

Estrategias simbólicas para enfrentar lo urbano. El miedo como organizador cultural.

María Ana Portal
Departamento de Antropología
Universidad Autónoma Metropolitana
México, D.F

Introducción.

El tema del miedo y las formas simbólicas que el hombre construye para enfrentarlo, no es nuevo para la antropología. Vinculado al mundo de creencias y prácticas rituales se ha constituido en uno de sus temas centrales, particularmente en sociedades preindustriales.

A lo largo de la historia encontramos miedos básicos, que todo sujeto con conciencia de sí, experimenta: el miedo a la muerte, a las fuerzas de la naturaleza, a lo sobrenatural, al otro, al diferente.

El miedo no es un elemento meramente humano. Los animales también tienen miedo. Podríamos pensar que es éste uno de los principios más animales que conservamos los seres humanos. Sin embargo, hay miedos que los animales no tienen porque carecen de una conciencia introspectiva. Esta conciencia genera el miedo a la muerte y el miedo al *sí mismo*. Lo que nos da nuestra condición humana es entonces, la significación que le damos al miedo y la conciencia sobre el *sí mismo* que ésta provoca.

El miedo al sí mismo, por un mecanismo proyectivo se deposita en el "otro". Así podemos considerar que el miedo a la diferencia, a la otredad, es en realidad el miedo a sí mismo depositado en otro que representa todo lo que no se es.

Ahora bien, el hecho de que el miedo sea universal, no impide que adquiera características específicas en cada sociedad y en cada momento histórico.

El trabajo que aquí presento, busca explorar algunas de las prácticas y narrativas que un grupo social que habita la ciudad de México realiza cotidianamente para ponerle rostro a esos miedos.

Parto de la diferenciación entre el concepto de miedo y el de temor. Mientras que el miedo es un sentimiento que no tiene objeto, el temor si lo tiene. De allí que el temor es una experiencia mucho menos desorganizadora que el miedo.

Desde mi perspectiva gran parte del esfuerzo de los sujetos sociales es justamente dotar al miedo, de un “rostro” que le permita nombrarlo, significarlo, prevenirlo y controlarlo. Este proceso implica la puesta en escena de tres mecanismos fundamentales: un mecanismo de sobrevivencia que protege a los sujetos; un mecanismo de desarrollo que los impulsa a actuar; y un mecanismo de conciencia identitaria que requiere del marcaje de las fronteras entre el yo y *los otros*, para ejecutar la acción. Entre estos tres mecanismos se genera un dispositivo de reproducción cultural específico.

Las ciudades han sido históricamente asociadas a la inseguridad y al miedo pero ¿Es posible hablar de miedos propiamente urbanos? ¿Hay dispositivos culturales específicamente urbanos? ¿Es el miedo igual en todas las ciudades?

Para dar respuestas a estas preguntas y acercarnos a comprender el fenómeno el miedo urbano es fundamental abordar dos aspectos interrelacionados: las condiciones sociales en las que se gesta lo urbano y el mundo de creencias desde donde se apropia de la experiencia.

1. La estructura urbana de la ciudad de México

La ciudad de México, como la conocemos hoy, nace de la relación de dominación entre conquistadores españoles e indígenas en el marco de un complejo sistema lacustre.

Su traza original, aunque destruida, sirvió de base para una nueva estructura urbana en donde se mezclaron elementos de ambas culturas generándose no una reproducción del viejo modelo de ciudad medieval, sino una nueva concepción del espacio en donde –a pesar de la destrucción- aspectos de la traza indígena se mantuvieron, sirviendo de sustento para nuevas concepciones arquitectónicas que reflejaban ideas del mundo europeo y la presencia, de manera subyacente, del indígena en la ciudad.

Esta ciudad mestiza, de aproximadamente trece kilómetros cuadrados, se mantuvo prácticamente dentro de sus propios límites hasta principios del siglo XX, cuando se comienza a expandir sobre territorios originalmente agrícolas, en donde había pueblos y barrios que conservaban una cosmovisión muy cercana a la prehispánica, con estructuras espaciales y organizaciones sociales propias. Y digo cercana a lo prehispánico, pues no me atrevo aquí a

plantear que después de cinco siglos de dominación, se pueda pensar que prevalecen intactas las ancestrales estructuras cosmogónicas del mundo prehispánico como una continuidad absoluta entre el pasado y el presente. Desde mi perspectiva, lo mesoamericano está presente como una mezcla de elementos desde coloniales hasta modernos.

