pulque, helad, rodeo) o al barrer el templo o repartir los insumos rituales que “los hombres no hacían”. De tal manera que hoy existen comisiones de participación barrial en las que sólo participan las mujeres y en otras los hombres. Como por ejemplo la comisión de floricultoras encargada de velar por los adornos florales del santo patrón Santiago y de las otras advocaciones del barrio. Esta última cualidad etnográfica destaca al sistema de cargos urbano como una institución peculiar, porque denota una transformación urbana, donde las mujeres tienen sus propios ingresos y pueden participar en diversos grados, sin depender de un “hombre”, característica que no se observa mucho en entornos rurales-indígenas.

En general se podría decir que el involucramiento en estas comisiones y hermandades es uno de los primeros pasos que siguen los pobladores del barrio de Mixquitla en la obtención de la membresía de hijo de barrio. Pues como narran muchos de ellos, “ahí se empieza el caminar por el barrio”. Además, la percepción de principales y mayordomos en turno es fundamental en el nombramiento de los hijos de barrio, porque ellos legitiman ante la comunidad la participación en comisiones y hermandades, donde: “uno se da cuenta, quiénes sí y quiénes no están involucrados”.

*b) Obtención de cargo menor o mayordomía de barrio*

Otra de las maneras y estrategias simbólicas participativas que realizan los pobladores de Mixquitla para fabricar su membresía como *hijos de barrio* es por medio de la competencia y la obtención de algún cargo menor y mayor del barrio. Como habíamos señalado anteriormente, el sistema de cargos es una institución que regula la vida de la mayoría de los pobladores y por medio su aparato religioso, político y cívico se llevaba a cabo la participación, integración y exclusión de miembros. En los cargos una persona puede afianzar su lugar como “miembro de la comunidad”.

### *La mayordomía de barrio*

El cargo más importante es la mayordomía de barrio dedicada al Apóstol Santiago de Mixquitla, aunque también se anexan los cargos de circulares como se mencionó en el capítulo anterior. Llevar este cargo o responsabilidad del barrio casi siempre es administrado por una pareja unida bajo matrimonio católico (el matrimonio como requisito casi indispensable a ser candidato) elegida en consejo por principales de barrio, que “son los que velan que las costumbres se realicen en correcta forma”, siempre con guía de la mesa directiva, organismo compuesto por principales, es decir, mayordomos que ya cumplieron “su deber con el patrón”. Aunque también pueden darse casos en los que los postulantes al cargo del Señor Santiago sean solteros o viudos apoyados por sus familiares, en donde mamas, tías, hermanas, primas, etc., sustituyan el rol de la esposa, y en el caso de las mayordomas, se les permite continuar el cargo si son viudas o por alguna razón de fuerza mayor sus esposos no pueden desempeñar el cargo debidamente. En cualquier caso, los aspirantes a los cargos deben demostrar ser “gente de bien” y fuerza económica, deben garantizar que poseen los recursos suficientes y estar “debidamente casados” o en su caso solteros, pues es mal visto pedir el cargo por una pareja que “está a medias”, de ahí el dicho entre los santiagueros de Mixquitla: “para ser mayordomo, o se está bien casado o bien soltero”.

Puesto que se trata de un cargo sumamente importante para el devenir social del barrio este también es muy solicitado, anhelado y disputado, algunos de los testimonios mencionan que existe una lista de candidatos, que resguardan los principales de barrio, anotados hasta el año 2040, y es la mesa directiva quien selecciona al aspirante a desempeñar el cargo. La postulación y obtención de la mayordomía de barrio se da en tres tiempos cíclicos anuales:

primero cada 8 de diciembre, se realiza “la primera entrevista” para pedir el cargo de mayordomo de barrio que coincide con el cambio de misa de la Virgen Purísima; después el primero de mayo, durante la festividad de San Felipe y Santiago menor se celebra la “segunda entrevista” que es la reafirmación por el cargo y es hasta el 30 de julio que se realiza el rito de cambio de mayordomía como reseñamos anteriormente.

Muchos *principales* relatan que fue durante estas “etapas” de entrevistas para la obtención del cargo de mayordomía que reafirmaron su posición y su membresía como *hijos de barrio* por la aprobación y el reconocimiento de otros principales y demás comunidad barrial al llevar “de buena forma las costumbres”. Con frecuencia se reseña la dificultad para obtener “de buena gana” el reconocimiento de ex mayordomos, puesto que éstos establecen todo un conjunto de normas y valores que se deben aprender” en el camino de servicio del santo patrón”. Por ejemplo, durante la entrevista del 1 de diciembre, se dice que es “fiesta de principales” porque se organiza una comitiva que visita la casa del candidato, que, a su arribo les ofrece galletas, helado, refresco, alcohol y cigarros. Entre *los hijos de barrio* se dice que ofrecer estos bienes a los principales es “una carta de presentación” y el deber del candidato es servir a los principales de manera correcta si se quiere su reconocimiento.

Durante esta entrevista-festividad, la intención de los principales es muy clara: “*venimos a ratificar si vas a hacer el cargo o no, para que busquemos a otro*”. Durante este proceso al candidato se le denomina “Novia”. La “Novia” ofrece un refresco o bebida junto algún bien alimentario a los principales, se dice que tal ofrenda es una “carta de presentación”. La entrevista del 1 de diciembre se trata de una ceremonia de ratificación donde la ofrenda “presenta” las intenciones del candidato a seguir, que en el caso de que sea bien aceptada por la mesa de principales, puede transformarse en un insumo eficiente para convertirse en *hijo de barrio*.

El 30 de julio, cuando la pareja que obtuvo el cargo recibe el bastón o cetro de plata, en cuyo extremo superior se encuentra la imagen del Señor Santiago cabalgando, se puede decir que ha consumado su membresía como *hijo de barrio* y ahora puede integrar o invitar a otros individuos a formar parte de las actividades de su gestión patronal, como organizar sus propias comisiones o hermandades.

