

Invisibles de la Ciudad de Puebla. Religiosidades de la Santa Muerte y patrimonios arqueológicos en la producción de espacios rebeldes

Fernando Matamoros Ponce

Profesor-investigador Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP). Dr. École des Hautes Études en Sciences Sociales de París
<https://fernandomatamoros4.academia.edu/>
Correo electrónico: fermatafr@yahoo.fr

Guillermo López Varela

Profesor investigador de tiempo completo en la licenciatura de Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del estado de Puebla, región náhuatl poblana (México).
Dr. ICSyH-BUAP
Correo electrónico: guillermo.libroe@gmail.com

Manuel A. Melgarejo Pérez

estudiante del doctorado en sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Licenciado en arqueología por la Universidad Veracruzana.
Correo electrónico: manu.amp07@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El crecimiento urbano ha sido un fenómeno estudiado desde distintas perspectivas y, también, desde distintas disciplinas. O como lo afirma Henri Lefebvre (2017) en su libro de *el Derecho a la ciudad*, el espacio urbano contiene un doble proceso, el empírico y lineal del progreso de la industrialización, crecimiento y desarrollo y producción económica y vida social que habita con estas dimensiones en su subjetividad. Así, nos encontramos con un fenómeno complejo de contradicciones y antagonismos que requiere ser analizado transdisciplinariamente para comprender cómo en este proceso existen dimensiones múltiples en la unidad del fenómeno que no deja de ser conflictivo. No solamente por la dimensión del antagonismo de las clases sociales, sino por la percepción inmediata de lo salvaje de los “miserables milenios del *homo sapiens*”, diría Walter Benjamin (*Tesis XVIII sobre el concepto de historia* -2007). Un pasado cultural en el presente de la experiencia simbólica de los patrimonios coincide, resumidamente, con la figura de lo invisible en lo visible de la historia de la humanidad que no deja de pagar los intereses del Capital en los acontecimientos. La ciudad crece y la administración estatal de políticas públicas está pendiente de los distintos derroteros en su expansión. Por ejemplo, en las últimas dos décadas, la Ciudad de Puebla ha crecido exponencialmente hacia diversos espacios debido al desarrollo comercial, industrial, habitacional. De esta manera, hacia el norte destaca la central de abastos de mercancías. Hacia el sur y oeste unidades habitacionales prestigiosas y hacia el sur-este unidades habitacionales populares.

So pretexto de experiencias ligadas a la religiosidad y el patrimonio en el contexto de la ciudad de Puebla y del COVID19 destacaremos procesos sociales de lucha por las religiosidades populares y por el patrimonio. Así, veremos cómo la pandemia en México ha tenido una forma asimétrica. Según la Recopilación de Información de Panteones Públicos en la Zonas Metropolitanas del País (INEGI, 2020: 3) el 81.5% de las defunciones por COVID19 ocurrieron en los municipios que conforman las zonas metropolitanas del país. Esto, nos indica que la población de las ciudades es más vulnerable ante este virus. Por supuesto, también, nos hace pensar en el crecimiento desmedido de estos centros urbanos concentra elementos de desigualdad, explotación y formas de habitar¹. En la complejidad de la ciudad, y en la búsqueda de espacios invisibles, podemos decir que la diversidad de la ciudad alberga relaciones sociales antagónicas de luchas. Así, este texto se convierte en un pretexto para poder hablar de dos situaciones específicas relacionadas con los invisibles, entendidos como sujetos en lucha, en contradicción y, siempre, con una dinámica social invisible que implica relaciones en la productividad de valor, pero también con escisiones de valor, sensibilidades, muchas veces inconscientes, que viven en las contradicciones de subjetividades dañadas. Podemos observar esas relaciones sociales diferenciadas por



clases sociales. Quizás no con los reflectores de estadísticas, pero sí con contenidos históricos de una cultura-simbólica en las representaciones patrimoniales, la constelación que forma la época con las temporalidades anteriores para fundar un concepto del presente con las constelaciones invisibles del pasado, donde se atascaron iluminaciones teológicas invisibles de la liberación.

Así, dividiremos en dos partes este capítulo. En la primera parte analizaremos el rol simbólico y político de la imagen de la Santa Muerte en el centro de la Ciudad de Puebla, enfocándonos, más bien, en el centro de los espacios marginales del Centro Histórico *Patrimonio de la Humanidad*. En la segunda parte, hablaremos de espacios arqueológicos patrimonializados, cuidados, pero, también, destruidos por procesos de urbanización industrial y comercialización turística de territorios. Espacios donde lo invisible, en lo visible empíricamente (pensando con Maurice Merleau-Ponty -1993), están alzando la voz desde experiencias culturales y simbólicas espirituales, *invisibles*, pero, también, donde confluyen muchos otros factores de complejidad, conflictividad y confrontación de lo visible, como la especulación inmobiliaria, por ejemplo. Así, intentaremos conectar nuestras preocupaciones en el mundo de vidas dañadas que no son fortuitas. Son la maduración de ideales en la experiencia de *otro mundo con muchos mundos*, dirían los zapatistas del siglo XXI en sus movimientos. Pensamientos que se embarcan para conectar pequeñas percepciones, comunicar y restablecer, geométricamente, continuidades simétricas de la palabra, al lado del espíritu y la naturaleza, implícita en representaciones de lo religioso y lo político en la producción del espacio rebelde. Como diría Fernando Matamoros en uno de los capítulos de este libro de *las luchas de los invisibles en tiempos de pandemia*:

Incluso [...], podemos sentir cómo esos materiales subterráneos [invisibilidades] son aspiraciones merodeando los paisajes desde las llanuras del amor y la felicidad; fantasías utópicas escritas en glifos representativos y significativos de ecos universales del cosmos dañado por el fetiche del mercado.

LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD O LA RELIGIOSIDAD PATRIMONIALIZADA, EL CASO DE LA SANTA MUERTE EN PUEBLA

“Según mi humilde opinión, el problema con los muertos es sobrevivirlos.
O se muere uno con ellos, un poco o un mucho cada vez”

Subcomandante Marcos,
Rebobinar 2. De la Muerte y otras coartadas.
Diciembre de 2013

La devoción de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla hace irrumpir en el escenario devocional poblano un *nuevo estatuto del morir*. Frente a lo visible, la muerte administrada por el capital y sus vigilancias sanitarias, ambivalentemente, habita en el cuerpo, al tiempo, la idea y espiritualidad que la muerte puede ser también una pregunta. Un *ethos*² cosmoauditivo e imaginativo que puede construir una voz escuchada del habla de la muerte cotidiana para conjurar, comunitariamente, con el Otro, el olvido administrado. Es lo que Silvia Rivera Cusicanqui refiere sobre lenguaje colonialista en nuestros horizontes culturales. Las “palabras no designan, sino encubren” (Rivera Cusicanqui, 2010: 19), pero una voz escuchada problematiza la dimensión del *habla* performativa que pretende supeditar la realidad para no rebasarla. Como lo enuncia Carlos Lenkersdorf (2008 y 1996), abriendo camino a la *escucha*, por ejemplo, *hombres verdaderos con sus voces y testimonios tojolabales* permiten visualizar aquellos detalles del patrimonio cultural del lenguaje que mira al Otro para rebasar las temporalidades del dolor y el sufrimiento, pero con la felicidad del tiempo comunitario. Así, como lo veremos, la patrimonialización que ha sufrido la devoción de la *Santa Muerte* en México e invisibilidad de contenidos de esperanza es fruto, también, de la sociedad de canje, deuda y castigo, que todo lo vuelve mercancía a consumir en un turismo necrófilo y teocrático-religioso.

Por ende, desde la religión teocrática del patrimonio intentamos tejer, otra vez, una narrativa desmercantilizante del fenómeno religioso, pero desde la *esperanza*. Una investigación que pueda dar cuenta de la vida negada en las sociedades de valorización del valor, pero, sobre todo, de su revés dialéctico: la muerte. Pues, incluso, vivir la muerte es hacer de ella una pregunta. Una experiencia de las tradiciones en sus múltiples variedades para habitar las luchas de la felicidad y la vida, aún en los marcos de guerra contemporánea. Asumimos que nuestra mirada se conjuga con los recuerdos del ángel de la historia que rememora Walter Benjamin (2007) en su *Tesis IX* de la historia. Se trata de la actualización de un “*Angelus Novus*” que mira melancólicamente en el pasado la historia como una cadena repetible de violencia cotidiana. Pero, sin embargo, su mirada dialéctica es distanciarse de la catástrofe que acumula el discurso totalizante de la mercancía. Intenta hacer para explotar el concepto alienado por el mercado. Recorre los pasajes de la historia para redimir aquello somnoliento en su interior. Mira filosóficamente las ruinas sobre ruinas de la naturaleza que llegan hasta el cielo. Anhela despertar a los muertos para volver a conjuntar el mosaico de valores humanos desmembrados por el concepto conceptualizado del trabajo abstracto que liquida la imaginación para prostituirla. ¿Cómo hacer que los sujetos hagan explotar los conceptos alienados por las lógicas del fetiche de la mercancía y el dinero? Como plantea Teodoro Adorno, siguiendo a Walter Benjamin, el pensamiento busca redimir de las constelaciones del dolor aquellas creaciones, aunque virtuales, que duermen en su seno histórico. Con Fourier, Benjamin (*Tesis XI*: 2007) mira el trabajo social del



lenguaje con la imaginación utópica para, lejos de explotar los cuerpos de la naturaleza mecanizada y los animales con la técnica, iluminar el sentido de representaciones de Eros-Vida contra Thanatos-muerte (Marcuse, 1963). ¿Será el intento del ángel de la historia de-sublimar la represión para responsabilizarse de la esperanza invisible en la desesperanza de pesadillas, pero visible en los sueños de la historia del *Principio esperanza, ese todavía no aun en la historia de las últimas cosas, antes de las últimas* (Bloch 1977, 1979 y Kracauer, 2010)?