El crecimiento de la ciudad al principio fue paulatino: primero se expandió hacia el norte, luego hacia el poniente y el oriente y un tanto tardíamente hacia el sur. Así, de mediados del siglo XIX a 1940 la población aumentó de 185,000 a 1,644,921 habitantes; y pasó de 9,000 a 27,000 hectáreas de extensión. Para 1970 el área urbana era de 74,000 hectáreas que incorporaban no sólo las 16 delegaciones del Distrito Federal, sino algunos de los municipios de los estados colindantes. (García Canclini, Néstor, 1998)

Es en este momento cuando el crecimiento se disparó de manera inusitada trastocando al sur de la ciudad cuya vocación agrícola se había conservado.

La acelerada expansión urbana ha generado un proceso de conurbación que hoy implica la incorporación de 51 municipios de estados colindantes a la ciudad conformando una zona metropolitana en donde se concentran cerca de 21 millones de habitantes, en aproximadamente 2,000 km². El sólo hecho de pensar en esta cifra produce miedo. Y es que evidentemente mientras más grande es la ciudad, las fronteras locales son más endebles gestándose mayor miedo y sensación de inseguridad.

Junto con el pavimento, los automóviles, la luz eléctrica, el agua al interior de las viviendas, y más recientemente toda la parafernalia comunicacional: teléfono, televisión, radio, internet, etc. que conlleva la urbanización, se dio una modificación sustancial en las fronteras locales del espacio urbano, ya que 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 y se gestó un gradual proceso de privatización con las consabidas exclusiones sociales que ello genera. Esto aunado a las condiciones de creciente empobrecimiento de grandes capas de la población y polarización de las clases sociales, ha

generado el gravísimo problema de la llamada “*inseguridad*” urbana que en este momento adquiere dimensiones preocupantes tanto para la sociedad civil como para las autoridades.

Esta emergencia de la inseguridad como “El” problema más importante de la ciudad tiene evidentemente como telón de fondo la pérdida de las fronteras que impide ubicar quién es extraño y quien pertenece a se territorio, generando un miedo terrible a la diferencia. Tiene también que ver con el rompimiento de un orden social previo –con nuevas formas económicas, políticas e informáticas- que todavía no alcanza a reestablecer uno nuevo y desde luego tiene que ver con la fractura del tejido social cuya expresión más clara es la delincuencia. Desde mi perspectiva, es este complejo entramado de fracturas lo que se puede considerar la fuente del miedo urbano.

Cuando se escuchan las noticias o se lee el periódico, la ciudad aparece entonces como un lugar caótico, de violencia extrema, inhabitable, inabarcable, incontrolable.

Sin negar que existan problemas de seguridad y que la tasa de criminalidad es preocupante en la ciudad de México, me parece evidente que hay un discurso en extremo alarmista, que genera un imaginario colectivo sobre lo urbano en general. Este discurso, gestado desde el poder, (el poder del Estado, el poder de los medios) se constituye en un marco de control social sumamente sofisticado¹.

Ahora bien, 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 una suerte de *bricolage* de acciones, apropiarnos del espacio urbano, significarlo, y sobre todo, vivirlo, más allá del discurso incendiario de los medios de comunicación, haciendo de la vida en la ciudad una experiencia aceptable.

Para ejemplificar lo anterior quisiera retomar la experiencia observada en el sur de la ciudad, en la delegación de Tlalpan, que es la zona en donde actualmente

¹ Un excelente análisis del miedo como control social es el documental de Michel Moore: “Bowling for Colombine”. En él demuestra como la sociedad norteamericana vive atrapada por sus propios miedos que se expresan en el miedo al diferente, miedo a la propia fragilidad; miedos que el Estado utiliza para ejercer el control y la manipulación de la ciudadanía, que en el caso de George Bush, ha llegado a extremos preocupantes.

realizo una investigación de corte antropológico sobre las formas de construir procesos identitarios locales.

Esta delegación, que ocupa el 20% de la superficie del Distrito Federal, aglutina en su interior a más de 600,000 habitantes en una compleja composición social en donde se reunieron históricamente ocho antiguos pueblos de origen indígena (congregados desde el siglo XVI), 11 barrios (tres de ellos de origen obrero que datan del siglo XIX) y más de 200 modernas colonias, fraccionamientos y unidades habitacionales de reciente creación. Este mosaico social permite concebir a Tlalpan como una suerte de “pequeño laboratorio”, en donde podemos observar una diversidad de interacciones sociales y de concepciones y formas de percibir lo urbano.

Me centraré en el caso del barrio obrero de la Fama. Éste, junto con los barrios de San Fernando y Peña Pobre fueron originalmente barrios que nacieron articulados los dos primeros a fábricas de hilados y tejidos y el último a la industria del papel, durante el siglo XIX; incrustados al interior de las viejas haciendas que buscaban modernizarse poco después de la guerra de Independencia.

Estos barrios, a pesar de su condición fabril, desde su nacimiento estuvieron vinculados al mundo agrícola, y en sus inicios, los obreros eran en realidad campesinos que incursionaban en nuevas formas de producción y de organización social.

