

DOSSIER

LA DESLUDIFICACIÓN DE LA FIESTA RELIGIOSA Y SU RECONFIGURACIÓN SIMBÓLICO-DIGITAL FRENTE AL COVID-19 EN CHOLULA, PUEBLA

THE PLAYFUL LOSS OF THE RELIGIOUS FESTIVAL AND ITS SYMBOLIC-DIGITAL RECONFIGURATION IN THE FACE OF COVID-19 IN CHOLULA, PUEBLA

ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA*
SEBASTIÁN LICONA GÁMEZ**

Fecha de entrega: 29 de septiembre de 2021
Fecha de aceptación: 12 de diciembre de 2021

RESUMEN

* María del Socorro Alejandra Gámez Espinosa es Doctora en Antropología por la ENAH, docente investigadora del Posgrado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Coordinadora de diversos proyectos de investigación sobre cultura indígena (religión, ritualidad, cosmovisión, sistema de cargos, artesanías, territorio y etnohistoria), auspiciados y financiados por diversas instituciones. Ha publicado

El trabajo analiza etnográficamente dos procesos sociales, la “desludificación” de la fiesta religiosa y su reconfiguración simbólica-virtual en las plataformas digitales en los barrios de San Pedro Cholula, como resultado de los cambios estructurales provocados por un evento crítico. El texto busca contribuir a la reflexión antropológica sobre los fenómenos que forman parte de las tramas de desestructuración y relaboración simbólica-cultural de la vida socio religiosa de los pueblos urbanos del país a consecuencia del impacto de la pandemia del COVID-19. Esta investigación se sustentó metodológicamente en el trabajo de campo etnográfico presencial y digital.

diversos libros y artículos en revista nacionales e internacionales sobre las sociedades indígenas de los Estados de Puebla y Oaxaca, México. Dirección electrónica: maria.gamez@correo.buap.mx

** Licenciado en Antropología Social por la BUAP. Actualmente estudiante de la Maestría en Ciencias Antropológicas en la UAM-I. Miembro de los Equipos de Investigación Permanente: "Estudios Etnográficos de la Región Puebla-Tlaxcala" y "Cosmovisión y fiestas religiosas en las Cholulas". Ponente en Congresos y Coloquios de corte local, nacional e internacional. Es autor y co-autor de artículos de libros cuyas temáticas giran en torno a los distintos sistemas de intercambio contemporáneos. Dirección electrónica: seblc95@gmail.com

PALABRAS CLAVE: *Fiesta religiosa, desludificación, evento crítico, plataforma digital, pueblo urbano.*

ABSTRACT

This work analyzes two social processes, the playful loss of the religious festival and its symbolic-virtual reconfiguration on digital platforms in the neighborhoods of San Pedro Cholula, as a result of the structural changes caused by a critical event. The text seeks to contribute to the anthropological reflection on the phenomena that are part of the networks of destructuring and symbolic-cultural reformation of the socio-religious life of the urban peoples of the country as a result of the impact of the COVID-19 pandemic. Methodologically, this research was based on face-to-face and digital ethnographic fieldwork.

KEYWORDS: *Religious Holiday, Deludification, Critical Event, Digital Platform, Urban Town.*

PRESENTACIÓN

El presente trabajo analiza etnográficamente dos procesos sociales, la "desludificación" de la fiesta religiosa y su reconfiguración simbólica-virtual en plataformas digitales en los barrios de San Pedro Cholula. El primero entendido como un proceso que involucra la ruptura de los ritmos lúdicos en las festividades dedicadas a los santos y el segundo como la respuesta sociocultural a tal situación, y así contribuir a la reflexión antropológica sobre los fenómenos que forman parte de las tramas de desestructuración y relaboración simbólica-cultural de la vida socio religiosa y cosmovisiva de los pueblos urbanos del país ante las consecuencias planetarias que consiguió perpetrar la pandemia del COVID-19.

Planteamos que, mediante el uso cotidiano de plataformas digitales, el corpus festivo religioso de los barrios cholultecas encontró un escenario para reconfigurarse simbólicamente ante los nuevos contextos globales de distanciamiento social, aislamiento, descotidianización, desigualdad, etcétera que flageló la pandemia del COVID-19 (Lins Ribeiro, 2021). Concebimos a las plataformas, no solo como grandes industrias de producción de capital financiero y de economía global-digital capitalista (Srnicek Nick, 2018), sino también como dispositivos simbólicos-digitales complejos apropiados por heterogéneos sujetos y sectores sociales, que reestructuran las funciones económicas, políticas e ideológicas he-

gemónicas asignadas a las mismas en función de sus propios proyectos sociales. Así, entendemos a las plataformas digitales como dispositivos simbólicos apropiados para la relaboración de las fiestas religiosas y la relación con lo sagrado.

Este texto se divide en cuatro apartados. El primero dedicado a la reflexión teórica sobre la “desludificación”, la pandemia como evento crítico y las plataformas digitales cuya relación antropológica se manifestó durante los últimos años, consumando una serie de procesos de ruptura y reestructuración en los cursos rituales-festivos religiosos de los pueblos urbanos del país. El segundo se aproxima a ofrecer un panorama sociocultural de San Pedro Cholula como “pueblo urbano” y sus ciclos festivos religiosos, escenario social caracterizado por hibridar diversas tradiciones sociales. El tercero brinda una aproximación etnográfica a los procesos de “desludificación” que vivieron los barrios originarios de San Pedro Cholula en su vida religiosa durante el evento crítico de la pandemia. El cuarto analiza antropológicamente la reconfiguración de las fiestas religiosas en las plataformas digitales como respuesta social de las comunidades barriales de Cholula al evento crítico, donde enfatizamos la heterogeneidad de manifestaciones simbólico-digital de las mismas. Por último, concluimos con una aproximación analítica de los nuevos usos locales y apropiaciones socioculturales de las plataformas digitales, que permiten ampliar la interpretación

antropológica y comprensión de las prácticas humanas sobre las mismas.

Metodológicamente, esta investigación se sustentó en trabajo de campo etnográfico presencial y digital, registramos contenidos y mantuvimos contacto a distancia con nuestros consultados (mayordomos, hijos de barrio, principales, sacerdotes, etcétera) vía plataformas como Facebook y WhatsApp. También acudimos de forma presencial a diversos eventos socio religiosos durante la epidemia en los años 2020 y 2021, como cambios de mayordomía de barrio, circulares, procesiones, convites, mañanitas a los santos, etc. Se priorizó la realización de entrevistas, a partir de las cuales pudimos acceder a las vivencias de los habitantes durante la epidemia, a las experiencias sociales y relaboraciones simbólicas implicadas dentro de los procesos de la “desludificación”. Debido a las limitaciones sociales, resultado del periodo de aislamiento provocado por el COVID-19, las fiestas se realizaron a “puerta cerrada” razón por la cual acudimos siempre respetando todas las medidas sanitarias que las autoridades tradicionales y federales (sana distancia, gel antibacterial, cubrebocas, espacios abiertos, etc.) implementaron a fin de cuidar nuestra propia salud y la de nuestros consultados. A partir de ello, planteamos una postura crítica contra la perspectiva catastrófica que postuló que la etnografía contemporánea en tiempos de epidemia se encontraba en vías de extinción, relegándola a un supuesto estado de crisis permanente, donde pre-

valeció la idea limitante de que el trabajo de campo y la observación participante habían de abandonarse, suponiéndolas como tareas metodológicas imposibles de ejercer hoy. Pensamos que, como lo expresan los fenómenos que estudiamos durante la problemática epidemiológica del COVID-19 en Cholula, la práctica antropológica también se reelaboró y este trabajo pretende guiarse en esa vertiente.