Para terminar. -El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica (Adorno, 2006: 257).

Nunca dejamos de mirarnos en el espejo de la muerte. Juan Rulfo comprendió en su literatura que la muerte es el espejo de la vida. Por ello evocamos su voz para senti/pensarnos críticamente, tanto del sistema capitalista que produce una muerte instrumentalizada para el mercado como la posibilidad de escribir contra y más allá de la tortura, el despojo, la amargura, el escarnio, lo desollado, lo imperfecto y lo putrefacto en que se han convertido las producciones de identidad y reconocimiento del Otro, nuestro hacer en este horizonte mortuorio que llamamos México. De esta forma, senti-pensar el culto de la muerte es una pregunta que nos permite tejer la forma en que las comunidades pueden cuestionarse lo importante y urgente de lo inminente. ¿Qué es lo inminente? Que nos están matando. Se nos ha negado la muerte. En angustia y desesperación del corazón en la peste de discursos racistas de razas, género y edades sumergidas en el dilema de ser cadáveres sin tumba. Muertos sin la propia muerte natural, pues la razón instrumental de la racionalidad capitalista de la satisfacción condena al Otro.³ Por estas afirmaciones y preguntas en la vida cotidiana, entre el olvido y la memoria, nosotros concebimos que sólo podremos avanzar en la comprensión de cómo la devoción popular narra la muerte en el México contemporáneo. Cuando expongamos los procesos de auto-sublimación de la muerte en Eros-vida de las religiosidades no hegemónicas de la “Niña Blanca” en nuestro país, veremos cómo surge una “moral libidinosa” contra Thanatos-muerte: una resistencia a la cosificación de subjetividades antagónicas.

Con Michael Löwy (1997), podríamos decir que lo que nuestro análisis aporta de nuevo es la *docta spes* (esperanza sabia), el saber activo del pasado de representaciones mesoamericanas y cristianas de la resistencia. Orientado hacia la praxis transformadora del mundo redimido en un presente denso de subjetividades en lucha y resistencia podemos observar la actualización de Coatlicue y la Virgen de Guadalupe-Santa Muerte⁴, transformadas en territorio del espacio de la esperanza-vida. Una

docta spes que navega a contracorriente de las utopías abstractas del pasado (millenarismos y conmemoraciones), aquellas que se limitan a oponer su imagen-deseo-satisfacción al mundo existente. Sin acentuar las posibilidades objetivas presentes en la realidad misma, nosotros rescatamos la utopía concreta que llamamos *esperanza desesperanzada* en la repetición de lo Mismo, límites históricos del principio de realidad de los condenados de la tierra. El concepto de lucha del patrimonio histórico de la Santa Muerte revela estrategias comprensivas de constelación, que nos permiten entender que las ideas no subyacen en los fenómenos a modos de esencias, fuera del mundo, sino en el mundo mismo. Una esperanza que da forma o permite hacer aprehensibles las problemáticas sociales de esperanza y crítica social de deseos y aspiraciones contra el mundo de la condena y la muerte. En este sentido, es, por el contrario, la manera en que el objeto se configura conceptualmente por el sujeto, con materialidades de los imaginarios más sublimes (deseos y aspiraciones angelicales de la naturalidad original de la historia del *querer* -diría Siegfried Kracauer, 2010: 243, citando a Kafka con Søren Kierkegaard) dentro de esencialidades materiales del éxtasis creyente. Acercarnos con este método crítico de “ángeles” que trabajan invisibles en el mundo para abrir las puertas del castillo, en todos sus elementos diversos, polifacéticos y contradictorios, nos permite mirar, entre olvido y memoria, las tensiones y conflictos de patrimonios. No solamente hace explorar el concepto, sino hace explotar para desmantelar, pero, también, para tejer la liberación de su valor de uso dañado por el valor de cambio (Inclán, Millán, Linsalata 2012). Sin dejarlo al margen de él, como si fuera una cualidad de la cosa misma (cosificada), sino como una trayectoria que se revela como utopía en su forma de ser negada (Echeverría, (2012)). Ángeles que empiezan a tener mucho trabajo con los hombres libres en las utopías de entremedios, *terra incognita* en los entrecruzamientos de caminos en las tierras que conocemos. Mientras, desgraciadamente, esos demonios, que habían quedado en sus montículos de la dominación y el poder, inactivos, comienzan a tratar de recuperar estos valores genuinos, negados, para reintegrarlos en sus discursos populistas de militarización.

En este tenor, lo que hemos podido atestiguar desde hace algunos años y que se ha exacerbado en los meses de “sana distancia” es la emergencia del culto a la Muerte que ha santificado: no un clamor por hacer de la muerte una devoción sintética o correlato legitimador de una subjetividad asesina, sino, el anhelo constante de una emergente subjetividad devota por afirmar la vida de cara a un sistema de homogeneidad, cosificación, desposesión y muerte. Nosotros sabemos que el intento moderno de disociar la vida de la muerte es una clave para entender cómo funciona la cultura como proceso de acumulación y reproducción. Con Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte podríamos* decir que:

Toda nuestra cultura no es más que un inmenso esfuerzo para disociar la vida de la muerte, conjurar la ambivalencia de la muerte en beneficio



exclusivo de la reproducción de la vida como valor, y del tiempo como equivalente general. Abolir la muerte, tal es nuestro fantasma que se ramifica en todas direcciones; el de la supervivencia y la eternidad para las religiones, el de la verdad para la ciencia, el de la productividad y la acumulación para la economía (Baudrillard, 1993: 170-171).

Algunas formas con las que los devotos sobre la Santa Muerte significan a la Santa muerte testifican las valoraciones de la vida contra la muerte: *la bien amada, mi Niña Santa, la Única fiel, la Madre matiana, la Patrona, la Madrina, la Santísima, mi Esposa fiel, Doña Huesos, Doña Parca, la calavera, la pelona, la enlutada, la chingada, la cabezona, la dama de la guadaña, la pachona, la patas de alambre, la despeinadora, la dama del velo, la chicharra, la jijurnia, la mera hora, la petateada, la catrina, la copetona, la araña, la grulla, la liberadora, la niveladora, la pálida, la Niña Blanca, la chicharrona, la tía Quiteria, la güera, la calva, la canica, la dientuda, la sin dientes, la dientuda, la mocha, la descarnada, Doña Tilica, la tembeleque, la pepenadora, la afanadora, la chifosca, la tiznada, la tostada, la trompada, la jodida, la matona, la tolinga, la Tola*. En este sentido, como podemos observar en el lenguaje, no son solo palabras para nombrar la experiencia de la muerte, sino materialidades enunciativas de la forma en que la muerte es negada como una experiencia en los marcos “civilizatorios” del modelo de acumulación y reproducción que nos atraviesa. Como ya lo refería en su *Dedicatoria*, Teodoro Adorno, para su amigo Max Horkheimer, al interior de su *Dialéctica negativa*. Un modelo que nos convierte en cosas es una premonición sobre la propia muerte condenada a ser mercancía y que se encarna en nuestros cuerpos y la del mundo que pretendemos conocer.

Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aún después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia. Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas (2006:17).

¿Cómo podemos mirar más allá de invisibilidades en las lógicas de consumo, que terminan por consumir su propia materialidad? Para nosotros esta pregunta ha estado presente en todo momento dictándonos la necesidad de poder interpelar la subjetividad devota de hombres y mujeres que hacen de la muerte una pregunta. Desde allí, somos testigos de cómo en ésta fábrica de cadáveres desde la que escribimos, vivir y experimentar nuestra corporalidad y sus remanentes teológicos políticos estéticos es un hecho que no sólo configura nuestros sistemas de representación del mundo, sino que también co-determina nuestras subjetividades y agrupamientos sociales.