La membresía se afianza o adquiere mayor peso simbólico si la pareja de mayordomos realiza de manera sobresaliente sus compromisos y deberes con el barrio. La tarea principal de estos mayordomos consiste en resguardar al Santo Patrón y al templo. Otras tareas que deben cumplir están relacionadas con la liturgia: atender las tareas en las misas dominicales; colaborar con los vecinos del barrio para gestionar las misas que solicitan en el horario establecido ante las autoridades eclesiásticas; organizar las festividades del día de su cambio de mayordomía; representar al barrio de Santiago Mixquitla ante los demás barrios cuando se realizan juntas, velaciones, invitaciones para las fiestas patronales y acompañar a la mesa directiva de principales en las colectas, entre otras.

La duración del cargo de mayordomía de barrio es de un año y como se mencionó, quienes deseen desempeñar el cargo deben cumplir ciertos valores y requisitos comunitarios, como estar “bien casado, sin problemas con la gente, no mantener doble vida y haber realizado cargos dentro del barrio de Santiago”.

El día en que se realiza la primera entrevista se nombra en voz alta a cada uno de los integrantes anotados en la lista; asimismo, los miembros de la mesa directiva preguntan quiénes quieren anotarse para los años venideros. Resalta el hecho de que los mayordomos deben pernoctar en la iglesia para resguardarla durante todo el cargo. Si bien esta actividad es opcional, un buen mayordomo prefiere quedarse a habitar en ella durante todo el año, pues es muy bien visto por parte de la comunidad y cualquier cosa que suceda queda bajo su responsabilidad, y por ello se desplaza durante el día entre la iglesia y su casa.

Por medio de las campanas del templo es costumbre avisar al barrio que el mayordomo ha llegado para pasar la noche en el templo, por esta razón se tocan, a “las 10 de la noche y las 6 de la mañana, 10 y seis campanadas, respectivamente. Para realizar estas tareas los mayordomos cuentan con el apoyo de dos “diputados” (mayor y menor), personas de “entera confianza” que ellos eligen, preferentemente allegadas a la familia o que tengan largo tiempo de conocer. Los “diputados” pueden también ser reconocidos como hijos de barrio, en la medida que cumplan sus obligaciones, por ejemplo, quedarse en la iglesia las noches que los mayordomos, por alguna razón, no puedan pernoctar en el lugar; pueden también auxiliar durante la misa dominical en las tareas litúrgicas, como recoger limosnas o realizar las lecturas.

### *Menordomías*

Por el contrario de la Mayordomía principal, los cargos de menordomía no poseen cetros o bastones de mando, en su lugar están representados por un *platito de plata* en cuyo centro se encuentra una pequeña figura del santo al que deben servir también del mismo material. En Mixquitla a este tipo de cargos suele denominárseles *platitos*, menordomías de platitos o muy esporádicamente como “*mayordomías de platito*”. Estos cargos no son principalmente ocupados por su cualidad para otorgar “estatus”, sino su función recae es ser labores de servicio a la comunidad que son “probatorias” de la capacidad de alguien para realizar un cargo y posteriormente ser tomado en cuenta para desempeñar el cargo principal del señor Santiago, son como se dice “un buen pase de entrada en el reconcomiendo como hijo de barrio”.

En otras palabras, desempeñar o iniciar con el cargo de una de las menordomías del barrio es un requisito muy tomado en cuenta por los consejos y las mesas directivas de los *principales* de Mixquitla, pues si a lo largo del año se observó la buena realización de estas menordomías, la pareja o candidato a ocupar la mayordomía principal tiene “algunos puntos extra”.

Las imágenes vinculadas a estos cargos menores se encuentran al interior de la iglesia principal del barrio de Santiago, donde se resguarda la imagen de cada santo que cuenta con un platito menor. Entre las tareas que deben desempeñarse en este cargo se encuentran la de realizar las misas dedicadas al santo en cuestión en la fecha de su celebración, así como hacerse presente en las fiestas del barrio y acompañar al mayordomo de barrio y al santo patrón como parte de la comitiva.

Las menordomías no pueden ser ocupadas por cualquier tipo de persona, algunas están dedicadas a ser servidas según las cualidades sociales y de género de los individuos en cuestión. Por ejemplo, la menordomía de Las Reliquias del señor Santiago es un cargo exclusivo que desempeñan los niños del barrio, cuyo pedimento es solicitado de parte de los padres interesados en que sus hijos lo tomen, para muchos habitantes el pedir el cargo de las Reliquias es una buena forma de involucrar a sus hijos desde temprana edad a las actividades de la comunidad y de esta manera participen y aprendan de “las buenas costumbres de su barrio Santiago”, además de obtener un historial de participación desde sus infancias.

Otras menordomías, como la de la Virgen del Pilar, son ostentadas por mujeres, etc. El resto de cargos de menordomía participan un hombre y una mujer, regularmente, una pareja unida por el sacramento del matrimonio. Los hijos de esta pareja desempeñan un papel activo durante el cargo ya que, en caso de ausencia de alguno de los padres, de fallecimiento, por ejemplo, ellos pueden participar previo consenso y aceptación por parte de los principales del barrio. La duración de las menordomías es de un año, al igual que el de mayordomía de barrio, y la elección de quién participará en cada menordomía se hace por medio de una invitación de la mesa directiva y del mayordomo de barrio, o por postulación propia ante la mesa directiva.

*c) Devoción cosmovisiva con el santo patrón Santiago.*

*Hijo de barrio*, es una membresía sustantiva ya que tiene un sustento cosmovisivo con el Santo patrón. Podría decirse que la categoría de “hijo barrial” es producto también del parentesco simbólico que los creyentes adquieren con la entidad tutelar al serle devotos y participar en las actividades que desempeña la comunidad. Porque el santo es un *padre* o *madre* que también cuida.

En el caso de Mixquitla, el señor Santiago tiene la característica de ser concebido como un ente humanizado, como ser vivo y pensante. Por ejemplo, muchos de los cuidadores de la imagen patronal u otros individuos que lo frecuentan, como mayordomos y cargadores, mencionan que manifiesta ciertos comportamientos cuando se le trata de vestir o de limpiar: se enoja o se alegra dependiendo como se le trate y lo demuestra “corporalmente. Si se limpia con aceite, “el patrón se chapea”, es decir, se sonroja o muestra rostro de satisfacción; si se le atavía con artículos que no son de su agrado o alguien se “chanza” de sus ropas, se enoja y castiga desplegando enfermedades o accidentes para aquellos que permitieron o hicieron el insulto.