El siglo XX enfrentó a estas viejas fábricas a competencias tecnológicas y de producción que para la década de los 60's las llevaron a crisis sistemáticas hasta que fueron cerrando sus puertas ante la incapacidad de mantener el ritmo de producción: primero San Fernando, después Peña Pobre –en la década de los 80's- y finalmente La Fama en 1998.

Durante casi siglo y medio estos barrios y sus fábricas dieron paso a la transformación de una masa de campesinos que articulaban sus labores agrícolas a las fabriles, a obreros especializados que vieron –y exigieron- los beneficios de la urbanización. En este proceso las concepciones que implica lo urbano se fueron tejiendo con la cosmovisión campesina –en donde la mirada

mesoamericana aún tenía un peso importante- gestándose una nueva manera híbrida de pensar y hacer ciudad.

Así se han conformado un conjunto de prácticas sumamente interesantes, que si bien se expresan en muchos de los barrios y pueblos que actualmente constituyen a la ciudad de México, asumen características notables en el caso del barrio estudiado.

Para este trabajo he elegido 3 tipos de prácticas, interrelacionadas entre sí, que a mi parecer constituyen herramientas simbólicas cotidianas para contender con el miedo en la ciudad: la narrativa expresada en dos leyendas –la llorona y el charro negro-, los altares en la vía pública, y los exorcismos o rituales de bendición realizados en el barrio.

2. Los relatos y leyendas

Comienzo con la tradición oral ya que es una de las posibles vías para acceder al mundo de creencias de un grupo social. Comprendo que hablar de una visión de mundo en el ámbito urbano es un terreno escabroso que puede conducir a serios desatinos. No es mi intención aquí tratar de definir si hay o no una cosmovisión urbana contemporánea y cuales son sus características. Lo que busco es delinear algunas creencias que, construidas a manera de *bricolage*, conforman un espacio ideológico significativo para algunos grupos urbano populares, como el que me interesa analizar.

Es importante aclarar, que si bien encuentro elementos mesoamericanos en esta construcción, éstos, como veremos más adelante, aparecen trenzados con visiones coloniales y modernas, pero sobretodo, se organizan y se resignifican desde un tiempo y un espacio contemporáneos constituyéndose en parte integral de dicha mirada.

Para ejemplificar lo anterior me voy a centrar en dos relatos que si bien tienen un origen colonial y agrario, actualmente operan como formas de control del miedo urbano, a partir del señalamiento de los lugares que se consideran peligrosos en el barrio de la Fama. Estos son las leyendas del charro negro y de la llorona.

Si bien sólo retomaré dos leyendas, es importante aclarar que considero que la tradición oral debe ser vista, como un sistema de representaciones sociales². Así, aunque éstas aparecen como cuentos aislados, contienen elementos articuladores de los mitos de origen o lo que López Austin llama “mitos creencia”.

Las leyendas más conocidas o más narradas en nuestro espacio de estudio específico, y en la ciudad de México en general, además de la llorona y el charro negro, son aquellas que se refieren a naguales, sirenas, brujas y cerros fundamentalmente.

EL CHARRO NEGRO:

El charro negro es un personaje se le vincula a la muerte, a la noche y a la oscuridad, aunque tiene otras acepciones: a) como diablo que tiene la habilidad de expeler lengüetazos de lumbre.; b) como un hombre seductor de doncellas; y c) vinculado a la cueva del aire y se le conoce como el *charro del viento*. También se le reconoce su capacidad de convertirse en serpiente. Estas características permiten relacionarlo con el viento oscuro, que en la tradición mesoamericana se asociaba con el dios Tezcatlipoca, (espejo humeante) dios de la muerte, y del inframundo. Fray Bernardino de Sahún explica que: ...” cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias (...) y que él solo daba las prosperidades y discordias y que él solo las quitaba cuando se le antojaba (De Sahagún, Fray Bernardino, 2000, :71)

En su acepción de *diablo*, se le relaciona a tesoros enterrados y a dinero, o al enriquecimiento rápido de las personas³. Se dice que a su paso deja “un aroma de azufre” y lo caracterizan como un “ser infernal” que habita cuevas y cerros. En el caso del barrio estudiado, se considera que habita en una gran roca conocido por todos como la *Piedra Encantada*, que se encuentra en el fondo del barranco del Parque Nacional Fuentes Brotantes, colindancia natural del

² Giménez, retomando a Moscovici, considera que las representaciones: ...”son campos conceptuales o sistemas de nociones y de imágenes que sirven para construir la realidad, a la vez que determinan el comportamiento de los sujetos. Se trata, por lo tanto, de representaciones operativas, ya que operan en la vida social -en el plano intelectual o práctico- como realidades preformadas, como marcos de interpretaciones de lo real y de orientación para la acción” (Giménez, 1996 :14).