PANDEMIA, "DESLUDIFICACIÓN" Y LAS PLATAFORMAS DIGITALES

Pandemia: crisis mundial y evento crítico

El COVID-19 discontinuó el mundo, su propagación global desde un mercado mayorista de animales en Wuhan, China en 2019 al resto del planeta, logró desestabilizar las estructuras sociales, económicas y políticas de naciones, regiones, ciudades, localidades, pueblos, etcétera. Enfrentamos un proceso de aislamiento masivo sin precedentes a múltiples escalas y dimensiones, quebrando con la vida social de millones de personas. Tan solo en abril del 2020, el portal de noticias *Euronews* reportó que la mitad de la población mundial se encontraba en cuarentena, cerca de 3 900 millones de personas dejaron de asistir a sus trabajos, escuelas, espacios públicos e iglesias; tuvimos que distanciarnos de conocidos, amigos y familiares a fin de evitar infectarnos (Sandford, 2020). Todas las sociedades del globo presenciaron la

manifestación de nuevos fenómenos y acontecimientos sin precedentes en la historia humana, se presentaron nuevos hibridismos que han abierto una gama amplia de insólitas manifestaciones interculturales¹ a estudiar.

Como analiza acertadamente Gustavo Lins Ribeiro (2021), con la propagación de esta enfermedad se configuraron nuevos espacios liminales y se develaron problemáticas estructurales que afectan a la sociedad mundial. En primer lugar, se evidenció la interconexión mundial potenciada de las sociedades. Es un hecho indiscutible que todos los individuos y espacios están, de alguna u otra manera, vinculados por mallas y redes culturales sociales, políticas, económicas y ambientales; vivimos en una realidad sociológica donde los actos locales tienen efectos-consecuencias globales y viceversa, el COVID-19 no es más que resultado de la ingesta local de animales exóticos en el mercado de Wuhan que puso al mundo en crisis (Lins, 2021). Esto nos recuerda lo que Erick Wolf (1982) advertía a los antropólogos sobre la necesaria vinculación hermenéutica

1. 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, p. 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.

de los fenómenos socioculturales de diferentes grupos humanos con escalas y procesos mundiales, los campos de producción cultural de diferentes sociedades no pueden entenderse aisladamente; el paradigma multiculturalista de antaño que entendía a las sociedades como archipiélagos monoculturales, es cada vez más obsoleto, los mundos sociales de la humanidad siempre han constituido un total de procesos múltiples interconectados (Wolf, 1982, p. 15). El coronavirus demuestra que el empeño por desarticular tal relación puede falsear la interpretación de realidades sociales que tratamos de comprender.

En realidad, la crisis ocasionada por la pandemia mostró las interconexiones y la emergencia ambiental mundial actual. Dentro de las explicaciones sobre la pandemia por COVID-19, de la más acertadas, es aquella que la concibe como producto del “Capitaloceno” o “Antropoceno”, que define nuestro actual paradigma de desarrollo económico-político civilizatorio infinito con recursos naturales finitos ha ocasionado, desde la revolución industrial y de forma potenciada en las últimas décadas, la destrucción masiva del mundo natural y sus recursos (Haraway, 2015). Tal situación ha evidenciado que el protagonismo del capital y la agencia hegemónica del capitalismo históricamente es catastrófico, absorbiendo y destruyendo el medio ecológico, así como a pueblos y sociedades sometidas. El “Antropoceno” configuró una civilización global urbana-industrial con gigantescos consumos

de materia y energía insostenibles para nuestro mundo y se ha destacado por fomentar diversos “eventos de crisis” y hoy el coronavirus es resultado del desastre ambiental contemporáneo, de la intromisión y apropiación capitalista humana de biosferas nunca alcanzadas, que está generando nuevas zoonosis y virus que pasan a usar seres humanos como huéspedes para su gesta y propagación (Lins, 2021; Martins y Ayobami, 2020).

En términos socioculturales, la pandemia también produjo el apareamiento de nuevos lugares-dimensiones, que reconfiguraron nuestras nociones de lo privado y lo público, por ejemplo, el “hogar-trabajo” y la “escuela-hogar” siendo este último el más significativo por la crisis del sector educativo actual, donde el 70 % de la población mundial de estudiantes fue afectada por los cierres de las universidades, escuelas e instituciones (Unesco, 2020). Además, con la pandemia se enfatizaron viejas y nuevas desigualdades-diferencias sociales, no todos los sectores del globo la experimentaron de forma igual, el COVID-19 no es una amenaza igualitaria y universal. De las desigualdades más trágicas por la pandemia, son aquellas que se enraizaron en las estructuras de segmentación étnica y popular sumándose con las de clase:

[...] en Nueva York, los latinos y afroamericanos han representado el número más grande de muertos; en India, musulmanes fueron atacados y acusa-

dos de diseminar el virus; en Sudáfrica, la crisis provocada por la diseminación del virus mostró la continuidad de la desigualdad entre blancos y negros; en China, en ciudades como Guangzhou, que tiene enclaves africanos, migrantes negros se transformaron en blancos de la xenofobia (Lins, 2021, p. 114).

En nuestro país, de los sectores sociales más afectados fueron los pueblos tradición indígena y originaria en ciudades y entornos rurales, donde la probabilidad de tener atención hospitalaria de calidad para estas sociedades es reducida considerablemente con respecto de otros sectores. En estas sociedades la letalidad de la pandemia fue más drástica (Cortés-Meda y Ponciano-Rodríguez, 2021).

Hoy, a un año después del auge de la pandemia en 2020, el sitio web *Reuters*² estima 244 293 000 contagios y 5 189 000 muertes reportadas en todo el mundo, siendo Estados Unidos, Rusia, India, Brasil, Reino Unido y México de las naciones más afectadas. Las consecuencias sociales por la propagación de esta enfermedad en nuestro país han empezado a enraizarse en las estructuras económicas, educativas, laborales y socio religiosas de variados sectores de la población. Por ello y más, queda claro que el coronavirus no es estrictamente un fenómeno de comprensión epidemiológica-médica y biológica, requiere de la incursión del análisis científico social.

¿Cómo comprender antropológicamente la pandemia? Por lo revisado anteriormente y considerando sus consecuencias sociales planetarias, la consideramos como “evento crítico”, de acuerdo con la expresión creada por Veena Das (1995). Los eventos críticos se definen como “momentos de quiebra de lo cotidiano”, pueden ser considerados como fenómenos de disrupción diaria, situaciones violentas que provocan sufrimientos a menudo percibidos como repentinos e inexplicables, resultantes, sin embargo, de la violencia cotidiana de las sociedades. En los eventos críticos, los agentes sociales encuentran de manera muy demarcada, la ausencia de sentidos adecuados para comprender los sucesos emergentes y requieren incursionar en la creación de nuevos modelos interpretativos de su realidad. De esta manera, los eventos críticos tienen la capacidad de generar nuevas formas de acción y sentidos, simbolismos y transformar identidades (Vechioli, 2020). Así, el coronavirus como evento crítico produjo una intensa descotidianización de los agentes sociales alrededor del mundo, desarticuló praxis habituales y “conciencias prácticas”:

Las rupturas de lo cotidiano, la exposición del sujeto a lo imprevisible, implican la problematización de la conciencia práctica y abren un espacio diferente al de la vida social, subjetiva e incluso cerebral, toda vez que nuestros cerebros registran nuestros comportamientos rutinarios en caminos neuro-

2. Consultable en: <https://graphics.reuters.com/world-coronavirus-tracker-and-maps/es/>

nales que tienden a estructurarse. La pérdida de la conciencia práctica produce un extrañamiento y una necesidad de restaurar la cotidianidad en pro de la previsibilidad y la disminución del gasto de energía que significa monitorear todo y a todos, todo el tiempo (Lins, 2021, p. 108).

Añadiríamos también, que, para el caso de los pueblos urbanos del país, aquellos con continuidades socioculturales de tradición mesoamericana-indígena y campesina en entornos urbanos, además de las rupturas de lo cotidiano, se produjo un intenso proceso de desludificación de sus ritmos festivos, socio religiosos y rituales, es decir, una ruptura con los decursos extra cotidianos de su vida social.

La “desludificación” de la fiesta religiosa

Las fiestas religiosas barriales son manifestaciones sociales, producto de comportamientos culturales, que tienen lugar en tiempos y espacios determinados, son tiempos de trabajo ritual que fungen como una extensión del trabajo socialmente necesario para la reproducción de la comunidad. Refrendan la cohesión sociocultural de los participantes, recrean identidades, establecen diferencias y proyectan una visión del mundo.

