



Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Arquitectura

Altas populares en el Pedregal de Santo Domingo  
Sacralización del espacio público

TESIS teórica  
que para obtener  
el título de Arquitecto

presenta  
Diego Monterrubio Olmedo

Sinodales  
Arq. Daniel Bronfman Rubli  
Arq. Mariano del Cueto Ruiz-Funes  
Mtra. en Arq. Guillermina Rosas López

Arq. Mauricio Trápaga Delfín  
Arq. Olivia Huber Rosas  
Prof. German Ortega Chávez

Cd. México  
MÉXICO  
Enero 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.





# Altaires populares en el Pedregal de Santo Domingo

## Sacralización del espacio público



Tesis que para obtener el título de Arquitecto  
presenta  
**Diego Monterrubio Olmedo**

Sinodales:

Arq. Daniel Bronfman Rubli

Arq. Mariano del Cueto Ruiz-Funes

Mtra. en Arq. Guillermina Rosas López

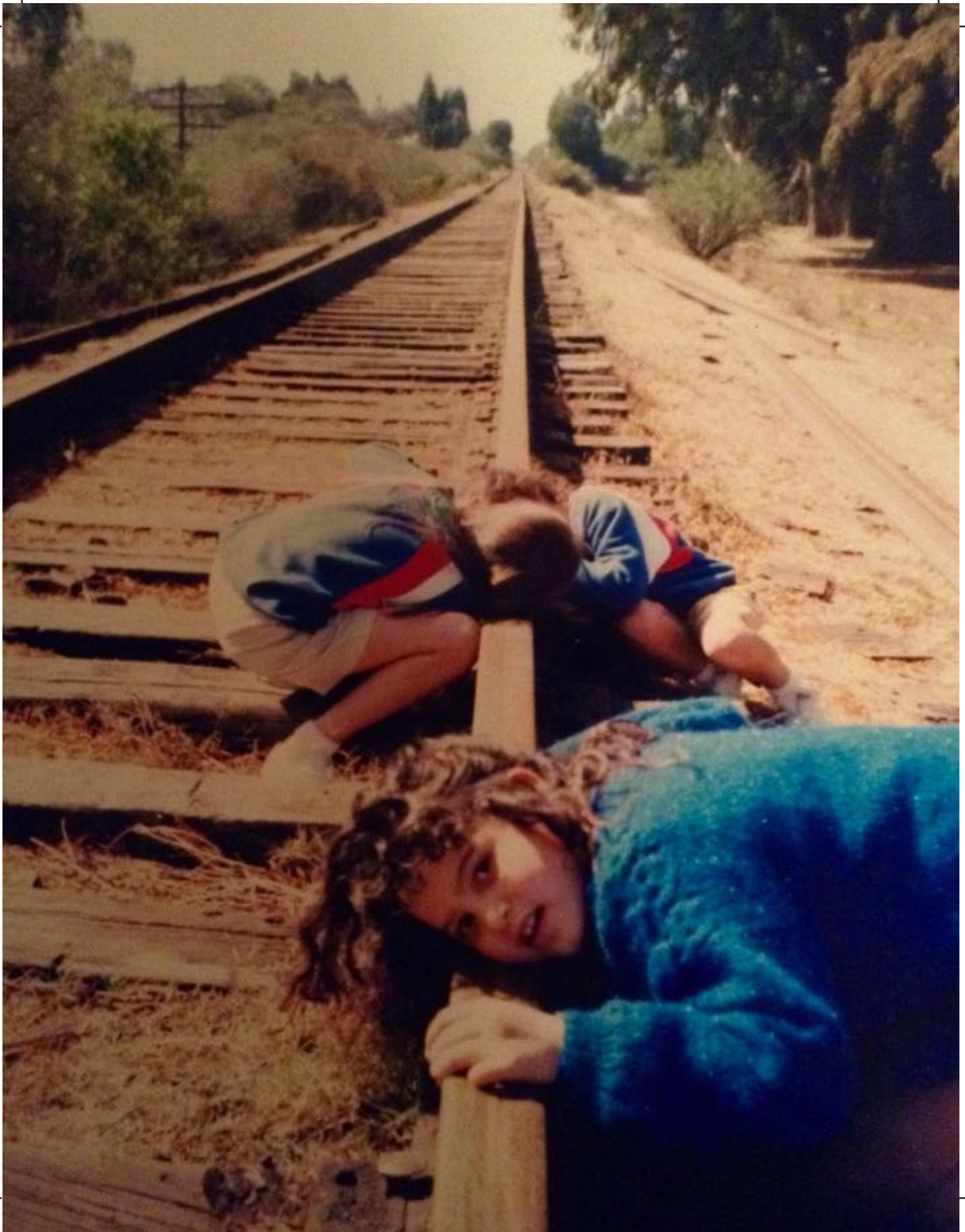
Arq. Mauricio Trápaga Delfín

Arq. Olivia Huber Rosas

Prof. German Ortega Chávez



*a la feminidad recicladora de vida  
a la Virgen Morena  
a la Santa Muerte*



# Agradecimientos

Durante mi vida he aprendido de seres amorosas que me han mostrado los caminos más placenteros, complejos e intensos. Me he dado cuenta de que esas personas que me han abrazado y que me han dado aliento para vivir, han sido casi siempre mujeres.

Agradezco entonces a mi madre que me ha enseñado y me ha dejado vivir en lo femenino, a mis abuelas, mis tías, todas mis hermanas, mis primas, mis amigas, a la Santa Muerte y a la Virgen Morena, por haber sido siempre grandes maestras de la existencia. Siento que el mundo sin ellas, sería un mundo de maquinas racionales, violentas y fálicas, un mundo en el que no me gustaría vivir. Aún con todo esto, agradezco el haber podido conocer de forma profunda a hombres, como mi padre, mi hermano, Rodolfo, mis amigos, mis amantes y por supuesto a mi mismo, pues eso me ha permitido darme cuenta de que, atrás de nuestra armadura cultural fálica, existe un corazón lleno de amor que lucha incansablemente por manifestarse.

Agradezco a la UNAM que me abrió la puerta para ser parte de un gran universo, en donde he podido encontrar seres maravillosas que han moldeado y construido junto conmigo un nudo de confusiones e ideas que me permitieron tejer esta tesis.

Agradezco a Daniel Bronfman Rublí que me abrió una puerta para poder construir libremente mis elucubraciones tesísticas, además de sus revisiones y comentarios minuciosos con los que se pudo componer esta tesis. Así también a Mariano del Cueto, Germán Ortega, Guillermina Rosas y Mauricio Trápaga que aceptaron subirse a una barca a punto de zarpar.

Agradezco especialmente a cuatro cursos selectivos que le dieron sentido a esta tesis:

- *Antropología Urbano Arquitectónica* impartida por Germán Ortega Chávez, que por medio de temas de religión, mitología y teoría de los símbolos, me impulsó a incursionar en temas de carácter filosófico y existencial.
- *Grandes Metrópolis de América Latina I y II*, impartida por un gran antropólogo, maestro y amigo, Eduardo Torres Veytia, que me aproximó a nuestra compleja y diversa realidad Latinoamericana, llamando mi atención hacia los asentamientos marginados.
- *Metodologías y procedimientos de investigación*, también impartida por Eduardo Torres Veytia. Este curso me permitió generar el protocolo de investigación, el cuerpo de la tesis y me aproximó a la etnografía, cuestión que fue determinante para la elaboración de la tesis.

Agradezco a mi madre y a mi padre por su amor y apoyo incondicional. A mi hermana Jimena y a mi hermano Pablo por su imprescindible asesoría editorial en este documento y por darme siempre tanto amor.