Algunas anécdotas detallan que individuos que “osaron burlarse” de las botas que el señor Santiago usaba durante la fiesta patronal, sufrieron una fractura del pie y debieron pedirle perdón a la imagen santa días después. Sin embargo, este comportamiento no solo sucede cuando se viste al santo patrón, sino cotidianamente, y la actitud o comportamiento cambia en función de sujetos, lugares, eventos y tratos que se mantengan con la deidad. Para los

habitantes de Mixquitla, el santo patrón siempre escucha y está atento en la calle, en la iglesia o en la casa, a lo que sus “hijos” expresan de él; una muestra de ello son los cambios de cargo de la mayordomía principal de barrio ocurridos durante la fiesta patronal.

Muchos habitantes de Mixquitla afirman percibir los cambios de humor que el señor Santiago manifiesta durante dicho día. Si el santo patrón se la pasa mal, se dificulta su traslado y el recorrido procesional por las calles del barrio, porque sus cargadores sienten su malestar, lo que incrementa su peso ocasionando el cansancio de sus seguidores.

También durante el relevo del cargo, algunos ex mayordomos, ahora principales de barrio, narran los cambios conductuales de la deidad patronal cuando se recibe o cede cierto cargo religioso, y señalan que ésta siempre observa y está atenta a los actos de los servidores del barrio; si estos hicieron una mala labor o no atendieron de forma correcta las “costumbres del pueblo”. Como mencionan algunos principales, llamarse *hijo de barrio* depende también del trato que se de al patrón: “porque éste es el que decide quién llevará su cargo”.

Durante el año, el santo patrón puede tornarse pálido, sin calor corporal, luce más delgado, desanimado y ensucia su ropa. Algunos habitantes que viven sobre las calles principales hablan sobre los galopes nocturnos y el choque de las espuelas del señor Santiago en el atrio de la iglesia principal, como si se tratase de una muestra de descontento y de malestar por parte del “santísimo patrón” hacia el barrio en general. Caso contrario es cuando el cargo es recibido por un hijo de barrio de “bien”, con buena reputación y enlace social que atiende las costumbres barriales y vela por su santo. En estas circunstancias, la imagen recupera cierto color, brilla y hasta sonrío, signo de la alegría que le causa que un *hijo suyo de buena moral* reciba tan honorable compromiso.

En síntesis, en Mixquitla observamos como la participación, cooperación e involucramiento de personas en las actividades rituales y festivas que delimita el sistema de cargos, fabrican membresías, insumo cultural de la identidad barrial. Los *hijos de barrio* son una categoría poderosa de adscripción, fuertemente sustentada en las prácticas reseñadas. Mediante la exploración etnográfica de membresías sustantivas como los hijos de barrio en Cholula, afirmamos, que los sistemas de cargos urbanos persisten por su función identitaria, que cobra mayor fuerza en los contextos metropolizados, donde estos sistemas han perdido cierta

autoridad frente a los sistemas políticos de la república-nación (municipalidades, estados, juntas auxiliares, etc.). En este tipo de contextos, el sistema de cargos es productor de membresías o ciudadanías sustantivas, como la noción que se gesta entre los pobladores de Mixquitla (como en otros barrios) de *hijo(s) de barrio*, que hace difícil en concebir la extinción de esta forma de vida en la ciudad.

#### **4.4 Lazos de parentesco y formas de distinción socio-barrial en Mixquitla.**

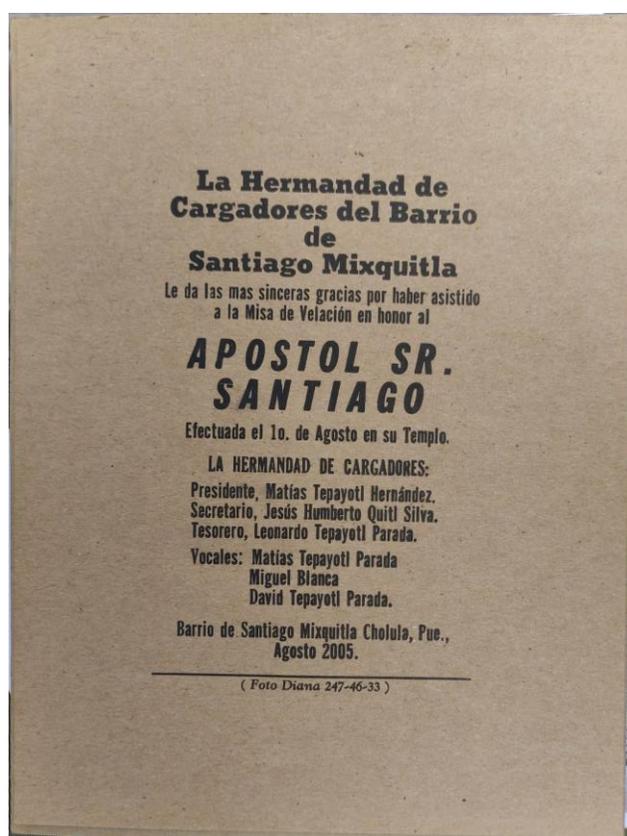
Otro de los procesos identitarios de fuerte relevancia cultural que ocurren en Mixquitla se expresa en las distinciones barriales, que se fabrican al capitalizar los lazos de parentesco. El parentesco es un sistema presente en múltiples manifestaciones humanas; parte de un *todo* en la vida social de cualquier sociedad. El parentesco no solo tiene la función de “unir gente” sino por medio de su sistema son posibles diversas manifestaciones y procesos socioculturales, políticos, económicos, territoriales, identitarios, etc. El parentesco “inserto en el sistema sociocultural, se caracteriza por alguna estructura y función específica, que a su vez puede ser utilizada para otras operaciones adaptativas (Gómez García, 2011: 3).