Entonces, ¿cuál podría ser una manera de hacer justicia epistemológica a la mate-

rialidad suprimida de la estética y sensibilidad de la humanidad y la cultura, invisibilidad en las tendencias represivas? A partir de la idea de constelación, con Adorno, consideramos que podemos mirar “los productos de desecho y puntos ciegos que han escapado a la dialéctica” (2004: 151-152) para potencializar el *todavía no aún* que ha motivado la historia. Heredada por los extraterritoriales de la *Escuela de Frankfurt* (Benjamin, Bloch, Kracauer, diría Enzo Traverso en su análisis histórico de *Siegfried Kracauer, itinerario de un intelectual nómada*) rechazamos con la *constelación* cualquier esencia metafísica de división kantiana, que separa lo empírico y lo inteligible de la estética como movimiento y reconciliación. Por esto, nuestro acercamiento mira esa misma metafísica concreta de la historia desde la filosofía de ilusiones y desilusiones como elementos centrales en la constitución del pensamiento y praxis de lo humano. Intentamos mirar la reconciliación entre lo perceptual y lo conceptual para resaltar de los procesos socioculturales-simbólicos aquellos contenidos temporales en las conceptualizaciones: lo que hacemos presente con la vida y aquello que “desechamos” con la muerte. Con una mirada reflexiva desde los sujetos antagónicos, intentamos avanzar hacia aquella dimensión del aura, mimética o edénica⁵ para reconciliar la palabra y el objeto en la representación del sujeto, como en aquella relación mimética entre naturaleza y humanidad que la caída en la razón cognitiva vino a quebrantar. Por esto, consideramos necesario pensar, justamente, cómo la experiencia humana decantada en la devoción de la “divina muerte” encarna antagonismo y está repleta de preguntas filosóficas esperanzadas que van más allá de objetivaciones de la historia lineal y acumulativa de los *parias condenados de la tierra* que, como menciona Hermann Bellinghausen (2018), existe una *insurrección de las palabras* en los *poetas Contemporáneos* que rescatan de las *lenguas mexicanas* posibilidades del sujeto y el objeto como materializaciones del movimiento a contrapelo de la historia.

Así, podemos afirmar que las prácticas culturales urbanas y rurales (rituales con representaciones de artes plásticas), ligadas al culto de la “Madrina” en la ciudad de Puebla⁶, trátese de culturas o movimientos, encierran en sí mismas particularidades recreadas para vivir y producir el espacio (ese lugar de memoria que trasciende la dimensión abstracta encarnada en la forma mercancía). En un sistema articulado de objetos, relaciones sociales e imaginarios se presenta bajo diversas formas y en diferentes escenarios. Una de esas particulares formas de recrear el espacio lo encarnan los devotos de la “Guadña Protectora” de la vida (en general, excluidos, invisibilidades en la cultura del placer el mercado de los sexos; prostitutas transexuales, narcomenudeos). Bajo todas sus formas y configuraciones el espacio social capitalista es un universo de muerte en movimiento. Los sujetos y cosas están subsumidas a una forma abstracta que los encarcela. Ocurre dinámicamente ante formas identitarias que pretenden normar, legislar, invisibilizar e incluso perseguir el culto. Paradójicamente, devotos del culto a la Santa Muerte parecen existir en la negación que los vuelve sub-



alternos y en la afirmación que reivindica una experiencia de la vida contra la misma muerte. Una negación que nos plantea una vida más allá de mecanismos de introyección y reproducción en el mercado de las religiones.

En nuestra perspectiva, devotos de la Santa Muerte son portadores de múltiples contradicciones y no buscan una síntesis de sentido cuando articulan su devoción. Son portavoces de una sociedad que solo puede ser explicada a la luz de una dialéctica. Para nosotros, los devotos de la Santa Muerte revelan el carácter de una existencia ambivalente. En las múltiples formas que su devoción adopta miramos una incesante creatividad que despliega cartografías de memoria para la vida. A la manera de una compleja red de relaciones centrífugas y contradictorias, verificamos que, a través de palabras, rituales y representaciones de objetos plásticos, aparecen múltiples maneras de enfrentar, resistir a la condena de la muerte. Como una fotografía, al revelar el interior de sus materialidades creyentes se despliegan un sinnúmero de arqueologías; epistemologías, políticas y estéticas que se mueven más allá de la muerte. En este sentido, podríamos decir que las representaciones religiosas no concluyen el devenir histórico de sus vidas, pero si completan la creación de relaciones espirituales capaces de cuidar el devenir de la dinámica histórica. Es decir, la imagen de la santa muerte no es el objetivo, sino el término de la felicidad atormentada. No tenemos dudas, la imagen permite visualizar más allá de la teocracia política y humana, la búsqueda de felicidad de una sociedad libre. Parafraseando a Walter Benjamin sobre el fragmento teológico-político: si lo profano y sus materialidades creativas de lo religioso no son una categoría del reino secular, si son categorías pertinentes para visualizar su imperceptible acercamiento interno. Es decir que el movimiento que dispone la santa muerte es la restitución integral de la felicidad espiritual como eternidad de la mortalidad. Una restitución secular de la vida que conduce a la restitución eterna de una aniquilación ritmada por la felicidad arrebatada.

Esta evanescencia eterna se encuentra en los diversos objetos retransmitidos de naturaleza (inciensos, hierbas y poesías religiosas escritas en los pedidos a la Niña Santa Muerte). Revestidos de inauditas y polivalentes capas arqueológicas, los sujetos devotos hablan por una memoria mesoamericana, medieval, novohispana o barroca. Desplegando *afinidades electivas*, hacen irrumpir el pasado en el presente. Conscientes e/o inconscientes mutan y recomponen aquello que imposibilita la experiencia de la muerte como experiencia de lo evanescente de la naturaleza profana. Por lo tanto, política y estratégicamente, el culto de la santa muerte no solamente está ligado a las supersticiones de la criminalidad o a la cultura del narco y la prostitución de cuerpos (Hernández, 2010), sino a utopías concretas que surgen de las experiencias alternativas del tiempo humano en el espacio. En clave esperanza articula horizontes de lucha de los derechos y cuidados que debería dar una sociedad igualitaria. Dibujan lo que *aún no ha llegado a ser* desde una experiencia *heterotópica*. Sabemos que la expe-

riencia utópica en el *capitalismo como una religión* (Walter Benjamin, 1921) corresponde a sociedades articuladas bajo promesas de futuro, prosperidad y estabilidad del ídolo del dinero. Mientras que, en nuestra perspectiva, la devoción de la Santa Muerte aporta un contenido sociohistórico heterotópico, pues, es inquieta en lo estético de la sociedad. Tiene distintas facies. Inestable, produce conflictos allí donde las promesas de redención, liberación o comunión de las religiones tradicionales claudicaron en su posibilidad de revelar un horizonte traducible a miles de mexicanos. Sujetos desposeídos de los bienes salvíficos en una pedagogía de la crueldad en la vida cotidiana, la muerte deviene una amante, una compañera, una amiga, una hermana que auto-sublima el instinto de vida y la moral como estética de una civilización no-represiva. Transformaciones del trabajo en un juego eterno de los instintos de la felicidad de Eros para la eternidad, la santa muerte es una educación filosófica fundamental de la historia de Eros-vida en la política mundial del conocimiento.

Por ende, el culto patrimonial a la “Niña Blanca” se ha vuelto intraducible en el momento que atenta contra los cimientos de un mundo “moderno”, pues ha hecho de la muerte una negación profunda, cotidiana y ambivalente del sujeto agresivo y conquistador-lógico-normal de la dominación sobre los cuerpos. Así, develar en los escenarios de especulación inmobiliaria, urbanización, expulsión, depredación, persecución o invisibilización en Puebla de la muerte, y hacer de ésta una experiencia, puede ser un horizonte de lucha creativa e imaginativa de cara al ilusorio mundo de las mercancías. De esta forma, estamos interpelando una devoción como el correlato de un país con cientos de miles de asesinatos y miles de desaparecidos. En un país donde la muerte ha sido negada como experiencia en los horizontes del horror del fetiche del mercado y el dinero, podríamos mencionar, la disolución en ácido, el desmembramiento, la decapitación, el colgamiento y múltiples formas de tortura -como la desaparición de los 43 de Ayotzinapa o miles de feminicidios (Hernández, 2016). Acontecimientos que impiden la apropiación de una experiencia del cadáver del otro, a quien es posible interesar desde la poesía (Matías Rendón, 2015) para nombrar, velar, llorar y acompañarlo en otras relaciones de la memoria del trabajo libidinoso y amoroso y solidario del re-conocimiento de imaginarios utópicos de los devotos de la santa muerte.