³ Esta acepción de diablo es más mesoamericana que católica.

barrio de la Fama. Esta piedra está junto a un arroyo destaca por su tamaño, su forma curvada, y porque pareciera no pertenecer al lugar, ya que no hay otras similares en el área.

Al charro lo describen en algunas ocasiones como un hombre hermoso, de cuerpo varonil, moreno, con bigotes negros, vestido de negro y plata, con todos sus dientes de oro. Se pasea por la barranca o por las calles, montado en un brioso corcel negro. Su voz es ronca y de ultratumba. Esta descripción parece estar asociada también a la figura de los caporales de las haciendas o a la propia figura revolucionaria de Emiliano Zapata⁴. Cabe recordar que durante la colonia los peones que manejaban el ganado y los caballos eran generalmente negros. Con respecto a ello en la literatura se encuentran referencias de magia negra (vinculada a los africanos) y se relacionaban también con la sombra y con el viento.

Si bien se vincula su cuerpo varonil a la seducción principalmente de mujeres jóvenes, también se le ve como un personaje que asusta o corretea a hombres borrachos. En estas narraciones la figura del charro se aparece en los lavaderos, es decir en lugares vinculados al agua. Esto resulta interesante pues antes, las mujeres lavaban en manantiales o ríos, los cuales generalmente brotan de cerros y cuevas. De allí que también se le asocia como un personaje sobrenatural que habita los cerros y las cuevas. Esta referencia nos puede llevar a asociarlo a Quetzalcóatl (serpiente emplumada), el gemelo de Tezcatlipoca, pero también su contrario, asociado al agua, a la vida, al viento que fluye. Ambos dioses, eran considerados padres fundadores del universo.

⁴ . Es importante señalar aquí que la figura de Zapata tiene un peso singular en la memoria de los pobladores del sur de la ciudad de México, ya que el proceso revolucionario de 1910 causó la destrucción de la mayoría de los pueblos de lo que hoy constituyen las delegaciones de Tlalpan, Milpa Alta, Xochimilco, Cuajimalpa y Contreras. Las constantes batallas y la situación fronteriza entre el estado de Morelos y la capital provocaron la huida masiva de sus pobladores y un proceso de refundación una vez terminado el conflicto. En todo este proceso la figura del general fue revestida de un halo mítico constituyéndose en parte de las historias o leyendas de la zona, en donde se dice que el personaje no ha muerto y se aparece en el monte o en los caminos montado en su caballo.

Llama la atención que hasta hoy, en los pueblos de Tlalpan, le dejan ofrendas al charro negro, en la cueva del aire⁵ para la petición de lluvia o para la curación de enfermedades llamada “de aire”.

Sintetizando, tres son los elementos centrales que encontramos relacionados a las concepciones mesoamericanas: 1) el vínculo con los cerros y el agua, 2) la capacidad de transformación del personaje (de persona a víbora y viceversa lo cual se puede relacionar al nahual), y 3) su capacidad de hacer daño o causar maleficios. Este último se asocia hoy en día, por un lado, al diablo, perteneciente a la tradición católica y por otro al de charro, personaje característico de la época colonial y moderna.

La capacidad de transfiguración del personaje resulta sumamente importante ya que se vincula a la figura del nagual, al transformarse en una víbora.

Es interesante señalar que de las pocas narraciones claramente míticas que aún se reproducen en la zona, siempre aparecen las víboras como las guardianas de los accesos a los cerros y cuevas. Estos seres pertenecen, en la concepción mesoamericana al complejo de agua y tierra y se relaciona tanto con deidades como con sus poderes reproductivos. Muchas veces la representación iconográfica de las diosas madres se daban como una serpiente de dos cabezas o dos serpientes que integran la cabeza de un monstruo⁶.

En este sentido, el personaje del Charro Negro pareciera sintetizar, desde parámetros no indígenas -charro, catrín y diablo- hasta conceptos mesoamericanos de ordenamiento del mundo.

El segundo relato que me interesa presentarles es el de La Llorona.

⁵ La cueva del aire está en el poblado de la Magdalena Petlcalco en el kilómetro 2 y dicen los pobladores de la zona que la cueva cruza completamente a este pueblo y que llega hasta Topilejo. Algunos también afirman que la cueva tiene otra salida que llega a Contreras y que “cabe un hombre montado en su caballo”. A dicha cueva se le atribuyen los maleficios del viento que van desde fenómenos naturales hasta algunos tipos de enfermedades, pero, como vimos, también la distribución del agua.

⁶ López Austin plantea que: “...También aparece el símbolo serpentino en el nombre de la diosa del maíz, Chicomencóatl. Dicho nombre es calendárico y significa “Siete -Serpiente”. La diosa se representaba como una mujer de cuya parte inferior, tal vez como parto, surgían siete serpientes. Hay que recordar que las doncellas dedicadas al culto cargaban grupos de siete mazorcas de las que saldrían las semillas de la próxima cosecha. Las siete serpientes pueden interpretarse, entonces, como los poderes germinativos de la diosa (López Austin 1994 :198).