La fiesta tiene un contenido polisémico, lo permite observar múltiples significados y problemáticas al interior de esta como son la relación fiesta-política, fiesta-ritual, fiesta-efervescencia social,

fiesta-cosmovisión, fiesta-identidad, etcétera. En la fiesta, cada día posee una función o advocación específica, así se diferencian los días que le preceden y le suceden (la víspera, el clímax y la conclusión o remate). Cada día en la fiesta es una unidad de tiempo en la que se ordenan diversas actividades relacionadas en la festividad lo que conforma un complejo decurso de actos, prácticas y actividades (Juárez y Romero, 1999).

En toda fiesta religiosa se distinguen dos tipos de actos interdependientes: el estrictamente religioso-solemne (ritual) y por el otro el profano-lúdico, por esta razón se hace una distinción principalmente de tipo operativo, entre fiesta interna que tiene lugar al interior del sitio culto y la fiesta externa que se celebra en espacios diversos (J. Boissevai, 1992, pp. 139-140) como la calle, los atrios, las casas de los mayordomos, salones sociales etc. Toda fiesta lleva implícita la idea de diversión, de alegría, de festejo público, juego, recreación, es decir, lo lúdico es inherente a lo festivo (Caro Baroja, 1984, pp. 9-10) y es por excelencia multitudinaria, es decir, que en las fiestas religiosas participa un considerable número de personas que se congregan en diversos eventos como bailes, convites, fuegos artificiales, danzas y verbenas populares, entre otros. La fiesta como diversión, juego y regocijo constituye un momento característico del decurso festivo (Cruces Villalobos, 1999, p. 11).

Los actos religiosos como es el caso de los rituales son ordenados, estandari-

zados y formales, constituidos por normas y jerarquías, constreñidos a tiempos y lugares específicos que se caracterizan por su solemnidad y seriedad. El ritual a menudo es impuesto y supervisado por quienes ostentan el poder, que en el caso de Cholula una parte lo ejerce la iglesia católica, los párrocos y sacerdotes. En cambio, los actos lúdicos son abiertos, relajados, con cierto desorden, innovadores, igualitarios y en ocasiones improvisados; se caracterizan por la alegría, el esparcimiento, el regocijo y el disfrute social. Son escenarios comunitarios y democráticos que permiten huir de la formalidad y el constreñimiento del ritual (J. Boissevai, 1999). Si bien en toda fiesta religiosa existe una relación inherente, interdependiente y dinámica entre lo ritual y lo lúdico, es en este último donde la comunidad expresa con amplitud su fervor, agradecimiento y solidaridad con el santo o virgen en cuestión y con sus semejantes. Lo lúdico expresa en sí mismo a la fiesta; sin música, baile, pirotecnia, cohetes, convites, canto, mañanitas etc. no hay efervescencia, alegría, convivencia y homenaje al padre o madre de la comunidad, y por consiguiente la fiesta “no es fiesta”, y por tanto existe un proceso de “desludificación”.

La pandemia provocada por la propagación del coronavirus a partir del año 2019 trastocó múltiples aspectos de la realidad de las sociedades, de una manera sin precedentes en la historia de la humanidad. Este acontecimiento extraordinario o “evento crítico” (Veena Das,

1995) supuso la ruptura temporal del fluir de la vida social y la alteración de la vida cotidiana, es decir, una descotidianización de los sujetos, debido al aislamiento masivo provocado por la pandemia. Lo cual conllevó a la construcción de espacios liminales y fronteras entre la casa y la calle, así como límites entre los cuerpos y las casas (Lins Ribeiro, 2021, p. 108), pero también entre la iglesia y la calle, entre las personas, las imágenes de los santos y objetos sagrados y entre lo lúdico y lo ritual.

Esta situación también trastocó la vida festiva, principalmente los actos multitudinarios, como los lúdicos, fueron cancelados debido a las restricciones impuestas por el gobierno que promovían el aislamiento social. De esta manera la vida festiva fue alterada drásticamente, las verbenas, los bailes, las danzas, fuegos pirotécnicos y los convites entre otros, fueron suprimidos, lo que implicó nuevas reglas de interacción etc. A este proceso de trastocamiento y supresión del decurso festivo le hemos llamado “desludificación”. En general la fiesta religiosa durante el COVID-19 se redujo específicamente a la realización de actos rituales como las misas, los pedimientos y cambios de mayordomía, mismos que se realizaron exclusivamente con la participación de los mayordomos implicados, en espacios aislados como los templos y las casas-altares de los cargueros a “puerta cerrada”.

Los actos lúdicos relevantes como

los rituales de comensalidad (el rodeo³ y los convites de cambio de mayordomía) se efectuaron también a “puerta cerrada”, con escasa participación social, misma que se restringía a los cargueros entrantes y salientes y algunos de sus familiares. Los espacios donde se realizaron se organizaron de acuerdo con las medidas de higiene y sana distancia, lo que alteró la cualidad de lo festivo.

Las plataformas: medios de reelaboración simbólica frente al coronavirus

En el macro contexto de la pandemia como evento crítico mundial y el nacional de los procesos de la desludificación festiva-socioreligiosa de los pueblos urbanos, las plataformas digitales se posicionaron como los medios que permitieron una reelaboración tecnosimbólica de los procesos cotidianos y festivos de diversos sectores del país. Es ya ampliamente aceptado, que, en las últimas décadas, la emergencia revolucionaria de las nuevas tecnologías digitales de comunicación transformó los mundos socioculturales de las sociedades a escala planetaria, globalizando en su red las interacciones entre grupos humanos

3. Es un ritual de comensalidad donde se consume un tipo particular de pan denominado localmente como “rodeo” (galleta en forma de rosquilla azucarada), está asociado al cambio de mayordomías dentro del sistema de cargos. De esta manera el “rodeo” alude al inicio y conclusión de las responsabilidades de los cargueros ante el santo y sus representados.

permitiendo toda clase de contactos, intercambios, conflictos, prácticas, etc. Lo digital se convirtió e irrumpió en la multi-escalaridad, multi-dimensionalidad y multi-territorialidad global, es uno de los escenarios interculturales contemporáneos de mayor fuerza económico-política-cultural en el mundo y parece que no hay dimensión social que escape de su radio de acción.

Las plataformas digitales se posicionaron como una de las herramientas sociales que permitieron el contacto entre la diversidad cultural, pero también como una de las principales adaptaciones del proyecto socioeconómico neoliberal-capitalista en el mundo, el llamado *Platform Capitalism* que insertó a millones de personas en tramas de homogenización mercantil. En la interpretación de varios autores, entre ellos E. Tucker (2018) y N. Srnicek (2018) sugieren que para entender los impactos sociales de Facebook, Uber, Google Instagram, etc. es necesario entenderlas como grandes infraestructuras de orden privado, administradas por grandes corporaciones en países específicos, dedicadas a extraer ganancias mediante la conectividad de millones de personas en el mundo, como un nuevo campo de acción mercantil deslocalizada insertando a innumerables personas en nuevas formas de trabajo, mercados, explotación y desigualdad social.

Las plataformas involucran formas de interacción hegemónicas mercantiles-capitalistas en que fueron concebidas, pero su mismo carácter deslo-

calizado y global invita a pensar en la multi-producción y agencia diferenciada de cientos de millones de personas que incorporan plataformas a sus proyectos socioculturales de vida. En estas se manifiestan procesos de apropiación desigual de sus infraestructuras, amplios sectores sociales que interactúan en la red pueden reestructurar los procesos capitalistas de las mismas en función de construir otro tipo de expresiones económicas, políticas, culturales, simbólicas etc. Partimos de la afirmación de que el mundo social-digital es practicado, es decir las plataformas se practican de forma heterogénea, dibujan campos de acción entre las expresiones-intereses de los usuarios y los usos legítimos del capital privado de estas, al respecto José Van Dijck (2016) define a las plataformas como:

[...] a set of relations that constantly needs to be performed, in part due to continual friction between, on one side, users goals of expression and, on the other side, platforms profit-seeking aims and the legal surround that defines legitimate use (p. 26).