Así, nuestra hipótesis con respecto a la devoción popular de la Santa Muerte, ligada a milagros obrados por ella, o por intercesión de una de sus reliquias, es la construcción de un *habitus* de significado que genera percepciones y acciones que tienden a prodigar la vida de cara a una sociedad que ha negado la muerte como un *desbordamiento creyente*. Nosotros hablamos desde el *desbordamiento*, pues el escenario devoto de los creyentes de la “divina niña” opera a la manera de un *Atlas mnemosyne* (Warburg, 2010). Nunca sintética o acotada en lo empírico y estético, incorpora una red de significados y significantes ambivalentes que siempre están buscando nuevos



territorios o cartografías (como pudimos señalarlo en la imagen de la Coatlicue y la Virgen de Guadalupe/Santa Muerte-Tierra-Origen. Por lo que la propuesta de nuestra investigación ha sido leer en los comportamientos de los devotos, *los momentos no conceptuales del concepto*. Lo abierto, lo que subyace, lo que no registran los paisajes sonoros o las jerarquías semánticas del *Dios que anida en los detalles* (Der liebe Gott steckt im Detail -Warburg, 2010). En otras palabras, parafraseando la poesía de Hölderling (en Kracauer, 2008: 51): las líneas de la vida que subyacen en el interior de las imágenes son distintas a lo estático *del ornamento de la masa* reproductiva del dolor y el sufrimiento de los condenados de la tierra. Son caminos de esperanza que no se detienen frente a las montañas, sino que esperan completarlo poéticamente (Benjamin, 1980) con la esperanza de la Santa muerte, más allá del capitalismo, incluso de significaciones de Dios, con armonía y eterna recompensa de paz eterna.

Por esto, los *desbordamientos creyentes* son el *sentido único* de los creyentes. Miran al interior de su proceso de subjetivación para rev(b)elar o desplegar las múltiples y simultáneas muertes que anidan en las miradas, deseos, anhelos y sueños despiertos que dan cuenta de la necesidad de otra experiencia de la muerte. No como destino último, sino como horizonte que es necesario remontar para poder prodigar la vida, aquella negada por el valor dinerario. En este sentido, la comprensión que el sistema social vigente despliega la necesidad de abolir la muerte como imaginario. Si la naturaliza en sus hospitales y cementerios para normalizar las relaciones sociales de muerte que nos brinda, como totalidad hipostasiada histórica y sociocultural, entonces es necesario comprender y aprehender cómo la experiencia de *desbordamiento creyente* suscita una devoción religiosa de la Santa Muerte como una impugnación a la sociedad actual, al mismo tiempo que una esperanza contra lo sistémico del dolor y el sufrimiento diario. En este sentido, entretejer los entramados culturales y simbólicos de una teología política y estética materialista de la Santa Muerte, no conciliadora con el mundo de la crueldad y la usura, nos permite dibujar las devociones como una denuncia del mundo que ha negado una experiencia de la muerte; y que nos produce como cadáveres por anticipado.

Por esto, la pedagogía de terror ejercida y desplegada en los últimos años en México (incluyendo las estadísticas de muerte por Covid-19), es sintomática de la industria bélica (Guardia nacional bajo el mando del ejército) del Estado. Se expresa en el monopolio de la violencia del Estado de Excepción y múltiples conformaciones paraestatales, que despliegan la idea de que nuestro país es una enorme fosa, donde todos somos producidos como muertos vivientes⁷. Enarbolan una economía política del culto a la muerte/mercancía, donde la muerte existe como determinante de la condición humana que antecede a la racionalidad estatal y sacerdotal, en su poder de administración de la vida como supervivencia objetiva. Por ello, si la teoría general de la cultura presupone una teoría de la historia, desde el crisol del culto a la “Niña

blanca”, podemos afirmar que, revelar la Modernidad como proyecto histórico y cultural de muerte, es un principio de la esperanza en disputa. Es histórico como síntesis de múltiples temporalidades, reales o potenciales, existentes o deseables. Condición que no es exclusiva del presente capitalista. Pero, en la crisis civilizatoria que vivimos actualmente, la disputa por el pasado en el presente es también una disputa por los múltiples pasados de esperanza que contiene. El reconocimiento de esta contradicción afianza un procedimiento para pensar el presente más allá de lo dado. Es la pervivencia del deseo y transformación de la inmanencia del trabajo en la cultura y sus símbolos los que llaman a ser recuperados en el mundo del ahora (Echeverría, 2012: 23). Como lo menciona Fernando Matamoros Ponce (2017), siempre hay algo en la cosa-bruta del presente estado de excepción. Relaciones sociales objetivadas impulsan a pensar los múltiples procesos de interioridades la regla que se mueve eternamente en el seno de la relación sujeto/objeto.

Así, en la tradición del pensamiento crítico se ha llamado el “momento no conceptual del concepto” (Adorno, 2008: 402). El sujeto que se mueve en las encrucijadas de los escombros del presente, no para mirar en los basureros de la hegemonía del poder y la dominación del capitalismo, sino para mirar, bajo las cenizas, esas brasas que iluminan con sus chispas las posibilidades en los caminos. Ya que en el “momento no conceptual del concepto” nos reflejamos en el espejo de la dominación, pensamos que la devoción de la Santa Muerte compone la imagen invertida de lo contrario a ella (Adorno, 2004, aforismo 153): el culto a la vida en sus diversas contradicciones está subsumida por la valorización del valor. Sin embargo, como el tiempo de la Santa muerte no es homogéneo y vacío, en sus imágenes, arqueologías y epistemologías de los creyentes, vemos cómo cada segundo que pasa es un lugar de memoria de *sentido único* de generaciones que esperan la transformación, más allá de la condena de cuerpos y subjetividades patrimoniales dañadas por el ídolo del dinero y la mercancía.

LUCHAS PATRIMONIALES EN LA PERIFERIA DE LA CIUDAD DE PUEBLA

La idea de Fuchs en la línea de esos grandes coleccionistas llenos de planes y dedicados sin distracción alguna a un solo asunto. La idea de Fuchs es restituir a la obra de arte en su existencia en la sociedad, de la cual estaba amputada hasta el punto que el lugar en el que la encontró era el mercado. En éste perduraba, reducida a mercancía, lejos tanto de los que la producen como de los que pueden entenderla. El fetiche del mercado del arte es el nombre del maestro (Benjamin, 1989: 132).

Al igual que el patrimonio de la Santa muerte, podemos decir que el concepto *patrimonio* en las periferias de Puebla es identitario. Lo que querrá decir que forma par-



te de un entramado simbólico que reproduce la dominación en el modo de producción capitalista. Sin embargo, más allá de las representaciones del mercado patrimonial, buscando en la perspectiva esperanzadora o utópica, tenemos que expresar que, de igual manera que la Santa Muerte, los conceptos identitarios tienen un desbordamiento que es negado, aunque parezcan una paradoja en los procesos de conceptualización de actores que se apropián de ellos en el *campo de batalla de la historia*. Buscar una crítica del concepto patrimonio indica la exploración de esa negatividad, significaciones inscritas en procesos negados por la naturalización del patrimonio para el Estado-nación, por ejemplo. Es decir, como lo sugiere Maurice Merleau-Ponty (1993) en su obra de *lo visible y lo invisible*, nos interesaría destacar no solamente las diferencias entre la percepción de lo dado por el lenguaje y sus diversas representaciones plásticas, sino sensibilidades invisibles en arqueologías del futuro-utopías que en su movimiento inteligible manifiestan, en la existencia de la unidad del cuerpo y espíritu, posibilidades del pensamiento crítico en perspectiva de trascendencia.

Como menciona Adorno, en efecto, ninguna teoría escapa al mercado (2006: 100) que conceptualiza sus conceptos. Sin embargo, cuando decimos nosotros que hay conceptos conceptualizados que ayudan a la reproducción de la forma capitalista no cerramos la problemática. Por el contrario, la pregunta permite abrir para comprender cómo en la memoria existen, recuerdos, múltiples manifestaciones de acciones correspondientes a la historia de las *búsquedas del tiempo perdido*, mencionado por Marcel Proust (1999). Es decir que, al detentarlos como concepto-forma, testificamos que hay acciones conceptuales, rizomas interiores que los pueden agrietar (Deleuze y Guattari, 1972 y Holloway: 2011). Entonces, no son algo dado y cerrado, como pretenden ser los conceptos identitarios. Se presentan, al igual que en la primera frase del capital, como las pautas del conocimiento para entender cómo los conceptos identitarios del capital son simuladores, procesos donde se observa el empobrecimiento de la experiencia (Benjamin, 2002a; Adorno, 2004). Así, en el devenir histórico del concepto *patrimonio*, observamos cómo la fetichización es la naturalización idolátrica de la mercancía en sus distintas formas históricas, pero, también, la confrontación constante en el concepto; entre lo *urgente* en lo visible-ejemplarizado por el mercado y lo *importante* de lo invisible-excluido del cuerpo: el espíritu que organiza (diría Michel de Certeau -1990) el hacer inventivo de grandes ejemplares de la humanidad. Entonces, como lo sugiere Theodor Adorno, nuestra mirada es rastrear la simultaneidad del pasado en el presente para poner en evidencia los pasajes, le *nunc stans*: la corporeidad proustiana: como la guardiana del pasado, inmersión en la trascendencia, no reducida a la conciencia empírica, sino a las posibilidades del rescate del pasado en el presente del concepto. “Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar de concepto” (Adorno, 2005: 157).

