

El santuario y las “bajadas” de la Virgen de los Remedios en la configuración de un territorio devocional, en Cholula, Puebla, México*

Alejandra Gámez Espinosa

Colegio de Antropología Social / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México

<https://doi.org/10.7440/antipoda51.2023.05>

Cómo citar este artículo: Gámez Espinosa, Alejandra. 2023. “El santuario y las ‘bajadas’ de la Virgen de los Remedios en la configuración de un territorio devocional, en Cholula, Puebla, México”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 51: 103-129. <https://doi.org/10.7440/antipoda51.2023.05>

Recibido: 15 de junio de 2022; aceptado: 14 de diciembre de 2022; modificado: 15 de enero de 2023.

Resumen: actualmente existe mayor interés y reflexión en torno a la incidencia de la cultura en la construcción y reconfiguración de los territorios. Dentro de este campo de análisis, las manifestaciones religiosas y específicamente las peregrinaciones y los santuarios han tenido un papel central en la investigación antropológica del fenómeno territorial. Dicho fenómeno ha sido motivo de mi atención en los últimos cinco años, periodo en el que he realizado pesquisas con distintos grupos socioculturales en el estado de Puebla, México. El objetivo del presente texto es analizar etnográficamente un tipo particular de peregrinación denominado las “bajadas” de la Virgen, como formas de apropiación simbólica que motivan la configuración y refundación de un territorio devocional, en torno al santuario de la Virgen de los Remedios, en la ciudad dual de Cholula, Puebla, México. Este es un 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 región de Cholula trasladan la imagen de la virgen venerada a sus lugares de origen, con la finalidad de que irradie su poder y protección. Metodológicamente, esta investigación se sustentó en el trabajo de campo etnográfico. A lo largo del texto se abordan los procesos históricos que dieron lugar a la resacralización del santuario, la refundación del territorio producto de la

* El artículo presentado es parte de los resultados de investigación del proyecto: “Territorialidad simbólica y fiesta religiosa. El caso del complejo ritual en torno a las Circulares en San Pedro Cholula”, financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla durante el año 2021.

entronización de la Virgen en un sitio de culto indígena prehispánico y los decursos de este tipo de peregrinaciones como prácticas rituales que configuran el territorio. Existen escasas investigaciones sobre las peregrinaciones y el santuario de la Virgen de los Remedios de Cholula como dispositivos que trazan un territorio histórico y cultural, al cual se denomina devocional. A partir de esta pesquisa se pretende aportar elementos de análisis para la etnografía de los santuarios con enfoque territorial en Latinoamérica y particularmente en México.

Palabras clave: cosmovisión, etnografía, peregrinación, santuario, territorio devocional, Virgen de los Remedios.

The Sanctuary and “Bajadas” of Our Lady of Remedies in the Configuration of a Devotional Territory in Cholula, Puebla, Mexico.

Abstract: Interest and reflection on the incidence of culture in the construction and reconfiguration of territories is currently growing. Within this field of analysis, religious manifestations and specifically pilgrimages and sacred places have played a central role in the anthropological investigation of the territorial phenomenon. This phenomenon has been the focus of my work in the last five years, a period in which I have conducted research with different socio-cultural groups in the state of Puebla, Mexico. The objective of this text is to ethnographically analyze a particular type of pilgrimage called the “bajadas” of the Virgin, as forms of symbolic appropriation that motivate the configuration and re-foundation of a devotional territory, around the Our Lady of Remedies Sanctuary, in the dual city of Cholula, Puebla, Mexico. This is a place whose historical, cultural, and religious significance has led to its designation as a sacred city. The bajadas are ritual marches on which the towns, neighborhoods and colonies of the Cholula region take the image of the venerated Virgin to their respective places of origin, to spread her power and protection. Methodologically, this research was based on ethnographic fieldwork. The text addresses the historical processes that gave rise to the re-sacralization of the sanctuary, the re-foundation of the territory resulting from the enthronement of the Virgin in a site of pre-Hispanic indigenous worship, and the courses of such pilgrimages as ritual practices that shape the territory. There is little research on pilgrimages and the Our Lady of Remedies Sanctuary in Cholula as devices that trace a historical and cultural territory, which is called devotional. This research is intended to provide elements of analysis for the ethnography of sanctuaries with a territorial approach in Latin America and particularly in Mexico.

Keywords: Ethnography, devotional territory, Our Lady of Remedies, pilgrimage, sanctuary, worldview.

O santuário e as “descidas” da Nossa Senhora dos Remédios na configuração de um território devocional, em Cholula, Puebla, México

Resumo: atualmente existem mais interesse e reflexão sobre a incidência da cultura na construção e reconfiguração dos territórios. Dentro desse campo de análise, as manifestações religiosas e especificamente as peregrinações e os santuários vêm tendo um papel central na pesquisa antropológica do fenômeno territorial. Esse fenômeno é motivo de minha atenção nos últimos cinco anos, período no qual venho realizando pesquisas com diferentes grupos socioculturais no estado de Puebla, México. O objetivo deste texto é analisar etnograficamente um tipo particular de peregrinação denominado “descidas” da Virgem, como formas de apropriação simbólica que motivam a configuração e refundação de um território devocional, em torno do santuário da Nossa Senhora dos Remédios, na cidade dual de Cholula, Puebla, México. Este é um lugar cuja transcendência histórica, cultural e religiosa vem justificando sua denominação como cidade sagrada. As descidas são procissões rituais por meio das quais os vilarejos, bairros e colônias da região de Cholula deslocam a imagem da Virgem venerada a seus lugares de origem a fim de que irradie seu poder e proteção. Metodologicamente, esta pesquisa está apoiada no trabalho de campo etnográfico. Ao longo do texto, são abordados os processos históricos que levaram à ressacralização do santuário, a refundação do território, produto da entronização da Virgem em seu lugar de culto indígena pré-hispânico, e os decursos desse tipo de peregrinações como práticas rituais que configuram o território. Existem escassas pesquisas sobre as peregrinações e o santuário da Nossa Senhora dos Remédios de Cholula como dispositivos que estabelecem um território histórico e cultural, o qual é denominado devocional. A partir desta pesquisa, pretende-se contribuir com elementos de análise para a etnografia dos santuários com abordagem territorial na América Latina e particularmente no México.

Palavras-chave: cosmovisão, etnografia, peregrinação, santuário, território devocional, Nossa Senhora dos Remédios.

Cholula es una población milenaria, considerada por algunos estudiosos como la ciudad más antigua del hemisferio occidental, por tratarse de un asentamiento habitado ininterrumpidamente desde el 1000 a. C. hasta la actualidad (Kubler 1968). Actualmente es una ciudad dual, constituida por dos cabeceras político-administrativas: San Pedro y San Andrés Cholula.

La ciudad posee antecedentes históricos milenarios, de acuerdo con los estudios arqueológicos, en Cholula existe presencia humana desde el 1700 a. C. Además, desde el 1000 al 400 a. C. grupos campesinos relacionados con los olmecas establecieron aldeas y pueblos en el lugar (García 1995). Por su posición geográfica privilegiada, durante el Horizonte Clásico (100 a. C. – 600 d. C.) Cholula se convirtió en la macrorregión que controlaba el valle poblano-tlaxcalteca y llegó a ser una de las ciudades más importantes de Mesoamérica. Su traza urbana integraba grandes áreas cívicas, comerciales, habitacionales y calzadas (Müller 1973). Poseía un centro ceremonial de grandes dimensiones dedicado a Chiconauhuiahuítl —nueve lluvias—, deidad del agua y la fertilidad, quien residía en la gran pirámide Tlachihualtepetl —cerro hecho a mano— (Olivera 1971).

Aproximadamente, en el 900 d. C. incursionaron al valle grupos toltecas provenientes de Tula. Durante un tiempo vivieron en el área bajo la hegemonía de los olmeca-xicalancas, quienes controlaban la región desde el 650 d. C. Sin embargo, poco tiempo después los toltecas disputaron el control del territorio logrando imponerse y asumieron el dominio de Cholula (González-Hermosillo 2014).

Con la hegemonía de los toltecas, la ciudad se consolidó como la más importante del valle poblano-tlaxcalteca. El centro de la nueva población se estableció 500 metros al poniente del antiguo centro ceremonial del Horizonte Clásico y del Tlachihualtepetl. Ahí se levantaron nuevos edificios, plazas, escuelas, mercados, templos, el área del juego de pelota y los palacios. Su importancia como centro artesanal, comercial y religioso trascendió las fronteras mesoamericanas, sobre todo por el culto al dios Quetzalcóatl (la Serpiente Emplumada), que la situó como un complejo religioso y de peregrinación con influencia hasta Centroamérica (Bonfil 1988).