Es esta perspectiva la que rescatamos para comprender que las plataformas son producto de diversas apropiaciones socioculturales.⁴ De esta forma, es po-

sible entender a plataformas como Facebook, Flickr, Instagram y otros sitios como lugares donde se intercambian conocimientos, videos, contactos, imágenes, bienes materiales y simbólicos vía lo digital. En las plataformas se crean lazos sociales y posibilitan la estructuración de redes recíprocas de apoyo. José Van Dijck (2016) también hace énfasis en que las plataformas digitales son un producto de sociabilidad en el marco de una cultura de la conectividad, como refiere:

Plataformas como Facebook, YouTube, Wikipedia y tantas otras les permiten a miles de familias [...] entablar distintos tipos de contactos a través de los cuales comparten contenidos expresivos y comunicativos, construyen sus carreras profesionales y disfrutan de vidas sociales online. De hecho, la presencia creciente de este tipo de plataformas impulsa a las personas a trasladar muchas de sus actividades sociales, culturales y profesionales a entornos virtuales (p. 11).

Así, la interpretación antropológica se amplía, no solo para las prácticas de orden económico, también para las dimensiones religiosas, políticas, de géne-

des culturales-digitales y la disputa por recursos en red. De estos tipos de economía digital se identifican las de "don", creación de bienes "comunes de conocimiento", contiendas por prestigio, comercio electrónico, "falsos dones" (economía de carnada), "rentismo", explotación, etc., (Reygadas, 2018, p. 73).

4. Por ejemplo, en las economías virtuales, Luis Reygadas (2018) identifica varios tipos de relaciones socio económicas híbridas que tuvieron lugar como un resultado del encuentro entre diversida-

ro, parentesco, espaciales, identitarias y festivas, etc. de diversos grupos humanos que utilizan las plataformas digitales para avivar sus proyectos culturales. Sea para atraer más clientes a una empresa en Polanco por *Instagram*; una familia pescadora en Oaxaca que pone en renta su propiedad vía *Airbnb* para aprovechar los ingresos del turismo extranjero en Mazunte o la transmisión en vivo de la festividad del *Altepeilhuitl* (la fiesta del pueblo) en un barrio en Cholula durante la emergencia sanitaria del coronavirus, etc. Entendemos a las plataformas como dispositivos tecnosimbólicos que manifiestan usos digitales diferenciados y heterogéneos, siguen lógicas socioculturales que los mismos grupos determinen convenientes para sus modos de vida.

En este sentido, durante la emergencia sanitaria del coronavirus, resulta de amplia pertinencia analizar las construcciones sociales que suceden en las plataformas digitales, puesto que allí sucede la readaptación tecnosimbólica de la cultura ante los procesos de aislamiento, “descotidianización” y “desludificación” que contrajo el evento crítico. En agosto del 2020, resultado de la cuarentena mundial, las compañías globales de plataformas digitales y redes sociales registraron un aumento considerable de usuarios, “ahora todos quieren estar al tanto de lo que pasa en el mundo, pero también pasar el tiempo haciendo cosas que no podían hacer antes” (Neira, 2020).

Es decir, las personas han empezado a utilizar las plataformas digitales como

sus principales *médiums* para construir sus proyectos sociales, hoy, incluso con las consecuencias estructurales del coronavirus, algunas universidades y escuelas cuestionan el regreso presencial a clases, puesto que la educación a distancia vía plataformas posee sus pros económicos y de “aprendizaje” para las mismas. Las plataformas inciden en la vida social material de los grupos humanos y coadyuvan a configurar expresiones híbridas. En realidad, puede que sea un obstáculo hermenéutico diferenciar ambas dimensiones (digital y material), ya que ambas se producen coordinadas en varios fenómenos sociales contemporáneos.

En síntesis, pandemia, “desludificación” y plataformas digitales fundan una serie de relaciones antropológicas de escala mundial e incidencia local, los procesos sociales de tal relación han empezado a estructurarse fuertemente en las condiciones de vida de pueblos de tradición campesina-indígena en medios rur-urbanos, que es necesario estudiar si queremos comprender holísticamente los decursos por los que atraviesan los grupos humanos hoy. De ahí que compartimos la perspectiva de la antropóloga alemana Judith Beyer (2020) que ha planteado el papel correspondiente para antropólogos y antropólogas durante la epidemia, en llevar a cabo un seguimiento y registro cotidiano de cuanto sucede en las nuevas tramas simbólicas, pese a las limitaciones que supone el aislamiento obligatorio en los hogares y distanciamiento público. Para Beyer,

el trabajo antropológico contemporáneo puede realizar su aporte estudiando los medios y las redes sociales, por ejemplo, prestando especial atención a los discursos médicos y gubernamentales en medios de comunicación masiva digital con el fin de realizar lecturas o diagnósticos basados en datos y no puras especulaciones:

The role of anthropologists in times such as these is to observe diligently. This is not so different from what we are used to do when we are “in the field”. But now we have to practice from inside our homes. Our jobs tread across disciplines, to monitor the media, government briefs and the reports of medical institutions and to allow ourselves to feel overwhelmed while doing all that (p. 3).

De acuerdo con Beyer, la labor antropológica debe ser paciente, representar la voz de la “prudencia” y articular modos sensatos de pensar sobre lo que acontece, ser voces críticas dispuestas a poner en duda los “consensos apresurados”, gestiones e intervenciones políticas de los gobiernos e instituciones sociales sobre las medidas sanitarias que afectan a toda la población. En un mundo donde afloran las distopías y utopías sobre lo que acontecerá durante y después de la pandemia por coronavirus, el rol del etnógrafo reclama su lugar.

CHOLULA, PUEBLO URBANO Y FESTIVO

La ciudad de Cholula siempre se ha caracterizado por su papel como centro religioso y festivo, para gran parte de los pueblos asentados en el Altiplano Central de México desde la época prehispánica hasta la actualidad, es un escenario social que ha atravesado diversas divergencias sociohistóricas, primero la Colonia, luego la industrialización y ahora la globalización moderna del siglo XXI que, pese a ello, sus habitantes siguen reproduciendo estructuras de orden tradicional (Bonfil, 1973), dentro de un contexto de industrialización y conurbación con la ciudad de Puebla.

Los orígenes de Cholula se inician desde los 900 años a. e. y se fundan en relación con tradiciones culturales como la olmeca y teotihuacana, y más tarde con el arribo de grupos étnicos como los olmeca-xicalanca y los tolteca-chichimeca, que ocuparon el centro del valle poblano-tlaxcalteca, asentándose alrededor del *Tlachihualtepetl* (cerro hecho a mano) (Hoy, Santuario de los Remedios) (Olivera, 1970, p. 212). En el horizonte Clásico (100 a.n.e- 600 d.n.e) Cholula se erigió como una de las metrópolis 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* dedicado a deidades relacionadas con el culto al agua. Durante el Posclásico con la llegada de los toltecas se erigió otro gran centro religioso dedicado a *Quetzalcóatl* en su advocación de viento (que se ubicaba donde hoy se encuentra

el convento de San Gabriel). A lo largo de la historia prehispánica, 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, Gómez y Villalobos, 2016, p. 12).

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, 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 santos⁵ y símbolos cristianos (Olivera, 1970, p. 217).

La llegada del nuevo régimen europeo coadyuvó a modificar creencias indígenas con la sustitución de imágenes religiosas católicas, las organizaciones políticas, económicas y sociales de los antiguos calpullis indígenas de Cholula fueron transformados 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" (p. 217).

Hoy, el territorio de Cholula funda su posición en esta macro región como una de las áreas con mayor movilidad e incidencia social. Su espacio urbano se encuentra delimitado por los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula, que conforman un centro político, económico, devocional y administrativo por ser entidades con la mayor concentración de población, inversión privada, servicios, actividad comercial y religiosa donde se encuentran grandes templos y santuarios, centros cívicos y puntos comerciales.

En la actualidad, los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula que conforman su área urbana presentan los rasgos de la globalización contemporánea, la inserción de dinámicas urbanas y la presencia de grupos humanos que no comparten el entramado de los barrios tradicionales. Ejemplo de ello son los grandes centros comerciales globales, fraccionamientos y unidades habitacionales donde habitan los llamados "avecindados" y el auge de zonas medias conurbadas entre la sub-región de Cholula y la ciudad de Puebla, que se destacan por zonas medias de inversión turística y extranjera en la región, 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.

5. 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, p. 217).