## un sueño, una causa

mayo 2016, al comienzo de la tesis

*Un grupo de personas y yo nos subimos a un tren, aparentemente en la India, es un tren muy peculiar en el que sólo cabe una persona por vagón, más parecido a un juego mecánico de nuestro moderno parque de diversiones. Yo voy al frente, dirigiendo el convoy, quitando los obstáculos que se nos interponen sobre las vías férreas que se contonean adaptándose al abrupto paisaje, llegamos a un punto en donde encontramos muchos obstáculos, los empujamos con las manos y en ese momento caemos en cuenta de que estamos tomando una ruta discontinuada, angustiados nos preguntamos si lo que habrá más adelante será positivo o si el camino se cortará abruptamente y caeremos al vacío, aún así continuamos nuestro camino.*

*Por fin llegamos a una estación y nos bajamos de los vagones, a la izquierda se ven unas casas y a la derecha se extiende un infinito paisaje cubierto de vegetación, aparece una mujer que nos es familiar, tal vez mi madre, viene de las casas, nos saluda y nos alienta en nuestro camino, viene acompañada de una pantera negra que se nos abalanza, pero nos percatamos de que sólo nos quiere intimidar, la ignoramos y al poco tiempo se marcha.*

*De pronto voltea para el lado derecho y de entre la vegetación aparece el rostro de una mujer que intuyo que viene de un pueblo que no ha sido consumido por el sistema, esta mujer quería corroborar nuestra existencia y nuestro afán por seguir la ruta olvidada del tren. Sus ojos misteriosos nos advierten algo.*

*Seguimos el camino de las vías con los ojos y nos preparamos para remontarlo con la esperanza de encontrar lo que nuestro espíritu busca.*

Siendo el héroe de mi propio sueño me dirijo, junto con todas las facetas de mi ser, hacia una búsqueda que ampliará el sentido de mi existencia y aportará una visión más al colectivo universal.







Primeras casas en el Pedregal de Santo Domingo.

## Palabras clave

Altars populares, intuición religiosa, prácticas urbanas, imaginario e inconsciente colectivo, tiempo ritual y tiempo rutinario, modo intemporal de construir, apropiación territorial, Pedregal de Santo Domingo.

## Resumen

Esta tesis consiste en una exploración de las formas en que los habitantes del Pedregal de Santo Domingo, de manera autodidacta, es decir, sin la presencia de instituciones públicas o privadas, sacraliza espacios públicos por medio de altares de culto religioso. Mediante esta exploración se pretende identificar e interpretar la incidencia que tienen estos lugares, en la significación emotiva y simbólica del espacio público del barrio, con el propósito de generar un registro que valore y visibilice dicho fenómeno urbano, ampliando además el campo de exploración de las prácticas urbanas con fines religiosos.



# Índice

<b>Agradecimientos</b>	<b>7</b>
<b>Palabras clave</b>	<b>11</b>
<b>Resumen</b>	<b>11</b>
<b>Índice</b>	<b>13</b>
<b>Introducción</b>	<b>15</b>
<b>Objetivos y Metodología</b>	<b>17</b>
<b>Aproximación al fenómeno religioso</b>	<b>19</b>
Lo sagrado y lo profano	
Religión e intuición religiosa	
De la idolatría a la adoración de imágenes en México	
<b>Capítulo primero</b>	<b>33</b>
<b>El barrio popular: El lugar y las prácticas urbanas</b>	
1.1. Abordar el lugar y las prácticas urbanas	34
1.2. Producción social del lugar en barrios populares	
1.2.1. Producción social del lugar	41
1.2.2. Espacio público en barrios populares	47
1.3. Las prácticas urbanas con fines religiosos	52
<b>Capítulo segundo</b>	<b>57</b>
<b>El Pedregal de Santo Domingo de los Reyes</b>	
2.1. Panorama histórico	58
2.2. Formación y consolidación del asentamiento	63
2.2.1. La invasión	64
2.2.2. Construir el barrio	67
2.3. Análisis urbano	
2.3.1. Uso de suelo	71
2.3.2. Traza urbana	72
2.3.3. Relación con la ciudad	74
2.3.4. Morfología del barrio	78
2.3.5. Aclaraciones sobre la actualidad en el barrio	84

<b>Capítulo tercero</b>	<b>87</b>
<b>El Altar callejero</b>	
3.1. Producción autogestiva	
3.1.1. Creadores de altares: motivaciones de los lugareños	88
3.1.2. Organización social para la producción del altar	92
3.2. Lenguaje de patrones	
3.2.1. El modo intemporal de construir	95
3.2.2. Santo Domingo y el modo intemporal	98
3.2.3. El patrón	101
3.2.4. Un lenguaje de patrones	103
3.3. El patrón altar	105
3.3.1. Altar viviente: cuestión gradual	106
3.3.2. Emplazamiento del patrón	107
3.3.3. Patrones espaciales	114
3.3.4. Patrones de acontecimiento	153
<b>Capítulo cuarto</b>	<b>165</b>
<b>Trabajo de campo: interpretación socioespacial del altar</b>	
4.1. Altar de la Santa Muerte	
4.1.1. Historia del culto y surgimiento del altar	166
4.1.2. Transformación y crecimiento del altar	169
4.1.3. Rosarios mensuales: dimensión socioespacial del tiempo ritual	176
4.1.4. Aniversario del altar: dimensión socioespacial del tiempo ritual	179
4.2. El día de la Virgen de Guadalupe	
4.2.1. Ornamentación y transformación del lugar-altar	188
4.2.2. Ahuanusco 12 de diciembre por la noche	198
<b>Consideraciones finales</b>	<b>203</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>211</b>
<b>Entrevistas</b>	<b>215</b>

# Introducción

La tesis presente es el cierre de un proceso de aprendizaje de aproximadamente siete años, durante el cual experimenté la formación de arquitecto en la Facultad de Arquitectura de la UNAM. Esta formación me encausó hacia caminos que ampliaron mi comprensión sobre el modo en que el ser humano produce los lugares en los que habita. Los textos desarrollados en la tesis que se presenta, son en gran parte una búsqueda por comunicar los pensamientos, percepciones, sensaciones e intuiciones, que se suscitaron durante mi formación y que además, le dieron sentido al cierre del proceso.

La tesis ha sido realizada a manera de ensayo y se ha sustentado en dos procesos. Uno corresponde a la consolidación de una base teórica, que se llevó a cabo a través de la consulta de las fuentes bibliográficas seleccionadas y los conocimientos previamente adquiridos. Simultáneamente se realizó trabajo de campo, del cual se tomó en cuenta el ejercicio interpretativo de la experiencia, durante la observación participante, y la interpretación de la información obtenida mediante entrevistas, encuestas y el análisis del sitio.

Una de las motivaciones principales de esta tesis es contribuir al estudio y la valorización de la producción social del lugar, que no depende de la participación de arquitectos o urbanistas. Basados en la noción de que la autoproducción del hábitat no es algo nuevo, sino que es una constante en la historia de la humanidad. Puesto que, desde el nomadismo hasta la sedentarización, han sido los mismos lugareños quienes han construido el lugar en el que habitan, de acuerdo a su cosmovisión, sus posibilidades tecnológicas y los recursos humanos y naturales de los cuales pueden disponer. Pretender que ahora todo lo que es construido sin pasar por el filtro de un arquitecto es “informal” y no tiene valor que merezca la pena explorar, es una desvalorización física y simbólica de este modo de producción, es una violencia más de la ciudad neoliberal.

Con esta tesis se buscan valorar las prácticas urbanas con fines religiosos de los habitantes del Pedregal de Santo Domingo. Para esto se llevó a cabo un trabajo de observación e interpretación de los lugares de culto religioso conocidos como altares callejeros, con el fin de reconocerlos como lugares producidos socialmente y como elementos que cumplen una función relevante dentro del barrio. Aunado a esto se pretenden aportar más elementos con los cuales se puedan defender dichos lugares de culto de la higienización de la ciudad y de la mercantilización del espacio público.

La tesis se centró en los altares callejeros del barrio de Santo Domingo, puesto que resultó ser un buen sitio para realizar observación participante, gracias a la dinamicidad social del barrio y a las múltiples prácticas urbanas cotidianas y festivas que los lugareños realizan en torno a los altares durante todo el año.