La tradición de **La Llorona** tiene sus raíces en la mitología de los antiguos mexicanos. Sahagún (libro 1º, Cap. IV), habla de la diosa **Cihuacóatl**, la cual "aparecía muchas veces como una señora compuesta con unos atavíos como se usan en Palacio; decían también que de noche voceaba y bramaba en el aire... Los atavíos con que esta mujer aparecía eran blancos (...)

Sahagún (Lib. XI), refiere también que entre muchos augurios o señales con que se anunció la Conquista de los españoles, el sexto pronóstico fue "que de noche se oyeran voces muchas veces como de una mujer que angustiada y con lloró decía: "¡Oh, hijos míos!, ¿dónde os llevaré para que no os acabéis de perder?".

A la llegada de los conquistadores, tomada ya la ciudad azteca por ellos y muerta años después doña Marina –la mujer indígena de Hernán Cortés- conocida como la **Malinche**, contaban que ella era **La Llorona**, y que venía a penar del otro mundo por haber traicionado a los indios de su raza, ayudando a los extranjeros para que los sojuzgasen.

El personaje de la llorona actualmente es descrito como "una mujer bella que invita a los trasnochadores a noches de placer". Con sus poderes maléficos lleva a los hombres que seduce a la muerte, o les causa daños al hacerlos perder su camino y caer por las barrancas, o simplemente pierden el habla ante la experiencia aterradora que experimentan.

La leyenda dice que una mujer india se casó con un español, el cual se quería llevar a sus hijos. Antes de perderlos, la madre decide matarlos, ahogándolos en el río. Desde entonces se oyen sus lamentos cerca de los ríos.

En algunos pueblos de la zona, se le relaciona explícitamente con la diosa prehispánica Tenpecutli. Su parecido con la llorona se da, tanto por su belleza, como porque ambas purgan una pena por haber asesinado (o hecho desaparecer) a sus hijos en el río. Sobre su apariencia de mujer hermosa recae el misterio de la fealdad que significa una suerte de transformación monstruosa o más bien la capacidad que tiene de -al ser mirada a los ojos- transfigurar su rostro en cara de animal. En algunos relatos se dice que su cara se transforma

en la de un burro o mula, aunque a veces aparece como un perro. Así, al igual que el charro negro, la llorona tiene cualidades de nagual⁷.

La experiencia de encontrarse con la llorona puede ser tan impactante que si no muere la persona, generalmente sufre una transformación profunda en su conducta.

La vigencia de esta leyenda es tal, que por ejemplo, una señora me explicaba lo siguiente: (...)”Mi muchacho es un desobligado, no estudia ni trabaja, anda de vaguito por la calle, quién sabe con quienes. Ya no se qué hacer con él, no quiere entender razones. De veras que ojalá se encuentre a la llorona una de estas noches, para ver si así cambia. No para que le haga mucho daño, solo para que se comporte mejor. Él dice que estoy loca que esas son tonterías, pero ya verá cuando se le aparezca, del susto va a cambiar” (Fragmento de entrevista a pobladora de Tlalpan realizada por María Ana Portal, 1995).

A la Tepencutli o llorona, se le relacionan con otro personaje femenino llamado Mictlancíhuatl⁸, la cual igualmente seduce a los hombres. Esta diosa, que también tiene el nombre de Ixcuina, aparece como una de las diosas de Tamoanchan a partir de lo que López Austin consigna como “el pecado de los dioses” o “el mito del pecado” (López Austin, 1994 :73).

Esta diosa pecadora, Ixcuina, era considerada defensora de los adúlteros, vinculada a la desvergüenza y a los engaños. Posiblemente en las versiones antes expuestas se sintetiza la idea de adulterio y desvergüenza, con la de asesinato, en la medida en que relacionarse con un extraño (español) puede ser comprendido como un acto deshonesto, una traición o como una vileza.

Así, la leyenda actual de la llorona parece fundir en un solo relato, tanto el mito del nagual, como dos facetas de deidades prehispánicas: la de Tepencutli que pierde a sus hijos y la de Mictlancíhuatl o Ixcuina, que sintetiza el adulterio y la desvergüenza.

Una interesante revelación es que para el caso del barrio de la Fama, donde las mujeres ocuparon durante mucho tiempo un espacio relevante como

⁷ En la tradición prehispánica el nagual se refiere a la capacidad que tiene un humano con poderes sobrenaturales –un shamán o brujo- de convertirse a voluntad en su animal protector.