Durante la época de la Colonia, los españoles invasores construyeron un santuario dedicado a la Virgen de los Remedios sobre la gran pirámide denominada Tlachihualtepetl —considerada la más grande del mundo y lugar de culto ancestral (figura 1). En la actualidad, la Virgen de los Remedios y los santos patronos de los barrios funcionan como númenes cohesionadores a nivel sociocultural, base de la organización social y aglutinadores simbólicos de la identidad comunal.

La Virgen de los Remedios, actual deidad del Tlachihualtepetl, adquirió el simbolismo preexistente relacionado con el agua y la fertilidad, de ahí que su festividad más importante se relacione con la lluvia y las primicias agrícolas. Esta virgen, junto con los santos patronos de los barrios y pueblos son símbolos fundamentales del territorio y referentes centrales de la construcción y reproducción de la identidad colectiva. Su culto y las actividades vinculadas a este, como las procesiones y peregrinaciones, constituyen dispositivos privilegiados para la apropiación simbólica del territorio. En torno a su santuario se ha creado un territorio devocional, cuya extensión suele rebasar los límites de los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula.

Figura 1. El santuario de la Virgen de los Remedios sobre la cúspide de la gran pirámide Tlachihualtepetl de Cholula



Fuente: fotografía de la autora, Puebla, México, 2017.

Los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula hoy integran un área urbana con determinados rasgos de la globalización contemporánea, entre ellos, la inserción de dinámicas urbanas y la presencia de grupos humanos que no comparten el entramado cultural de los barrios y pueblos tradicionales. Sin embargo, la creciente gentrificación y urbanización no ha sido obstáculo para que los pueblos tradicionales realicen sus fiestas a lo largo del año.

En el presente los habitantes de los barrios que componen la cabecera del municipio de San Pedro Cholula son responsables de resguardar el santuario de la Virgen de los Remedios, organizar sus fiestas y gestionar el uso y acceso al lugar. Esta situación genera tensión y disputa con San Andrés Cholula, puesto que el sitio ha representado históricamente el emblema de la identidad social y la devoción religiosa de ambas comunidades y de la región.

Las fiestas religiosas dedicadas a los santos son organizadas por el sistema de cargos o mayordomía y constituyen un referente fundamental para la reproducción de la identidad de los cholultecas, así como una forma de relación y reciprocidad entre los sujetos y los seres sagrados, con los cuales interactúan cotidianamente¹. Por

1 El sistema de cargos es una instancia sociorreligiosa mediante la cual las sociedades indígenas y campesinas en México organizan sus compromisos institucionales de carácter ritual, como es el cuidado de los santos y de los lugares sagrados —templos, capillas, etc. Fundamentalmente se ocupa de la coordinación y ejecución de las fiestas religiosas. Posee una estructura jerárquica de cargos y responsabilidades, cuya designación es a través de elección y duran en funciones un año generalmente. Este sistema coadyuva a la cohesión social y contribuye a la reproducción cultural e identitaria. Además, tiene fuertes implicaciones políticas, pues sus miembros son considerados autoridades morales; económicas, ya que se sufragan gastos para la organización ceremonial; educativas, debido a que a través de la participación en el sistema se aprende la moral, costumbres, cosmovisión, etc. Localmente en las comunidades recibe el nombre de mayordomía.

ello, Cholula tiene un ciclo festivo muy complejo, que según estimaciones locales asciende a más de quinientas celebraciones anuales, lo que ha motivado su designación como ciudad sagrada.

Sin embargo, el culto más importante es el que se realiza en honor a la Virgen de los Remedios, venerada en gran parte de los pueblos campesinos del valle Puebla-Tlaxcala. El presente artículo constituye un acercamiento etnográfico a las denominadas bajadas de la Virgen de los Remedios, las cuales delimitan un territorio devocional. Las bajadas son un sistema de marchas rituales que se realizan a lo largo de un ciclo anual y que tienen como finalidad el traslado de la imagen milagrosa de la Virgen de los Remedios a los diferentes pueblos y barrios pertenecientes a cinco municipios, ubicados en el valle Puebla-Tlaxcala.

Reportes históricos afirman que, en el pasado, la imagen era bajada de lo alto de su santuario rumbo a los pueblos cuando se presentaban crisis debido a epidemias, catástrofes naturales, hambrunas, conflictos sociales, etc. En la actualidad, los traslados de la Virgen se institucionalizaron mediante un protocolo y un calendario anual. Este último indica las fechas exactas de su visita a los diferentes pueblos y barrios.

El objetivo de este texto consiste en analizar etnográficamente las marchas rituales o bajadas de la Virgen como prácticas de peregrinaje que motivan el trazo y delimitación de un territorio devocional. Para hacer el análisis se parte de la siguiente pregunta: ¿cuáles son las prácticas rituales más significativas en torno al santuario de la Virgen de los Remedios que permiten demarcar un territorio devocional?

El texto se divide en tres apartados. En el primero se sustenta el posicionamiento metodológico con enfoque etnográfico y la reflexión teórica. Esto se hace a partir de los conceptos de territorio devocional, santuario y peregrinación, ya que se considera que las bajadas representan un tipo particular de peregrinación. El segundo apartado ofrece un panorama histórico-cultural sobre la aparición y simbolismo de la Virgen de los Remedios de Cholula y la reconfiguración de su santuario como centro milenario de gran densidad significativa del territorio, donde confluyen diversas tradiciones culturales. El tercero establece una aproximación etnográfica al territorio devocional integrado por las denominadas bajadas de la Virgen. También se describe el decurso ritual de las marchas o peregrinaciones a nivel general, enfatizando su dimensión territorial, es decir, su expresión de territorialidad simbólica.

Metodología y perspectiva teórico conceptual

Enfoque etnográfico y metodología

Esta investigación se sustentó en trabajo de campo con enfoque etnográfico. Esta perspectiva privilegia aproximarse a la realidad sociocultural situando al investigador en las tramas sociales de los sujetos. “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’)” (Guber

2001, 11). La especificidad de este enfoque corresponde a un ejercicio de interpretación y descripción densa de los fenómenos culturales mediante el encuentro cara a cara entre el investigador y los sujetos estudiados. Supone estar presente y participar cuando los fenómenos culturales toman cuerpo. Por ello, la etnografía implica el establecimiento de relaciones sociales con los consultados, porque se busca interactuar con los otros, a partir de la relación y análisis de ambas reflexividades y del diálogo intercultural que se presenta en todo el proceso de investigación etnográfica. 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 y estructuras de quienes la elaboran.

Las evidencias presentadas se obtuvieron entre los años 2016 y 2022, durante los cuales se acudió a distintas actividades festivas en San Pedro Cholula, San Andrés Cholula y en algunos pueblos de municipios colindantes. Durante el proceso de trabajo de campo se entablaron diversas relaciones sociales con los consultados. Particularmente se asumió la figura epistemológica de *etnógrafo implicado* (Licona 2015; Wacquant 2011) que supone aprender los códigos de la cultura a través de la experiencia.

Mi implicación como investigadora-etnógrafa consistió en acudir, registrar, observar y participar en las fiestas y prácticas rituales en función de las necesidades, intereses sociales y del mutuo intercambio de saberes-recursos culturales con los pueblos y barrios. En este trabajo se privilegió lo que Irene Bellier (2002) denomina *devolución del saber*. El trabajo de campo se produjo en tres fases. En primer lugar, se contactó e informó a los consultados sobre el motivo de mi presencia y la finalidad de la investigación; se tuvieron pláticas previas con mayordomos, hijos de barrio, miembros de las organizaciones religiosas, peregrinos y familias de comunidades, pueblos y barrios, entre otros. Esta primera fase posibilitó obtener un directorio de informantes clave de al menos 36 personas, la mayoría miembros de los sistemas de cargos o mayordomías en pueblos y barrios.

En segundo lugar, acudí como observadora participante a diversas fiestas, marchas rituales y convites según eventos y temporalidades. Presencié y recorrí durante varios años las principales fiestas, rituales y procesiones en honor a la Virgen de los Remedios, donde realicé entrevistas etnográficas semiestructuradas y el registro fotográfico-audiovisual de estos escenarios. En algunas ocasiones mi participación se dio en calidad de apoyo a las comunidades; por ejemplo, ayudando a cargar la imagen o algún objeto ritual durante los traslados y eventos sociorreligiosos. Todo ello permitió entablar relaciones con los consultados y vivir en experiencia propia los procesos culturales.