A lo largo de la tesis se puede notar que se pone atención especial al altar de la Santa Muerte, esto es por las siguientes razones: en primer lugar por la vitalidad del altar y por la gran actividad que existe en torno a él; en segundo lugar por la apertura que tiene para dialogar la familia que inició el culto en la banqueta afuera de su casa; en tercer lugar porque es un culto aceptante que acoge a un grupo de personas muy diverso, lo cual facilitó el trabajo etnográfico (la observación participante); en cuarto lugar y relacionado a todo lo anterior, porque es un altar que en muy pocos años ha generado y transformado muchas dinámicas sociales en la calle en el que se encuentra emplazado, lo que lo vuelve un caso de estudio con muchos elementos y procesos interpretables; y finalmente por ser un culto injustamente estigmatizado.

*Estoy consciente y agradecido con el esfuerzo colectivo de la humanidad que ha generado la cultura en la cual me encuentro sustentado, por este motivo le ofrezco, a quien se interese en leer o escuchar el documento, las exploraciones e interpretaciones de los temas tratados con el fin de que los contrasten con su propia experiencia individual y le den el valor que consideren apropiado. Quedando además abierto a críticas, reflexiones y aportaciones.*

\* \* \*

*Los terrenos baldíos en esquina siempre llevan la marca de los paseantes que cortan camino. Los senderitos empiezan con un valiente que camina sobre la hierba alta y la aplasta a su paso, pero el siguiente en cruzar seguramente se aprovechará del atajo abierto, y el que sigue. Con cada caminante se reafirma el sendero, hasta ser un surco liso y pelón. De la misma manera se trazan los caminos de la mente que terminan por construir un mundo concebido imaginariamente: la cultura. Hay cultura de la humanidad, de cada sociedad y de cada individuo; alimentándose recíprocamente a través de la imaginación<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Soto, Daniela (2015): *Por qué fregados estoy estudiando esto: exploraciones imaginativas hacia la evolución consciente*. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.

## Objetivo general

Generar un registro consultable que valore y visibilice la producción social de los altares callejeros en el barrio de Santo Domingo. Además de abordar los fenómenos socioespaciales que generan tanto los lugares de culto (altares), como las prácticas urbanas, rutinarias y rituales, que se llevan a cabo en torno a estos.

## Objetivos específicos

- Identificar las condicionantes histórico-culturales de los habitantes del Pedregal de Santo Domingo y las motivaciones religiosas, imaginarias y utilitarias, que los llevan a producir los altares callejeros.
- Describir la manera en que se da la producción socioespacial de los altares callejeros en el barrio.
- Reconocer el altar callejero como un patrón<sup>2</sup> esencial del Pedregal de Santo Domingo, e interpretar los patrones espaciales y de acontecimiento que lo conforman.
- Interpretar las prácticas rituales que ocurren en torno a los altares callejeros y el impacto que estas tienen en el sentido de pertenencia y en la apropiación territorial que establecen los lugareños con su barrio.

## Metodología

Durante la investigación se utilizó el método inductivo y deductivo simultáneamente. Dichos métodos permitieron generar una aproximación al fenómeno de la autoproducción de lugares de culto religioso de forma distinta. El inductivo fue importante porque fijó la atención en las estructuras concretas que existen en el caso de estudio, en este caso, la manera en que están construidos los altares y la gestión comunitaria que se lleva a cabo entorno a estos. El deductivo, por otro lado, permite profundizar en la interpretación de las cuestiones simbólicas y de apropiación, que no son directamente observables por tratarse de cuestiones intangibles e irracionales, principalmente las de índole religioso.

En cuanto al trabajo de campo, se realizó un registro fotográfico y escrito de la experiencia obtenida durante la observación participante. También se realizaron entrevistas y cuestionarios para tener un acercamiento con los lugareños y poder así identificar las prácticas urbanas con fines religiosos que le dan sentido y cargan de significado el lugar. Asimismo se consultaron artículos de investigación y libros pertenecientes a otras disciplinas, como la antropología, la sociología, el psicoanálisis y la teología. Esto se hizo con la finalidad de abordar de manera más amplia la complejidad del fenómeno socioespacial, que conlleva la sacralización del espacio público.

<sup>2</sup> Basados en los planteamientos de Christopher Alexander sobre el lenguaje de patrones.



*El mito es más individual y expresa la vida con mayor exactitud que la ciencia. La ciencia trabaja con conceptos de término medio que son demasiado generales para dar cuenta de la diversidad subjetiva de una vida individual.*

*Carl G. Jung*



## Aproximación al fenómeno religioso

Este apartado inicial le brinda al lector una aproximación al fenómeno religioso, que le permitirá apreciar el contenido de la tesis desde el campo de visión en el que fue concebida. Con la intención de generar una comprensión más amplia y profunda, mediante tres ensayos que abordan el fenómeno religioso. Los dos primeros a manera de reflexión filosófica e interpretativa sobre la religiosidad del ser humano (*homo religiosus*); y el tercero de carácter documental y argumentativo, sobre una manifestación religiosa específica que resulta pertinente abordar: el culto guadalupano.

Imagen 0.1.  
izq. Ilustración del dios Krishna (hinduismo).  
Exposición: Krishna Iconographic Representations, Collection of Victoria Memorial Hall, Kolkata India.  
der. Dibujo: Monturbio 1997

## Lo sagrado y lo profano

*Con la derrota del jaguar empezó un nuevo tiempo en el universo, en el que el Sol alumbraría la Tierra durante el día, y en el que los humanos serían distintos de los animales: construirían ciudades, crearían leyes y adorarían a sus dioses. Esa es la era en la que vivimos.<sup>3</sup>*

Desde el tiempo en que se conforma la especie, el humano primitivo comienza a transitar el mundo con los pies sobre la tierra, con los ojos al frente dispuestos horizontalmente, contemplando la luz del amanecer y distinguiéndola de la oscuridad profunda de la noche. Se descubre como habitante del universo, siendo parte de él y al mismo tiempo dándose cuenta de su individualidad, a este largo proceso podríamos nombrarlo como la adquisición de la conciencia humana, la cual le permitió interpretar la experiencia fundamentalmente por contraste.

“El hombre fue desarrollando la conciencia lenta y laboriosamente, en un proceso que necesitó incontables eras para alcanzar el estado civilizado (que, arbitrariamente, se fecha con la invención de la escritura)” (Jung, 1995, p. 23).

La conciencia de sí mismo le hizo notar que a diferencia de los demás seres vivos, éste se encuentra en cierto grado dentro y en cierto grado fuera de la naturaleza creadora, la cual le extrajo parte del programa instintivo que conduce y da seguridad al resto de las especies, pero que al homo sapiens sapiens lo volvió vulnerable ante ella. No obstante está dotado de una biología capaz de crear herramientas por sí mismo y es entonces cuando crea el lenguaje, su herramienta primordial. La condición paradójica de estar al mismo tiempo dentro y fuera de la naturaleza, genera una perspectiva interna dual en el ser humano, dicha dualidad es percibida, sentida, intuita y procesada a través del pensamiento<sup>4</sup>, lo que le permite conceptualizar la fuerza creadora de la naturaleza sagrada y su propia fuerza creadora profana.

La manera en la que el ser humano ha manejado la relación entre lo profano<sup>5</sup> y lo sagrado, se ha transformado a través del tiempo y ha tenido, en una cuestión de grado, más o menos profundidad. Durante muchos miles de años la creación profana, a través de su consagración, ligaba el mundo profano con el mundo sagrado. En estas primeras sociedades que posteriormente se convirtieron en civilizaciones (por ejemplo, las mesoamericanas), las personas se entendían como parte del cosmos y buscaban generar un acuerdo (religioso) que diera coherencia a todas sus componentes. En esos momentos las religiones eran contextuales, es decir la religión les proporcionaba una liga con su contexto-natural sagrado (una montaña, un río, una cueva).