⁸ . Mictlancíhuatl es designada por Robelo (1982: 267) como la mujer de la mansión de los muertos, diosa del infierno, esposa de Mictlantecutli, que es el dios del infierno.

trabajadoras de la fábrica, la llorona asusta también a las mujeres. A pesar de que esta leyenda esta muy generalizada no sólo en la ciudad sino también en espacios agrícolas de todo el país, este es el primer caso en donde encuentro que las mujeres deben protegerse tanto del charro negro como de la llorona.

Al igual que en el caso del Charro Negro, la llorona es una imagen españolizada que se articula a conceptos mesoamericanos, que sirven para darle rostro familiar a un tipo de miedo: el miedo al otro que como dijimos al principio de este trabajo, es realidad el miedo *al sí mismo*. Pero ¿a qué miedo nos referimos cuando hablamos del miedo *al sí mismo*? Me parece que se puede desglosar en dos tipos de miedo: el miedo a los impulsos incontrolables, autodestructivos y violentos y el miedo a la propia vulnerabilidad. Una de las maneras de enfrentar los miedos en las figuras antes descritas son prácticas rituales modernas que sintetizan elementos identitarios del grupo. De allí, que articulado a estas leyendas vamos a encontrar prácticas que han llamado mi atención por estar relacionadas al marcaje de los linderos o a las fronteras del barrio, pero también porque representan prácticas de contención en los dos sentidos de la palabra: contención como aquello que detiene una acción y contención de delimitar y marcar lo propio.

Par los fines de este trabajo me referiré a tres de estas prácticas: la existencia de altares en los lugares públicos, la práctica de lo que los habitantes del barrio llaman “exorcismos” en el barrio y finalmente el uso de cirios en el interior de las casas.

3. Altares y exorcismos

En la ciudad de México es muy frecuente encontrar en las calles, plazas y parques, altares contruidos por los vecinos del lugar. Estos altares tiene la función de proteger el espacio, de evitar que la gente tire basura, de prever asaltos y robos, etcétera.

El barrio de la Fama no es una excepción. Pero al adentrarnos a comprender qué significan estos altares para sus habitantes, inevitablemente encontramos que se colocan ...”por que allí espantan”. ¿Quiénes o qué espanta? ¿A quién se espanta?

Generalmente los espantados son personas que van solas, cuando empieza a oscurecer o en la noche, o borrachos trasnochados. Los que espantan son diversos espíritus y apariciones -a veces de personas muertas-, la llorona o el charro negro. En la mayoría de las familias encontramos por lo menos una referencia a que alguno de sus miembros fue espantado por alguno de estos personajes.

Un viejo obrero del barrio contaba que:

... 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. No dejaba de asumir también la figura humana. Podía presentarse como un charro negro, a caballo en mano o como una mujer frondosa, de elegante vestir, que de repente se transformaba en un ser espantoso. No valía que los trabajadores hubiesen decidido bajar de la fábrica en grupo, ya que el ingenio de Lucifer siempre encontraba formas de provocar el terror individual o colectivo⁹

Un dato interesante es que cuando analizamos los lugares donde se localizan estos altares, encontramos que están ubicados en los antiguos linderos del barrio¹⁰. Es decir, el peligro se ubica claramente en las fronteras barriales y para aquellas personas que están solas y en lo oscuro de la noche.

Los altares contienen generalmente figuras de santos, cristos, y vírgenes – principalmente de la Guadalupe. Son adornados con flores y veladoras y como dije antes, su conservación está a cargo de los vecinos del lugar. Los transeúntes al pasar se persignan y hacen una caravana, agradeciendo su protección.

Su ubicación los coloca como una suerte de marcajes territoriales de pertenencia, y como lindero de lo conocido y lo seguro.

Si embargo, ha habido momentos especiales para la colectividad en donde este marcaje no ha sido suficiente protección. Por lo menos hay dos momentos específicos dentro del barrio en donde han tenido que recurrir a rituales para

⁹ Entrevista realizado por Mario Camarena al Sr. Delfino, ex obrero de la fábrica la Fama Montañesa.

¹⁰ En la calle del Trabajo casi esquina con Insurgentes, en la Plazuela en la colindancia con fuentes Brotantes y en la calle Joaquín Romo casi esquina con Zaragoza.

recobrar el orden y la armonía colectiva. A esos momentos el grupo los identifica como los momentos en que se practicaron “exorcismos”. Pero esto que la gente llama exorcismo, no es desde mi perspectiva realmente un exorcismo como tal, porque lo que fue exorcizado, en lugar de personas, son espacios públicos, y no se cumplieron los requisitos que marca la Iglesia católica para ello. Sin embargo, estos rituales de “bendición” son muy importantes porque buscan reorganizar un orden perdido, y se viven como los momentos en que se sacaron a las fuerzas del mal y se recobró la armonía colectiva.