Así, el objetivo de este apartado es proponer algunas reflexiones sobre las expe-

riencias del cuidado y conservación del patrimonio arqueológico. Pero, también, de destrucción del patrimonio en la periferia de la Ciudad de Puebla. Como veremos, no solamente nos interesa el simulacro de la mercantilización del patrimonio y sus arqueologías, sino las partes históricas de la memoria, invisibilidades del proceso conflictivo. Como sugiere Henri Lefebvre (2017), cuando afinamos nuestra mirada epistemológica, se vuelven visibles los invisibles conflictuales en diversos sitios arqueológicos en la periferia de Puebla, como Totimahuacan, La Manzanilla o Amalucan, por ejemplo. Esto tiene una lógica visible, analizando el crecimiento económico de la ciudad, que requiere de más espacios para la industria, pero, también, para la habitación de personas que mueven esas industrias y diversas actividades productivas. Entonces, entendemos el espacio como un medio en el que interactúan diversos factores sociales del sistema dominante. Pero, no son algo externo y estático, sino son algo en movimiento. Con esta disposición epistemológica, podemos denotar variaciones históricas que se encuentra en San Francisco Totimahuacan. De una manera visual constatamos la existencia de lógicas del mercado, pero, también, proyecciones de correspondencias puntuales de lo que típicamente ha sido llamado *salvaje mesoamericano*. Siendo un sitio arqueológico, oficial y poblacionalmente es conocido como *San Francisco Totimahuacan*, pero los pobladores locales, también, lo conocen como *Tepalcayotl*.

En este sentido, ¿podríamos decir que el inconsciente mítico y totémico (diría Sigmund Freud en sus trabajos sobre las religiones y sus símbolos, 2010 y 2012), invisible en la conciencia, y el pasado, actualizado en el presente conflictual, son indestructibles e/o intemporales? Si consideramos esta hipótesis, podríamos confirmar que en esta percepción de la memoria actualizada con el pasado puede parecer anacrónica, a veces, si lo quieren así. Sin embargo, en nuestra conceptualización del concepto de lo que no ha llegado, existe la idea que el pasado mítico (más allá de Mesoamérica, Europa, China o India) se identifica con su presencia en el presente. Incluso, es tan verdadero que la idea todavía existe en el presente, temporalidad que se construye con el *querer* actualizado del pasado. En otras palabras, cuando miramos los análisis intencionales, que sobrentienden la contemplación, pero donde se hacen explícitamente las intencionalidades, podemos observar que no solamente se hace presente con el pasado, sino que se movilizan intenciones, *deseos llamados utopías en las aperturas de arqueologías del futuro* (Jameson, 2009).

En este sentido, el espacio de *San Francisco Totimahuacan*, reappropriado como *Tepalcayotl* es un sitio arqueológico fechado tentativamente para el periodo Preclásico o Formativo tardío (400 a.C. al 100 d.C.). El sitio arqueológico tiene una historia de las investigaciones que parece peculiar. Fue estudiado por el Proyecto Mexicano-Alemán en Puebla y Tlaxcala, por el arqueólogo alemán Bodo Spranz en la década de 1960. Posteriormente, no se realizaron más trabajos de investigación arqueológica formal, pero si trabajos de salvamento o rescate arqueológico. Esto se ve reflejado en que el sitio no fue



registrado (hasta el año de 2020) ante la dirección de registro público de monumentos arqueológicos e históricos del INAH. Es decir, aunque han pasado muchos procesos de investigación y de salvamento-rescate arqueológico, hasta este año, quedó delimitada de manera oficial. Esto se convierte en la parte formal de la arqueología oficial, pero en el terreno de la apropiación de los espacios en el presente, existen una infinidad de procesos organizativos comunitarios que le rodean, ya que han desfilado varias asociaciones civiles con el objetivo de salvaguardar el patrimonio en estos espacios. Podríamos citar la más reciente, llamada *Tepalcayotl*, una asociación que busca salvaguardar el sitio, reivindicando la experiencia comunitaria como resistencia. A esto debemos sumar los procesos de especulación inmobiliaria, la ciudad de Puebla está creciendo y uno de los lugares de expansión es precisamente hacia Totimihuacan. A la fecha se han sumado otras iniciativas como *Juventud de Totimihuacan* o la *Fundación Chiquihuite*, organizaciones juveniles preocupadas por la historia de su comunidad.

Sin hacer por el momento un análisis profundo de los planteamientos de las organizaciones protectoras del sitio arqueológico de Totimihuacan, podemos observar en sus discursos de difusión la afirmación que este sitio es uno de los lugares históricos del milenario pueblo de Totimihuacan (fig. 1). Con esto, podemos inferir intencionalidades en la forma como ellos se legitiman: *pobladores de ese espacio*. Entonces, ¿esto realmente es tan diferente de los planteamientos conceptuales de legitimación histórica de los Estados Nación que reivindican desde la independencia el derecho a la tierra que habitan los pobladores de un territorio? ¿Realmente nos encontramos frente a nuevas formas de apropiación del patrimonio, o son reproducciones del pasado en el presente de luchas indígenas por sus territorios? ¿Nuevamente es una historia progresista, una forma de historia lineal visible por el progresismo impuesto por la conciencia dominante? ¿O, también, existe en su interior lo invisible que se moviliza con el pasado para construir una resistencia y un presente inmanente de trascendencia?



Fig. 1. Tríptico asociación Tepacayotl.

Este tipo de experiencias situadas por temporalidades conceptuales del concepto patrimonio, nos permitirán partir para la crítica de los procesos de conceptualización político de ideas del patrimonio. Seguramente, tendrá mucho que ver con los procesos de propiedad privada que el contexto capitalista impone mediante la conciencia dominante; los habitantes de la comunidad que tienen sus casas o terrenos fuera del espacio arqueológico pugnan para que se protejan estos lugares; pero, los que tienen predios contenedores de elementos arqueológicos se preguntan qué beneficios se pueden obtener de los mismos o simplemente quieren vender al mejor postor. Además, los mismos planteamientos recientes a nivel nacional hacen las actividades turísticas como la piedra filosofal con beneficios económicos y sociales. ¿Se puede reproducir el reduccionismo empírico a esta escala del espacio? ¿Qué otros problemas acarrean estas nuevas actividades económicas? ¿Existen inversiones en las temporalidades que permitan desarrollar las intencionalidades interiores que han motivado la historia?

También pensar en los procesos que van más allá de lo económico, como los procesos culturales identitarios que se generan. A final de cuentas, estas experiencias lo que buscan es un sustento con el pasado, que les dé un presente y les haga pensar en un futuro. El problema aquí es analizar si esta toma de conciencia no vuelve a reproducir y perpetuar las formas capitalistas, pensar de nuevo una historia lineal que busca el progreso. Desde los mismos antagonismos podemos mirar lo extra-ordinario de los momentos situacionales en los que las relaciones sociales desbordan esta linealidad. Entonces, estas organizaciones racionalizan e individualizan los costos beneficios de la relación con el patrimonio o los podemos llamar *colecciónistas* dañados por las disposiciones institucionales de articulación del conocimiento.

Sin embargo, aunque la relación Arqueología-Estado viene preñada de la materia (arqueológica o no) que le da vida, en ocasiones, las identidades y mentalidades de la modernidad capitalista han hecho intentos por estudiar la historia fuera de los marcos teórico-epistemológicos de la nación y los nacionalismos. Nuevas miradas arqueológicas no tradicionales como unidades de análisis, nuevas delimitaciones espacio-temporales, nuevas técnicas de investigaciones, dando como resultado el surgimiento de otras arqueologías que actualizan su método. La arqueología industrial, la arqueología de los campos de batalla, la arqueología de la basura, entre otras, aparecen como caminos o posibilidades para la ciencia de hoy y las arqueologías del futuro, sobre todo pensar en una arqueología crítica en la que los sujetos hablen, en la que se develen las relaciones ocultas, invisibilizadas por el momento histórico en el que nos encontramos.

En diversos momentos la arqueología en la práctica ha distado mucho de sus planteamientos teóricos. Se trata del estudio del pasado a través de sus restos materiales, pero en muchos casos se escinde del presente en el que se encuentra tanto el arqueólogo o arqueóloga que los recupera, como los objetos mismos. Esta separación tiene mucho que ver con el momento de



surgimiento de la disciplina. Es decir, esta parte posterior a la racionalización del mundo, a la invención de la ciencia y la modernidad. Esta racionalización del mundo de las cosas y de la historia de las sociedades que le dieron vida permitió a los procesos capitalistas retomar la ciencia y usarla desde la lógica de la venalidad universal que impuso el mercado a partir del siglo XV en Europa Central (Melgarejo y Castillo 2019:216).

Este tipo de nuevos acercamientos a otras arqueologías no garantiza que se esté buscando una crítica, o por lo menos no de primer momento. Podemos pensar en la arqueología industrial como una disciplina científica que se centra en los objetos en desuso dejados por el desarrollo del capitalismo, por lo tanto, se sitúa en este momento específico de la industrialización y urbanización del espacio en este modo de producción. Tal vez aquí se encuentren los elementos para buscar una arqueología crítica o emancipatoria, que abreviará mucho de estos planteamientos desde el metabolismo social y el antropoceno/capitaloceno.