Por ello, consideramos que las características socioculturales de Cholula configuran 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, Gómez y Ramírez, 2013, p. 29). En Cholula los diversos grupos humanos que se movilizan por la localidad confluyen, chocan y fusionan sus capitales culturales urbanos y tradicionales —fenómeno visible en los barrios oriundos, además de los pueblos, municipios y juntas auxiliares⁶ 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, pese a su mezcla, delimitan territorios, espacios y campos de acción cultural frente aquellas dinámicas globalizadas y urbanas.

De esta manera, los habitantes originarios 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 socio-territorial; en organizaciones sociales tejidas en sistemas de parentesco que dan forma a las instituciones socio-religiosas (mayordomías) y en las actividades socioeconómicas campesinas-urbanas populares que estructuran y dan sentido a la vida social del lugar. Ello porque, pese a la fusión de capitales culturales urbanos y rurales, los habitantes de los barrios cholultecas siguen reproduciendo los cultos populares a los santos y vírgenes siendo su principal deidad la Virgen de los Remedios, considerada la madre de los cholultecas.

El proyecto de vida social de los barrios originarios del municipio de San Pedro Cholula se define como un orden urbano que se destaca por su vida socio religiosa-festiva activa y por la continuidad de ciertos rasgos culturales coloniales-prehispánicos. Los barrios desempeñan unidades socio-territoriales que integran un fuerte sistema de cargos y formas de organización social-política-religiosa, encargadas de la administración de las fiestas religiosas de las comunidades, pero también como representantes de estas, cuya función radica en la vinculación social directa de los individuos, configurando identidades comunitarias sustentadas 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

6. 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.

a la vida social de sus habitantes. Cada uno diferenciado por su santo patrón, sistema de cargos propio, fiestas y la relación con otros barrios. Actualmente la ciudad de San Pedro Cholula está dividida en 10 barrios.⁷

En Cholula es común observar el recorrido de alguna procesión religiosa, el apresto de un convite o fiesta en las calles, plazas e iglesias, mismas que evidencian una forma de habitar y concebir la realidad, apoyada en la devoción y vinculación vecinal; el sonido de los cohetes, las ferias, el uso lúdico de pirotecnia, los campanazos de las iglesias o las bandas de música de viento acompañando a alguna festividad del calendario anual, son elementos que enuncian y conducen una dinámica sociocultural que involucra a la mayoría de los 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 gran 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 varios tipos; están las internas de los barrios y las que celebran en conjunto los diez barrios llamadas localmente como “circulares”. Podemos dividir el calendario

Cholteca festivo en: 1) Fiestas patronales barriales, 2) Fiestas de “circular” y 3) Fiestas de pueblo (en este rubro se incorporan fiestas de carácter menor como los cambios de menordomías o cargos internos de cada barrio, mismos que tienen la responsabilidad de imágenes de menor jerarquía), en su conjunto se calcula que en la ciudad dual de Cholula (San Pedro y San Andrés) se realizan más de mil fiestas anuales, según lo deduce un estudioso local. Las primeras festividades están dedicadas a los santos patronos de cada barrio, las de “circular” son en honor a las imágenes más importantes de la ciudad de San Pedro Cholula, su nombre se debe a que las mayordomías cambian anualmente entre los diez barrios que conforman la ciudad, mismas que toman la responsabilidad de tres imágenes: Virgen de los Remedios, Virgen de Guadalupe y San Pedro de Ánimas. Cada mayordomía de “circular” tiene la responsabilidad de organizar ciertas fiestas anuales, que transgreden los límites de los barrios y los conglomeran. La principal fiesta de “circular” es la que organiza el responsable de la Virgen de los Remedios, mismo que toma la mayordomía y hace su primera fiesta el tercer domingo de septiembre. Las fiestas de pueblo engloban el calendario católico y agrícola, que celebran en conjunto o de manera separada, todos los barrios (destacan las celebraciones de San Antonio, día de la Candelaria, carnaval, Semana Santa, tránsito de María, Día de Muertos etc.). Su organización es encabezada, en la mayoría de los casos, por el sistema

7. Jesús Tlatempa, San Matías Cocoyotla, Santiago Mixquitta, San Cristóbal Tepontla, San Miguel Tianguisnahuac, San Juan Calvario Texpolco, Santa María Xixitla, La Magdalena Coapa, San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecama.

de cargos barrial.

En general, la composición cultural de Cholula engloba una diversidad de respuestas colectivas, en términos económicos y religiosos, que da cuenta del ingenio cultural y la capacidad adaptiva de los grupos humanos populares, así como también de que el facto moderno y globalizante no arrasa u homogeniza todo lo que encuentra a su paso, existen respuestas y condiciones concretas que posibilitan la diversidad humana.

LA DESLUDIFICACIÓN DE LAS FIESTAS RELIGIOSAS EN CHOLULA

La prohibición de actos multitudinarios, como lo son los decursos festivos religiosos, debido al aislamiento social promovido a consecuencia de la pandemia del COVID-19, provocó que solo se realizaran ciertos rituales, como el caso de las misas dedicadas a los santos y vírgenes, ceremonias de cambio de mayordomía y pedimentos de imágenes. Todos estos generalmente actos constreñidos al espacio de la iglesia, en su mayoría, y a la casa-altar de los mayordomos. Se caracterizan por ser episodios ordenados y formales, en los que se podía mantener la distancia entre las personas y las medidas de cuidado e higiene promovidas por el Estado y la élite eclesiástica, es decir, donde se podía mantener el control del comportamiento de los individuos. En oposición a estos, los actos lúdicos, que son masivos, desordenados, innovadores, solidarios, autónomos, endógenos, de efervescencia, regocijo y

exceso social, fueron suprimidos por la poca probabilidad de control, ello conllevó a un proceso de desludificación de la fiesta religiosa en los barrios de San Pedro Cholula. A continuación, describimos momentos del decurso festivo que por su importancia revelan la “desludificación”.

La feria y las verbenas

Toda fiesta religiosa en honor a los santos patronos contiene una serie de actos como peticiones, invitaciones, novenarios, misas, colocación de candiles, convites, procesiones, música, cantos, danzas, pedimentos, rosarios, alabanzas, visitas de otros santos, fuegos pirotécnicos, ferias, verbenas, objetos rituales etc., que evocan una historia sagrada de fundación, apropiación y delimitación de un territorio, pero también de unión, cohesión social, reproducción cultural, distinción y/o identificación y rememoración del pasado y el presente del grupo.

Durante las fiestas religiosas existen espacios y actividades propias de estas como lo son las ferias y verbenas, generalmente se realizan en las calles aledañas a la iglesia o casa del santo o santa patrona, o en la plaza o zócalo del barrio, están constituidas por la colocación de diversos juegos mecánicos, de azar y de competencia, así también por puestos de comida, bebidas alcohólicas, artesanías, productos comerciales como ropa, joyería, juguetes etcétera. Las ferias forman parte del decurso festivo en donde

se concentran un número importante de personas que acuden para divertirse, jugar, comprar, comer, embriagarse, bailar y relajarse. Son manifestaciones de alegría y de agasajo al santo o virgen, e indicadores de que el barrio está de fiesta. Como parte de las medidas de aislamiento provocadas por la pandemia, las ferias fueron suprimidas, las calles lucían vacías, oscuras, sin música, algarabía y alegría, propia de este tipo de eventos. También otras actividades lúdicas, que acompañan a las ferias, como los bailes populares, quema de fuegos pirotécnicos, presentación de grupos musicales, peleas de *Box*, conciertos y convites entre otros, fueron cancelados.

La presencia o ausencia de estos actos en los decursos festivos de los barrios depende de las costumbres de cada uno de ellos, por ejemplo, el tamaño de los castillos de pólvora que en algunos casos son grandes y estilizados, como los que se elaboran en San Cristóbal Tepontla, o la presencia de grandes orquestas sinfónicas y grupos musicales como sucede en Santa María Coapa y Tepontla. En otros casos adquieren gran renombre las peleas de *Box*, como sucede en Santiago Mixquitla o la actuación de danzantes concheros en San Juan Tepoxco. Durante la pandemia, todo acto popular se canceló provocando tristeza, sobriedad, angustia, incertidumbre y con ello la “desludificación” de las fiestas de barrio y las de la llamada “circular”.