El primer exorcismo se realizó en 1926, en una amplia área que va de la calle de la Fama al lugar conocido como el cárcamo, donde la fábrica, movida por fuerza hidráulica, descargaba el agua ya utilizada. Esta área se ubica justo en la colindancia del barrio con la barranca de Fuentes Brotantes, bosque que en aquella época pertenecía a la fábrica y que a partir de 1936 es un Parque Nacional. En este parque hay bosque pero sobre todo mucho agua. Es el lugar donde brotaban manantiales que fluían como ríos y riachuelos; hoy en su mayoría entubados y desviados para dotar de agua a distintas colonias de la zona.

Cuentan los pobladores que en ese lugar espantaban a los trabajadores del turno de la noche, especialmente a aquellos no vivían en el barrio y que tenían que caminar por allí para salir de él. Eran tantas las historias sobre los sustos y los aparecidos que los obreros se negaban a trabajar el turno de la noche.

Según cuentan los viejos obreros, en ese tiempo el barrio estaba muy desorganizado; se cometían pecados horribles: las comadres tenían relaciones sexuales con sus compadres, los padres con las hijas, había un gran desorden.

Los obreros acudieron al seminario del Espíritu Santo, recién instalado sobre el camino a la Fama y solicitaron al padre Antonio Fragoso, miembro de esa orden, su ayuda para remediar la situación. El religioso, analizado el caso, decidió “exorcizar” el paraje. Para ello, como Cristo a sus apóstoles, invitó a doce de los obreros de mayor fuerza física y moral, los dotó con cirios benditos y les anticipó las posibles reacciones demoníacas. Les dijo que durante el exorcismo posiblemente sentirían temblores de tierra, aullidos, fieros rugidos y fuertes vientos. El día elegido se reunieron el Sacerdote y los doce obreros. El camino a Fuentes Brotantes era entonces sólo un delgado sendero entre un bosque muy denso, junto a un arroyo de aguas claras y abundantes.

Al inicio del conjuro se escuchó un ruido terrible, como de muchas láminas metálicas en choque simultáneo y fuertísimo. También se oyó el chirriar de cadenas arrastradas por seres invisibles. Enseguida se desató un viento furioso, que apagaba los cirios a cada momento. El sacerdote, al avanzar por la zona elegida rociaba agua bendita y rezaba. Apenas tocaba el suelo el santo líquido, se escuchaban gruñidos de perro bravo, aullidos y relinchos. Ya cerca del cárcamo, sitio final del área del exorcismo se escucharon fuertísimos gritos y lamentos de dolor. El padre, alzó la voz y en el brazo derecho sostuvo la imagen de San Miguel para efectuar el conjuro. En ese momento se juntaron, en un solo estruendo, todos los terroríficos sonidos, que antes se habían escuchado por separado. La voz del padre, enérgica, luchaba por imponerse a las demoníacas voces, lo que logró después de mucho tiempo. Al cabo de férrea resistencia, las protestas de Lucifer y su séquito se fueron tornando débiles hasta que se acallaron completamente. Al final sólo se escuchaba el sonoro timbre del sacerdote. El sacerdote, agotado, terminó por darse una pausa. Sobrevino entonces un silencio impresionante. Era como si aquel mundo hubiese detenido su movimiento. Ni una abeja volaba. Ni una hoja caía. Hasta las aves habían enmudecido. Después de largos instantes, se volvió a escuchar finalmente la ya tranquila y suave voz del ministro del señor entre el placentero murmullo del arroyo y del viento entre las hojas de los árboles.

Los obreros agradecieron a Dios y al sacerdote. Se había vencido a un difícil enemigo. A partir de esa fecha el Demonio del viejo Camino a La Fama desapareció de ese paraje¹¹.

El segundo exorcismo fue hace relativamente pocos años, en 1998, año en que cerró definitivamente la fábrica. El sindicato, organizador histórico del barrio se encontraba sumamente debilitado. Se había perdido el núcleo aglutinador de más de un siglo: la fábrica. Los pobladores estaban sin empleo, los conflictos eran muchos y el territorio barrial parecía desdibujarse ante la llegada de nuevos pobladores y la creciente urbanización.

Aunado a lo anterior, un accidente producido por la volcadura de un camión de pasajeros en Fuentes Brotantes había dejado un saldo de varios muertos, justo enfrente a la *Piedra Encantada*. De allí que el exorcismo se realizara en ese lugar, donde habita el charro negro. El ambiente era tenso, los parientes se peleaban entre sí, había asaltos en el parque. Se requería de una acción radical.

¹¹ Información proporcionada por Mario Camarena.

Entonces el sacerdote de la iglesia convocó a 45 mujeres del barrio para que juntos acudieran a la *Piedra Encantada* a las 12:00 de la noche, dotadas de cirios y flores blancas. Las mujeres debían rezar con todas sus fuerzas y evitar que las velas se apagaran porque sino el diablo tomaría posesión del barrio.