Por último, realicé entrevistas estructuradas con informantes clave. Estas fueron vitales ya que permitieron acceder de manera profunda al universo simbólico de los sujetos en relación con las denominadas bajadas. De aquí pude obtener diversos relatos míticos, testimonios y discursos que los pueblos y barrios cholultecas reproducen socialmente. Gracias a esta información, conseguí recopilar los datos

presentados y profundizar en los significados y usos que las personas conceden a sus fiestas religiosas y decursos rituales, como son las procesiones y peregrinaciones.

Territorio devocional, santuario y peregrinación. Aproximación teórica conceptual

La cultura y, específicamente, una de sus principales manifestaciones como es la religión constituyen formas privilegiadas para la apropiación del espacio y la construcción de territorios. Dentro de esta línea de investigación ha destacado el papel de los santuarios como centros sagrados ordenadores de territorios y las peregrinaciones como desplazamientos humanos que crean circuitos, redes, caminos, significan el espacio, crean y articulan lugares, trazan fronteras y son expresiones de territorialidad que configuran territorios devocionales. En Latinoamérica, el desarrollo de este campo de estudios inició hace cincuenta años aproximadamente. Para su exposición se clasifican tres grandes vertientes disciplinares dentro de las ciencias sociales: la socioantropología, la geografía cultural y la historia cultural.

En la antropología y la sociología destaca el trabajo de Gilberto Giménez (1978), quien, a partir de su estudio sobre el santuario de Chalma en México, abrió la puerta que condujo hacia la reflexión de la relación entre religión y territorio. En esta obra el autor sugirió que las peregrinaciones en sus distintos niveles construyen regiones de influencia devocional. Sus planteamientos motivaron otros estudios que se plasmaron en un libro colectivo coordinado por Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow, titulado *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (1994). En esta obra se aborda el análisis del fenómeno religioso relacionado con el espacio. En la misma línea de investigación se encuentra el trabajo de Leticia Villalobos Sampayo (2015), quien a partir del concepto de territorio devocional y tomando como referencia las peregrinaciones analiza el área de influencia espacial del santuario del Cristo Negro de Tlacotepec, Puebla, México.

Una de las investigaciones más relevantes sobre el tema es de Alicia Barabas (2003a), quien desde una perspectiva simbólica plantea que la práctica de peregrinar, así como de otras manifestaciones religiosas, genera territorios simbólicos. La autora hace propuestas conceptuales importantes para el análisis de los llamados etnoterritorios. Por otra parte, Renné De la Torre (2006), a partir de una revisión y reflexión sobre el acto de peregrinar, enfatiza que estas prácticas rituales son modos populares de trazar territorio y anclar la memoria.

Desde la geografía cultural destacan los trabajos dirigidos por Cristina Carballo y Fabián Claudio Flores (2016). Carballo coordina la Red Cultura, Territorio y Prácticas Religiosas, con sede en Argentina. Las investigaciones de este grupo interdisciplinario se han centrado en ámbitos espaciales de países como Argentina y Chile. Los temas y perspectivas de interés relacionan el espacio y la religión desde un análisis reflexivo y crítico que vincula las dimensiones materiales y simbólicas. La peregrinación es analizada como configuradora de territorios o paisajes peregrinos y religiosos.

Finalmente, desde la vertiente de la historia cultural destacan las aportaciones de José Velasco Toro (1997), quien en su trabajo sobre el culto en el santuario de Otatitlán, México, plantea que las peregrinaciones trazan caminos y conforman un radio de influencia de distintos niveles espaciales. El conjunto de estos configura lo que denomina una región devocional. Siguiendo esta línea, Inés Barelli y María Andrea Nicoletti (2021) investigan, basadas en un análisis hermenéutico de fuentes históricas, distintas divinidades marianas en la ciudad de San Carlos Bariloche (Argentina). Su estudio se centra en las creencias y las peregrinaciones como manifestaciones de territorialidad que configuran territorios, alteridades y memorias. Por su parte María Andrea Nicoletti (2012) estudia el culto de la Virgen Auxiliadora de Don Bosco en la Pampa, Argentina, a partir de la iconografía, las creencias y peregrinaciones como dispositivos religiosos que, según la autora, marcan fronteras, construyen territorios y crean identidades.

Los acercamientos al estudio de los santuarios y las peregrinaciones como dispositivos constructores de territorio han sido amplios. Sin embargo, no es la finalidad de este texto realizar un estado amplio de la cuestión sobre el tema, sino bosquejar la complejidad de las investigaciones y los planteamientos. En general, hay posturas que sostienen que los santuarios funcionan como centros ordenadores de los territorios y son los aglutinadores de las relaciones sociales. Otros planteamientos le dan más peso al acto de peregrinar, como aquel que configura al territorio y crea lugares, redes, fronteras y refuerza la centralidad del santuario (De la Torre 2006).

Ambos planteamientos no son contradictorios ya que todo territorio está constituido, como se mencionó anteriormente, por un centro, redes y límites. Por lo tanto, el santuario y la peregrinación son principios fundamentales que estructuran a todo territorio devocional. En este texto analizamos principalmente las prácticas de peregrinaje, denominadas las bajadas de la Virgen como configuradoras de un territorio.

El territorio es un fenómeno social complejo, resultado de la acción humana sobre el espacio. Se define por el conjunto de relaciones sociales que se tejen en y con el espacio. Este último no es estático, ni se constituye como una realidad material preexistente a todo conocimiento o práctica, sino es un principio activo. Por ello se enmarca teóricamente este análisis sobre el territorio (devocional) a partir de un enfoque teórico simbólico-relacional, lo cual implica alejarse de las posturas que conciben al espacio como algo inerte, como enraizamiento y estabilidad. Lo relacional conlleva considerar al espacio como un referente en movimiento, interconectado e histórico (Haesbaert 2011).

Se entiende por territorio a aquel espacio apropiado material, instrumental y simbólicamente por los grupos humanos. La apropiación del espacio puede ser de carácter material-instrumental-político o simbólico-expresivo. En el primero se enfatiza la relación utilitaria con el espacio, mientras que en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio simbólico-cultural y como soporte de identidades individuales y colectivas. El poder constituye el elemento fundamental que define al territorio (Giménez 2000).

Los territorios como productos sociales, políticos (de poder) y culturales son sistemas constituidos por mallas, nudos y redes. Las mallas son las fronteras de los territorios, los nudos son los centros de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados entre sí y las redes son las líneas (camino o circuitos) que conectan a los puntos o nudos (Giménez 2000).

Las mallas, nudos y redes poseen una diferenciación funcional y están organizados jerárquicamente, de manera que contribuyen a ordenar el territorio según la importancia que los individuos o grupos les otorgan a sus diversas acciones. Esta organización jerárquica, entre muchas de sus atribuciones, permite la integración y cohesión territorial (Raffestin 2011).

El sistema territorial es universal, sin embargo, sus cualidades pueden ser diferentes de una sociedad a otra. En las sociedades estatales, las fronteras se manifiestan como límites político-administrativos, pero entre las sociedades tradicionales, se trata de fronteras interactivas de carácter social y simbólico. De esta manera, los territorios devocionales son culturales y no solamente geográficos, tienen fronteras dinámicas, porosas y flexibles que constituyen ámbitos de interacción que los usuarios pueden traspasar y modificar, a diferencia de las fronteras político-administrativas, las cuales suelen ser rígidas (Barabas 2003b).

112 ■
Por otra parte, el analizar al territorio desde una perspectiva simbólica, implica considerar fundamentalmente los factores valorativos, culturales, afectivos colectivos, de significación y de sentido (representaciones, cosmovisiones e ideas), materializados en artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. De esta manera, los procesos de simbolización que los grupos sociales llevan a cabo convierten los espacios en territorios, en los cuales se desarrollan acciones culturales que identificamos en cosmovisiones, mitos, rituales y santuarios. Podría decirse que el territorio también es un sistema de símbolos, es decir, una “manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente” (Barabas 2003b, 47).