En este sentido, en Mixquitla, como el resto de las poblaciones barriales de Cholula, la dimensión del parentesco delimita uno de los dispositivos de distinción identitaria más importantes. Sus habitantes, mediante el parentesco consanguíneo, simbólico y la de residencia familiar capitalizan sus configuraciones distintivas.

Aquí concebimos que la distinción social se da en los términos de parentesco, en donde se toma en consideración la consanguinidad, los compadrazgos y residencia. Las familias no se conciben sin lazos de *sangre*, pero tampoco sin pertenecer a un *barrio*, la carencia de una de las dos significa una desconexión parental. Los barrios se componen en su mayoría por estas afiliaciones, las familias que comparten lazos de sangre atribuyen esta característica a sus ascendientes prehispánicos, los cuales poseían ejidos de tierras administrados por unidades de parientes que vivían en conjunto en la antigua ciudad de Cholula, trasmutados en barrios desde la época colonial. Hoy en día se observa que esta vinculación entre familias responde a una necesidad de pertenencia e incorporación a un grupo, por lo que la devoción a un santo patrono concreto contribuye al reconocimiento de sus semejantes, así como el origen de nacimiento y las relaciones parentales que se tengan con otros. Vislumbro dos procesos que capitalizan el parentesco para producir distinción y afiliarse al barrio: a) Matrimonio con

alguien de una familia reconocida o con trayectoria y b) la instrumentalización sociopolítica de apellidos y trayectoria parental para competir o persuadir para asumir un cargo.

Es común oír y observar casos de mayordomos que lograron escalar en las jerarquías de cargos de su barrio al relacionarse o contraer matrimonio con algún miembro de alguna familia reconocida. Muchos testimonios dan cuenta que los cargos son asumidos siempre “por las mismas familias” que casi siempre se turnan los años y las administraciones del templo conforme se van asumiendo cargos. Inclusive pueden reconocerse estas familias en las invitaciones, carteles, posters o tarjetones de eventos o misas donadas que organizan las mayordomías y menordomías año con año:



(Tarjeta de agradecimiento de la hermandad de cargadores, año 2005)

Existen familias que los habitantes reconocen con más antigüedad y prestigio. Algunas de estas familias son: *Tetzopa*, *Tepayolt*, *Quilt*, *Tlapa*, *Coconi*, *Torres*, *Timal*, *Tlapaltetoli*, *Pérez*, *Rueda*. Incluso se hace mención, que existían localidades o divisiones territoriales dedicadas o nombradas a estos apellidos a principios del siglo XX. El prestigio de estas

familias se produce cuando sus descendientes contemporáneos capitalizan una serie de anécdotas, historias o sucesos que fueron trascendentes en la historia del barrio. Por ejemplo, el caso de la familia Tetzopa, que narra cómo uno de sus tantos bisabuelos, el Sr. Juan Tetzopa, fundó en 1942 la hermandad de cargadores del Apóstol Santiago de Mixquitla, que “por medio de un sueño, el apóstol se postró ante él y le indicó que fundara tan honorable hermandad para que se encargara de su traslado”.

En los libros y registros que resguardan los principales del barrio, también se exaltan estos lazos, algunos principales que son candidatos para la obtención de un cargo *circular* señalan en los consejos la amplia experiencia de *sangre* que poseen para realizar el cargo de una de las imágenes circulares, se nombran a los abuelos Tiaxcas, Tatatiaxcas o Huehuetiaxcas que portaron las imágenes más importantes de Cholula a su cuidado.



(Escudo artesanal familiar de los Quilt, 2022)

De esta manera, se piensa que los individuos que posean alguno de estos apellidos “son de buena madera” o de “buen linaje”. Incluso algunos mayordomos al momento de recibir algún cargo exaltan el nombre de mayordomos difuntos que fueron sus parientes, y expresan discursos:

Estimados principales [...] comunidad, nosotros en la familia Tepayolt siempre hemos velado por el bien del barrio y de nuestro patrón [...] fue mi abuelo quien construyó, alumbró y le dio dignidad al atrio y el templo de nuestro patrón [...], tengan la seguridad de que venimos en buena fe y de buena madera [...] el señor Santiago estará satisfecho con nuestra labor de servicio y esperemos que ustedes también (Testimonio recopilado del cambio de mayordomía, 2016).

Por esta razón, los apellidos con gran prestigio barrial son “perseguidos” y muchas familias secundarias a los cargos buscan contraer matrimonios con las primeras a fin de distinguirse.

Lo que sucede en Mixquitla, es una instrumentalización sociopolítica de apellidos y trayectorias parentales para competir o persuadir la obtención de un cargo (incluso en las municipalidades) o distinción. Esto también sucede de manera frecuente en las primeras entrevistas del 8 de diciembre para la postulación de la mayordomía de barrio, pues algunos de los principales que van a “entrevistar” al postulante frecuentemente también se fijan en su familia y de “dónde procede”. Es común que los principales en sus respectivas mesas directivas defiendan la candidatura de ciertos sujetos, primeramente, porque muchos principales son “gente de trayectoria” y conocen o conocieron por “ser buenas amistades y compromisos” a miembros familiares de los candidatos. Es ahí cuando muchos de “las novias” apelan a su historial familiar y de buenas costumbres para persuadir a los principales de tomar en consideración su solicitud. Lo mismo sucede de principales a principales, como mencionaba, al seleccionar o solicitar cargos de circular.

En suma, es por medio de la capitalización de lazos de parentesco, donde se obtiene una estrategia para escalar en las jerarquías de cargos de su barrio al relacionarse o contraer matrimonio de alguna familia reconocida. La participación de los parentescos es un insumo relevante para empezar a involucrarse y adquirir distinciones barriales. Las familias extensas que ocupan cargos de generación en generación cotidianamente involucran a sus descendientes a temprana edad en las actividades del sistema de cargos y otras secundarias. Algunas de estas familias que autodefinen como “familias de linaje” defienden con duro fervor su derecho a participar y ser reconocidos.