Cuentan algunas de ellas que iban con mucho miedo, pues el viento soplaba muy fuerte, los árboles crujían con fuerza y costaba mucho trabajo mantener las velas encendidas. Rezaron allí varias horas, hasta que el viento cesó y el sacerdote consideró concluido el ritual. Cierta calma se reestableció, aunque la fábrica permaneció cerrada y los habitantes del barrio han tenido que encontrar empleo en otros rumbos de la ciudad.

A manera de conclusión

Al inicio de esta reflexión me preguntaba si hay miedos específicamente urbanos y si en todas las ciudades los miedos son iguales. El miedo urbano ciertamente puede tener diversas caras e intensidades. Los diversos sectores sociales posiblemente temen a cosas diferentes, aunque podríamos pensar que un miedo constante en las ciudades tan grandes como la de México es el miedo a lo inabarcable, al desdibujamiento de las fronteras, a la pérdida de lo local como aquello conocido y propio, es decir, miedo al sí mismo desdibujado y sin contención. Sin embargo, la manera de significarlo es sumamente variable y dependerá de la cosmovisión que lo albergue.

Para mi resulta interesante ver cómo una colectividad tan “clásicamente” urbana y popular, como lo es un grupo de ex obreros, que ya no reconocen ningún tipo de pasado indígena ni rural, mantengan hasta hoy mecanismos culturales en donde se vislumbran cosmovisiones pretéritas organizadas a partir de las condiciones urbanas de vida. Y es justamente en esta capacidad de crear dispositivos culturales propios en donde se observa la construcción de su territorio como una posible entrada a la reconstrucción de su identidad.

Así, el miedo exacerbado por el crecimiento de las ciudades y por los medios de comunicación, genera procesos que tienden a reforzar la identidad local a través de mecanismos relativamente simples: el marcaje del territorio, la reproducción de creencias ancestrales, la certeza del adentro y el afuera, y con ello la pertenencia barrial. Es decir, el miedo puede ser leído aquí no sólo como

un dispositivo para la supervivencia, sino como un mecanismo central para el desarrollo identitario de un grupo social.

El miedo, desorganizador por excelencia, es convertido así, por la cultura, en un organizador de la identidad.

Seguramente si hacemos un seguimiento detallado de estos miedos y las prácticas que a ellos se asocian en otras clases sociales urbanas, los resultados serán totalmente diferentes: a qué le teme un banquero o un empresario y que elementos culturales utiliza para enfrentarlo?

Creo que si bien el miedo es un tema clásico de la antropología, todavía tenemos mucho que explorar especialmente en el ámbito urbano.

Con ello la antropología podría aportar elementos interesantes para la comprensión de esa entelequia llamada *inseguridad*, fantasma central en la vida de los urbanitas. Llenar de contenido a una palabra tan compleja como esa, nos lleva precisamente a la urgencia de comprender que existen maneras diferenciadas de entender y enfrentar los miedos urbanos. Los mecanismos hasta aquí descritos representan, para mi, elementos sutiles, no violentos de control de la inseguridad, sustentados en dispositivos culturales que funcionan eficazmente en un plano ideológico.

Bibliografía:

Bustos, Tovar José Jesús, "Presentación" en *Actas del coloquio celebrado en la casa de Velázquez: la leyenda, antropología, historia y literatura*. Madrid Ed. Casa de Velázquez/Universidad Complutense, 1989.

García Canclini, Néstor, "Introducción. Las cuatro ciudades de México" en *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, Néstor García Canclini (coord.), México, UAM/Grijalbo, 1998.

Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1976.

"La identidad social o retorno del sujeto en sociología" en *Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, Leticia Méndez (coord.) México. Universidad Nacional Autónoma de México/DGAPA, 1996.

Lechner, Norbert, "Nuestros miedos" en *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social*, Jean Delumeau, María Teresa Uribe, Jorge Giraldo y otros, Medellín, Colombia, Corporación Región, 2002.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos nahuas*. Vol 1. México, Universidad Autónoma de México, 1980.

--*Tamoanchan y Tlalocan*. México. Fondo de Cultura Económica, 1994

Nivón, Eduardo, "De periferias y suburbios. Territorios y relaciones culturales en los márgenes de la ciudad" en *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, Néstor García Canclini (coord.), México, UAM/Grijalbo, 1998.

Portal, María Ana y Vania Salles, "La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en las delegaciones de Tlalpan y Xochimilco, D.F." *Revista Alteridades* núm. 15, año 8. 1998

Robelo, Cecilio, *Diccionario de mitología nahua*. México. Ed. Porrúa, 1982.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Tomo 1, México, 3ª edición, Cien de México/CONACULTA, 2000.

Salles, Vania y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, Santos y Niños Dios en Xochimilco*, México, El Colegio de México (en prensa).