La formación de lo que hasta la fecha conocemos como modo de vida occidental y de lo que

<sup>3</sup> Ojeda, Ana Paula y Palomino, Juan (2014): Jaguar “Corazón de la Montaña”. Ediciones Tecolote, México.

<sup>4</sup> “La percepción (es decir, la percepción sensorial) nos dice que algo existe; el pensamiento nos dice lo que es; el sentimiento nos dice si es agradable o no lo es; y la intuición nos dice de dónde viene y hacia dónde va.” (Jung, 1995, p. 61).

<sup>5</sup> Profano: afuera del templo, afuera de lo sagrado.



Imagen 0.2.

Se observa la pirámide del Sol, en la zona arqueológica de Teotihuacán, cuyo perfil replica el perfil de la montaña que tiene a sus espaldas.

Es una manera de establecer un acuerdo o una relación con *lo sagrado* de la montaña

Fuente:

<http://www.arkiplus.com/piramide-del-sol>

somos parte, podríamos decir que inició con la cultura griega, que comenzó a darle más importancia al mundo material, a la belleza de lo concreto.<sup>6</sup> Posteriormente el Imperio Romano y el surgimiento del cristianismo, continuaron la formación de la cosmovisión<sup>7</sup> occidental. Durante la edad media la iglesia católica, a través de la inquisición se empeñó en prohibir los lenguajes simbólico-religiosos ancestrales de la misma cultura occidental, tales como la astrología y la alquimia, generando un corte cultural considerable. Una vez que los lenguajes simbólicos fueron reemplazados y simplificados, la sociedad quedó con una visión del mundo achatada.<sup>8</sup> Se cultivó entonces un enorme miedo hacia lo sagrado de la naturaleza y su consecuente desconexión.

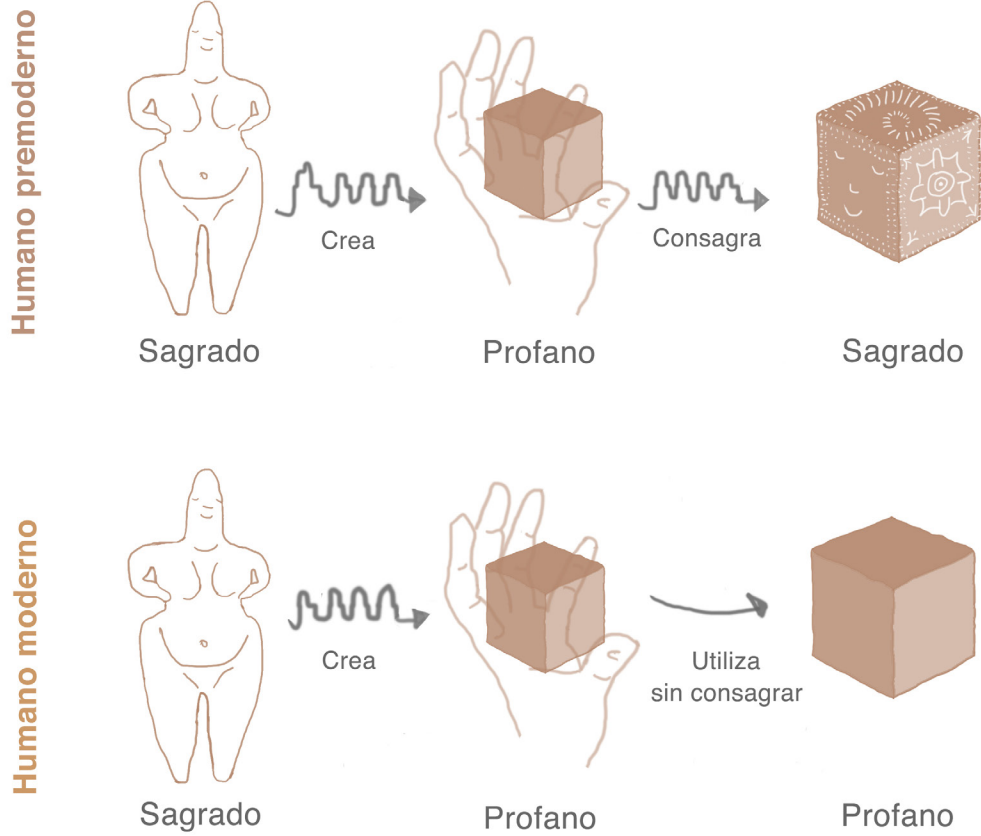
Esta desconexión generó una fragmentación e inestabilidad cosmogónica entre los habitantes del frío apéndice de Eurasia. La fragmentación de este mapa interpretativo del mundo, desarrollo en los europeos occidentales una sed por descubrir nuevos territorios y acumular conocimientos mediante los viajes de exploración, “descubrimiento”, conquista y colonización, con la esperanza de completar y dar coherencia a su desintegrada cosmovisión. Consecuentemente “Entre 1500 y 1750, Europa occidental ganó ímpetu y se convirtió en dueña del “mundo exterior”, es decir, de los dos continentes americanos y de los océanos.”<sup>9</sup> Tiempo después y como consecuencia de esto, se llevó a cabo el proceso de industrialización (revolución industrial) y la era moderna, que promovieron el desarrollo pleno del humano arreligioso.

<sup>6</sup> “Los griegos eran artistas, patriotas, se esforzaban para gozar de la hora presente, la gloria y la belleza eran objeto de sus preocupaciones constantes. Entre los indios nada había semejante a eso: (...)no veían en la existencia más que una preparación para su reposo en la eternidad” Frilley, Georges (1999): India Sagrada.

<sup>7</sup> La interpretación construida intersubjetivamente por personas que habitan un espacio y tiempo determinados a través de la percepción, sensación, pensamiento e intuición del mundo que les rodea.

<sup>8</sup> Ortega, Germán (2016): Apuntes personales de clase: Antropología Urbano Arquitectónica.

<sup>9</sup> Harari, Y. N. (2013): Cap. 15 “El matrimonio de ciencia e imperio”(pp. 305-335), en De animales a dioses. Breve historia de la humanidad. Debate, Barcelona. p. 309.



“El hombre arreligioso rechaza la trascendencia y duda del sentido de la existencia. Este siempre ha existido pero no es hasta las sociedades modernas occidentales que se ha desarrollado plenamente el hombre arreligioso.” (Eliade, 1998, p. 55)

Bajo esta nueva perspectiva existencial arreligiosa el humano moderno se dedicó a construir un mundo menos abismal y angustiante a partir de su profanación. Para esto fue necesario interpretar el universo como un complejo mecanismo producto del azar y la casualidad, con la esperanza de que algún día iba a poder comprenderlo y tener un mayor control del mismo. Como dijo Goethe se pretendió “hacer el mundo familiar a los sentidos”. Esto llevó a las sociedades dominadas por el modo de vida occidental a tal grado de profanación, que el mundo sagrado quedó alarmantemente desvalorizado, teniendo como consecuencia la crisis ecológica presente en nuestros días.

## Religión e intuición religiosa

En esta tesis se aborda la *intuición religiosa*, que a pesar de estar influenciada por la religión institucionalizada, supone un fenómeno más complejo que la simple obediencia institucional, apuntando en gran medida hacia cuestionamientos y preocupaciones ontológicas.