## 5. Conclusiones

Este trabajo buscó argumentar que la identidad barrial es una construcción en estrecha coproducción con la ciudad. El objetivo circundó en proponer un marco hermenéutico que vislumbrara que en pueblos y barrios urbanos de continuidad indígena-campesina aún se desarrollan manifestaciones identitarias que delimitan coordenadas diferenciadas de acción social en la ciudad. La configuración de la identidad barrial en nuestras sociedades responde a la necesidad de los barrios y pueblos urbanos de distinguirse y producir todo un corpus de membresías y distinciones que les permita edificar formas culturales de existir en la urbanización cuya subsistencia se halla entrelazada a las dimensiones socioreligiosas, rituales y cosmovisivas de su vida cultural.

Desde el objetivo general, pasando por los particulares y la hipótesis planteada se afirmó que epistemológicamente la identidad barrial toma influencias e insumos culturales para fabricar su estructura. En Mixquitla estos insumos se observaron en los procesos que toman lugar en las actividades del sistema de cargos, la apropiación festiva-ritual de su espacio y en la distinción parental. La experiencia etnográfica socioreligiosa del barrio de Santiago Mixquitla hicieron constar que había que ampliar la mirada antropológica del fenómeno identitario urbano. La fiesta, el ritual, el sistema de cargos, el parentesco y el intercambio cosmovisivo con las entidades tutelares fueron nuestros pretextos etnográficos.

Se afirma que las preguntas, objetivos e hipótesis que este trabajo planteó, fueron satisfechas, también fueron rebasadas por lo mostrado en campo y que circunscriben los aportes de esta investigación. En primer lugar, porque la realización de esta investigación derivó en la ampliación etnográfica y teórica de la vida identitaria contemporánea en barrios indígenas urbanizados como los de Cholula. Casi nunca se explora la vida social e identitaria de esta localidad, puesto que la tendencia e historial de investigación en este territorio se restringe casi exclusivamente a los estudios arqueológicos de sus sitios antiguos y archivos, pero casi nunca de su población viva. Así lo que este trabajo ofrece es una vista etnográfica, un análisis y una re-caracterización interpretativa de los comportamientos identitarios de Cholula, cuya comprensión es fundamental si se quiere incentivar la gestión social y el bienestar de nuestras sociedades.

Se propuso que barrio e identidad barrial requerían un aparato de análisis antropológico, que los vislumbrara como parte de un macrosistema de heterogeneidades socioculturales desiguales coexistentes objetivados en urbanidades, que definimos como aquellas formas diferenciadas de construir el tiempo-espacio, visiones de mundo, órdenes sociourbanos, habitares, experiencias metropolitanas, etc. relacionándose entre ellas, mediante dispositivos y producciones identitarias sociales, como la barrial. Encontramos de utilidad definir la ciudad como un gran sistema de identidades y urbanidades, donde la identidad barrial es abierta, elástica y multiescalar porque incorpora y está en relación con las aptitudes culturales de otros entornos y grupos humanos, por extensión la ciudad. La identidad barrial es un tipo de constructo urbano que está en lazo intercultural con otras urbanidades e identidades urbanas, donde barrio e identidad barrial, se posicionan como la producción simbólica-cultural que define la manera de concebir, operar, organizar, proyectar y habitar la ciudad; caracterizada por su constitución elástica, abierta, multiescalar, multidimensional e híbrida; en relación desigual y conflictiva con otras urbanidades e identidades dentro de las ciudades.

De esta manera, se esbozó cómo la identidad barrial en Mixquitla forma parte de la composición cultural de Cholula, que engloba una diversidad de respuestas colectivas, en sus términos socioreligiosos, festivos y rituales urbanos, donde su población emplea de manera híbrida sus capitales culturales, urbanos y rurales. El pueblo urbano de Cholula es muestra de los nuevos macro contextos que empiezan a generarse en nuestros territorios próximos, da cuenta del ingenio cultural y la capacidad adaptiva de los grupos humanos populares, así como también de que el factor moderno y globalizante no arrasa u homogeniza con todo lo que entra a su paso, existen respuestas y condiciones concretas que posibilitan la diversidad humana.

En este sentido, la definición de pueblo urbano fue parte de un marco conceptual útil al identificar en dónde quedan posicionadas y desde dónde se construyen las prácticas de identitarias en Mixquitla. En los contextos barriales, se mezclan estas dos tradiciones culturales como una respuesta sociocultural de subsistencia, cuyo aporte devino en la definición del barrio, como una forma de habitar y comprender la ciudad, como aquella unidad de análisis social-territorial que permite abstraer la realidad social religiosa identitaria de sus habitantes. Concluimos que, en Cholula, el barrio apuesta por construir expresiones

de carácter identitario urbano conjugadas con prácticas socioreligiosas, cosmovisivas y festivas, desplegando así una apuesta interpretativa en entornos similares. Es un concepto antropológico que busca desplegar un modelo interpretativo, en el que etnográficamente se demuestra cómo el constructo religioso de los habitantes de Mixquitla se torna identitario y viceversa, lo que teóricamente se vislumbraba por separado el barrio lo sostiene en su trama cotidiana, que son indisolubles, semejante a muchos entornos en el valle-Puebla Tlaxcala.

Comprobamos la hipótesis planteada a través del análisis de los procesos socioculturales por los cuales la comunidad barrial de Santiago Mixquitla produce su identidad barrial, que pueden ser conceptualizadas en formas materiales y simbólicas dominantes con las cuales fabrican sus pertenencias, membresías y distinciones sustantivas, principalmente apreciamos tres procesos: 1) la apropiación ritual tiempo espacial del barrio mediante la celebración de la fiesta patronal en honor al apóstol Santiago, como un acontecimiento extra cotidiano configurador de sentidos de pertenencia; 2) la intensa participación socioreligiosa de sus pobladores dentro de la institución del sistema de cargos, donde se producen membresías sustantivas (*hijos de barrio*) y 3) la capitalización de los lazos de parentesco, donde apellidos y vínculos consanguíneo-simbólicos son utilizados para fabricar distinciones.