Así, consideramos a los espacios patrimoniales como lugares generalmente certificados por las normativas estatales o lugares que buscan ser legitimados por organismos no estatales, pero, dentro de los mismos lineamientos estatales. En otras palabras, consideramos entre la diversidad de este tipo de espacios, a los lugares registrados, administrados y/o protegidos por el Estado, como zonas arqueológicas abiertas al público, museos estatales, zonas de monumentos históricos, centros históricos, entre otros. También, veremos cómo los otros espacios que no están completamente bajo estos lineamientos gubernamentales, muchas veces, contradictoriamente, se inscriben en esa reproducción del patrimonio establecido. El discurso arqueológico muchas veces sirve para legitimar esta reproducción del patrimonio establecido, pero ¿podemos usarlo de una manera crítica? Estas son problemáticas sociales, entre la conciencia y la inconciencia que moviliza intencionalidades la hemos observado en museos comunitarios, sitios arqueológicos en espacios comunales o ejidales o, inclusive, en propiedades privadas, edificios eclesiásticos sin “consagración” o uso regular, parques, eco-museos, jardines, entre otros.

En este planteamiento, como estrategia metodológica, retomamos experiencias de espacios patrimoniales arqueológicos que no están en el centro histórico. Esto, no para determinar que son diferentes, ya que ambas se insertan en la reproducción del capital, sino para tener un punto de analogía con respecto a espacios reconocidos por organismos internacionales, en este caso la denominación del Centro Histórico de Puebla como *Patrimonio Mundial de la Humanidad*. En estos espacios de la periferia, los sujetos no interactúan en los procesos culturales de distinciones internacionales, sino que, además, están en constante tensión con el crecimiento de la ciudad.

Nos encontramos así ante un doble proceso o, si se prefiere, ante un proceso con dos dimensiones: industrialización y urbanización, crecimiento y desarrollo, producción económica y vida social. Las dos «dimensiones» de

este proceso son inseparables y conforman una unidad, pero, sin embargo, el proceso no deja de ser conflictivo (Lefebvre, 2017: 29).

Estos planteamientos presentados tienen un contexto social de lucha y de posicionamientos políticos: las comunidades reclaman su patrimonio y el Estado reclama ser el representante legal de la nación y sus comunidades. Por eso, nos preguntamos ¿hasta qué punto la comunidad es propietaria de? ¿Hasta qué punto la construcción del Estado-Nación mexicano y la administración de piezas para el mercado y la contemplación, como diría Paul Valéry (en Adorno, 2002), ¿pervierte esta lucha? ¿Qué papel deben jugar o juegan los arqueólogos? ¿Si el patrimonio es naturalizado, hasta donde se está fetichizando la lucha? Si partimos de la confrontación de estas ideas, como materialidades de los procesos sociales, podemos extender nuestras reflexiones para destacar que en lo visible de la historia existe la experiencia del espíritu que comunica una experiencia única de sustancias contenidas en las manifestaciones del espíritu de la comunidad, paralelismo con la armonía de las acciones a distancia de la memoria dañada por las racionalidades históricas del mercado. “El historicismo expone la imagen eterna del pasado; el materialismo, en cambio, una experiencia única con él” (Benjamin, 1989:94).

En la obra de Walter Benjamin, en diversos momentos, hay una constante disputa entre el historicismo y el materialismo. Podemos decir que esto se hace más evidente después de sus viajes por Europa del Este y a la URSS, después de escribir *Diario de Moscú* (2011 [1926]) y *Calle de Sentido Único* (2002b [1928]). Un ejemplo del desarrollo analítico que realiza sobre los contenidos sociales de los objetos históricos es el texto titulado “Historia y colecciónismo: Eduard Fuchs” (Benjamin, 1989: 89-135). En el texto, además de desplegar el contexto histórico social de la experiencia de vida de Fuchs, Benjamin analiza el proceso dialéctico del materialismo, contraponiéndolo al historicismo que eterniza el pasado como dominación, repetición de lo *Mismo*; y que desarrolló de manera tardía en los intersticios del *Libro de los Pasajes* (2005). En la primera parte del texto habla acerca de la historia de la cultura, lanzando una fuerte crítica a este tipo de formas de hacer la historia, debido a que a este proceso legitimador del pasado le falta el carácter destructivo inherente de la dialéctica.

Los coleccionistas son guiados por los objetos mismos, como dice Benjamin (1989:131), pero, también, se cuestiona sobre lo que nos atrae de los objetos del pasado. ¿Los habitantes de un espacio son coleccionistas, inconscientes, de un pasado? ¿Podemos tener un coleccionista de espacios arqueológicos? ¿Qué podemos reflexionar al observar la interacción social y conflictos en estos sitios arqueológicos? Al igual que Benjamin, consideramos que estos coleccionistas quieren restituir, aunque muchas veces inconscientemente, la experiencia de la obra de arte en su existencia social, la cual fue amputada en la era del [libre] mercado. Pero, en cuanto conflictos de la conciencia y lo inconsciente podríamos caer en las problemáticas de la *Obra de Arte en la Época de la reproductibilidad técnica*. Básicamente, la división entre el arte autónomo y arte depen-



diente pueden servir lo mismo para la revolución que para la reproducción de lo Mismo, la dominación. Sin embargo, lo que aparece en estos momentos de inmediatez del arte, de igual forma, es que puede ser cooptado por el capital. Pero, ésta, la obra, sería necesaria pensarla como iluminaciones del pasado, en ese carácter destructivo que rompe con lo transcendental desde las mismas cosas: hace de la dialéctica una posibilidad de redención de los monólogos interiores (sensibles o no sensibles); no como el *je pensé* cartesiano, sino como apertura sobre configuraciones o constelaciones re-sonantes del pasado en el mundo de las comunidades. Tampoco como mistificación de los museos o espacios de paseos turísticos, con pirámides, donde se encierran los objetos y sus espiritualidades, sino como los recuerdos-reflejos esparcidos de lagunas e imaginarios que casi palpitán en las mismas estructuras del capitalismo, incluso de los individuos que miran los paisajes como posibilidades de configuraciones dialécticas. En este sentido, podemos decir que las asociaciones de defensa de los sitios arqueológicos son, en realidad, iluminaciones temporales del tiempo activo de sensibilidades, intuiciones y motivaciones de interioridades negativas en el mundo. Sin embargo, nuestro interés en las problemáticas de la obra de arte del pasado sería mirar la actualización de constelaciones en el presente. Como lo sugiere Luis Villoro (Cf., capítulo de Matamoros Ponce en este libro) desde una perspectiva histórica y Claude Lévis-Straus (1971) desde una perspectiva antropológica: el interés por el pasado es un interés por el presente, ya que atar el pasado con el presente permite hacer un presente más durable.

Así, esto, sirve de parte aguas para este segundo apartado donde exponemos algunas experiencias que se dan en espacios patrimoniales arqueológicos en la periferia de la Ciudad de Puebla. Resaltaremos cómo se produce en los territorios estudiados espacios de disputa patrimonial. San Francisco Totimihuacan, Rosario La Huerta-Azumiatla, Amalucan, La Resurrección-Manzanilla y Tres Cerritos nos ilustran, por su complejidad y características propias, lo que significan las significaciones de luchas en la complicación metodológica de singularidades y particularidades de cada uno de ellos.

1. Amalucan

Hacia el noreste de la ciudad se encuentra este sitio arqueológico que se encontraba en las inmediaciones de una gran hacienda, la hacienda Amalucan. Este espacio fue estudiado en la década de 1960 por Melvin Fowler de la universidad de Milwaukee, quien describe el sistema hidrológico en las partes bajas del sitio, mientras que un área ceremonial con diversas estructuras arquitectónicas se encuentra en la cima del cerro del mismo nombre. Así, se conserva la parte central del sitio, pero todo lo demás ha sido invadido por la mancha urbana. En recientes administraciones estatales y municipales han realizado distintos procesos de embellecimiento de lo que se convirtió en un parque municipal y reserva ecológica en lo que son las faldas del cerro Amalucan. Lo que ha desatado diversas controversias debido a que no se ha respetado

lo establecido como poligonal de protección arqueológica y ecológica con nuevos espacios comerciales e inmobiliarios. Aquí podemos encontrar agrupaciones como el colectivo Matlalcuéitl-Alseseca, pero también diversos colectivos y organizaciones ecológicas que realizan acciones en pos de salvaguardar este espacio patrimonial.

2. La Resurrección-La Manzanilla

Arqueológicamente hablando, se trata de dos espacios, pero discursivamente y metodológicamente pensamos que se pueden categorizar como un espacio patrimonial complejo. Estos sitios arqueológicos se encuentran en la parte norte de la ciudad, pasando la autopista México-Puebla. De manera arqueológica podríamos apuntar que tienen mucha relación con Amalucan, y que probablemente tiene mucho que ver con la ribera del río Alseseca. En la actualidad, se trata de un espacio industrializado, un espacio que alberga a muchos migrantes venidos de distintas regiones, con distintas lenguas inclusive. Se trata de espacios donde quizá lo arqueológico será en lo último en que se piense. Pero, el terreno, como forma patrimonio, como mercancía, seguramente será de las prioridades en este margen de la ciudad. Precisamente, cuando escribimos estas líneas, ha pasado una manifestación de estas comunidades para exigir al gobierno del Estado que regularicen la situación legal de sus terrenos, diciendo que les están despojando de 170 has (<https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/marcha-la-resurreccion-despojo/>).