Los convites

Los festines populares son parte fundamental de las celebraciones dedicadas a los santos patronos e imágenes en Cholula. Estos se encuentran regulados por la tradición y es costumbre que sean los mayordomos salientes quienes los sufraguen y organicen. En el caso de los mayordomos entrantes ofrecen un convite al que se le denomina localmente como el “rodeo”, ambos actos son multitudinarios y durante la pandemia se transformaron en actos privados, con control en el acceso de personas, en muchos casos se realizaron a través de un salvoconducto, pese a que se trata de actos públicos. El convite es uno de los actos de cierre de cambio de mayordomía y es relevante porque en ellos se manifiesta la sociabilidad, reconocimiento del buen servicio de los cargueros, compadrazgo, generosidad, reciprocidad, alegría y el hacer comunidad. Generalmente una de las bebidas preferidas entre los comensales es el alcohol, este se ofrece a los cargueros y es una forma de intercambio de presentes y de agradecimiento, es común que el alcohol lo sirvan los miembros de las mayordomías a los comensales, y principalmente a los grupos de principales y *tiachcas* (grupo de jefes, principales, hermanos mayores), con la finalidad de reforzar los lazos sociales y agradecer por el buen desempeño de la responsabilidad encomendada. En los convites el invitado más importante es el santo, y es por ello por lo que, en algunos barrios al primero que se le sirve la

comida es al patrono.

El distanciamiento y las medidas sanitarias provocaron que estos grandes convites fueran reducidos a actos privados donde asistía un pequeño grupo constituido por los cargueros, sus familiares y algunos principales; sin embargo, el distanciamiento no solo ocurrió entre las personas, sino entre estas, los santos y los objetos sagrados. Las imágenes no se podían tocar, se crearon fronteras construidas por cintas que decían “no tocar” y que prohibían acercarse al santo para felicitarlo o pedirle su protección. En el caso de los símbolos sagrados como los platitos y cetros, que anteriormente eran besados por todos los asistentes, como una expresión de respeto, amor y unión, cambió para evitar el contacto con los objetos, en su lugar, las personas solo se persignaban o hacían una reverencia con un movimiento de cabeza frente al símbolo.

Algunos de los actos que acompañan a los convites o al “rodeo”, como la presencia de un grupo o banda de música, se suprimieron, de modo que la circulación y consumo de platillos o de la galleta, que implica convivencia social, alegría, disfrute y relajación, disminuyó considerablemente entre los asistentes, puesto que las medidas impuestas por la cuarentena promovían el distanciamiento social; es decir, no tocarse, no hablar ni comer cerca de otras personas etcétera. Por ejemplo, la forma en que el “rodeo” fue servido y repartido a los comensales, fue cubriéndolo con papel celofán, todo ello cumpliendo con las reglas de

higiene. El miedo al contagio provocó que pocas personas lo consumieran en el momento, prefiriendo llevarse la comida a su casa. Los cholultecas manifestaban que “los santos estaban tristes por la situación que se vivía”.

La colocación de los candiles y la música de fiesta

Los llamados “candiles” consisten en botes de lámina, que en su interior contienen un trapo remojado con gasolina, mismo que se enciende e ilumina un espacio. Los “candiles” se prenden en la tarde-noche anterior al día principal de la fiesta en honor a un santo o virgen; con estas luminarias los principales del barrio recorren las calles para anunciar el prelude de la fiesta. Previamente los encargados de la iglesia van por el mayordomo saliente a su casa, ahí los familiares y amigos allegados al anfitrión cargan los candiles y se trasladan a pie a la iglesia del barrio, al llegar “los candiles” son colocados en el campanario o a los lados del atrio justo en la entrada de la iglesia. Cabe mencionar que la luz que irradian los candiles simboliza el alumbramiento del camino de los santos. Algunas personas mencionan que anteriormente, al concluir la colocación de los candiles, se acostumbraba a contratar durante toda la noche un *teponaxtle* (tambor que se usa en fiestas religiosas) anunciando la víspera de la fiesta. Actualmente en algunos barrios como Santiago Mixquitla, Jesús Tlatempa y San Matías Cocoyotla contratan el

teponaxtle o mariachis, actividad que es referente de distinción y de contraste con otras colectividades barriales. Durante la pandemia el número de personas que participó en el acto de los candiles o preámbulo de la fiesta se redujo a la presencia de los cargueros y sus familiares, generalmente durante este decurso festivo se realiza un convite (cena) en la iglesia del santo patrón y en ocasiones hay presencia de grupos musicales. Sin embargo, estos últimos actos fueron suprimidos por el distanciamiento social y el anuncio o apertura de “las fiestas” fue formal y sobrio, por ello algunas personas decían que solo se cumplió con el santo, para que su día no pasara desapercibido, pero no se le festejó como siempre.

El canto y la música: ¡Cholula está muda!

a) El regreso de los santos invitados y de la Virgen de los Remedios a sus templos

Como parte de las actividades que indican la culminación de las fiestas patronales, se encuentra el regreso de los santos invitados a sus barrios. En este caso, los mayordomos de las imágenes invitadas, junto con los mayordomos anfitriones, realizan nuevamente el inventario y revisan cuidadosamente que no falte ningún ornamento. La Virgen de los Remedios es la última visitante en volver a su santuario, para despedirla en ocasiones se realiza una misa. En la mayoría de los barrios el regreso de la

virgen es un acto poco elaborado y desapercibido, sin embargo, en barrios como San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla es un suceso relevante similar a la llegada o “bajada de la virgen”. En estos lugares se realiza una misa de despedida, hay bandas y grupos musicales que cantan y despiden a la imagen sagrada; en las calles por donde pasa se elaboran alfombras de flores y aserrín, y se obsequian globos con los colores que la caracterizan. La Virgen de Los Remedios es despedida por las calles del barrio anfitrión con gran alegría, muchas familias arrojan dulces y confeti a la comitiva que la traslada y se entonan porras tanto a la virgen como al santo patrono que la acompaña. Como parte de los sucesos provocados por el evento crítico del COVID-19, el distanciamiento social no solo se dio entre las personas y los santos, sino también entre las imágenes visitantes; en esta ocasión el día de la misa dedicada al santo festejado asistieron únicamente los mayordomos encargados de las imágenes invitadas portando exclusivamente sus objetos-símbolo (centro y platito). Solo se permitió el traslado de imagen de la Virgen de los Remedios bajo estrictas normas de distanciamiento social y se suprimieron las grandes procesiones y actos de bienvenida, que incluían la presentación de grandes orquestas que entonaban piezas musicales que a la virgen-madre le gustan; ¡la Virgen está triste! y ¡Cholula está muda! exclamaban algunos cholultecas.

b) Misa del alba y mañanitas

En Cholula es costumbre que, en toda fiesta patronal, se entonen las mañanitas muy temprano o en la madrugada. En estas ocasiones la letra de las mañanitas dedicadas a los santos adquiere un carácter distintivo ya que cada barrio adecua los versos según las creencias y la caracterización que hacen de su patrono, en las estrofas se suele enfatizar la grandeza del santo o virgen y el amor que su pueblo le tiene, durante este acto también se suelen entonar otros cánticos. Posteriormente se celebra la misa de Alba y al concluir, se realiza el convite del llamado “rodeo”, en donde se consume esta galleta, la cual suele ser servida y acompañada de atole, helado, pulque o café, según la costumbre de cada barrio. Es común, por ejemplo, que en algunos barrios las mañanitas se entonen acompañadas con música de orquesta, banda, mariachi etc., y suelen ser actos multitudinarios; sin embargo, debido a la pandemia, el ritual de las mañanitas del alba se convirtió en un acto privado en donde solo participaron el mayordomo en cuestión, sus allegados y familiares. La alegría y el disfrute por el onomástico del padre o madre protector del barrio se convirtió en un acto triste, reservado y distanciado, donde se tuvo que “cumplir con el festejo” para que no pasara desapercibido y el santo o virgen no se molestara, ni se sintiera olvidado y desamparado.