Mediante el análisis de estos procesos, analizamos las causas por las cuales las instituciones de tradición indígena-campesina como el sistema de cargos y el decurso festivo patronal siguen vigentes y adquieren nuevos simbolismos y funciones en las metrópolis. Deducimos que principalmente se debe a su función identitaria, cohesionadora de individuos, delimitan organizaciones del tiempo-espacio y vida barrial que proveen membresías a sus participantes utilizadas para actuar políticamente frente a otras instancias y grupos humanos de tradiciones culturales, son formas de crear lazos y membresías que permiten participar y reivindicarse en la ciudad.

En el mismo sentido, planteamos que en la construcción identitaria de Mixquitla existen dispositivos simbólicos dominantes y secundarios, que para el caso de un barrio de continuidades indígenas insertado en procesos metropolitanos o de cuestión urbana, se observó durante la realización de su fiesta patronal, la noción de hijos de barrio y los parentescos, todos procesos vinculados con las instituciones de cargos y la cosmovisión en torno a los Santos Tutelares. Se deduce que las pertenencias, membresías, y distinciones

culturales producidas durante los procesos reseñados dan lugar a lo que aquí entendemos como identidad barrial y corresponde a una forma de habitar, concebir y aprender la vida social.

Por último, cabe añadir que aún quedan vértices de investigación antropológica a desarrollar sobre la identidad barrial en el escenario de Cholula que observé y reseñé etnográficamente. Principalmente vislumbro tres procesos culturales productores de la identidad barrial y su cuestión urbana a indagar a nivel doctorado. La primera recae sobre el papel estructurante de la cosmovisión o visión del mundo en torno a los entes patronales, que fungen como emblemas, protectores y representantes de las comunidades barriales que delimitan la dimensión étnica de la identidad barrial. El segundo, corresponde a la aproximación etnográfica del espacio público en Cholula, como escenario de encuentro, intercambio y conflicto simbólico cultural con otros sectores ciudadanos, mediante el cual, las comunidades barriales logran potenciar sus entramados identitarios y actuar políticamente frente a otros grupos. El tercero, trata sobre la investigación de calendarios, ritmos y decursos festivos como formas de organizar el tiempo barrial que delimitan las coordenadas temporales de la identidad barrial en Cholula. Tres procesos culturales que planteo como potencialidades a investigar a futuro y cuyo abordaje antropológico posibilite una mejor comprensión de producción urbana de la identidad en Cholula y su ciudad dual.

## 6. Bibliografía

Ávila Sánchez Héctor (2001) Ideas y planteamientos teóricos sobre los territorios periurbanos, las relaciones campo-ciudad en algunos países de Europa y América. En *Investigaciones Geográficas*. (pp:108-127). Instituto de Geografía. México.

Álvarez Enríquez, Lucía (2013) Introducción, En *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Editorial Porrúa.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Aguado, José Carlos y Portal, Ariosa María Ana (1992) Identidad, ideología y ritual. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. México

Bolzman, Claudio (2012) Elementos para una aproximación teórica al exilio. En *Revista Andaluza de Antropología*. Número 3: Migraciones en la Globalización (pp: 7-30).

Bolzman, Claudio (1997) identidad colectiva, dinámica asociativa y participación social de las comunidades migrantes en suiza: la búsqueda de una ciudadanía local. En *Migraciones*, num2. Disponible en:

<https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/4886/4710>

Bourdieu, Pierre (2006) La identidad y la representación, elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región. En *Revista Ecuador Debate*. Centro Andino de Acción Popular. (pp:165-184).

Barth, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Vol. 197). México: Fondo de Cultura de México

Bourdieu, Pierre (1982) "La identidad como representación", en G. Giménez, (comp.) *La teoría y el análisis de la cultura*, México: SEP/Universidad de Guadalajara/Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, A. C.

Bonfil Batalla, Guillermo (1973) *Cholula la Ciudad Sagrada en la Era Industrial*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Broda, Johanna (2001) Introducción. En Johanna Broda & Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp:15-45). México.

Barbosa Cano, Manlio (2012) *Regiones Naturales Étnicas y Culturales De Puebla*. BUAP. Puebla. México.

Carrasco, Pedro (1971) *Los barrios antiguos de Cholula, Estudios y documentos de la región Puebla Tlaxcala*. Instituto Poblano de Antropología e Historia. Vol III. México.

Castells, Manuel (1971) El mito de la sociedad urbana. *Revista EURE - Revista de Estudios Urbano Regionales*, 1(3). Recuperado de <https://www.eure.cl/index.php/eure/article/view/825>

Chihu Amparán, Aquiles (2002) Introducción. En *Sociología de la identidad*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México (pp:5-9).

Contreras-Juárez, Yadira (2014) Movilidad y consumo en un pueblo urbano: el caso de Cacalomacán, Estado de México Quivera. En *Revista de Estudios Territoriales*, Vol: 16, Núm: 2. (pp: 85- 110). Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México.

Cabrera, Becerra. V. y Guerrero Bazán J. M. (2008). *La política del suelo en Puebla. La Reserva Territorial Quetzalcóatl Atlixcáyotl, fuente de segregación socioespacial y riqueza selectiva*. Facultad de Arquitectura, Dirección de Fomento Editorial, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Cuervo Morales, Mauro Julián (2010) Población, territorio y desigualdad en la zona Puebla-Tlaxcala. En *Análisis Económico*, vol. XXV, núm. 60, (pp:55-79) Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal. México.

Delgado, Manuel (1999) *El Animal Público*. Editorial Anagrama. España.

Durán, Diego (1880) *Historia de las indias de Nueva España e Islas de tierra firme*. Imprenta de Ignacio Escalante, México

Duhau, Emilio y Ángela Giglia (2004) "Conflictos por el espacio y orden urbano" en: *Estudios Demográficos y urbanos*, Vol. 19, Núm. 2 (56), (pp. 257-288).

Duhau, Emilio y Giglia, Angela (2008) *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli México DF: Siglo XXI Editores - Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.*

Entrena Durán, Francisco (2004) *Los límites difusos periurbanos: una propuesta metodológica para el análisis de su situación económica y procesos de cambio.* En *Sociológicas*. (pp:28-63). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Gámez Espinosa, Alejandra (2017) *Cosmovisión sobre los santos en la ciudad dual de Cholula.* En *Cholula, Ciudad dual, sagrada y cosmopolita*. BUAP, (pp:25-55). México

Gámez Espinosa, Alejandra (2017) *La ciudad dual de Cholula. Frontera e identidades étnicas en conflicto.* Revista TEFROS, Vol. 15, N° 2: (pp89-117).