3. Tres Cerritos

Literalmente este sitio se llama así porque está compuesto por tres cerritos, o dichos de manera adecuada por tres montículos o estructuras arqueológicas. La ubicación de este espacio es bastante codiciada, ya que se encuentra al otro lado del río Atoyac, frente al club de golf del fraccionamiento *La Vista*, es decir, la zona de Angelópolis. Aquí, nos encontramos con una dinámica social diferente. En el periodo administrativo del gobernador Rafael Moreno Valle se creó la Universidad Politécnica Metropolitana de Puebla, que es una escuela pública de educación superior con una oferta educativa peculiar. Según su página de internet (metropoli.edu.mx) cuentan con cuatro licenciaturas-ingenierías; en administración y gestión empresarial, ingeniería en logística y transporte, ingeniería en sistemas computacionales e ingeniería en biotecnología. Lo que nos indica un claro perfil hacia la formación de mano de obra especializada y la apuesta por el desarrollo tecnológico. Aquí se despliegan dos grandes aristas de investigación; la primera tiene que ver por qué y cómo se logró la gestión de un edificio sobre un sitio arqueológico registrado y las implicaciones que se tienen. Y la segunda es cómo una institución educativa puede significar un espacio patrimonial arqueológico, sobre todo pensando en el perfil que proponen, alejado de las reflexiones espacio-temporales de las sociedades.



4. Rosario La Huerta, Azumiatla

Este lugar es un espacio totalmente distinto a la urbanización de la Ciudad de Puebla. Se trata de un espacio rural a escasos kilómetros de la ciudad. Aquí, arqueológicamente, lo que tenemos es *Arte Rupestre*. Se trata de una covacha cercana a un escurriadero con artes rupestres, con representaciones gráficas de distintos momentos. Cruces cristianas, tlalocs en pintura blanca y manos al negativo con pigmentos rojos. Se trata de un espacio patrimonial en el que su análisis aportará mucho para la comprensión de la dinámica social del Valle de Puebla en distintas épocas pasadas. Pero, en el presente, también, es algo muy peculiar. Se trata de un espacio no “vandalizado”, un espacio cuidado por la comunidad. Se trata de un asentamiento muy pequeño de unos cientos de habitantes. Es un lugar con algunas reminiscencias de la lengua nahua (Montemayor, 1993, 2004 y 2012), que se combina con los altos índices de migración y las representaciones norteamericanas. Además, aunque producen maíz rojo y tienen abundante agua potable en las inmediaciones de altos ahuehuetes, se sienten pobres por la distancia con la ciudad y con sus productos. Ellos quieren explotar el turismo con estos “muñecos pintados”, pero ¿hasta dónde es posible esto, hasta dónde se puede sustentar la inmediatez o distancia con el turismo tradicional?

Aquí, más allá de tomar en cuenta los análisis que se puedan hacer de las pinturas, es observar cómo se apropián de este espacio patrimonial. El problema es entender las problemáticas del concepto patrimonio como un concepto acabado con las dimensiones establecidas por el mercado, lo que hace que sea estático y cerrado. La apertura del concepto permitiría observarlo como forma del conflicto entre lo que es y los que se mueve más alla del concepto. Además de visibilizar ese momento en el que se observa, para sí, pero no buscando la mitificación del concepto. Por tanto, la permanencia de la forma patrimonio en la sociedad contemporánea y futura es, justamente, la comprensión que el concepto se compone de muchos conceptos, por ejemplo, el agua y Tlaloc, expresión del paraíso en la muerte, Quetzalcóatl y los cuatro puntos cardinales del universo, producción de cultura y comunidad con Eros en la civilización. La dialéctica desarrolla la diferencia, la cual, es establecida por lo universal, de lo particular respecto a lo universal, como dice Adorno (2005: 31). Lo que se convierte en el camino a seguir, no establecido, pero que busca esa continuidad con todo: la afirmación de las posibilidades del concepto y sus negatividades como primer acercamiento. Así, pensar el concepto patrimonio como no identitario implica, inclusive, pre-figurar con los imaginarios en el concepto otras formas de resistencia a la fragmentación de objetos y espacios en los que habitamos. Es decir que en los recuerdos-pantallas simbólicas de nuestra historia se revelan las matrices fundacionales de relaciones entre lo visible y lo invisible, sobre-determinaciones que ocurren, siempre, en esos movimientos retro-grados del hecho mismo hecho de la *Palabra* como invocación de lo nombrable, pero no-convencional en el mundo de violencia que vivimos.

Jamás se da un documento cultural sin que lo sea al mismo tiempo de la barbarie. Ninguna historia de la cultura ha dado cuenta de este estado fundamental de las cosas y tampoco tiene perspectivas fáciles para poder hacerlo (Benjamin, 1989: 101).

Sin embargo, y esto es lo que rastreamos en nuestras insistentes búsquedas en el tiempo de violencia (incluyendo las variantes del virus Covid19 y la peste de los discursos que no solamente dañan los cuerpos, sino, también el corazón), la realización de estas coincidencias. En el mundo de vidas dañadas no son fortuitas, son la maduración de ideales en la experiencia de *otro mundo con muchos mundos*, dirían los zapatistas del siglo XXI en sus movimientos. Actualmente, con sus usos y costumbres, llevan lejos su pasado, es decir, su corazón. “No sólo para abrazar a quienes en el continente europeo se rebelan y resisten, también, para escuchar y aprender de sus historias, geografías, calendarios y modos”. Armonizan lo indestructible, como intemporal; la idea común del tiempo de espinos arquitectónicos del pasado intencional en sus luchas, por ejemplo, contra el progreso del mal llamado *Tren Maya* que lleva en su intencionalidad parques industriales y transportación del oro negro.

Así, pensando con Maurice Merleau-Ponty (1993), cada vez que nos encontramos en las contradicciones del mundo animal en la naturaleza, violencia cotidiana, podemos constatar que el pasado en el presente se actualiza como una lucha por las significaciones del pensamiento y los cuerpos moldeados por la guerra. Intenciones contra lo pensado y lo formal del lenguaje, reciprocidades de lo e-vidente, visto y vivido, para renombrar las posibilidades de lo con-movedor que toca casos mayores de la perfección en lo visible de los movimientos que defienden, todavía, la historia como campos de batalla de la negatividad: lo invisible. Desde luego, esa invisibilidad sería nada, si no se piensa y razona, habla y argumenta, sufre y disfruta las posibilidades de los juegos de la reflexión-reflexiva en el curso de los tiempos de la objetivación de ese desconocido en el mundo de lo empírico. Como diría Benjamin en la *Tesis I* del concepto de Historia, la teología (y no la teocracia), aunque se esconda en los procesos de resistencia, ha dado todo para dejarse ver y pensar todo aquello que insiste que hay algo más que ruinas sobre ruinas en lo visible, empírico y violento de los formatos arqueológicos del mercado que formatean identidades en la guerra y militarización de discursos institucionales (razas, género, nacionales, populistas, neofascistas...), en todas sus dimensiones de la dominación de subjetividades.

“Y esta lógica no es ni el producto de nuestra constitución psicofísica, ni producto de nuestro equipo categorial, pero pruebas [paisajes del conocimiento, diría Michael Löwy -1985] donde nuestras categorías, nuestra constitución, nuestra subjetividad explicitan la membrure (el marco)” (Merleau-Ponty, 1993: 301).