Al adquirir consciencia de nuestra existencia quedamos condenados a ser libres, a decidir y causar nuestras motivaciones. Esto “nos hizo darnos cuenta de haber sido expulsados (abandonados) de la protección de *la Naturaleza*, de ya no estar protegidos por la matriz”<sup>10</sup>. Esta revelación angustiante era resuelta por las sociedades premodernas mediante la experiencia religiosa. La sociedad moderna, por otro lado, lo intenta resolver a través de la comprensión racional del universo, bajo la creencia de que “un día *todo* (el universo) lo vamos a explicar con palabras, con medidas y con proporciones, que nada más es cosa de tiempo (...) esto nos impide, en parte, asombrarnos, sorprendernos de lo increíble y misterioso, lo mágico (en su sentido metafórico) del mundo”<sup>11,12</sup>

Se ha planteado que el origen etimológico de la palabra religión, viene del verbo latino *religare* que significa volver a unir, enlazar, relacionar, al ser humano con dios. Para entender a qué se refiere la acción de *volver a unir al ser humano con dios*, tenemos que ampliar la idea de dios, en el sentido más profundo posible, puesto que intentar delimitar y encajonar la idea iría en contra de su sentido original. Platón dice lo siguiente: “Lo que sea Dios no se debe preguntar, porque ni se puede descubrir ni tampoco declarar.” Aún así la idea de dios puede suscitarse, sugerirse y alcanzar poco a poco un mayor grado de comprensión.<sup>13</sup>

Para ahondar en el tema es importante considerar que no todo en este mundo es racional<sup>14</sup>, sencillamente nuestras emociones y pensamientos, quedan suspendidos sin una báscula o regla que los pueda medir. Si nos vamos a *lo enorme*, el universo mismo es irracional, en él todo es continuidad y si en algún momento pensamos que el universo tiene una dimensión y nos permitimos imaginar una barrera que lo determina, estamos ignorando que la existencia de esa barrera nos obliga a pensar que hay algo atrás de ella y efectivamente, atrás está el universo infinito que quisimos ignorar.<sup>15</sup>

La religión tiene un carácter irracional y contradictorio que le da sentido, pues le permite abarcar *el todo*, es recurrente entonces encontrar en los textos sobre teología frases como: “Un dios que concebimos no es dios”<sup>16</sup>. Esto nos lleva a que la religión no se puede comprender si se ignoran las paradojas, de modo que todo entendimiento existencial y trascendental humano tiene un carácter

10 Ortega, Germán (2018): Apuntes personales de clase: Antropología Urbano Arquitectónica.

11 Idem.

12 “El amor ahuyenta al miedo; y recíprocamente, el miedo ahuyenta al amor. Y no sólo al amor. El miedo expulsa también la inteligencia, la bondad, todo pensamiento de belleza y verdad. (...) Y el miedo, amigos míos, es la misma base y fundamento de la vida moderna. Miedo a la tan cacareada tecnología que, mientras eleva nuestro nivel de vida, aumenta las probabilidades de que muramos violentamente. Miedo a la ciencia que quita con una mano aun más de lo que profusamente da con la otra.” (Aldous Huxley, *Mono y esencia*, p. 57).

13 Otto, Rudolf (2012): *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, España. p. 15.

14 Medible. Del latín Ratio: que es medible, perteneciente a lo cuantitativo.

15 Ortega, Germán (2018) op. cit.

16 Tersteegen, citado por Otto, Rudolf, op. cit. p. 36.

paradójico.

Dios se expresó en muchas lenguas y se manifestó de muchos modos, todos esos modos son verdaderos (..) La paradoja es capaz de abrazar aproximadamente la plenitud de la vida, en tanto que lo unívoco y lo falto de contradicción son cosas unilaterales y por tanto inadecuadas para expresar lo inasible. (Jung, 1957, p. 26).

Hablar de un *dios todo poderoso* dentro de nuestra cultura occidental, tiene un origen judeocristiano de connotaciones machistas (hombre creador del mundo). Sin embargo existen conceptos como *lo sagrado*<sup>17</sup>, que abrazan el fenómeno religioso de una manera más amplia y profunda. Además dentro de la dimensión de *lo religioso* de esta tesis, se da mayor énfasis a la intuición religiosa<sup>18</sup> (subjética y espontánea) que a la instrucción cultural religiosa (dogmática).

Para *des-cubrir* lo sagrado y acercarlo al mundo consciente se requiere intuir<sup>19</sup> lo oculto en los fenómenos. Esto nos lleva a la visión del mundo organicista, mediante la cual se entiende que todo lo que se manifiesta tiene un interior intangible y misterioso que lo organiza y lo dirige desde adentro. Desde esa perspectiva la vida material es una manifestación de lo sagrado y el *homo religiosus* percibe e interpreta los lugares<sup>20</sup> y los seres que lo rodean (ajenos a su creación humana-profana) como manifestaciones de lo sagrado, intuyendo que lo sagrado es lo que *misteriosamente* le da forma desde su interior invisible. La motivación esencial de la intuición religiosa es entonces: ligar al ser humano con *el todo* y no dejar nada suelto.<sup>21</sup>

La intuición religiosa en el humano moderno *arreligioso*, se encuentra reprimida por un constructo cultural basado en la racionalización de la religión (dogma)<sup>22</sup> y en el pragmatismo del cientificismo. No obstante esta represión no es total y es posible encontrar manifestaciones de esta intuición en el mundo globalizado, que por lo general se encuentra disfrazada o fragmentada.

Esto apunta a que la intuición religiosa de los seres humanos, se encuentra inmersa en un momento histórico y forma parte de la cosmovisión del lugar en el que habitan. De manera que la intuición religiosa transcurre en medio de un contexto que la dota de cualidades específicas de su cultura<sup>23</sup>, y a

17 Las siguientes palabras nos ayudan a señalar hacia donde apunta el concepto de "lo sagrado": santo, divino, numinoso, misterioso, oculto, trascendente.

18 Es importante distinguir -intuición religiosa- de -religión institucionalizada-. Lo primero es una cualidad humana -subjética- "homo religiosus" y lo segundo se refiere a una construcción social, cultural, política y económica, también humana, pero que implica la organización y el común acuerdo de un grupo de personas.

19 "Intuición: tener una información que recibo del inconsciente que siento que probablemente es un saber." Ortega, Germán (2016): Apuntes personales de clase: Antropología Urbano Arquitectónica.

20 "Un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio" (Eliade, 1998, p. 10)

21 "Considerar todo lo material, lo vital, lo emocional, lo instintivo, lo imaginado, lo fantástico, lo racional, lo espiritual. Todo lo recordado, todo el pasado, todo lo deseado, todo el futuro, en un acuerdo lo más integral posible." Ortega, Germán (2016), op. cit.

22 "Para sentir todo el peso de estas intuiciones es preciso olvidar el tono de nuestra dogmática y de nuestro templado catecismo y revivir el terror que los judíos pudieron sentir ante la furia de Yahveh, los helenos ante el espanto de la Heimarmene (el 'destino'), y en general, el hombre antiguo ante *ira deorum*." (Otto, 2012, p. 117).

23 Que forma parte de un sistema de creencias que además puede incluir una instrucción religiosa.





Imagen 0.4  
Cuento de una laguna  
misteriosa.  
Chacagua, Oax.  
Ilustración: Jimena Estíbaliz  
Carranza

su vez, al ser algo que se vive de forma subjetiva conlleva una amplia diversidad (intersubjetiva) dentro de cada cultura. Dicha cualidad cultural, sugiere-promueve-facilita una manera de experimentar la religiosidad, pero también puede eludir-limitar-dificultar a través de ideas dogmáticas otro tipo de experiencias religiosas efectivas, como por ejemplo: las relaciones sexuales.

Asimismo es importante mencionar que con las migraciones, los intercambios culturales y demás fenómenos globales que acontecen desde la era moderna hasta la actualidad, las religiones y las formas de manifestar la intuición religiosa se han diversificado a gran escala: “es necesario abandonar ciertas categorías clásicas del análisis sociológico, en sentido de revisar la relación que tenemos entre religión y cultura, lo cual obliga a replantearse lo que estamos entendiendo ahora por religión en los albores de este milenio (...). Es necesario anotar que las transformaciones religiosas actuales son y serán inevitablemente difuminadoras de los clásicos márgenes que definían a las religiones universales y establecidas y que la tendencia a la disolución de fronteras entre las distintas religiones debe ser asumida como un fenómeno propio y característico de la sociedad que emerge de este siglo XXI (Parker, 2011, p. 16).”<sup>24</sup> Esta disolución de las fronteras entre las distintas religiones ha creado un complejo campo devocional donde es recurrente encontrar, por ejemplo, una persona con fe cristiana, que abraza alguna filosofía oriental y que además acude a ceremonias dirigidas por chamanes.