Gámez Espinosa, Alejandra, Rosalba Ramírez Rodríguez & Leticia Villalobos Sampayo (2016) *Las Cholulas: Historia, cultura y modernidad.* En *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla* (pp. 21-98). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Giménez, Gilberto (1999) *Territorio, Cultura e Identidades la región sociocultural.* en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II n. Vol: V. Num: 9, (pp:25-57). México.

Giménez, Gilberto (2002) *Paradigmas de la identidad.* En *Sociología de la identidad*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México (pp:35-60).

Giménez, Gilberto (2013) *Identidades urbanas y actores sociales. Una introducción a las tres ciudades de la ciudad.* En *Las disputas por la ciudad. Espacio social y espacio público en contextos urbanos de Latinoamérica y Europa.* UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales. (pp.317-344).

Giménez, Gilberto (2005) *Teoría y análisis de la cultura.* Vol 1. Cuidado Editorial. México.

Giménez, Gilberto (1997) *Materiales para una teoría de las identidades sociales,* consultado:<https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/viewFile/1441/891>

Giménez, Gilberto (1978) *Cultura popular y religión en el Anahuac*. Centro de estudios ecuménicos. México

González, L. (1972) *Cholula: un estudio socioeconómico regional*. Tesis de maestría en Ciencias Antropológicas. UNAM, México.

González, F. (1985) Cholula o el desplome de un asentamiento étnico ancestral. En: *Historias* 10. México.

Gómez García, P (2011) El parentesco como sistema en la interfaz bio-cultural., en *Gaceta de Antropología*, núm. 27 (2), artículo 40. Universidad de Granada.

Gravano, Ariel (2003) *Antropología de lo barrial: estudios sobre la producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Gravano, Ariel (2005) *El Barrio en la teoría social*. Espacio Editorial. Buenos Aires

García Canclini, Néstor (2005) La antropología en México y la cuestión urbana. En *La Antropología Urbana en México*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. (pp: 11-26)

Giglia, Angela (2017) "Espacios públicos, sociabilidad y orden urbano. Algunas reflexiones desde la Ciudad de México sobre el auge de las políticas de revitalización urbana" en: *Cuestión urbana*, Año 2, Núm. 2, pp. 15-28.

Giglia, Angela (2001) Sociabilidad y megaciudades *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, pp. (799-821) Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/598/59805710.pdf>

Hernández Flores López, J. A. y Martínez Corona, B., (2011) Disputas del territorio rural: la Cholula prehispánica frente a la expansión de la Puebla colonial. En *Agricultura, sociedad y desarrollo*, Vol.: 8(2), (pp:281-296).

Homobono Martínez, José Ignacio (2000) Antropología urbana: itinerarios teóricos, tradicionales nacionales y ámbitos temáticos en la exploración de lo urbano. En *Zainak*. Num 19. Pp (15-50). Disponible en: [https://www.researchgate.net/profile/Jose-Ignacio-Homobono-Martinez-2/publication/29821754\\_Antropologia\\_urbana\\_itinerarios\\_teoricos\\_tradicionales\\_nacionale](https://www.researchgate.net/profile/Jose-Ignacio-Homobono-Martinez-2/publication/29821754_Antropologia_urbana_itinerarios_teoricos_tradicionales_nacionale)

[s y ambitos tematicos en la exploracion de lo urbano/links/5cdd3f5592851c4eaba42a30/Antropologia-urbana-itinerarios-teoricos-tradicionales-nacionales-y-ambitos-tematicos-en-la-exploracion-de-lo-urbano.pdf](https://www.repositorio.cebsa.org/bitstream/handle/10665/2592851c4eaba42a30/Antropologia-urbana-itinerarios-teoricos-tradicionales-nacionales-y-ambitos-tematicos-en-la-exploracion-de-lo-urbano.pdf)

Kubler, G. (1968) La traza colonial de Cholula. En *Estudios De Historia Novohispana*, vol.2(2).

Korsbaek, Leif (1995) La historia y la antropología: el sistema de cargos. En *Ciencias, Ergosum*, 2 (2), (pp.175-183).

Klaus Jäcklein (1978) Los popolocas de Tepexi (Puebla): un estudio etnohistórico. México

Licona Valencia, Ernesto (1994) Notas etnográficas de un barrio, En *La ciudad y sus barrios*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Licona Valencia, Ernesto, Gámez Espinosa Alejandra, Ramírez Rodríguez, Rosalba (2013). *San Miguel Canoa, Pueblo Urbano*. BUAP. México.

Licona Valencia Ernesto, Gámez Espinosa Alejandra y Villalobos Sampayo Leticia (2016). *Hacia una Definición Sociocultural Territorial del Valle de Puebla- Tlaxcala*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Licona Gámez, Sebastián y Sánchez Aguila Daniel (2019) Fiesta y cosmovisión. La celebración al señor Santiago de Mixquitla, San Pedro Cholula. En *Fiestas Patronales Barriales en la Ciudad Dual de Cholula*, Alejandra Gámez Espinosa, Rosalba Ramírez Rodríguez y Angelica Correa de la Garza(coords). (pp:125-167) BUAP, México.

Licona Gámez, Sebastian (2017) Mercado y fiesta religiosa, el trueque un sistema de intercambio contemporáneo en los festejos dedicados a la Virgen de los Remedios. En *Cholula, Ciudad Dual, Sagrada y Cosmopolita*. (pp:213-237). BUAP. México.

Lee José Luis y Valdez Celso (1994) *La ciudad y sus barrios*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Lefebvre, Henri (2013) *La producción del espacio*. Capitán Swing Ediciones. España

Medina, Andrés (1995) “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico” *Alteridades* vol. 5, Núm. 9. Pp. 7-23

Merlo Juárez, Eduardo (2012) Cholula, la Roma de Mesoamérica. En *Arqueología Mexicana*, Vol: XX, Num: 115, (pp:24-30). México.