Para los actores sociales no existen territorios abstractos, sino aquellos que están marcados por contener lugares poderosos (puntos-centros). Estos están tatuados, por un lado, por las gestas de las entidades sagradas, como pueden ser los santos patronos y vírgenes, y, por otro lado, por los rituales que los cargan de significados; entre ellos, las bajadas de la Virgen de los Remedios (Barabas 2003a). Un territorio devocional, es un territorio cultural tatuado por las gestas de la deidad que radica en un centro sagrado o santuario; por el mito, la cosmovisión y la ritualidad en torno a esta. Sin embargo, también es construido y marcado por las interacciones sociales, los intercambios ceremoniales y de reciprocidad entre personas y entre ellas y la deidad. Las peregrinaciones son los actos devocionales privilegiados de interacción social, que marcan el espacio y crean redes sólidas que unen lugares y configuran el territorio. La amplitud espacial de este (articulación de barrios, pueblos, colonias, ciudades, etc.) depende del grado de convocatoria e influencia del centro sagrado. Por ello, los territorios devocionales son dinámicos y flexibles, se expanden o se

contraen. Como cualquier territorio, están compuesto de un centro-santuario, redes y fronteras. Estas últimas son establecidas por las prácticas devocionales, principalmente por las peregrinaciones.

El centro de un territorio devocional es un santuario, el cual no solo es un lugar donde hay confluencia o concentración de personas, sino principalmente es un espacio donde lo sagrado se condensa de manera privilegiada. Estos lugares adquieren su cualidad de especiales por elección de los seres sagrados, que se manifestaron allí, mostrando su poder y voluntad de protección. Las formas en que estas entidades se manifiestan son a través de apariciones o hechos maravillosos, que fundamentan mitos que narran las hierofanías originarias que fundaron los lugares sagrados (Giménez 1978)².

Los santuarios, por tanto, son centros multisignificativos y lugares vitales “para los grupos que poseen una cosmovisión sobre ellos, dotados de poderes terapéuticos, mágicos, afectividad, confianza y respeto” (Barabas 2003b, 68). Operativamente se pueden distinguir santuarios naturales y construidos, los primeros son lugares geográficos, como una cueva, cerro, manantial, etc., y los últimos son edificaciones artificiales como un templo o una capilla (Barabas 2003a).

La manifestación social privilegiada para interactuar con los santuarios es la peregrinación, que se distingue de la procesión. Esta última también es “una marcha ritual de imágenes y personas, pero en un escenario local, según normas preestablecidas y siguiendo un camino parabólico, cuyo punto de partida y de llegada coinciden siempre” (Giménez 1978, 155). La procesión se puede caracterizar por ser un rito de distinción, de celebración o de propiciación (Giménez 1978).

Las peregrinaciones como conductas rituales, en cambio, son desplazamientos de personas e imágenes, que se realizan a partir de trayectos por diferentes espacios y territorios y arriban a un santuario. Al igual que las procesiones, poseen un carácter fuertemente institucionalizado, se trata de “una marcha ritual según modos e itinerarios fijados”, que parten de una periferia para, primero, ingresar temporalmente en un centro de condensación significativa (un santuario) y, después, egresar y retornar al punto de partida (Giménez 1978, 153).

La peregrinación mediante los recorridos y paradas construye lugares y marcas de particular sacralidad —cruces, ermitas, huellas de lo sagrado en rocas— que condensan rituales de umbral y relatos fundadores normativos (Barabas 2003a). Estas reúnen a un grupo determinado de comunidades en torno a la celebración de un santo o virgen y constituyen actos devocionales estrechamente ligados a la reproducción simbólica de un territorio propio que se quiere refrendar, valiéndose de la memoria histórica de haberlo compartido. Las procesiones, en cambio, recuerdan y refrendan centros, márgenes, límites y fronteras interiores. Reafirman las relaciones sociales y, por otra parte, son recursos mnemónicos colectivos, acerca de los límites del pueblo (Barabas 2003a). Las peregrinaciones y las procesiones

2 Hierofanías alude a una manifestación que revela lo sagrado en un ente (Eliade 1994).

evocan una historia sagrada de fundación, de apropiación y delimitación de un territorio, o de creación, distinción e identificación de un colectivo.

La Virgen de los Remedios, *aparicionismo* y cosmovisión. La reconfiguración de un santuario

El *aparicionismo* es un fenómeno religioso que presenta rasgos propios. Se caracteriza por la presencia de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria, que se muestran a las personas con propósitos diversos. Las apariciones son manifestaciones de lo sagrado, pueden ser hierofanías o teofanías; generalmente son estas últimas ya que tienen voluntad y figura (Eliade 1994). Suelen elegir a grupos humanos en crisis, a quienes se les revelan para otorgarles amparo y cuidados, a cambio de veneración y ofrenda.

Las apariciones milagrosas han sido históricamente muy frecuentes dentro del catolicismo, en especial las marianas. En América Latina existe un amplio abanico de catolicismos étnicos y regionales, en donde se observa que el *aparicionismo* sigue un mismo modelo que en lo fundamental proviene del medioevo europeo (ver Lafaye 1977, citado en Barabas 2006, 195). Sin embargo, tienen su propia singularidad debido a los procesos históricos locales y a los estilos religiosos de las culturas indígenas en contacto.

114

■ En el caso de pueblos indígenas colonizados, como es el caso de los cholultecas, las apariciones suelen relacionarse con procesos de recreación de identidades valoradas negativamente y con actos de refundación de territorios milenarios que fueron “demonizados” por los evangelizadores o, en su caso, están en peligro de pérdida. Por esta razón, estos territorios necesitan ser resacralizados para las nuevas deidades católicas, reinterpretados y ocupados por los hombres (Barabas 2006).

La devoción mariana siempre ha tenido fundamental importancia como símbolo de la apropiación y conformación de territorios y de la identidad colectiva. Se suele usar a la Virgen como emblema y protectora de guerras de conquista o independencia de los pueblos y como protectora ante epidemias y catástrofes naturales que afectaban a poblaciones, sobre todo en Europa y específicamente en la España medieval —siglo XV— (Fallena 2020).

En España el uso de la imagen de María como emblema en las guerras de reconquista hacía creer que se exorcizaban los demonios idolatrados por los musulmanes y que la pureza de la divinidad mariana limpiaba el espacio reconquistado. Conforme se fueron recuperando territorios surgieron mitos de la aparición de imágenes de la Virgen. Ejemplos de ello fueron la Virgen de la Covadonga o Virgen de Guadalupe de Extremadura. Los temas de estos relatos milagrosos fueron trasladados con algunas variaciones en la invasión de América (Fallena 2020).

Durante su incursión en América, el imperio español se vio a sí mismo como el pueblo elegido para cumplir el papel misionero y llevar la fe de Cristo a todo el mundo mediante la conquista de pueblos y nuevos territorios. En este contexto, la

Virgen María fungió como la figura más importante de esa misión evangelizadora. Las apariciones marianas fueron la constante en todos los territorios invadidos en el nuevo mundo (Fallena 2020). Durante la conquista en México, según las diversas crónicas, los españoles dejaban encima de los templos indígenas cruces e imágenes de la Virgen para limpiar y santificar los espacios donde se encontraban los ídolos. Esto, ya que los españoles interpretaron a los dioses indígenas como obras del demonio o personificaciones de Satanás.

Los conquistadores usaron como pretexto la supuesta “pacificación de la tierra” para invadirla, fundar nuevas ciudades y crear con ello orden y estabilidad en los territorios ocupados. En este contexto, la Virgen tuvo un importante papel en el imaginario de los invasores, puesto que encontraron en esta divinidad la figura protectora que daba sentido a las batallas, a María se le imploraba su intervención para vencer a los adversarios (Fallena 2020). Durante el proceso de conquista fue una constante la destrucción de los monolitos de los dioses mesoamericanos y el posicionamiento encima de los templos prehispánicos de la imagen de la Virgen. Esta práctica simbólica se llevaba a cabo para elevarla, ofrecerle el vasallaje de los pueblos sometidos y acabar con la idolatría que la ofendía.

La Virgen María, y específicamente su advocación de Los Remedios, fue la primera imagen religiosa venerada en México. Las evidencias históricas más confiables que se tienen indican que la primera imagen de la Virgen de los Remedios que llegó a la Nueva España fue obsequiada por Cortés a un capitán tlaxcalteca. La información histórica refiere que sucedió un día después de la caída de México-Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521. Esta primera imagen se denominó la Conquistadora y actualmente se encuentra en el convento de San Francisco en la ciudad de Puebla (Fallena 2020).

Al igual que la Conquistadora, hubo otras imágenes de la Virgen María que fueron emblemas para la edificación de santuarios y mitos de aparición, como es el caso de las ermitas de Tultepec y Cholula dedicadas a la Virgen de los Remedios. Ambos lugares sagrados se han disputado el origen primigenio de sus imágenes, arguyendo que la estatuilla que poseen y que se encuentra en su altar mayor es la traída por Cortés durante la caída de México-Tenochtitlan.