Los agradecimientos

Al finalizar la misa en honor del santo patrono y el cambio de mayordomía de la imagen, es costumbre que en el atrio se realice un evento al que localmente le denominan “los agradecimientos”. Este es un acto formal en donde se concentran todos los miembros de las mayordomías, tanto del barrio anfitrión como de los barrios visitantes, para saludarse, despedirse, pronunciar palabras de agradecimiento y de bienvenida tanto a los nuevos cargueros como a los salientes; para ello, todos se forman ordenadamente fuera de la entrada del templo y esperan pacientemente a que sus homólogos anfitriones, tanto salientes como entrantes, pasen frente a ellos para saludarlos y recibir sus buenos deseos y agradecimientos por el cumplimiento de sus responsabilidades. En esta formación todos los miembros del sistema de cargos portan sus símbolos sagrados que indican su jerarquía y responsabilidad. “Los agradecimientos” son un evento muy importante, ya que de esta manera los nuevos mayordomos son reconocidos por todos los barrios como servidores, responsables y miembros de la organización religiosa; así también estos últimos agradecen de antemano el reciente nombramiento. Este acto suele ser solamente formal, pero también placentero y relajado, es común que haya intercambio de presentes y se refuercen los lazos sociales tanto endógenos como exógenos entre los barrios y comunidades. Normalmente son sucesos donde

hay cercanía entre los cuerpos, sin embargo, las medidas de distanciamiento que provocó la pandemia implicaron que estos decursos festivos fueran suprimidos completamente, o en su caso, se llegaron a realizar a “puerta cerrada” al inicio de los convites y de manera clandestina, ya que las altas jerarquías de la iglesia los prohibieron. La fiesta había dejado de serlo, en su sentido más profundo como manifestación de alegría, regocijo social, cercanía entre los cuerpos, exceso, disfrute y excitación; el contacto físico entre las personas y entre estas y sus imágenes cambió, y con ello, inició la “desludificación”.

LAS PLATAFORMAS Y LA RECONFIGURACIÓN TECNOSIMBÓLICA DE LAS FIESTAS BARRIALES EN CHOLULA

Como se sustentó, las plataformas están al servicio de diversas prácticas sociales guiadas según proyectos de vida cultural, en este sentido, una de las manifestaciones que ocurren como parte de la vida socio-religiosa e identitaria de los barrios originarios de la ciudad de San Pedro Cholula, es la creación de numerosas de páginas, grupos, perfiles de Facebook de sus barrios y Santos Patronos como una producción que se coordina y está en función de otras prácticas, como: fiestas, procesiones, misas, ferias, convites, etcétera. Las *plataformas digitales* son entendidas como un insumo social que (re) produce la identidad local en pueblos urbanos del país.

Como resultado del evento crítico

de la pandemia del COVID-19, se generaron nuevas formas de interacción, debido a que las personas ya no podían tocarse al saludarse abrazarse, besarse, comer juntas, hablarse al oído, etc., había que mantener la “Sana Distancia”, ello motivó, como lo mencionamos anteriormente, un proceso desludificación de la fiesta religiosa. Al igual que en otros ámbitos como el de la escuela o el trabajo, que migraron al uso del internet, los miembros de los barrios cholultecas idearon restituir la interacción social a través de las redes y el internet, con la finalidad de que las personas “pudieran estar cerca de los santos”, de sus rituales, de los cambios de mayordomías, pedimentos, convites etc. Si bien el uso de plataformas digitales para la comunicación y la exaltación identitaria de los acontecimientos festivos ya era de uso común, durante la pandemia se incrementó drásticamente.

Habitualmente los barrios en San Pedro Cholula tienen páginas que desempeñan una función importante al interior de estos. Por ejemplo, la creación de páginas de Facebook se convirtió en un escenario territorial digital de difusión-reproducción de valores identitarios y de recreación vínculos sociales barriales. Así, los mayordomos, principales e hijos de barrio utilizan las plataformas como Facebook para difundir sus actividades religiosas, aumentar su prestigio social y exaltar la fuerza político-social de su barrio frente a otros y entre la misma comunidad. Durante la pandemia el uso de estas páginas digitales se convirtió en

la única forma de relación “festiva” entre las personas y entre estas y su santo patrón.

De esta manera se transmitieron y exaltaron las fiestas a través de la creación de *post* en Facebook, mismo que funciona como producción simbólica digital de identidad, puesto que se grabaron y transmitieron los recorridos de las procesiones patronales, misas, pedimentos de imágenes, palabras de agradecimientos de mayordomos salientes y entrantes, para incorporar a todos los miembros de los barrios a las actividades, que por los efectos de la pandemia no podían asistir de forma presencial. Así también, es común que se suban fotos de las familias del barrio en la fiesta, de mayordomos realizando alguna obra de mantenimiento de la iglesia del barrio y de los convites (a puerta cerrada) en honor al patrón. La vivencia espacial del barrio se trasladó a *post* de Facebook, y se volvió necesario exaltar las dinámicas festivas vía plataformas de red social.

La creación de páginas de Facebook también se hizo necesaria para la manutención de los lazos sociales con aquellos miembros del barrio que migraron. En general se elaboran contenidos digitales para que sus paisanos migrantes sigan sintiéndose parte del barrio, aun estando distanciados. Resaltan, por ejemplo, *post* de fotos antiguas del barrio, con familiares en convivencia, de fiestas pasadas, fotos de miembros fallecidos, recuerdos escritos, crónicas históricas del barrio, valores religiosos, etc., que recrean memorias y avivan las ané-

dotas en torno al barrio y sus tiempos pasados, haciendo emerger sentimientos de nostalgia que reestructuran la identidad social. También, la difusión digital de las fiestas es vital para los migrantes ya que es allí donde pueden observar que sus recursos son utilizados según los intereses comunitarios, puesto que muchas veces hacen transferencias mo-



Figura 1. Página digital anunciando la fiesta patronal del Barrio de Santiago Mixquitla, Cholula, Puebla.

Fuente: Página de Facebook del barrio de Santiago Mixquitla, creada por los mayordomos del ciclo 2018-2019

netarias por medio de otras plataformas a sus familiares para financiar parte de las fiestas, remesas dedicadas al santo patrón de su barrio.

Dos signos sobresalen en torno a la cosmovisión de los santos y vírgenes en Cholula: 1) su visión como personas y

2) el sistema parental entre estos (Gómez, 2017, p. 38). Por ejemplo, en el barrio de Santiago Mixquitla, se cree que el patrono tutelar, al que se le nombra “El señor Santiago”, se alimenta, alegra, entristece, enferma, se cansa, se pone de malas o se enoja; aspectos que repercuten en la cosmovisión del quehacer cotidiano del barrio. Los santos también 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” y como todo caballero es él quien se encarga de ir por ella y escoltarla a su templo”, según la narración de una informante.

El culto patronal es fundamental para los barrios porque el santo o virgen condensa la trayectoria histórica del grupo, consolida la identidad, son los guardianes-fundadores de la vida social y los principales protagonistas de las festividades, en síntesis, constituyen la objetivación emblemática del grupo, por ello, donde está el santo está el pueblo (Giménez, 1978, pp. 147-148).

En este sentido, como cualquier persona, un santo también necesita poseer un perfil personal de Facebook. Los pobladores de muchos barrios utilizan los perfiles de su patrono para dedicarle algunas palabras, manifestar peticiones, favores o simplemente para rendirle culto y exaltar su figura al compartir fotografías con su imagen. Por medio de estas se evidencia que el santo actúa cotidianamente y puede proteger a su pueblo por medio de esta red social. Existen

otros actos, por medio de los cuales se vuelve muy eficiente la mediación en Facebook del santo patrono, por ejemplo, cuando un ser querido del barrio padece una enfermedad, muchos de los pobladores dedican oraciones, peticiones y misas online mediante el perfil de su santo. Las medidas restrictivas y el distanciamiento social, resultado de la pandemia, también afectó las relaciones de las personas con sus imágenes, ya no las podían tocar o estar cerca, razón por



Figuras 2 y 3. Imagen de Santiago (izquierda), nótese las cintillas de restricción durante la pandemia. Las personas no podían tocar a sus santos como frecuentemente lo hacen, para pedir su protección, saludarlo etc. Letreros dentro de la iglesia, que prohíben el contacto físico entre

personas y objetos sagrados y el uso obligatorio de cubrebocas.

Fotografías: Alejandra Gómez Espinosa. Julio 2021. Iglesia de Santiago Mixquitla, San Pedro Cholula.

la cual las páginas digitales se convirtieron en las únicas formas de estar cerca de estas.