NOTAS

1. Según los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, el municipio de Puebla tiene una población de 1,5 millones de habitantes, teniendo una densidad poblacional de 2,904.2 de habitantes por kilómetro cuadrado (INEGI, 2020).
2. Cuando hablamos de *ethos* eminentemente estamos haciendo un guiño a la obra del pensador ecuatoriano Bolívar Echeverría (2012, 75-76). Su planteamiento de los *ethos* nos lo presenta como estrategias de supervivencia de los subalternos en nuestro continente. Subvirtiendo al ethos moderno capitalista, patriarcal y colonialista, con su aparejada pedagogía de hacer vivible aquello que es invivible, a través de subsumir los potenciales creativos e imaginativos de los entramados sociales a la voluntad destructiva inherente a la valorización del valor, indagamos en el *ethos* de lenguas originarias, aquellas subjetividades que desbordan, en este caso, el fenómeno de la guerra. Percibimos cómo, a lo largo de la historia de las sociedades latinoamericanas, desde sus remanentes de contemplación, se reb(v)ela la dimensión cualitativa de la vida y la negativa a aceptar el sacrificio de ella a las lógicas de la usura, la violencia y la ganancia.
3. Como ya lo anticipaba la directora Ingrid E. Fabián González, “Gente de mar y viento” (2008), que retrata la vida y lucha de los compañeros biniza’ ante el *Proyecto Eólico Santa Teresa*. Mismo proyecto que explica la muerte el domingo 21 de junio de 2020 de ikoots (huaves) de San Mateo del Mar en Huazantlán del río. Sabemos bien que al capital patriarcal y colonial siempre le gusta azuzar la tesis del “conflicto interétnico”; lo hemos visto establecerlo a lo largo y ancho del mundo. Nosotros sabemos que el crimen de lesa humanidad ocurrido a los compañerxs de la Asamblea de San Mateo del Mar es un episodio más de la larga noche de残酷, violencia y barbarie que padecen aquellxs que preservan una esperanza entre los dientes y forma parte del infinito memorial de agravios contra el pueblo organizado. Cf, <https://www.ambulante.org/documentales/gente-de-mar-y-viento/>
4. Coatlicue puede significar la que porta una “falda de serpientes”. Es la madre más antigua de los dioses. En representaciones mesoamericanas es la diosa de la fertilidad, patrona de la vida y de la muerte. Armoniza el sol y la luna como guía del renacimiento. Madre de Huitzilopochtli (el hijo joven sol, colibrí de la izquierda), la Tonatzin tatuada de imágenes de maíz, también, es “madre de los dioses”, como Coyolxautli (diosa de la luna) y hermana de Huitzilopochtli. Cf. <https://www.google.com/search?q=coatlicue+diosa&oq=coatlicue&aqs=chrome.1.69j57j019.6075j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>
5. Hacemos referencia a la dimensión de la lengua como crítica del mundo y compañera del sufrimiento humano que contra la presunta idea positivista que supedita el mundo a las categorías intenta desbordar el mundo construyendo grietas a los muros de la dominación y la violencia.
6. Una profundización de estas palabras en altares domésticos y públicos de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla se encuentran en la tesis de López Varela, Guillermo (2018), bajo la

dirección del Fernando Matamoros Ponce: “Hacer de la muerte una pregunta. Subjetividades antagónicas en el capitalismo como religión y entramados culturales de vida en contextos de la Santa Muerte en Puebla (México)”, *Tesis doctoral*, Puebla, Posgrado de Sociología (ICSyH-BUAP). En esta podemos verificar que el aumento de creyentes no ha dejado de ampliar posibilidades de esperanza como lucha de campos de la historia.

7. Como lo refiere un muestreo hemerográfico realizado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), desde 2007 en México han sido localizadas 1, 307 fosas clandestinas con 3926 cuerpos. Sin incluir una última fosa encontrada en la primera semana de septiembre de 2018 con 166 cráneos en el estado de Veracruz.

REFERENCIAS

- Adorno, Theodor W. (2002). “Museo Valéry-Proust” En Adorno, Theodor, Prismas. *La crítica de la cultura y la sociedad*. Editora Nacional, Madrid, España
- Adorno, Theodor W. (2004). *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2006). *Introducción a la Sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Adorno, Theodor W. (2005). Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. *Ediciones de bolsillo* 66, Akal. Versión Kindle. Madrid, España
- Adorno, Theodor W. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Baudrillard, Jean (1993). *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Bellinghausen, Hermann (2018). “Insurrección De Las Palabras. Poetas Contemporáneos En Lenguas Mexicanas” (En Ojarasca). México, *La Jornada-Suplemento Ojarasca*.
- Benjamin, Walter (1921). *Capitalismo como religión*. Traducción al español de “Kapitalismus als Religion” de Benjamin, Gesammelte Schriften Bd. VI SuhrkampVerlag, - Frankfurt a. M., S. 100-103)
- Benjamin, Walter (1980). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, España: Taurus.
- Benjamin, Walter (1989). “Historia y colecciónismo: Eduard Fuchs”. En Benjamin, Walter, *Discursos Interrumpidos I*. Trad. Jesús Aguirre. Taurus, Madrid, 89-135.
- Benjamin, Walter (2002a). Experiencia y pobreza. En Benjamin, Walter, *Ensayos (Tomo VII)*, Madrid, Editora Nacional.
- Benjamin, Walter, (2002b), *Calle de sentido única*, Madrid, Editora Nacional
- Benjamin, Walter (2007). *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Apéndice: Auguste Blanqui, contra el positivismo y Prologo de Michael Löwy y Daniel Bensaïd, Buenos Aires, Piedras de papel.



- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal Ediciones.
- Benjamin, Walter (2011). *Diario de Moscú*. Ediciones Godot.
- Bloch, Ernest (1977). *El principio esperanza, I*, Madrid: Aguilar.
- Bloch, Ernest (1979). *El principio esperanza, II*, Madrid: Aguilar.
- Certeau, de Michel, (1990), *L'invention du quotidien. Arts de faire (vol. I)*, París, Gallimard.
- Debord, Guy (1992), *La société du spectacle*, París, Gallimard.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1972). *L'anti-oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris, Les Editions de Minuit.
- Echeverría, Bolívar (2012). *Valor de Uso y Utopía*. México: Siglo XXI editores.
- Enlace Zapatista (2013). “*Rebobinar 2. De la Muerte y otras coartadas*”. Enlace Zapatista.
- Subcomandante Marcos, “*Rebobinar 2. De la Muerte y otras coartadas*”, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/12/22/rebobinar-2-de-la-muerte-y-otras-coartadas/> [Revisado 30 de junio de 2020].
- Fabián González, Ingrid E. (2008). *Gente de mar y viento*, en <https://www.ambulante.org/documentales/gente-de-mar-y-viento/>
- Freud, Sigmund, (2010). *Totem et Tabou*, Paris, Points.
- Freud, Sigmund (2012). *L'homme moïse et la religion monothéiste*. París Éditions Points.
- Hernández, Anabel (2010). *Los señores del Narco*. México: Penguin Random House Grupo Editorial México.
- Hernández, Anabel (2016). *La verdadera noche de Iguala*. México: Penguin Random House Grupo Editorial México
- Holloway, John (2011). Agripiar el Capital. El hacer contra el trabajo (Spanish Edition). *Traducción de Francisco T. Sobrino*. Ediciones Herramienta. Buenos Aires, Argentina. Edición de Kindle.
- Inclán, Daniel, Millán, Margara., Linsalata Lucía (2012). Apuesta por el “valor de uso”: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*. (Num. 42, mayo 2012), pp. 19-32, Ecuador: Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.
- INEGI (2010). *Censo de población y vivienda*. México: Inegi.
- INEGI (2020). *Recopilación de Información de los Cementerios Públicos en las Zonas Metropolitanas del País 2020* <https://www.inegi.org.mx/programas/ri-cpzmp/2020/#:~:text=La%20Recopilaci%C3%B3n%20de%20Informaci%C3%B3n%20de,enero%20a%20junio%20de%202020>.
- Jameson, Fredric (2009), *Arqueología del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. 1ra. edición en español por Ediciones Akal. Madrid, España.
- Kracauer, Siegfried (2010). *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos

- Aires, Las cuarenta.
- Kracauer, Siegfried, (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa.
- Lefebvre, Henri (2017). *El derecho a la ciudad*. Capitan Swing Libros, S.L., Impreso en España.
- Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI.
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- Lévi-Strauss, Claude, (1971), *L'Homme nu*, París, Plon.
- Löwy, Michael (1997). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- Löwy, Michael (1985). *Paysages de la vérité*, París, Anthropos.
- Marcuse, Herbert, (1963). *Eros et civilisation*, París, Les Éditions de Minuit.
- Matamoros, Fernando (2017). “Reflexión e interrogación epistemológica sobre esperanza, religión, metafísica y erotismo. Genealogías sobre lo que ‘somos’ y lo que ‘vemos’”, en *Eikasia, Revista de Filosofía*, número 76, Oviedo, España.
- Matías Rendón, Ana (ed.). (2015). Los 43. Poetas por Ayotzinapa. México, Revista Sinfín. <http://www.revistasinfin.com/wp-content/uploads/2015/08/Los-43-Poetas-por-Ayotzinapa.pdf> (Consulta 5 de abril de 2020).
- Melgarejo Pérez, Manuel Alfonso y C. Rafael Castillo Taracena. (2019). “El tiempo de la arqueología industrial. Reflexionando sus límites y alcances”. En Gómez Pérez, Jorge Ramón, Martha Elba del Río Mendieta y Ramón Rivera Espinosa (coords.) *El patrimonio cultural de la industria mexicana y la arqueología industrial*. 1ra. Edición por la Universidad Autónoma de Chapingo, Comité Mexicano para la Conservación del Patrimonio Industrial A.C. y Servicios Académicos Intercontinentales para eumed.net. Universidad de Málaga, Málaga, España. Cap. 11. pp. 214-232.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1993). *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard.
- Proust, Marcel (1999). *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard.
- Montemayor, Carlos (2012). *Diccionario del náhuatl en el español de México*. México: UNAM-México Nación Multicultural.
- Montemayor, Carlos (2004). *La Voz Profunda: Antología de Literatura Mexicana en Lenguas Indígenas*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Montemayor, Carlos (1993). *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México: Conaculta.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Traverso, Enzo, (2004). *La pensée dispersée*, París, Lignes et Manifestes.
- Warburg, Aby (2010). *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal.