



Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México

María Ana Portal*

RESUMEN

En este trabajo me interesa explorar una de las formas en que los habitantes de la ciudad de México se apropian del espacio público urbano, a partir de la sacralización de lugares específicos en la vía pública. Dicha apropiación se hace visible con la instalación de altares, cruces para sus muertos y nichos para vírgenes y santos. Estos elementos de la religiosidad popular se conforman no sólo en parte del paisaje urbano, sino que tienen una función cotidiana –articulada a la protección, a la construcción de memoria y al manejo de los espacios liminales– en una ciudad aparentemente caótica, en donde los espacios públicos se consideran “en extinción”. Son elementos que buscan poblar con rostros y nombres propios el espacio del anonimato urbano, generando lugares de sentido y de memoria para los pobladores locales. De esta manera, el espacio público se constituye en una suerte de escenario en donde lo más personal de los sujetos y los grupos se hace visible.

Palabras clave: Espacio público, Ciudad de México, Sacralización espacial, Altares urbanos, Apropiación del espacio

THE BELIVES ON THE ASPHALT. SACRED SITES AS MEANS OF APPROPRIATION OF THE PUBLIC SPACE IN MÉXICO CITY

ABSTRACT

This paper explores how residents of México City appropriate public spaces by transforming local places into sacred sites. This sacred quality is achieved by installing crucifixes, altars and niches for virgins and saints. These symbols of folk religion not only adorn public sites, but also offer protection, serve as mnemonic devices and manage spatial liminality -all this in a chaotic city where public spaces are considered to be almost extinct. These elements -- faces, proper names, common religious symbols- mark “anonymous” urban spaces, generating meaning and memory for inhabitants. In this fashion, public spaces become a scenario for projecting personal elements of neighborhood groups.

Key words: Public space, México city, sacred sites, urban altars

*Doctora en Antropología. Profesora investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, México. Dirección electrónica: marianaportal@gmail.com. Fecha de recepción: 10 febrero de 2009. Fecha de aprobación: 23 setiembre de 2009.

INTRODUCCIÓN

Cuando recorremos la ciudad de México podemos notar frecuentemente que en algunas esquinas, o al borde de una acera, aparece una cruz adornada con flores, o un pequeño altar con imágenes de la virgen de Guadalupe o de algún santo. Lo mismo en una avenida transitada que en un barrio tranquilo, una y otra vez vemos estos íconos que marcan el territorio. ¿Qué significan estos lugares? ¿Por qué se marcan de esa manera? ¿Qué creencias articulan? ¿Qué narrativas hay en torno de ellos?

En este trabajo me interesa explorar una de las formas en que los habitantes de la ciudad de México se apropian del espacio público urbano a partir de la instalación en –la vía pública– de altares para vírgenes y santos, y cruces para sus muertos. Estos elementos de la religiosidad popular se conforman no sólo en parte del paisaje urbano, sino que representan una manera particular de apropiación de lo público en una ciudad aparentemente caótica, en donde los espacios públicos se consideran “en extinción”. Son elementos que buscan poblar con rostros y nombres específicos el espacio del anonimato urbano, generando lugares de sentido y de memoria para los pobladores locales. De esta manera, el espacio público se constituye en una suerte de escenario en donde lo más personal de los sujetos y los grupos se hace visible.

Sabemos que en México la religiosidad popular –cargada de elementos cristianos que se tejen con creencias prehispánicas– conforma un eje fundamental en la explicación de muchos fenómenos sociales. Sin embargo, poco se la ha relacionado con el espacio público de las ciudades.

Desde mi perspectiva, estas creencias constituyen una forma particular en la que el habitante de la urbe se reapropia y resignifica su entorno, en la medida en que le da un carácter de sagrado a un lugar público y deja una huella en el territorio urbano. Y es a partir de esta iconografía que ancla la memoria al lugar.

El espacio público de la ciudad se constituye entonces en una suerte de escenario, en donde aspectos de la vida privada de los sujetos –sus creencias y sus prácticas religiosas– literalmente *se ponen en la calle*.

Para desarrollar el tema he dividido el trabajo en dos partes: la primera pretende ubicar de manera muy general las rutas que se han seguido en la construcción del concepto de espacio público. Me interesa reflexionar en dos de sus tendencias: la de pensar el espacio público a partir de su degradación y la de pensarlo a partir de su revalorización en función de las prácticas que en él se desarrollan.

Ambas vistas como parte un mismo proceso contemporáneo de construcción de lo público. La segunda parte presenta –a partir de la descripción etnográfica– una primera tipología de los espacios públicos que considero sacralizados a partir de la instalación de estos altares y cruces, buscando explicar las creencias que a ellos se articulan y el significado que tienen para los habitantes locales.

LA CONSTRUCCIÓN DE LO PÚBLICO

Desde hace varias décadas,¹ el análisis del espacio público ha ocupado una parte fundamental en las investigaciones en las ciencias sociales, convirtiéndose en una noción paradigmática y compleja que requiere una reflexión y una delimitación sin las cuales es fácil caer en confusiones, ya que es una noción que puede ser leída desde diferentes aristas generando un uso poco delimitado del concepto.² Como todo concepto, el de espacio público es un concepto dinámico, cuyo sentido necesariamente se ha modificado a lo largo del tiempo.

Los fundamentos del concepto occidental de espacio público se remontan hasta la sociedad grecorromana, donde lo público se identificó con la organización política estatal y la expresión de ese poder político, lo cual llevó a asignarle a lo privado –por antonomasia– todo lo que concierne al universo de los demás sujetos.

El legado romano se consagró así en la distinción capital entre derecho público y derecho privado, entre dominio público del Estado y dominio privado de los particulares. (...) Más adelante se efectuó la consolidación de los sistemas jurídicos e institucionales de los estados modernos al colocar esta identificación en la base de su legitimidad (Sabatier, 2002: 40).

Se estableció entonces una definición basada en la relación gobierno/ciudadanos que impactó al concepto hasta nuestros días.

Un cambio relevante sobre esta tradición lo ubicamos a mediados del siglo XIX, que llevó a que lo público se concrete en el territorio; y, a partir de la intermediación del derecho, se buscó suscitar un *uso para todos*, teniendo como garante al Estado. A partir de ese momento, la concreción de su uso ya no dependió sólo del derecho sino de las prácticas sociales. Se pasó entonces... “del espacio público-territorio al ideal del espacio público representativo” (Sabatier, 2002: 42).

Esta construcción de lo público es producto de un tipo específico de estado-nación, fundada en el capitalismo. De allí que se buscara reforzar uno de sus principios básicos: la defensa de lo privado, y se estableció una relación

específica y estructural entre lo público y lo privado. Esta relación estructural entre lo público/privado pasa por la pregunta ¿qué aspectos de la vida social son de interés público?, y por lo tanto, ¿en cuáles el Estado tiene a cargo sus directrices? La respuesta ha variado en el tiempo, provocando una continua redefinición de estos ámbitos.

Al finalizar el siglo XX, los procesos económicos, sociales y políticos comprendidos en lo que se ha llamado *globalización* o *mundialización* han generado nuevas expresiones de lo público, en las que encontramos como tendencia hegemónica el privilegio de lo privado sobre lo público.

Aquí me interesa enfatizar que la construcción de lo público se da a partir de procesos contradictorios: por un lado, existe la tendencia a pensarlo a partir de su debilitamiento, fragmentación y exclusión; pero, por el otro, encontramos elementos que permiten verlo en función de su resurgimiento y su revalorización y reapropiación en su uso, en donde se privilegian la comunicación y la participación. En las ciudades encontramos que los dos procesos se generan paralelamente, conformando espacios de nueva cuña. Así, junto a espacios considerados *tradicionalmente* como públicos –como lo son la plaza, los parques, los centros históricos y las calles– se construyen otros, como cines, baños públicos o centros comerciales, constituidos como espacios privados de uso público. Al mismo tiempo, vemos surgir espacios públicos de uso privado como las calles cerradas, los parques enrejados, espacios patrimoniales utilizados como salones de fiesta, espacios virtuales, etcétera.

Las primeras reflexiones en torno al deterioro de los espacios públicos urbanos se remontan a los años sesenta del siglo XX, con los trabajos ya clásicos de Jane Jacobs (1961) y Richard Sennett (1977). En éstos como en otros autores aparece la idea de la pérdida, de la *desnaturalización* y decadencia de lo público. No faltan quienes consideran el fin del espacio público, ya que las características que originalmente lo definieron –la inclusión y el libre acceso, la coexistencia de funciones diversas, la aceptación de lo extraño y lo nuevo en un marco de reglas conocidas por todos– tienden a desaparecer o se vuelven menos claras. El espacio público aparece cada vez más desdibujado en la experiencia urbana, y la relación entre público/privado se superpone y complejiza, haciendo difícil su distinción y generando nuevas formas de organizar el espacio social.

En las últimas décadas el debate se intensifica y, frente a esta idea del declive de lo público, encontramos una búsqueda por reorientar líneas para su interpretación, en donde se pretende comprender lo público como un nuevo

producto de la sociedad moderna, viéndolo desde la perspectiva de sus transformaciones y buscando el contexto histórico de sus cambios. Asimismo, se analiza desde la perspectiva de los actores sociales que realizan prácticas específicas en él, observando cómo las prácticas sociales inciden en su estructuración; cómo se desarrollan las formas locales de apropiación y significación, y desde luego a partir de cómo se gestan tensiones y conflicto en su uso y apropiación.

En este marco, considero que la definición abstracta de lo público en contraposición a lo privado, si bien es ineludible, resulta insuficiente para su cabal comprensión. Lo mismo sucede con la idea histórica –tradicional– de lo público en el sentido del espacio común de interacción y comunicación: si bien es un referente fundamental en su comprensión, no puede pensarse como un modelo inamovible y único. Los procesos actuales nos obligan a asomarnos a otras miradas de lo que cabe en la esfera de lo público y por lo tanto de su redefinición frente a lo privado. Su abordaje debe realizarse teniendo en cuenta “las nuevas condiciones culturales de rearticulación entre lo público y lo privado” (García Canclini, 1995: 21).

Lo anterior implica comprender que el espacio público no es neutral, es un escenario de conflictos y negociaciones sociales a diversas escalas que lo redefinen continuamente y que, si bien el Estado es el garante para su uso, los grupos sociales concretos establecen estrategias específicas para su utilización, su organización y su significación, desplegando y recreando los referentes identitarios necesarios para su reproducción.

Así, las ciudades en su expansión han generado nuevas modalidades de lo público, o nuevas ubicaciones de las prácticas tradicionales. Tal es el caso al que quiero referirme aquí. La práctica religiosa en México es un quehacer ancestral. Sin embargo, en el espacio urbano representa una forma culturalmente específica de apropiación del territorio en donde el concepto de lo sagrado juega un papel central. Un elemento fundamental en todo este proceso lo representan los actores sociales que construyen, usan, se apropian y significan estos espacios públicos locales dentro de las ciudades.

Aquí quiero detenerme en el concepto de apropiación, ya que resulta central para este análisis. Entiendo el concepto de apropiación como el proceso mediante el cual los grupos sociales *hacen suyo* el espacio significándolo. Es decir, generando identificaciones particulares sobre un lugar específico. En este proceso no sólo se le otorga sentido al espacio, sino que se generan elementos que favorecen la identificación y la pertenencia. Es un ejercicio en donde se

extiende la identidad *hacia fuera*, al tiempo que se interioriza el espacio y su significación (*hacia adentro*). Es un proceso cultural en términos de Gilberto Jiménez, ya que:

Por una parte los significados culturales se objetivan en forma de artefactos o comportamientos observables, llamados también 'formas culturales' por John B. Thompson (1998: 202), por ejemplo, obras de arte, ritos, danzas...; y por otra se interiorizan en forma de 'habitus', de esquemas cognitivos o de representaciones sociales. En el primer caso tenemos lo que Bourdieu (1985: 86) llamaba 'simbolismo objetivado' y otros 'cultura pública', mientras que en el último caso tenemos las 'formas interiorizadas' o 'incorporadas' de la cultura (Jiménez, 2008: 2).

SACRALIZACIÓN COMO ESTRATEGIA DE APROPIACIÓN DE LO PÚBLICO EN LA CIUDAD DE MÉXICO

La ciudad de México es –por sus dimensiones, por la intensidad de su poblamiento y su histórica desigualdad– un espacio en donde se expresa la diversidad cultural y social del país. En ella encontramos todos los contrastes, todas las desigualdades imaginables, lo que la constituye en un territorio de confrontación. Una *selva de asfalto*, como se la define coloquialmente.

Este proceso se atribuye a su desmedido crecimiento y al deterioro de las redes sociales. En 1950 la ciudad de México cubría una extensión de 240 km² en donde habitaban 3 millones de personas aproximadamente; para 1995 superaba los 1.250 km², con poco más de ocho millones de habitantes. Hoy, la Zona Metropolitana incorpora no sólo las 16 delegaciones del Distrito Federal, sino también 51 municipios del Estado México que concentra cerca de 21 millones de habitantes, en aproximadamente 2.000 km² (López y Ochoa, 1995).

Con el pavimento, los automóviles, los semáforos, el agua al interior de las viviendas, el graffiti y la parafernalia comunicacional: teléfono, televisión, radio, Internet, etc., se dio una modificación sustancial en las fronteras locales. El avance de la urbanización modificó las antiguas trazas, desdibujándose los límites tradicionales de los barrios y pueblos originales, con lo cual se modificó tanto el concepto de colectividad como la propia estructura social.

El espacio público perdió su sentido *tradicional* de reunión, de lo colectivo, de lo que servía para dirimir las diferencias, gestándose un gradual proceso de privatización –en parte con la participación del capital de grandes empresas, muchas de ellas transnacionales³– con la consabida exclusión social

que ello genera. El ciudadano común también se desdibujó del escenario urbano convirtiéndose en masa. Esto, sumado a las condiciones de creciente empobrecimiento de grandes capas de la población y polarización de las clases sociales, ha generado el gravísimo problema de inseguridad urbana que en este momento adquiere dimensiones preocupantes tanto para la sociedad civil como para las autoridades. Sin embargo, la inseguridad no es el único factor en los cambios sufridos frente al espacio público. Hay desde principios del siglo XX una transformación del modelo económico, en donde la producción de automóviles –con todo lo que ello conlleva– se constituyó en uno de los ejes del desarrollo capitalista. De tal suerte que lo que conocemos como el espacio público tradicional, caracterizado por el encuentro de lo diverso, por el sentido de colectividad, etc., se vio literalmente atravesado por avenidas en donde la prioridad social la tiene el automóvil frente al peatón. Ante esta evidencia económica, pareciera que la pregunta de si el espacio público se abandonó por la inseguridad, podría ser reformulada en el sentido de si no será que la delincuencia –y la inseguridad que ella genera– ocupó residualmente el espacio público por el abandono previo de la propia ciudadanía. En el espacio público urbano hay mucho más que sólo delincuencia y caos. Estamos ante una forma de organizar el espacio que es un reflejo de las relaciones sociales y de las prácticas cotidianas dentro del modelo económico capitalista contemporáneo.

Ante el rompimiento del orden social previo, con nuevas formas económicas, políticas e informáticas, todavía no se alcanza a reestablecer uno nuevo. Lo anterior se manifiesta con la fractura del tejido social cuya expresión más clara es la delincuencia. Aparecen también quiebres en algunos factores culturales que tienen que ver en parte con la pérdida de las fronteras, que impide ubicar quién es extraño y quién pertenece a ese territorio, lo cual vulnera los procesos identitarios y genera un creciente miedo a la diferencia.

La ciudad aparece como un lugar caótico, de violencia extrema, inhabitable, inabarcable, incontrolable. Este mensaje se recrea cotidianamente en los medios de comunicación, generando miedo en la población. Sin embargo, entre el discurso y la experiencia de vida cotidiana en la ciudad de México hay una gran distancia. Los sujetos que habitamos la ciudad generamos estrategias específicas que nos permiten, a través de diversas prácticas, apropiarnos del espacio urbano, significarlo y vivirlo. Estamos entonces más que frente al caos total, frente a un orden modificado.⁴

Una de las maneras en que este proceso de apropiación y ordenamiento cotidiano se da es a través de la sacralización simbólica del espacio público.

Los habitantes *llenan* el espacio de elementos simbólicos y afectivos que les hacen sentirse protegidos, que tienen pertenencia, seguros y visibles. Es así como podemos entender la existencia de este sinnúmero de íconos religiosos regados por casi toda la ciudad. Ante el caos y la incertidumbre a la que se enfrenta el ciudadano común y la sensación de expropiación del entorno —de las plazas y jardines, de las mismas calles que se cierran o que son intransitables—, se generan estrategias culturales para reapropiarse de lugares específicos de la ciudad. Una de estas estrategias, como señalaba antes, es la de dotar de significados sagrados a ciertos lugares que comúnmente no tienen este carácter, a partir de lo cual se construyen lo que podemos denominar *lugares de memoria*, es decir, aquellos espacios públicos que adquieren un significado no sólo por su ubicación o por su uso, sino porque a través de ellos se favorecen la construcción de identificaciones sociales que alimentan las identidades locales. Son entidades —de naturaleza material o simbólica— que a partir de la voluntad y el trabajo colectivo se constituyen en elementos simbólicos de la memoria comunitaria. Son espacios en los que la memoria social y cultural se cristaliza.⁵ En ellos se anclan los recuerdos de las comunidades, generando profundas conexiones entre el pasado y el presente, en donde el primero adquiere sentido a partir del segundo.

Ahora bien, no todas estas manifestaciones simbólicas de sacralización son iguales ni significan lo mismo para los habitantes urbanos. De allí que resulta importante desglosar sus diferencias y comprender el sentido que adquieren estas prácticas.

Encuentro por lo menos dos usos y significaciones distinguibles en estos lugares sacralizados: a) los que evocan la muerte trágica de un ser querido; y b) los que marcan un territorio y brindan seguridad.⁶

El primer caso implica un tipo de apropiación individual o familiar, mientras que el segundo se refiere más a acciones colectivas.

LA EVOCACIÓN DE LA MUERTE EN EL ESPACIO PÚBLICO

Cuando recorremos las calles de la ciudad de México, vemos con frecuencia unas pequeñas cruces fijadas al pavimento de las aceras, construidas de diferentes materiales —madera, cemento o hierro— y adornadas con arreglos

florales, velas, incienso, etc., dependiendo de las condiciones económicas y culturales de los implicados.

Detrás de estas cruces siempre hay un drama personal: una muerte trágica ocurrida en plena calle. Asesinados, atropellados, muertos en accidente automovilístico; es decir, denotan una muerte violenta en la vía pública.⁷

Los parientes del difunto colocan estas cruces en el lugar donde ocurrió la tragedia y periódicamente la limpian, la reparan y la adornan. En ellas generalmente encontramos impreso el nombre de la persona que falleció, su fecha de nacimiento y el día de su muerte, aunque hay algunas –las menos– anónimas.

En algunos casos los altares son simples cruces, mientras que en otros incluyen nichos de concreto con inscripciones en metal y otros adornos más elaborados.



Fotografía 1: Cruz ubicada en San Fernando, Delegación Tlalpan.
Fotografía tomada en febrero del 2009 por Aurora

¿Por qué se coloca allí la cruz? ¿No es suficiente la tumba en el cementerio? Al parecer no lo es. Algunos entrevistados aluden al hecho de que si no se coloca la cruz en el lugar del deceso, la persona no encuentra la paz. Algunos consideran que hay una suerte de doble tumba: una tumba para el alma –que se ubica en el lugar de la muerte– y otra para el cuerpo, en el cementerio. Se cree que sin esa cruz, el espíritu del difunto se puede perder quedándose en el lugar del accidente. Hay otros que piensan que una parte del alma se quedará

en el lugar. Otros aluden a que el difunto tiene que emprender un viaje para encontrar la tranquilidad y descansar en paz en otro lugar.

Aparece, entonces, que este tipo de muerte implica un tratamiento especial: a diferencia de los muertos que fallecen de *muerte natural*, y cuya celebración se hace los días 1 y 2 de noviembre –dependiendo de si son niños o adultos–, a estos muertos se les *recibe*⁸ el 28 de octubre.

El cuidado de las cruces y la entrega de ofrendas florales se hace por lo menos tres veces al año: el día de muertos correspondiente –28 de octubre–, el día del aniversario de la muerte y a veces el día del cumpleaños del difunto. En esos días también se prenden velas, se colocan nuevos arreglos florales –a veces se usan flores de plástico– y se quema incienso para ayudar al muerto en su retorno.

Detrás de estas prácticas, se insinúan creencias coloniales tejidas con elementos mesoamericanos. Es interesante recordar que para los náhuas la muerte era la desagregación y dispersión de los componentes del ser humano.

El hombre era un ser complejo: estaba formado por la materia pesada de su cuerpo y contaba con varias entidades anímicas invisibles y ligeras. Estas últimas le otorgaban naturaleza humana, individualidad, facultades sensoriales y de movilidad, sentimientos, impulsos, capacidad intelectual y lo vinculaban con una divinidad protectora. Sus principales entidades anímicas eran el *teyolia*, el *tonali* y el *ihíyotl* (López Austin, 1999: 7).

Se creía que la muerte se suscitaba por la posesión de un dios que invadía el cuerpo humano para llevarlo a sus dominios. A partir de allí, había una compleja clasificación de los destinos para los muertos que dependía de la manera en que había vivido y en que había muerto y la asociación de dioses específicos. Aquellos que morían por enfermedad iban a Mictlán, en un viaje difícil y lleno de pruebas que duraba cuatro años. Los que caían en combate, los ofrecidos en sacrificio al sol o las mujeres muertas en el primer parto iban a Ichan Tonatiuh Ilhuícatl (cielo que es morada del sol). Al Tlalocan (lugar del dios Tláloc asociado al agua) llegaban los que murieron por un rayo, los ahogados y los enfermos de *enfermedades de agua*. “La muerte en estado de ebriedad era señal de que Ometochtli (el príncipe de los dioses del pulque) había escogido a la víctima (...)” (López Austin, 1999: 8).

En el caso contemporáneo, esta muerte violenta se asocia también a un viaje que los familiares deben facilitar por medio de cruces, rezos, inciensos y ofrendas. Implica –a diferencia de las creencias católicas⁹–, que la muerte violenta tiene un tratamiento especial. Al igual que en el mundo mesoame-

ricano, la muerte se asocia más a la manera en que murió la persona que a la manera en que vivió —que sería una concepción católica—, por la que depende del comportamiento del sujeto el lugar al que irá después de su muerte.



Fotografía 2: Nicho ubicado en la lateral del Anillo Periférico Sur, en la que se aprecia el nombre del difunto y la dedicatoria. Fotografía tomada por autora en enero de 2009

La vía pública se constituye en escenario de ritos familiares. El lugar ancla el recuerdo parental, pero también hace visible la muerte para todo aquel que transita por allí, trascendiendo al muerto específico. Asimismo, extiende el dominio de lo local/familiar: es decir, un ser querido puede morir cerca o lejos de su casa, ya que generalmente las personas en la ciudad transitan grandes distancias para llegar a sus trabajos o a realizar las diversas tareas cotidianas. Esto obliga a los familiares a volver a trasladarse a los lugares por los que viajaba el difunto y a llevar el recuerdo de un lugar a otro distante, como las abejas cuando polinizan una flor. La ciudad se va *polinizando* de recuerdos silenciosos.

El muerto se *apodera* del espacio a partir de la presencia de su nombre y su edad, y del dolor implícito que el ícono denota, rompiendo el anonimato de lo público.

Finalmente, llama la atención el hecho de que en general son lugares que se respetan. En una ciudad llena de carencias donde los robos son frecuentes,

llama la atención que un objeto de esta índole pueda permanecer durante años en el mismo lugar. Aun los empleados que limpia la ciudad o aquellos que se encargan del mantenimiento de las calles, respetan estos espacios. Esto lo podemos pensar porque hay cruces que marcan fechas de hace muchos años (20 o 30 años).

EL MARCAJE DEL TERRITORIO

Además de estas cruces de muertos, encontramos altares en diversos puntos de la ciudad, particularmente en zonas populares. Son construcciones de diversos tamaños –nichos o pequeñas ermitas de cemento, lámina, piedra o madera– que contienen en su interior imágenes de vírgenes y santos, principalmente de la virgen de Guadalupe.

Adornados con flores y veladoras, su conservación está a cargo de los vecinos del lugar, que los reparan y los mantienen limpios, pintados y adornados.

Este hecho no es menor, ya que permite acercarnos a una dinámica cotidiana de lo que antes señalamos como la apropiación del espacio público. A partir de esta práctica colectiva de cuidar los altares, se construyen referentes de pertenencia y se generan formas de organización local. Al respecto, una habitante de San Pablo Chimalpa en la delegación de Cuajimalpa nos relata:

Cada calle tiene su altar propio donde veneran a la virgen de Guadalupe. Este altar antes estaba allá en esa esquina, pero como los camiones dan vuelta allí, pues lo podían lastimar. Entonces entre todos –porque todos cooperan– dimos para construir este nuevo altarcito. El 11 de diciembre nos juntamos todos los de la calle, adornamos la calle, hacemos comida –unos tamalitos, aguas frescas o refrescos, lo que sea– y celebramos a la Virgencita. También nos organizamos por calles para ir el 12 a la Basílica. Todos cooperamos, aunque ahora yo soy la encargada –junto con mi marido– de que siempre tenga sus flores frescas y sus veladoras prendidas.¹⁰

Encuentro dos elementos interesantes articulados a estos íconos: el primero tiene que ver con las fronteras de pertenencia; linderos entre lo conocido y lo propio, y lo externo/ajeno como potencialmente peligroso. El segundo, con la necesidad de llenar de significado los espacios intersticiales de la ciudad. Así, el lugar de su ubicación dependerá de la función que cumpla. Como puede notarse en ambos casos la liminaridad es el eje de su existencia: lo liminal de una frontera; lo liminal de lo que no tiene significado propio. Los altares se utilizan entonces para proteger el espacio de peligros; éstos pueden ser físicos o sobrenaturales. Se usan para evitar lo sucio, es decir, impedir que la gente tire

basura; para prevenir lo peligroso: asaltos y robos; para iluminar los rincones oscuros de la calle. Surgen dos aspectos importantes de lo nocivo: lo sucio y lo oscuro como lugares que favorecen conductas inadmisibles, que van desde el robo hasta la mendicidad o las conductas sexuales prohibidas. Parte de esta protección se vincula al marcaje del *adentro* y el *afuera* de las comunidades. Esta delimitación física, pero sobre todo simbólica, se fortalece a partir de narrativas que refuerzan sus funciones y generan prácticas específicas en su entorno. Estas narrativas articulan un conjunto de creencias sobre fuerzas sobrenaturales que tienen que ver con formas particulares de *ver* el mundo.

Básicamente estos altares sirven para protección; para evitar que espíritus malignos lastimen a las personas. Generalmente los asustados o *espantados* son personas que van solas, cuando empieza a oscurecer o entrada la noche; sobre todo los borrachos trasnochados. Los que espantan son diversos espíritus y apariciones –a veces de personas muertas–, otras de personajes de la narrativa popular como *la llorona* o el *charro negro*.¹¹ En ambos casos son personajes que se pueden transformar en animales cuyas miradas trastornan al que los ve.