La devoción de la Virgen de los Remedios fue introducida en Cholula a finales del siglo XVI para propiciar la conversión y la destrucción de los cultos y creencias indígenas. Para lograr este objetivo se construyó una ermita a esta Virgen encima de la cúspide de la gran pirámide prehispánica dedicada a la deidad del agua denominada Chiconauhquiuhuitl (Bonfil 1988). Acto que se sustentó en un hecho extraordinario, como fue la aparición de la Virgen a través de un gran resplandor acaecido en el lugar. Este suceso milagroso se relata actualmente de generación en generación y sustenta el mito de refundación del lugar.

Con este acontecimiento la pirámide-santuario reorientó su sacralidad, pero no sus antecedentes como lugar de culto ancestral, de origen del tiempo y centro u ombligo del mundo, reforzando con ello su esencia como lugar de memoria. Con la

nueva deidad mariana se redefinió también el lugar como escenario de fundación y el inicio del tiempo histórico (Fallena 2020).

En la pirámide hay algo místico, por eso la Virgen escogió ese lugar. Sale una luz de donde sale energía cósmica y se puede tener contacto con los seres celestiales. Ahí se conecta la tierra con el cielo y ahí mismo se juntan, salen túneles y caminos que van por todos lados. (Entrevista a Delfino Tomé, cronista local, San Andrés Cholula, 27 de mayo de 2022)

Al entronizar en la pirámide de Cholula a la Virgen de los Remedios se buscó suplir a la deidad mesoamericana del agua y la fertilidad. Sin embargo, también provocó un proceso de resignificación simbólica bidireccional entre las entidades católicas y las mesoamericanas (Bartolomé 2005). La Virgen adquirió simbolismos de la antigua deidad, pero no la destruyó. Actualmente Chiconauhquiahuitl habita en el santuario en forma de serpiente y posee simbolismos intercambiados con la Virgen. La primera habita en el lugar de abajo —las profundidades de la pirámide— y se relaciona con la obscuridad, la humedad y el agua terrestre. La segunda habita en el lugar superior —la cúspide de la pirámide— y se relaciona con el cielo, la bondad y la lluvia.

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

El simbolismo de la Virgen de los Remedios española, llegada a México, estaba relacionada con la intermediación y protección de los ejércitos españoles y su cualidad de conquistadora, así como también con su carácter de auxiliadora contra pestes, enfermedades y hambrunas. Sin embargo, su significado como dadora de lluvias y propiciadora de la fertilidad de las plantas fue adquirido en la Nueva España. Actualmente en Cholula se cree que trae las lluvias, protege las cosechas y las plantas, es madre de los cholultecas, protectora y dadora del territorio. Esto se ve en los siguientes extractos de entrevistas: “Los frutos de la tierra están en el vientre de la Virgen María o de Tonantzin Remedios” (entrevista a Manuel Tlatoa, danzante y cronista, San Pedro Cholula, 5 de septiembre de 2019). “Antiguamente cuando la Virgen no bajaba había todo el tiempo sequía, la milpa crecía chiquita y la gente comía espigas, entonces bajaban a la Virgen y llovía” (entrevista a Pascacio Pérez, mayordomo, barrio de San Pedro Mexicaltzingo, 12 de diciembre de 2016).

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

Las bajadas de la Virgen y su territorio devocional

Las bajadas de la Virgen son un tipo particular de peregrinaciones mediante las cuales los habitantes de los pueblos, barrios y colonias de la región de Cholula trasladan la imagen de la Virgen a sus lugares de origen. Simbolizan actos de protección relacionados con la salud, el trabajo, las buenas cosechas, la resolución de los conflictos sociales y la defensa del territorio. Así, la dimensión funcional de la marcha conduce al contacto directo con lo sagrado y permite la comunicación con la entidad al estar cerca de la imagen y tocarla (Giménez 1978).

Invocan a la santísima Virgen y pues si sufren daños, maltrato físico, conflictos por tierras, como sucedió en 2014 cuando el gobierno quería expropiar las tierras aledañas al santuario, y en enfermedades, en muchas cuestiones, sobre todo la gente de las comunidades que siempre viene a venerar a la santísima Virgen. (Entrevista a Gregorio Porrás, mayordomo circular de Los Remedios, San Pedro Cholula, 3 de febrero de 2020)

Según Olivera (1970), las bajadas han representado una práctica histórica en Cholula y comenzaron debido a la falta de agua, pestes y enfermedades. A partir de estas calamidades, los pueblos afectados solicitaron que la imagen bajara a socorrerlos y protegerlos. Las solitudes eran tantas que la imagen empezó a deteriorarse ante los constantes ajetreos y peregrinajes, por lo cual los frailes franciscanos y los grupos de mayordomos decidieron repararla y cubrirla parcialmente con lámina de plata. Además, mandaron a hacer una réplica exacta, con la intención de que esta fuera la peregrina, en tanto que la antigua, para su protección, permanecería en el santuario. No obstante, la decisión causó descontento entre la población, que creía que la imagen sustituta no tendría el mismo poder para proteger ni aliviar a las personas (Bonfil 1988). Otro cambio importante en torno a las bajadas lo constituyó la formalización del calendario en el que se establecieron las fechas exactas y los lugares de peregrinación de la Virgen. El registro de este anuario se encuentra en el camarín del santuario y a los mayordomos encargados de La Circular de Remedios les corresponde velar que se cumpla con estricto orden³.

La salida de imágenes marianas de sus santuarios —denominadas vírgenes peregrinas—, para recorrer territorios que forman parte de su área de influencia, ha sido un hecho recurrente en Europa y Latinoamérica. Ejemplos de ello son la Virgen Auxiliadora de Don Bosco (Nicoletti 2012) y la Virgen Misionera (Barelli y Nicoletti 2021) en Argentina o la Virgen de San Juan de los Lagos y la Virgen de Zapopan en México, entre muchas otras. En estos lugares al igual que en Cholula las imágenes recorren y delimitan territorios.

Lo característico de Cholula es el crecimiento constante de las bajadas, así como la diversidad de temporalidades en las que la imagen suele permanecer en un

3 Mayordomía que se encarga del cuidado de la imagen del santuario y de la organización de sus fiestas, esta se rota anualmente entre los diez barrios que conforman la ciudad de San Pedro Cholula.

barrio o pueblo, que puede prolongarse de entre siete a cuarenta a días. Cada año nuevos pueblos solicitan la visita de la Virgen y por eso el número las bajadas está aumentando considerablemente. Lo que sugiere que, a partir de las bajadas, hay un proceso de refundación del territorio, una especie de recolonización de las tierras del antiguo Cholollan.

Ante la frecuencia de las bajadas y el lapso de tiempo que la imagen permanece en un pueblo las fechas establecidas en el calendario llegan a empalmarse. Por este motivo se cuenta con cinco imágenes peregrinas, llamadas también “las secretarias”. Sin embargo, existen cuatro imágenes más: 1) la de la mayordomía de La Circular, 2) la de la capilla abierta del santuario, 3) la imagen del camarín y 4) la original, que se encuentra en el altar mayor de la iglesia y que solo baja en casos excepcionales. Es decir, en total, el santuario posee nueve imágenes de la Virgen de los Remedios.

A lo largo del ciclo anual, la Virgen baja 44 veces (según el registro oficial del santuario) para visitar los diez barrios de la ciudad de San Pedro Cholula, algunos de San Andrés Cholula, diversos pueblos y colonias de ambos municipios y de otras jurisdicciones como San Juan Cuautlancingo, Santa Clara Ocoyucan y San Nicolás de los Ranchos, todos ubicados en el valle Puebla-Tlaxcala y pertenecientes al estado de Puebla (figura 2 y 3). Estos lugares forman un territorio continuo devocional caracterizado por las constantes peregrinaciones de los pueblos hacia el santuario. La mayoría de los recorridos se realiza a pie y solo cuando se trata de pueblos muy alejados se utilizan vehículos para trasladar a la virgen. Generalmente, la visita de la imagen coincide con las fiestas de los santos patronos de los pueblos, pero en otras ocasiones se trata de fechas distintas, ya establecidas en el calendario religioso del santuario. Para los pueblos y barrios la llegada de la Virgen representa una de las celebraciones más importantes del ciclo festivo, después de su fiesta patronal. Las bajadas son fuertemente defendidas por los pueblos, como manifestaciones de pertenencia e identidad. Esto se ve en el siguiente extracto de entrevista: “Esta tierra sagrada, es la tierra que nuestros abuelos nos heredaron y con nuestras tradiciones defenderemos la identidad de Cholula y del valle de Cholollan” (Entrevista a Gregorio Porras, mayordomo Circular de Los Remedios, San Pedro Cholula, 3 de febrero de 2020).