Durante la epidemia el uso de plataformas digitales se intensificó y fundó nuevas prácticas de características festivas, rituales y simbólico digitales, es y fue muy frecuente postear buenos deseos y palabras de alivio para quienes sufren de alguna adversidad o enfermedad como el COVID-19, siempre mediando la intervención de su deidad tutelar, también para dar pésames, etc.



Figuras 4 y 5. Exaltación de las festividades del Altepeihuitl 2021, durante la epidemia, la interacción en redes fue crucial para la realización de las fiestas, al ser uno de los pocos espacios donde podía construir convivencia.

Fuente: páginas de Facebook del barrio de Santiago Mixquitla, creada por los mayordomos del ciclo 2018-2019.

También resaltó la creación de *blogs* y dominios *web* mediante otras plataformas (Google) en las que algunos pobladores, en especial los cronistas e historiadores del barrio, construyen como un dispositivo social de registro y documentación de las tradiciones y costumbres de su comunidad. Según un informante, es periódica la socialización de estos *blogs* entre los niños de la comunidad, puesto que por medio de estos se aprenden algunas de las tradiciones y significados del barrio.

Existe una gran diversidad de prácticas sociales en red que reproducen la identidad colectiva y formas de interacción de las personas con sus santos y representantes (los mayordomos). Así entonces, las plataformas digitales también

evidencian lógicas diferenciadas a las capitalistas hegemónicas que las vieron nacer, cambian y se reestructuran en función de los objetivos-intereses que los mismos grupos determinan, al pensar en las plataformas digitales como dispositivos productores de identidades locales y de reproducción cultural en tiempos de crisis como la pandemia, consideramos profundiza la interpretación sobre su uso y función social.

REFLEXIÓN FINAL

Ante la emergencia global del COVID-19 el fluir de la vida en sociedad cambió de forma radical, esto no solo pasó con la vida cotidiana, sino con los eventos de intensificación social como las fiestas religiosas. Este acontecimiento extraordinario o “evento crítico” (Veena Das, 1995) provocó la alteración de múltiples escenarios de socialización y reproducción cultural, debido al asilamiento masivo; lo cual conllevó a la construcción de espacios liminares y fronteras entre la casa y la calle, la iglesia y la calle; entre las personas, las imágenes de los santos y objetos sagrados, y entre lo lúdico y lo ritual. La realización de las fiestas religiosas comunales cuya expresión se caracteriza por la alegría, efervescencia social, excitación, intensificación, exceso y la autonomía comunitaria de sus prácticas socioculturales (autonomía que puede estar en riesgo por el poder que adquirió el clero en la organización de las fiestas en tiempos de la pandemia) fue alterada de manera

radical. Ante ello las comunidades buscaron formas de interacción social y de relación con lo sagrado: los santos. La estrategia local (glocal)⁸ fue el uso de las plataformas digitales y las redes sociales. Pese a que las conceptualizaciones sobre el mundo digital contemporáneo, y particularmente las de plataformas digitales plantean una tendencia a la homogeneización de la vida social producto de un nuevo capitalismo de plataforma, que inserta a diversos sujetos a escala planetaria en tejidos de desigualdad social, no se niega la presión hegemónica del capital digital, sin embargo, la homogeneización no opera de forma absoluta y sugerimos entender a las plataformas digitales como un campo basto de (re)producción sociocultural, principalmente local o glocal.

REFERENCIAS

8. Lo glocal refiere a procesos complejos que entretujan los fenómenos socioculturales de la globalización y los particulares-locales de cada sociedad, donde lejos de que los primeros homogeneicen a los segundos, se potencian mutuamente. Lo glocal define un juego dialéctico donde “los aspectos locales son penetrados en profundidad y configurados por influencias sociales que se generan a gran distancia de ellos” (Giddens, 1993, p. 30). De tal manera que los procesos globales no desestructuran, sino son adoptados por las formas de vida local, produciendo su vida social mediante relaciones distantes. Lo glocal es donde lo global estimula a lo local y viceversa.

- Martins Campos Akinruli, L. C. Ayobami, S. (2020). Antropoceno, Arqueología e Memória Social: a pandemia de Covid-19 como um evento crítico. *Tessituras* Vol. 8 N.1 pp. 228-236. DOI: <https://doi.org/10.15210/tes.v8i1.19175>
- Beyer, J. (23/03/2020). On being voices of prudence in times of a pandemic – #corona. *Allegra lab*, Disponible en: <https://allegralaboratory.net/on-being-voices-of-prudence-in-times-of-a-pandemic-corona/>
- Bonfil Batalla, G. (1973). *Cholula la Ciudad Sagrada en la Era Industrial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Caro Baroja, J. (1984). *El Estilo festivo, fiestas populares del verano*. Madrid: Taurus.
- Cruces Villalobos, F. (1999). Notas sobre la problemática del concepto de ritual en el estudio de las sociedades contemporáneas. En S. Rodríguez Becerra (compilador). *II Congreso de religiosidad popular* (pp. 513-529) Sevilla: Consejería de Cultura; Fundación Machado.
- Cortés-Meda, A., & Ponciano-Rodríguez, G. (2021). Impacto de los determinantes sociales de la COVID-19 en México. *Boletín sobre Covid-19* Vol.2, No. 17, pp. 9-13.
- Das, V. (1995). *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Dijk, J. V. (2016). *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gámez Espinosa, A. (2017). Cosmovisión sobre los santos en la ciudad dual de Cholula. En A. Gámez Espinosa, R. Ramírez Rodríguez (coords.) *Cholula. Ciudad dual, sagrada y cosmopolita* (pp. 22-54) Puebla: BUAP.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados, mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Ed Gedisa.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad. 1a. edición*. Madrid: Alianza.
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de estudios Euménicos.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, vol. 6, núm. 1, pp. 159-165.
- Juárez Cao, Romero A. (1999). *Catolicismo popular y fiesta. Sistema festivo y vida religiosa de un pueblo indígena del Estado de Puebla*. México: BUAP.
- Licona Valencia, E., Gámez Espinosa A. y Villalobos Sampayo L. (2016). *Hacia una Definición Sociocultural Territorial del Valle de Puebla-Tlaxcala*. México: BUAP.
- Licona Valencia, E., Gámez Espinosa, A., Ramírez Rodríguez, R. (2013). *San Miguel Canoa, Pueblo Urbano*. México: BUAP.
- Lins Ribeiro, G. (2021). “Descotidia-

- nizar” el mundo. La pandemia como evento crítico, sus revelaciones y (re) interpretaciones. *Desacatos, Revista De Ciencias Sociales*, (65), pp. 106–123.
- Neira Marciales, L. (29/08/2020). YouTube, Facebook e Instagram son las plataformas más utilizadas durante la pandemia. *La República*. Recuperado de: <https://www.larepublica.co/internet-economy/youtube-facebook-e-instagram-son-las-plataformas-mas-utilizadas-durante-la-pandemia-3052470>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco). (2020). Education: From Disruption to Recovery. Disponible en: <https://en.unesco.org/covid19/educationresponse>.
- Olivera, M. (1970). La importancia religiosa de Cholula. (Notas etnográficas). En I. Marquina (coord.) *Proyecto Cholula*, (pp:211-247). México: INAH.
- Reygadas, L. (2018). Dones, falsos dones, intercambios asimétricos y explotación en las redes digitales. Diversidad de la economía cognitiva. *Desacatos*, núm. 56, pp. 71-89.
- Sandford, A. (03/abril/2020). Coronavirus: Half of Humanity Now on Lockdown as 90 Countries Call for Confinement. *Euronews*. Recuperado de: <https://www.euronews.com/2020/04/02/coronavirus-in-europe-spain-s-death-toll-hits-10-000-after-record-950-new-deaths-in-24-hou>
- Srnicek, N. (2018). *Platform capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Tucker, E. (2018). Uber and the unmaking and remaking of taxi capitalisms: Technology, law, and resistance in historical Perspective. En D. McKee, F. Makela, T. Scassa (ed), *Law and the “Sharing Economy”* (pp.357-391) Ottawa: University of Ottawa Press.
- Wolf, Eric R. (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.