La llorona es ese personaje femenino de extremada belleza, que seduce a los hombres –sobre todo alcoholizados– que caminan solos por la noche. Al mirarla, la cara se transforma en mula o en un perro negro, generando que el individuo se caiga, enmudezca o hasta muera.

El charro negro es un hombre hermoso, que montado en su caballo se roba a las mujeres por la noche o las que están cerca de ríos o lavaderos. En muchas de las familias entrevistadas,¹² encontramos por lo menos una referencia a que alguno de sus miembros fue *espantado* por alguno de estos personajes. Un viejo obrero del barrio de la Fama, en la delegación de Tlalpan contaba que hubo un tiempo en que en el turno de la noche los obreros sufrían al salir para sus casas:

Las apariciones son de diversa índole, pues el señor de los infiernos cuenta con una gran cantidad de disfraces. En ocasiones adopta la figura de un gran perro, rabioso, fiero y negro, dos chispas rojas por mirada, que les impedía el paso. En otras, aparecía como caballo desbocado, que los embestía de súbito, los ojos, hocico y pezuñas de lumbre, o como un gran chivo salvaje que los atacaba repentinamente.¹³

El susto se provoca justamente en los bordes o en los espacios limítrofes del barrio o del pueblo y es allí donde se colocan los altares.

También los encontramos en esos intersticios de la ciudad que no tienen un uso claro, que por sus características no sirven para nada, o cuya propiedad

no está claramente establecida: una pequeña porción de tierra en la que no se puede construir, el espacio entre construcciones, un borde de una barranca, una calle cerrada con poca luz, etc., que se convierten con facilidad en lugares peligrosos.



Fotografía 3: Altar en la calle de San Marcos, barrio de Santa Úrsula Xitle, Tlalpan. Fotografía tomada en febrero de 2009 por Autora

En la fotografía anterior se puede observar el altar que ha sido colocado en un espacio que por sus dimensiones no sirve para construir nada, ni para hacer un jardín o un parque, por lo cual quedaba indefinido y propenso a ser usado como basurero. Los habitantes entonces *cargan* el espacio con lo sagrado de un altar que evocará temor, respeto o devoción. Difícilmente una persona será agredida frente a la virgen de Guadalupe, ni tampoco las *fuerzas del mal* podrán operar allí.

Al pasar frente a ellos, los transeúntes inclinan la cabeza, rezan alguna oración o se persignan, pero sobre todo se sienten seguros.

Este marcaje de fronteras resulta fundamental en una ciudad que aparentemente carece de límites. Sin límites es imposible generar los marcos de la identidad. Ante el desdibujamiento de los viejos linderos, el adentro y el afuera se tienen que constituir de manera simbólica y en la contundencia del espacio público.

CONCLUSIONES

Todas las culturas –desde los griegos hasta nuestros días– han generado mecanismos básicos para contender con la alteridad a partir de significar y evocar de distintas maneras los límites, los bordes y las fronteras.

La alteridad es el punto de partida de la identidad e implica una construcción en distintos planos: el hombre frente a la naturaleza; el vivo frente al muerto; los hombres frente a las mujeres; los nativos frente a los extranjeros, etc. Cada uno de esos planos encierra una enorme complejidad ya que nunca son unidireccionales: se tejen y se confrontan desde diferentes lugares ideológicos buscando siempre definirse desde contrapuntos distintos. Cuando las fronteras de una comunidad eran claras, el proceso se establecía a partir de normas igualmente claras y la pertenencia era relativamente fácil de demarcar. Sin embargo, en el mundo moderno y globalizado las fronteras tienden a desdibujarse y a redefinirse continuamente, generando complicaciones en la definición de la pertenencia. Esto se agudiza en las metrópolis en donde pareciera prevalecer un caos creciente en los procesos de definición de los sujetos y donde aparentemente las tradiciones y creencias ancestrales se encuentran totalmente desdibujadas. Sin embargo, justo en ese mosaico de diversidad –étnica y de clase– son las tradiciones resignificadas, el telón de fondo en donde se reconstruyen estrategias diversas para la apropiación de lo urbano.

La vida urbana es viable en la medida en que se generan estrategias culturales que le dan sentido y contención. Lo descrito antes nos permite intuir que hoy una de esas estrategias culturales sigue siendo esas amalgamas de creencias y prácticas entendidas no como resistencias del pasado indígena o como elementos residuales de un mundo enterrado, sino como elementos vivos de innovación, de constante reelaboración que permiten a las sujetos encontrar un lugar en el mundo desde su cotidianidad.