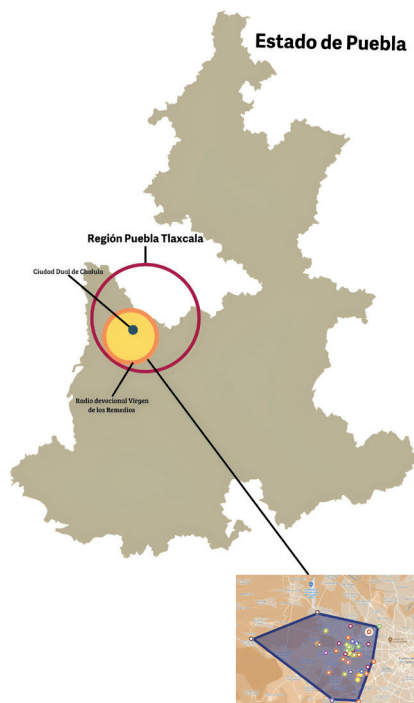
Figura 2. Las bajadas de la Virgen de los Remedios

Enero	Febrero	Marzo	Abril
Santiago Xicotzingo, Tlaxcalancingo San Pablo Tecamac, San Pedro Cholula Santa María Moraxtitla, San Antonio Cacalotepec	San Juan Bautista Cuautlancingo, Parroquia San Matías Cocoyotla, San Pedro Cholula	San Andrés Cholula, Parroquia San Gregorio Zacapechpan	Jesús Tlatempa, San Pedro Cholula Santiago Cuayantla, Tlaxcalancingo
Mayo	Junio	Julio	Agosto
Purísima Concepción la Cruz, Parroquia San Andrés San Miguel Tianguisnahuac, San Pedro Cholula Santa María Xixitla, San Pedro Cholula Colonia Lázaro Cárdenas, San Andrés Cholula San Pedro Cholula, Parroquia San Bernardino Chalchihuapan La Trinidad Sanctorum	San Andrés Cholula, Parroquia Mercado Cosme del Razo, San Pedro Cholula San Juan Calvario, San Pedro Cholula San Pedro Tonanzintla San Juan Tlautla, San Pedro Cholula	San Bernardino Tlaxcalancingo, Parroquia Santa Bárbara Almoloya, Cholula San Cristóbal Tepontla, San Pedro Cholula Santa María Magdalena, San Pedro Cholula Santiago Momoxpan, San Pedro Cholula	Santa Clara Ocoyucan San Luis Tehuiloyocan San Gregorio Atzompa San Agustín Calvario
Septiembre	Octubre	Noviembre	Diciembre
Santiago Mixquitla, San Pedro Cholula San Bernardino Chalchihuapan San Francisco Acatepec	San Francisco Cuapa San Rafael Comac	San Pedro Cholula, Parroquia San Diego Xochitepec, Tlaxcalancingo Santiago Xicotenco, San Andrés Cholula San Diego Cruztepec, San Antonio Cacalotepec Col. Emiliano Zapata, San Andrés Cholula	Santa María Zacatepec, Parroquia San Pedro Mexicalzingo, Cholula. San Pedro Yancuitlalpan Barrio de Guadalupe, San Francisco Cuapa

Nota: listado de fechas y localidades en las que se conmemoran las bajadas de la Virgen de los Remedios, las cuales configuran un territorio devocional en torno al santuario de esta entidad sagrada.

Fuente: la autora, 2021.

Figura 3. Circuito espacial de las bajadas de la Virgen de los Remedios



120

Fuente: mapa realizado por la autora con base en circuito espacial que conforman las bajadas de la Virgen de los Remedios, 4 de marzo de 2022.

Figura 4. Imágenes peregrinas de la Virgen de los Remedios en el santuario de Cholula



Fuente: fotografía de la autora, Puebla, México, 2020.

Previo a una bajada, el mayordomo de La Circular y los miembros de la comisión encargada de tal acto, acuerdan cuál imagen de las cinco réplicas peregrinas con que cuenta el santuario, marchará a la comunidad en cuestión. Es común que cada colectividad tenga preferencia por alguna de ellas, las cuales son identificadas por un número específico. De esta manera un pueblo suele pedir que baje la número tres o la cuatro, a las cuales también identifican por ciertas características físicas como la güerita, la chiquita, la morenita, etc. (figura 4).

El resguardo y cuidado del santuario de la Virgen de los Remedios está a cargo de los diez barrios que componen la ciudad de San Pedro Cholula. La bajada de la Virgen expresa las relaciones entre los pueblos y barrios, por eso su presencia es fundamental en las fiestas patronales. Ella es la principal invitada y es trasladada a partir de una marcha ritual del santuario hasta la iglesia del pueblo en cuestión. Días antes de la fiesta, los mayordomos van por ella a su casa.

La Virgen de los Remedios en ocasiones especiales también visita la cabecera de San Pedro Cholula, por ejemplo, cuando atestigüa el inicio de la Fiesta de Pobres y Labradores en el mes de mayo. Otra ocasión singular se lleva a cabo en el mercado municipal o durante la procesión de los faroles que se efectúa la noche del 31 de agosto y antecede el festejo del natalicio de la Virgen, el 8 de septiembre. Este es el día de la fiesta principal del santuario, a la que asiste un gran número de peregrinos procedentes de muchas partes del país.

Decursos rituales de las bajadas

Las bajadas son actos rituales fijados por la tradición con un ciclo temporal propio, un itinerario minucioso y roles específicos para los involucrados, bajo la vigilancia y coordinación de los mayordomos. Ejemplo de ello son las hermandades de cargadores, vestidores, rezanderos, coheteros, músicos, etc., que participan en las secuencias rituales, en las que también se puede observar la delimitación de conductas y la división del trabajo de acuerdo con el género. Las conductas rituales se han determinado por la tradición, pero son impuestas por los grupos de principales y *tiachcas* o consejo de guías (son personas adultas mayores que han ocupado a lo largo su vida los cargos más importantes dentro del sistema de mayordomías). De esta manera, los comportamientos y los decursos rituales son transmitidos de generación en generación. Las bajadas, por lo tanto, son un tipo particular de peregrinación, es decir, una institución de carácter ritual, ejecutada bajo ciertas reglas, a la que se le atribuye una eficacia de orden extra empírico (Giménez 1978).

A continuación, se describen los decursos rituales de las bajadas, a fin de mostrar la complejidad de estas marchas de comunicación con lo sagrado. Los datos etnográficos que se presentan, en su mayoría, provienen del trabajo de campo realizado en los barrios de las ciudades de San Pedro y San Andrés Cholula. Cabe aclarar que, si bien las peregrinaciones o bajadas son parte de la tradición, estas se renuevan constantemente. En ellas se manifiesta la innovación y la creatividad.

Sin embargo, para sistematizar aquello que es sumamente diverso, aquí solo se describe las secuencias que están fuertemente institucionalizadas.

Los preparativos

Las bajadas implican un proceso previo de organización grupal, ya que debe integrarse con mucha antelación una comisión de la bajada y, en ocasiones, existe una mayordomía menor que custodia una imagen local de Los Remedios y apoya a la comisión en sus diversas tareas. La comisión se forma con uno o varios responsables, quienes pueden portar un estandarte que alude pueblo en cuestión. Los mayordomos del santo patrón, junto con los integrantes de la comisión de la bajada de la Virgen, acuerdan previamente con las mesas directivas, así como con los principales de cada barrio o pueblo, las actividades que se llevarán a cabo.

A partir de ese momento inicia un intenso trabajo que conlleva buscar, pero también recibir apoyos de las familias o miembros de los pueblos, quienes suelen donar insumos para el traslado de la comitiva al santuario. La comisión de la bajada además requiere del apoyo de cargadores del nicho local, el cual se utiliza para trasladar a la Virgen del santuario al poblado y viceversa. De acuerdo con la capacidad de convocatoria, pueden llegar a apoyar más de veinte cargadores.

122 ■ Días previos a la bajada se convoca a los mayordomos menores y al público en general, para que se incorporen a la marcha. Una bajada, dependiendo de la distancia del pueblo, puede durar de seis a doce horas. Debido a los tiempos de traslado, en la mayoría de los barrios y pueblos, las familias y comerciantes ofrecen a las comitivas que integran las marchas, alimentos y bebidas.

La concentración

La salida de la peregrinación siempre tiene como lugar de concentración la iglesia patronal de la comunidad elegida. Allí permanece ataviada la imagen del santo patrón de la localidad, que preside la comitiva que recogerá a la Virgen en su santuario. Mientras se reúnen las personas, los miembros de la comisión de la bajada reparten a los peregrinos globos, banderines y flores con los colores alusivos a la Virgen de los Remedios, que son el azul y el blanco. Las imágenes que acompañan la marcha, así como contingentes y grupos musicales, etc. cambian de pueblo en pueblo. Hay algunos que solo llevan a su santo patrón para que acompañe a la Virgen, otros en cambio, llevan todas las imágenes de sus santos menores lujosamente ataviados.

Antes de partir, la imagen de la Virgen local y el santo patrón tutelar de la comunidad son conducidos a la entrada principal del recinto, mientras se prepara el nicho en el que será conducida la Virgen de los Remedios. Una vez que todo está listo, en el horario establecido los líderes de la comisión de la bajada y principales de barrio dan la señal de salida diciendo “ya” o “vámonos”. Primero, se agrupan los principales, mayordomos del barrio y portadores de estandartes, detrás van las imágenes de la Virgen y del santo patrono, al final caminan los peregrinos, los

músicos y los coheteros. El orden de las comitivas se encuentra muy institucionalizado y es verificado constantemente por los consejos de principales.

El recibimiento en el santuario

Al llegar la comitiva al santuario es recibida por el mayordomo de La Circular o por el sacerdote, si previamente se solicitó una misa. Después, los mayordomos y el presidente de la comisión acceden a la sacristía, donde se realiza un acto protocolario de salutación entre los presentes. Previo a la entrega formal, la imagen peregrina de Los Remedios se encuentra lista y bien arreglada sobre una mesa y frente a ella, de modo ceremonial, se asientan detalladamente en el libro de la relación de todas las bajadas, los testimonios sobre su traslado, así como el registro de los objetos que lleva la imagen que se entrega.

El momento más expectante y emotivo ocurre cuando la imagen sale del santuario; por lo general, la porta el o la comisionada principal, que suele ser una niña o un joven, que conduce la escultura hasta la puerta del santuario para colocarla dentro del nicho que se encuentra en el atrio, ya preparado para recibirla. El trayecto de regreso al barrio o pueblo anfitrión se realiza en medio de la música de viento, las porras, el estruendo de los cohetes, el repicar de las campanas y los cánticos propios de un ambiente festivo.

El recorrido hacia el barrio o pueblo anfitrión

A lo largo de la marcha rumbo a la comunidad que espera a la imagen, se puede observar a los vecinos de otros colectivos salir de sus casas o negocios y santiguarse al escuchar la música. Otros ofrecen agua a los cargadores, lo cual implica que en algunas avenidas se interrumpa el paso vehicular momentáneamente y que las calles cambien su función al convertirse en un escenario ritual. Esto genera descontento de propios y extraños a la cabecera municipal de San Pedro Cholula, quienes constantemente piden a las autoridades de gobierno evitar bloqueos de caminos y ruidos que provoca la música y los fuegos artificiales que acompañan los desplazamientos rituales. La respuesta de los cholultecas siempre es la misma:

La gente que se ha venido a vivir aquí se enoja y nos acusan con el gobierno de que hacemos comidas en las calles, hay harto ruido por la música y los cohetes, ¡vaya pues! que hacemos muchas fiestas y procesiones, pero son nuestras tradiciones ¿no?, y... y pues si nos le gusta que se vayan, sí que se vayan a otro lado, estas son las tierras de nuestros abuelos y de nosotros. (Entrevista a Pedro Flores, peregrino, San Andrés Cholula, 25 de junio de 2022)

De esta manera se puede decir que a partir de estas prácticas los cholultecas refrendan la posesión de un territorio propio, en donde también se reescribe su memoria y se reproduce su identidad.

Las bajadas conllevan un complejo proceso de participación social. Desde sus casas los feligreses arrojan dulces a la comitiva que acompaña a la Virgen. Las calles y las fachadas se adornan, tales referentes son resultado de la integración vecinal o, en su caso, de la iniciativa individual de algunos grupos domésticos que donan su tiempo o trabajo desde las primeras horas del día para arreglar y adornar las calles.

El arribo de la imagen al barrio

Uno de los momentos más significativos y formales de la marcha es el ingreso de la imagen por las calles aledañas al templo patronal de la comunidad. Las campanas repican con mayor fuerza, los vecinos se detienen o se suman al grupo. En tanto la imagen se aproxima al atrio se detona más de medio centenar de cohetes en honor a la Virgen (figura 5).

Figura 5. Marcha ritual o bajada de la Virgen de los Remedios al pueblo-barrio de San Cristóbal Tepontla



Fuente: fotografía de la autora, San Pedro Cholula, Puebla, México, 2016.

Una vez que la comitiva llega al atrio de la iglesia se retira la imagen del nicho y se le conduce al interior del templo. Su entrada es acompañada con rezos, aplausos y una lluvia de flores, pétalos y papelitos de colores, dependiendo de la organización de

cada barrio o pueblo; también se escuchan porras, exclamaciones y vivas. La imagen se coloca inmediatamente en el altar mayor, delante del santo patrón del lugar, para ello se ha colocado un arreglo floral con formas muy diversas, con la finalidad de resaltar la importancia y la belleza de las flores como ofrenda a la Virgen-Madre.

Una vez que la Virgen se acomoda en el altar, se oficia una misa. Al concluir la celebración eucarística, se ofrecen los agradecimientos respectivos por el apoyo recibido, y los asistentes forman filas frente a la imagen para tocarla, persignarse, pedirle algún favor o agradecerle por su protección milagrosa. Esto se ve en la siguiente entrevista, "la tocamos, aunque sea su vestido, porque es como darle la bienvenida y para que estemos, pues, cubiertos con su manto que nos protege" (entrevista a Julia Tepotl, ama de casa, Tlaxcalancingo, Puebla, 22 de septiembre de 2022).

Al concluir los agradecimientos, el titular de la comisión de la bajada invita a los asistentes al convite que tendrá lugar en su casa. El trayecto de la iglesia al hogar del titular de la comisión es encabezado por los mayordomos de las circulares, tanto de barrio como los menores. Los acompaña una banda de viento y, a veces, un mariachi, músicos contratados para recibir y homenajear a la imagen.

Cuando termina el tiempo establecido de la bajada, es decir, respecto a la permanencia de la imagen, los encargados de la comisión, junto con los mayordomos de barrio y los de platitos, así como la hermandad de cargadores y las familias, en general, llevan a cabo la subida, que llega a ser menos concurrida que la bajada de la imagen. Antes de su partida, se celebra una misa en la iglesia anfitriona, para despedir a la Virgen. Durante el trayecto de la subida, también acompañan al contingente una banda de viento y un grupo de coheteros, que anuncian la conclusión del festejo y despiden a la visitante. Al arribar a su santuario, la imagen se entrega al mayordomo de La Circular quien, junto con la comitiva del barrio, revisa que la escultura se encuentre en buen estado y con todas sus pertenencias, este acto tiende a ser muy formal y ceremonial, una vez concluido se acuerda la próxima visita anual.

A partir de los decursos rituales de las bajadas de la Virgen se dejan marcas sobre el espacio como altares, arcos de bienvenida, alfombras en las calles, caminos de pétalos de flores que señalan rutas, colocación de objetos rituales; quedan también una serie de leguajes sonoros (música y estruendos de los cohetes). Estos elementos configuran un territorio histórico y cultural que recuerda y refrenda las redes, el centro y los límites de un espacio que aglutina a pueblos, colonias y barrios unidos por una historia en común y lazos culturales. Aspectos que también son referentes de la identidad del territorio al cual identifican propios y extraños como fiestero, por el constante peregrinar de personas y santos.

Reflexiones finales

A partir de los datos etnográficos aquí expuestos se puede concluir que los territorios devocionales son constructos culturales, multiescalares, multisignificativos y dinámicos. Sus fronteras son porosas y flexivas y están constituidos, como todo territorio,

por un centro o centros, redes y límites. El centro de un territorio devocional es el santuario. Este se caracteriza por la manifestación de una potencia sagrada que es a su vez una entidad territorial que marca y delimita lugares (Barabas 2003b). Los santuarios son considerados como ombligos del mundo y son lugares vitales para las sociedades que han construido en torno a ellos una cosmovisión y a los que anclan una enorme densificación de sentidos, ya que se trata de escenarios con poderes terapéuticos, mágicos y milagrosos privilegiados. Por ello, se convierten en centros de mucha interacción social y simbólica que articulan a una gran diversidad de grupos sociales. Su influencia como centros aglutinadores de la cosmovisión en torno a una entidad sagrada puede llegar a formar territorios devocionales bastos, a partir de las múltiples y variadas relaciones espaciales que tejen las sociedades en torno a ellos. Este es el caso del santuario de la Virgen de los Remedios en Cholula, centro milenar de culto, de enorme trascendencia simbólica, que ha traspasado las fronteras del tiempo como foco aglutinador de las comunidades indígenas y campesinas del valle Puebla-Tlaxcala.

Las peregrinaciones o bajadas construyen las redes y los límites del territorio. Se afirma que los constantes traslados de la imagen de la Virgen de los Remedios refrendan simbólicamente antiguos territorios pertenecientes a los diferentes grupos étnicos que habitaban el señorío de Cholula en la época precolombina. Hoy se rememoran a partir de las marchas rituales, mismas que —a partir de sus decursos y las marcas que estos dejan sobre el espacio como altares, arcos de bienvenida, alfombras en las calles, adornos que marcan rutas, caminos de pétalos de flores, etc.— configuran y rememoran un territorio histórico y cultural. Dicho territorio recuerda y refrenda las redes, el centro y los límites de un espacio que aglutina a pueblos, colonias y barrios unidos por una historia en común y lazos etnolingüísticos.

La Virgen de los Remedios como entidad territorial construye dos tipos de territorios devocionales: uno regional y otro macrorregional. En el primero se convierte en una deidad peregrina que, a través de sus recorridos cotidianos, las bajadas, rememora un territorio continuo e histórico que hace alusión al sentido de pertenencia y la identidad cholulteca. En el segundo, adquiere la cualidad de una potencia centrípeta que motiva peregrinaciones de grupos socioculturales diversos, provenientes de distintas regiones del país en una fecha específica; el 8 de septiembre día de la fiesta mayor del santuario. Lo que sugiere la construcción de un territorio devocional a escala macrorregional. Queda pendiente el análisis de esta nueva ruta de investigación y de otras más que surgen de esta pesquisa, como lo son los anclajes de la memoria cholulteca en los lugares, la cosmovisión sobre la Virgen como expresión de territorialidad, las estrategias simbólicas de defensa del territorio, etc.

Referencias

1. Barabas, Alicia. 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Editorial Miguel Ángel Porrúa.
2. Barabas, Alicia. 2003b. “Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca”. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, coordinado por Alicia Barabas, 39-118. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
3. Barabas, Alicia. 2003a. “Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, coordinado por Alicia Barabas, 15-36. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
4. Barelli, Ana Inés y María Andrea, Nicoletti. 2021. “Fiestas y prácticas devocionales marianas en la ciudad de Bariloche (Argentina): subjetivaciones y configuraciones religiosas urbanas”. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 31 (58): 1-27. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387270552008>
5. Bellier, Irene. 2002. “De lo lejano a lo cercano. Reflexiones sobre el paisaje de un campo exótico al campo de las instituciones políticas”. En *De la etnografía a la antropología reflexiva*, dirigido por Adolfo Colombes y traducido por Silvia Labado, 53-74. Buenos Aires: Ediciones del Sol S. R. L.
6. Bartolomé, Miguel. 2005. “Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas de Oaxaca”. 3: 1-62. *Cuadernos Etnología*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A18945>
7. Bonfil Batalla, Guillermo. 1988. *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
8. Carballo, Cristina T. y Fabián Claudio Flores, comps. 2016. *Territorios y paisajes peregrinos. Cartografías sociales de lo sagrado en el siglo XII*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján; Giepra (Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en Argentina); Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica; Universidad Nacional de Quilmes.
9. De la Torre, Renné. 2016. “Peregrinaciones modos de trazar el territorio y escribir la memoria”. En *La fiesta mexicana*, tomo 1, coordinado por Florescano y Barbara Santa María Rocha, 348-393. Ciudad de México: Secretaría de Cultura; Fondo de Cultura Económica.
10. Eliade, Mircea. 1994. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
11. Fallena Montaña, Denise. 2020. *La imagen de la Virgen María en la retórica de la conquista y fundación en los valles centrales de Puebla y Tlaxcala*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Estéticas.
12. Garma Navarro, Carlos y Roberto Shadow, coords. 1994. *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
13. García Cook, Ángel. 1995. “Cruce de caminos. Desarrollo histórico de la región poblano-tlaxcalteca”. *Arqueología Mexicana* 13: 12-15. <https://arqueologiamexicana.mx/ediciones-regulares/13-puebla-tlaxcala>

14. Giménez Montiel, Gilberto. 2000. "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural". En *Cultura y región*, editado por Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Ángela Robledo, 87-132. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Ministerio de Cultura; Centro de Estudios Sociales.
15. Giménez Montiel, Gilberto. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Ciudad de México: Centro de Estudios Ecuménicos A. C.
16. González-Hermosillo, Francisco. 2014. "San Andrés en la época colonial. Una crónica de acontecimientos". En *San Andrés Cholula*. Puebla: H. Ayuntamiento 2014-2018 de San Andrés Cholula.
17. Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
18. Haesbaert, Rogério. 2011. *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Ciudad de México: Siglo XXI Editora Iberoamericana.
19. Kubler, George. 1968. "La traza colonial de Cholula". *Estudios de Historia Novohispana* 2 (2): 1-30. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1968.002.3217>
20. Lafaye, Jacques. 1977. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
21. Licon Valencia, Ernesto. 2015. "La Etnografía de los otros cercanos: la implicación antropológica en las metrópolis". *Graffylia* 13 (20): 65-75. http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/filosofia/resources/PDFContent/1326/006.pdf
22. Müller, Florencia. 1973. "La extensión arqueológica de Cholula a través del tiempo". *Comunicaciones* 8: 19-22.
23. Nicoletti, María Andrea. 2012. "La virgen fronteriza: la Auxiliadora de Don Bosco como dispositivo de territorialidad devocional (siglos XIX - XX)". *Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos* 4 (6): 127-148. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/spas/article/view/898/925>
24. Olivera, Mercedes. 1970. "Importancia religiosa de Cholula". En *Proyecto Cholula*, coordinado por Ignacio Marquina, 211-242. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
25. Olivera, Mercedes. 1971. "Los barrios de San Andrés Cholula". En *Estudios y documentos de la región Puebla-Tlaxcala*, editado por Instituto Poblano de Antropología e Historia 3, 89-155. Puebla: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
26. Raffestin, Claude. 2011. *Por una geografía del poder*. Traducido por Yanga Villagómez. Ciudad de México: El Colegio de México.
27. Velasco Toro, José. 1997. "Vamos a Santuario del Señor de Otatitlán. Expresión numinosa de un ámbito regional". En *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, coordinado por José Velasco Toro, 109-204. Xalapa: Universidad Veracruzana.
28. Villalobos Sampayo, Leticia. 2015. *El territorio devocional. El Cristo Negro: dador de lluvia en Tlacotepec de Juárez*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Libros%20electr%C3%B3nicos/Antropolog%C3%ADa/CristoNegro.pdf>

29. Wacquant, Loïc. 2011. “Habitús como t3pico. Reflexiones sobre el convertirse en boxeador”. *Revista de Filosofía* 43 (131): 173-197. https://revistas.iberomex.mx/filosofia/uploads/volumenes/2/pdf/Rev_de_Filos_131.pdf



Alejandra Gámez Espinosa

Doctora en Antropología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Investigadora del Posgrado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Miembro del seminario interinstitucional “La ritualidad Mesoamericana en una perspectiva comparativa”. Este seminario es conformado por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Escuela Nacional de Antropología e Historia – Instituto Nacional de Antropología e Historia (ENAH-INAH), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) y la BUAP. Coordinadora de diversos proyectos de investigación sobre temas como cosmovisión, ritualidad, sistema de cargos y territorialidad indígena en los estados de Puebla y Oaxaca, México. Entre sus últimas publicaciones están: “Los santos que conglomeran y los santos que delimitan. Fiesta religiosa y territorio en San Pedro Cholula, Puebla”, *Revista Mirada Antropológica* 15, n.º. 18 (2020): 176-202, <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/mirant/article/view/471>; “Territorialidad *ngigua*: centros y fronteras simbólicas en las comunidades indígenas del sur de Puebla, México”. *Revista Tefros* 20, n.º. 1 (2022): 148-178, <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/1276/154>. <https://orcid.org/0000-0002-9105-8333> ✉ agamez_09@yahoo.com.mx