Moyol, Pierre (1999) El Barrio. En Michel de Certau, Luce Gierd y Moyol Pierre (comp) *La invención de lo cotidiano Vol 2. Habitar y cocinar*. Universidad Iberoamericana. México

Nutini, H y Isaac, B. (1989) Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla. INI-CENCA. México

Paddock, J. (1987). Cholula en Mesoamérica. En *Notas Mesoamericanas*, Vol:10, (pp:21-70). México

Padilla Pineda, Mario (2000) Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio. En *Cuicuilco*, Vol:VII, núm.: 19. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-INAH. México. (pp. 126-127).

Portal, Ariosa María Ana (2013) El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios de la Ciudad de México. En *Alteridades*. Vol: 23. Num: 46. (pp:53-64). México.

Portal, Ariosa María Ana (1993) La cuestión de la identidad urbana: una reflexión teórica. En *Boletín de Antropología Americana* [No. 27 \(julio 1993\)](#), pp. (57-73)

Portal, Ariosa María Ana (2001) Territorio, historia, identidad y vivencia urbana en un barrio, un pueblo y una unidad habitacional de Tlalpan, Distrito Federal. En María Ana Portal (coord.) *Vivir la diversidad, identidades y cultura en dos contextos urbanos de México*. CONACYT. México.

Portal, Ariosa María Ana (1996) Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7646004>

Portal, Ariosa María Ana (1997) Ciudadanos desde el Pueblo, identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México DF. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Universidad Autónoma Metropolitana. México

Pulido Chaparro, Sandra Carolina (2016) Las diferentes aproximaciones al estudio de los barrios en las ciencias sociales. En *Investigación & Desarrollo*, vol. 24, núm. 2, pp. (411-443) Universidad del Norte.

Park. E., Robert (1999) La ciudad y otros ensayos de la ecología urbana. Ediciones del Serbal. Barcelona.

Olivera, Mercedes (1971) La vida religiosa en la actual Cholula. Cholula, ciudad Sagrada. En *Artes de México*, (pp:59-70). México.

Olivera Bustamante Mercedes y Cayetano Reyes García (1969) Los choloques y los cholultecas: apuntes sobre relaciones étnicas en Cholula hasta el siglo XVI. Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tomo I. Secretaria de Educación Pública, Ciudad de México.

Olivera, Mercedes (1970) La importancia religiosa de Cholula. En *Proyecto Cholula*, Ignacio Marquina (coord.), (pp:211-247). INAH. México.

Rizo, Martha (2005) Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el *habitus* y las representaciones sociales. En *Bifurcaciones*. num 6. Disponible en: [http://www.bifurcaciones.cl/006/bifurcaciones\\_006\\_Rizo.pdf?fbclid=IwAR0J5Hh9-xXSbVCR\\_ciAQtwj35PGI7mk8Wl2qJTND3upaortWe4-jKaMh1Y](http://www.bifurcaciones.cl/006/bifurcaciones_006_Rizo.pdf?fbclid=IwAR0J5Hh9-xXSbVCR_ciAQtwj35PGI7mk8Wl2qJTND3upaortWe4-jKaMh1Y)

Topete Lara, Hilario (2010) “Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos”, *Argumentos* Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Nueva Época, Año 23, Núm. 62 enero-abril. Pp. 281-303

Solanes Carraro, Ma. del Carmen (1995) Cholula. En *Arqueología Mexicana*, Vol: III Num:13, (pp:24-30). México.

Signorelli, Amalia (1999) *Antropología Urbana*. Editorial Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Reguillo Cruz Rossana (2005) *La construcción simbólica de la ciudad: Sociedad, desastre y comunicación*. Universidad Iberoamericana. México

Shadow Robert D. y Rodríguez-Shadow, María J.(1992). Las ladrilleras de Cholula: características demográficas y organización socioeconómica. En *Alteridades*, vol. 2, núm. 3, (pp: 62-77) Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Simmel, Georg (2005) Las metrópolis y la vida mental. En *Bifurcaciones*. núm. 4. (pp:1-10)

Tlatoa Guízar Manuel y Gámez Espinosa Alejandra (2019). Mayordomías, circulares, mayores y menores en San Pedro Cholula. Una tipología general. En *Fiestas patronales barriales en la ciudad dual de Cholula*. (pp: 301-326) BUAP. México

Tamayo, Sergio y Wildner Kathrin (2005) *Identidades Urbanas*. UAM. México. Disponible en:

[file:///C:/Users/Sebastian%20Licona/Downloads/Identidades\\_urbanas\\_BAJO\\_Azcapotzalco%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Sebastian%20Licona/Downloads/Identidades_urbanas_BAJO_Azcapotzalco%20(1).pdf)

Hall. T., Edward (1972) *La dimensión oculta*. Siglo XXI editores. Argentina.

Vergara Figueroa, Abilio. (2013) *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. Ediciones Navarra, Escuela Nacional de Antropología/Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Wirth, Louis (2005) El urbanismo como modo de vida. En *Bifurcaciones*, núm.2. (pp:1-15)

Ulf, Hannerz (1986) *La exploración de la ciudad, hacia una antropología urbana*. Fondo de Cultura Económica. México.



CIUDAD Y LA PRODUCCIÓN  
SOCIAL DE LA IDENTIDAD  
BARRIAL EN SANTIAGO  
MIXQUITLA. (SAN PEDRO  
CHOLULA, PUEBLA)

En la Ciudad de México, se presentaron a las 14:00 horas del día 23 del mes de agosto del año 2022 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSA  
DR. CESAR ABILIO VERGARA FIGUEROA  
DRA. ADRIANA AGUAYO AYALA



SEBASTIAN LICONA GAMEZ  
ALUMNO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: SEBASTIAN LICONA GAMEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ  
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

MTRO. JOSE REGULO MORALES CALDERON

PRESIDENTA

DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSA

VOCAL

DR. CESAR ABILIO VERGARA FIGUEROA

SECRETARIA

DRA. ADRIANA AGUAYO AYALA