NOTAS

¹Es en la década que va de 1970 a 1980 cuando el concepto comienza a tener un peso importante en la reflexión en torno a la ciudad en las diversas disciplinas que a ello se abocan (urbanismo, arquitectura, sociología, antropología y geografía entre otras), aunque cabe reconocer desde los años cincuenta Hannah Arendt (1993) ya había hecho una propuesta que incidirá hasta nuestros días.

²Al respecto, véanse a autores como Sabatier (2002) y Rabotnikof (2005), Ramírez Kuri (2009), entre otros.

³Esta transformación es un proceso de Estado en el sentido gramsciano del término: la suma del gobierno y la sociedad civil. De allí que considero que es un producto histórico, multifactorial.

⁴Para profundizar sobre este tema véase Duhau y Giglia (2008).

⁵ Para profundizar sobre este tema de la memoria y las formas en que se anclan al territorio –distinguiéndola de la historia–, véanse Nora (2008); Ricouer (2008), entre otros.

⁶ Existen otros usos, como el laboral en el caso de taxistas, transportistas, comerciantes; o las celebraciones: el 3 de mayo a la Santa Cruz, entre otros, pero por motivos de espacio, no desarrollaré éstos.

⁷ El tema de las muertes violentas en las ciudades contemporáneas se ha abordado más desde la perspectiva criminalística y forense, que desde la perspectiva cultural.

⁸ Recuérdese que en la tradición mortuoria de México, los muertos regresan cíclicamente a visitar el mundo de los vivos. De allí el significado del Día de Muertos. Las familias se preparan para recibir a sus muertos y colocan altares con todo lo que al difunto le gustaba.

⁹ Los muertos van al cielo, al infierno, al purgatorio o al limbo, dependiendo de sus pecados y no de la manera en que murieron, a excepción del suicidio que sí requiere un tratamiento especial y en ocasiones son difuntos que no se pueden enterrar en el cementerio por considerarla tierra santa.

¹⁰Entrevista realizada a pobladora de San Pablo Chimalpa, Delegación de Cuajimala, D.F. por Autora, enero de 2009.

¹¹Para profundizar en estas narrativas y ver la vinculación que tienen con la cosmovisión prehispánica véase Portal (2005).

¹² Las entrevistas se realizaron de 2004 a 2008 tanto en la delegación de Tlalpan como en la delegación de Cuajimalpa y forman parte de investigaciones sucesivas en dos proyectos financiados por el CONACYT. El primero del que fui responsable académica se desarrolló de 2004 a 2007: “Plazas públicas y plazas comerciales en la Zona Metropolitana de la ciudad de México y Puebla: una mirada socioambiental de espacios públicos, identidades urbanas y construcción de ciudadanía”. El segundo se desarrolla actualmente y se titula: “Pueblos originarios, ciudadanía, democracia y territorio”.

¹³ Entrevista realizada por Mario Camarena al Sr. Delfino, ex obrero de la fábrica la Fama Montañesa.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, Hannah. 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BOURDIEU, Pierre. 1985. "Dialogue à propos de l'histoire culturelle". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Nro 59: 86-93.
- BORJA, Jordi y CASTELLS, Manuel. 1997. *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Barcelona: Editorial Taurus.
- CASTELLS, Manuel. 1981. *La cuestión urbana*. México: Editorial Siglo XXI.
- DUHAU, Emilio y GIGLIA Ángela. 2008. *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*. México: UAM/Editorial Siglo XXI.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Editorial Grijalbo.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 2008. "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de la identidad nacional". Conferencia dictada en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM-UNAM), Morelos, México.
- JACOBS, JANE, 1992. *The death of great American Cities*, Vitage Books, Nueva York (edición original: 1961).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1999. "Misterios de la vida y la muerte". *Revista de Arqueología Mexicana*. Vol. VII, Nro. 40: 4-10.
- LÓPEZ ZÁRATE, Manuel y OCHOA MÉNDEZ, Jacobeth. 1995. "Santa Fe, razones de un proyecto". *Ciudades*, Nro. 27: 56-60.
- NORA, Pierre. 2008. *Les lieux de mémoire*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- RABOTNIKOF, Nora. 2005. *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México, UNAM/Investigaciones Filosóficas.
- RAMÍREZ KURI, Patricia. 2009. "La fragilidad del espacio público en la ciudad segregada". En R. Cordera, P. Ramírez Kuri y A. Ziccardi (comp.) *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*. México, Instituto de Investigaciones Sociales/ UNAM. pp 235-267.
- RICOUER, Paul. 2008. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SABATIER, Bruno. 2002. "Aportaciones del derecho al análisis geográfico de las sucesivas realidades del espacio público". *Trace*, Nro. 42: 45-54.
- SENNETT, Richard. 1977. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización*. Madrid: Alianza Editorial.
- THOMPSON, John B. 1998. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM-X.