La intuición religiosa impulsa al ser humano a tener experiencias fuera del tiempo rutinario y a buscar en estas experiencias la efectividad religiosa del tiempo ritual. Esta tesis explora una manera de manifestar esta intuición religiosa, en el espacio público de un barrio popular de la Ciudad de México.

<sup>24</sup> Suárez, Hugo José (2015): *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. Instituto de Investigaciones sociales, UNAM, México. p. 31.



## De la idolatría a la adoración de imágenes en México

*El relato mítico tiene un núcleo de verdad, pero su interpretación no puede ser estrechamente factual ni literal.*

Rodrigo Martínez Baracs

Al estar situada en un lugar y momento particular, cada cultura es única y construye sus propios patrones religiosos mediante los cuales se conforma su cosmovisión. La cosmovisión en las culturas tradicionales se caracteriza por tener una coherencia muy fuerte entre las componentes que la conforman<sup>25</sup>. Abordar mesoamérica implica hablar de un territorio que engendró culturas tradicionales, por lo que la llegada de los conquistadores españoles, cuya cosmovisión era muy distinta (menos coherente)<sup>26</sup>, produjo un gran choque cultural que impactó el ámbito religioso de ambas partes e implicó una conquista espiritual.

Con la conquista de México (1519-1521) comenzó la destrucción sistemática de los ídolos indios<sup>27</sup>, por doquier remplazados por imágenes de la Virgen y de los santos. Los conquistadores encabezados por Cortés, y después los misioneros, borrarón, quemaron y destrozaron las pinturas y las estatuas mexicanas<sup>28</sup> (Gruzinski, 1994, gráfico 2 p. s/n).

Los españoles se horrorizaron con los ídolos mesoamericanos<sup>29</sup> y sus prácticas rituales, pues se contraponían en muchos sentidos a su cosmovisión cristiana, por lo que llevaron a cabo un largo proceso de destrucción física y simbólica de los mismos. Pero sabían que para tener una conquista espiritual exitosa, no podían dejar a los indígenas sin una instrucción religiosa que además les permitiera mantenerlos sometidos, así que se abocaron a reemplazar y redireccionar los cultos mesoamericanos hacia la religión cristiana.

(...) la iglesia del Tepeyac (...) Es probable que fuera fundada en la década de 1520 o en la de 1530 por los franciscanos, entre otras ermitas que erigieron a manera de “cultos de sustitución”, para desplazar los cultos antiguos, considerados demoniacos (Martínez y Orellana, 2017, p. 26).

<sup>25</sup> “Si bien toda cultura mantiene la relativa coherencia de sus componentes, las llamadas culturas tradicionales poseen, en contraste con las denominadas modernas, una coherencia mucho más fuerte.” Alfredo López Austin

<sup>26</sup> Para ahondar en la comprensión de la cosmovisión que dominaba en esos años a la Europa Occidental revisar: Harari, Y. N. (2013): Cap. 15: “El matrimonio de ciencia e imperio”(pp. 305-335), en De animales a dioses. Breve historia de la humanidad. Debate, Barcelona.

<sup>27</sup> A consideración del autor o del traductor del libro: El termino “Indio” refiere a las personas nacidas en la India, de modo que sería más pertinente hablar de “pobladores nativos americanos” o en su defecto de “indígenas”.

<sup>28</sup> Sería importante reconocer que, aunque hayan sido pocos, algunos de estos conquistadores, registraron, escondieron y cuidaron, parte de estos elementos y conocimientos milenarios.

<sup>29</sup> Dichas deidades-ídolos eran complejos símbolos que comunicaban a sus adoradores, acerca de fuerzas sobrenaturales e historias de vida que les ayudaban a entenderse como parte del universo creador.



Imagen 0.5. La imagen de la Virgen de Guadalupe se encuentra fuertemente arraigada al imaginario mexicano. Fotografía de Rafael Lopez Castro en el libro "Vestida del Sol"

Esto conllevó grandes dificultades durante el proceso transitorio, pues aunque ambas partes compartieran una religiosidad rigurosa, su forma de experimentar y comprenderla era muy diferente. Una de las diferencias principales tenía que ver con la percepción temporal, pues el cristianismo no entiende su religión a partir de un tiempo mitológico (propio de las culturas mesoamericanas), sino a partir de un tiempo histórico.

El cristianismo va aún más lejos en la valorización del *Tiempo histórico*. Por haber encarnado Dios, por haber asumido una existencia humana históricamente condicionada, la Historia se hace susceptible de santificarse. (...) Para el cristiano también el calendario sagrado reproduce indefinidamente los acontecimientos de la existencia de Cristo, pero estos acontecimientos se desarrollaron en la Historia; ya no son hechos que sucedieran *en el origen del Tiempo, al comienzo* (Eliade, 1998, p. 33).

Esto implicó un largo proceso de transición religiosa que transformó la cosmovisión de las sociedades mesoamericanas y las encaminó hacia la formación de una sociedad novohispana. A pesar de que la religión dominante era la cristiana, se produjo un sincretismo<sup>30</sup> con las idolatrías mesoamericanas, que dio una dimensión religiosa mucho más compleja que la que los españoles intentaron instruir. Uno de los casos más representativos de este sincretismo religioso es el de la Virgen de Guadalupe.

Por la dimensión de los territorios conquistados, los frailes se enfrentaron con una enorme dificultad para controlar la adecuada ejecución de los *cultos de sustitución* en los nuevos templos y al no poder hacerse cargo se efectuó una nueva interpretación, por parte de los nativos, de los símbolos dados.

Franciscanos como fray Toribio Motolinía, fray Jerónimo de Alcalá y fray Pedro de Gante (...) se dieron cuenta de que los indios consideraban a santa María el “Dios de los cristianos”, por encima de la cruz o Cristo; que a santa María sí la podían entender bien y a Cristo no; que a todas las imágenes las llamaban santa María (...). Había surgido una idolatría mariana. Pero los indios no hicieron más que insertar el culto a Cristo y la Virgen en su religiosidad dualista (Orellana y Martínez, 2017, p. 27).

Otra de las diferencias cosmogónicas entre el sistema religioso mesoamericano y el cristiano, es que el cristianismo se constituyó como una religión portátil, es decir, puede ser transportada de un lugar a otro, no se encuentra anclada-integrada al lugar y al clima en el que surgió, por el otro lado el sistema religioso mesoamericano es fundamentalmente contextual.

<sup>30</sup> “Por lo general se habla de sincretismo cuando se hace referencia a la complejidad de elementos en parte autóctonos [...] en combinación con elementos extranjeros [...], donde los últimos parecen no ser lo suficientemente asimilados o son adaptados a las estructuras míticas de la tradición autóctona, con los que conforma una religiosidad específica con tintes originarios [...](Gutiérrez, 2005: 622-623)” (Suárez, 2015, p. 327)



La devoción a la Virgen de Guadalupe supone entonces una fusión entre un símbolo religioso femenino prehispánico, Tonantzin Cihuacóatl, que se llevaba a cabo en el Tepeyac<sup>31</sup>, con un símbolo también femenino pero cristiano, la Virgen María,<sup>32</sup> que posteriormente fue nombrada Virgen de Guadalupe por estar ubicado su santuario (el lugar de su aparición) en la Sierra de Guadalupe, nombrada así desde el inicio de la conquista en honor a la Virgen de Guadalupe de Extremadura España<sup>33</sup>.

El nombre de la divinidad, “Nuestra Madre”, convenía perfectamente a la Virgen cristiana. Los indios habían conservado el hábito de dirigirse al Tepeyac. Los españoles fueron atraídos por la imagen nueva que mandó colocar Montúfar, por los milagros que operaba y, para apropiarse mejor esta devoción, dieron a la Virgen el nombre de Guadalupe. (Gruzinski, 1994, p. 105).

Con la llegada del arzobispo Montúfar en 1554 se puso especial atención en impulsar el culto a la Virgen de Guadalupe. El arzobispo consideraba vital pasar de la conquista espiritual a la consolidación de la iglesia novohispana, y para esto se valió de una imagen-símbolo que pudiera unificar ambas cosmovisiones con una especie de *neutralidad cultural*, “que no le impide estar sólidamente arraigado en lo sobrenatural cristiano”<sup>34</sup>. Esta imagen estuvo a cargo de Marcos de Aquino, un pintor indígena formado por frailes franciscanos, dicha pintura se encuentra actualmente en la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México, a un costado del cerro del Tepeyac. Es importante señalar que la imagen de la Virgen de Guadalupe pintada por Marcos, es muy semejante a la imagen de la Virgen del Coro ubicada en el Monasterio de Guadalupe en Extremadura España.

El culto a la Virgen de Guadalupe no fue bien recibido por la orden franciscana, motivo por el cual Montúfar (dominicano) tuvo grandes disputas con Francisco de Bustamante (franciscano). La orden franciscana advertía el peligro que engendraban muchos de los cultos de sustitución, es decir, el sincretismo religioso. Seguramente Montúfar también reconocía este peligro, sin embargo lo consideró como una estrategia para unificar a una sociedad desarticulada, por medio de la adopción de un nuevo culto religioso “incluyente” que además produjera en las personas un sentido de pertenencia e identidad, aunque adentro de un marco cristiano.

Esta lucha por enaltecer el culto Guadalupano se concretó hasta 1648 cuando el culto fue lanzado definitivamente por el clero de la capital. Aunque para esos momentos el culto ya atraía muchos fieles, después de volverse oficial alcanzó una enorme popularidad incluso fuera de México y en nuestros días puede ser reconocido en toda América y en otras partes del mundo.

---

<sup>31</sup> Religión contextual: “A decir verdad, la colina del Tepeyac atraía desde tiempo atrás a los indígenas: un santuario consagrado a la Madre de Dios, Toci (“Nuestra Madre”) se eleva en el lugar desde antes de la Conquista, y la divinidad ctónica recibía ahí las ofrendas y los sacrificios.” (Gruzinski, 1994, p. 104).

<sup>32</sup> “En el Tepeyac, refiere Sahagún, los franciscanos quisieron sustituir la veneración a Tonantzin Cihuacóatl por la de Tonantzin santa María.” (Orellana y Martínez, 2017, p. 26).

<sup>33</sup> Orellana y Ascensión, (2017) nos dicen que entre los conquistadores había muchos extremeños que eran devotos de la Virgen de Guadalupe de Extremadura España.

<sup>34</sup> Gruzinski, Serge (1994): La guerra de las imágenes. FCE, México, p. 132.

El símbolo guadalupano que proporcionó identidad a la sociedad novohispana se compone de dos elementos principales: la raza y la maternidad. La cuestión racial por un lado (la virgen morena) tiene un motivo conciliatorio entre la sociedad española (blanca-dominante) y la sociedad indígena (morena-oprimida), sin salirse por supuesto de un marco controlado por el clero. Y la maternidad por otro lado da, en cierto sentido, continuidad al culto de Tonantzin “imago maternal (...) imago única, femenina y protectora”<sup>35</sup>. Pero también un nuevo cobijo cristiano que protegía y amparaba a la sociedad novohispana conformada por indígenas, negros, mulatos, mestizos y españoles. “Maternidad interracial”. Un cobijo que también *los volvía suyos* y por lo tanto deudores de su devoción, “la Virgen llegaría a ser declarada “patrona del reino” en 1746, coronada “reina de la nación” en 1895 y proclamada “emperatriz de las Américas” en 1933.”<sup>36</sup>

“La Virgen del Tepeyac, María de Guadalupe, es la Virgen por excelencia; la Virgen es mexicana antes de ser celestial, y México, así magnificado, se vuelve la tierra de elección, la “cuna” de la Virgen.”<sup>37</sup> Esta construcción identitaria de la “virgen de todos” fue fundamental durante la independencia y hasta la actualidad es considerada por muchos como un símbolo nacional. Actualmente la peregrinación a la Basílica de Guadalupe el 12 de diciembre es una de las peregrinaciones más concurridas del continente americano, en la que los fieles abandonan su vida cotidiana para entregarse con devoción a un tiempo ritual en el que hacen ciertos sacrificios y se exponen a situaciones que pueden parecer incómodas para poder llegar al santuario y recibir la bendición de la Virgen de Guadalupe. “Año tras año, la imagen produce el milagro, y el milagro consagra a la imagen.”<sup>38</sup>

El símbolo maternal de la Virgen fue un elemento clave para consumir la conquista espiritual. Siendo un tema de enorme complejidad, no debe de ser abordado únicamente como una imposición con fines de control social, efectuados a través de la religión. Sino como una expresión cultural con muchos matices, resultado de una sociedad diversa, en donde cada integrante tiene una interpretación propia del símbolo y una motivación devocional particular.

Así, para muchos adolescentes y adultos, repetir la peregrinación a la Villa de Guadalupe constituye una forma de continuar las creencias piadosas de una madre que ya no está con ellos, y de ese modo le rinden un homenaje tanto a su progenitora terrenal como a su madre celestial (Orellana y Rodríguez-Shadow, 2017, p. 68).

De este modo se puede concluir que las prácticas religiosas moldean el tejido sociocultural y lo mantienen en constante movimiento a través de la actualización ritual, en el caso del culto guadalupano, cada 12 de diciembre.

---

35 Idem.

36 Orellana y Cuadriello (2017): Guadalupe Tonantzin, Revista Artes de México, México, núm. 125, p. 38

37 Gruzinski, Serge, op. cit. p. 143.

38 Ibidem, p. 134.

Imagen 0.6.  
Página siguiente.  
Este tipo de altares-  
ofrenda dan muestra del  
sincretismo que se dio  
entre la idolatría indígena a  
elementos de la naturaleza  
y las imágenes religiosas  
cristianas.  
Fotografía de Rafael Lopez  
Castro en el libro "Vestida  
del Sol"







## Capítulo Primero



# El barrio popular: El lugar y las prácticas urbanas

El primer capítulo está conformado por tres partes: en la primera se desarrolla la idea de lugar, la manera en que se genera y se transforma considerando las cuestiones socioespaciales que lo moldean; posteriormente se aborda la manera en que se produce el lugar en los barrios populares, el estigma social que estos asentamientos cargan y el modo en que se produce y experimenta el espacio público dentro de estos barrios; finalmente se abordan las prácticas urbanas con fines religiosos que cargan de significado el lugar, a través de las experiencias y reacciones emotivas de los lugareños.

Imagen 1.1.  
Primeros momentos en el  
asentamiento del Pedregal  
de Santo Domingo.  
Década de los 70.  
Dirección Federal de  
seguridad AGN.



## 1.1 Abordar el lugar y las prácticas urbanas

*El mapa no es el territorio, es tan sólo su representación, es una construcción sociocultural que señala y aproxima sin llegar a ser lo que refiere.*

Estudiar la ciudad desde el papel de analista que cuantifica, clasifica y fragmenta la urbe en partes con la intención de representar una realidad única, objetiva y material, genera estudios muy completos en su minuciosidad, pero alejados de la experiencia urbana como tal. Por eso la intención de esta tesis no es ver la ciudad como objeto de estudio, sino como un complejo sistema de partes que requiere ser abordada desde la escala humana para obtener una interpretación urbana densa.<sup>39</sup>

El espacio-tiempo existe por sí mismo, no depende de la especie humana<sup>40</sup>, no obstante ésta existe porque hay una realidad espacio-temporal en la que puede habitar. Para poder asentarse en dicho espacio el ser humano lo altera y lo vuelve habitable<sup>41</sup>, durante un lapso, lo vuelve *lugar*. De manera gradual dicha alteración espacial puede ser desde pequeña y efímera, hasta tan grande que se vuelve imperceptible su estado original. En cuanto es producido el lugar (*profano*) por los que se deciden asentar, se establece una relación simbiótica entre éstos y el asentamiento mismo, que no desaparece aún cuando éstos deciden mudarse a otro lugar, esta relación extiende una plataforma de comunicación, que le permite a los habitantes y al lugar construirse mutuamente generando identidad y sentido de pertenencia.

El *territorio* por otro lado, hace referencia a una construcción identitaria propia de una demarcación espacial nombrada e identificada como perteneciente a: un individuo o un amplio grupo de personas, lo que genera una identidad particular que va desde un cuerpo hasta una nación. “Su forma connotada más característica es el territorio, en especial la patria<sup>42</sup>, siendo su denotación -o soporte signifiante- el mapa del país que uno habita como patria.”<sup>43</sup>

Situados en nuestro momento histórico es importante señalar que la tendencia actual de ocupación territorial, se da a través del fenómeno que nombramos urbanización. Lo que implica cierta dimensión y cierto nivel de complejidad de dichas alteraciones, en donde el factor temporal<sup>44</sup>, propicia la expansión y profundización de la acción humana en el territorio, así como el traslape de capas de ocupación y flujos obsoletos y vigentes que conforman la memoria de cada lugar. Existen muchas maneras de estudiar las grandes metrópolis actuales, en esta tesis se busca tener un

39 “(...)se busca la sensibilidad del interprete que trata de discernir pautas de significados, distingue matices y se esfuerza por tornar inteligible un modo de vida que ya tiene sentido para los que lo viven.” (Tena, 2005, p. 278).

40 Aunque esta haya sido la que, a partir de su reconocimiento, lo nombré y conceptualizó.

41 Entendiendo que el habitar humano implica cuestiones, culturales, religiosas, políticas, sociales, etc. es decir responde a una organización densa y compleja. Habitar no es lo mismo que sobrevivir.

42 Connotación machista para señalar la pertenencia de una tierra: Del latín patria, familia o clan; patris, tierra paterna; pater, padre.

43 Vergara, Abilio (2013): Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad. Ediciones Navarra, México. p. 21.

44 Antigüedad del asentamiento.

acercamiento a la ciudad a través de la interpretación socioespacial de algunas prácticas urbanas<sup>45</sup> desempeñadas por los habitantes de un barrio, para poder comprender las afecciones que éstas tienen en el barrio y viceversa. Se analiza entonces esta relación de continuo intercambio y transformación, entre los componentes físicos<sup>46</sup> del lugar y las dinámicas sociales que en él ocurren.

La interpretación de dichas prácticas se realiza dentro de un lugar específico que alberga una cultura también específica. El fin de delimitar el tema y emprenderlo desde una escala humana, es una propuesta de estudio que en antropología es llamada *etnografía* y se sustenta en la *observación participante*<sup>47</sup> del investigador, que le permite profundizar en la interpretación del tejido social y del contexto que lo contiene, pues como ya se mencionó, existe una interpenetración entre el territorio y sus habitantes.

Basándonos en el texto *Etnografía de los Lugares, una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad* del autor Abilio Vergara Figueroa. Los lugares son producidos y ocupados mediante acuerdos sociales, referenciados a construcciones simbólicas que les dan sentido. No obstante en una ciudad con una trama social tan compleja y diversa, los sentidos de los diferentes actores (habitantes), no forma parte de una sola cosmovisión unificadora e integradora como ocurre en las sociedades tradicionales. La ciudad actual Latinoamericana se conforma por una enorme gama de sectores sociales articulados y al mismo tiempo fragmentados (si se observa la ciudad como *un todo*), en donde cada sector se integra por diversos motivos, ya sean económicos, sociales, religiosos, etc. con ciertas aspiraciones y una cosmovisión compatible con su sector<sup>48</sup>, pero muchas veces ajena y en oposición con otros sectores. Un claro ejemplo de ésta sectorización pueden ser las tribus urbanas, distinguiéndose cada una de las demás por códigos de lenguaje específicos (vestimenta, corte de pelo, manera de expresarse, etc.). Estos códigos se rigen por sentidos que se contraponen o coinciden con los códigos de los demás grupos, que generan mediante acuerdos y conflictos una fragmentación o articulación manifiesta en el espacio físico, en su ocupación y apropiación.

El lugar es también este condensado de acuerdos y conflictos que los habitantes de la urbe experimentan con sus prácticas urbanas dentro del espacio público, que aunque sea de todos, su uso implica consensos o imposiciones, en los que *determinados* grupos, ocupan *determinados* espacios<sup>49</sup> en *determinadas* temporalidades<sup>50</sup>.

Por el día la comunidad respeta la homofobia de los *normales* que no les parece adecuado ver escenas

<sup>45</sup> Las prácticas urbanas son las acciones que los habitantes de la ciudad practican en el espacio urbano, ya sea público, semi-público o privado.

<sup>46</sup> Que aparentemente está desanimado.

<sup>47</sup> "Observar para participar: Desde el naturalismo y variantes del interpretativismo, los fenómenos socioculturales no pueden estudiarse de manera externa pues cada acto, cada gesto, cobra sentido más allá de su apariencia física, en los significados que le atribuyen los actores. El único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian, es la vivencia, la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos, como sucede en la socialización. Y si un juego se aprende jugando una cultura se aprende viviéndola." (Guber, 2001, p. 55).

<sup>48</sup> Lo que no implica que no haya disputas al interior del mismo sector.

<sup>49</sup> Cuya ocupación no es estática pues están expuestos a dinámicas y fenómenos como el desplazo.

<sup>50</sup> Que implican desde cortos periodos de tiempo (horarios) hasta largos periodos (épocas).

homosexuales, pero conforme se acerca la noche los *diferentes* comienzan a utilizar dichos espacios con mayor libertad y los homofóbicos deben tomar la distancia necesaria para no incomodarse. Existe entonces un horario socialmente aceptado en el que la dinámica de ocupación cambia.<sup>51</sup>

El lenguaje tanto hablado (relato, diálogo) como escrito (impreso en el espacio) es un vehículo fundamental para construir el sentido del lugar y sus significantes. Por ser la herramienta fundamental del ser humano, el lenguaje engendra la cosmovisión del que vive inmerso en él, a través de éste es que expresa e interpreta el mundo que le rodea, (el lugar en el que se encuentra) decodificando los acuerdos y conflictos. Por eso cuando el sujeto se introduce a un nuevo lugar pierde naturalidad y entra en un *estado de alerta* y observación más meticulosa (sobre todo si se siente en riesgo) y pone especial atención en lo que sus sentidos tratan de *desvelar* para comprender el lugar y puede entonces decidir si intenta fluir en él o desiste. Por otro lado los lugareños<sup>52</sup> notan inmediatamente la inseguridad o lo ajeno de alguien (intruso), que se mueve con torpeza en el espacio, porque la construcción de su lenguaje no tiene los códigos de este nuevo lugar y le tomará un tiempo<sup>53</sup> aprender a moverse. Un ejemplo puede ser entrar a un barrio popular o en contraste ingresar a un centro comercial de clase económica alta, ambos casos pueden representar un reto de actuación muy grande para quien se sabe no perteneciente a dicho ámbito social.

Complementario a lo mencionado en el párrafo anterior, es importante señalar que el lenguaje del lugar cambia con el tiempo, no es estático y entre más diversificada sea una sociedad y los sentidos que la conducen, más transformaciones y a mayor velocidad ocurren. La transformación de los lenguajes interpretativos del lugar modifica o reemplaza las prácticas urbanas preexistentes. Esta necesidad de transformación del lenguaje pasa porque las interacciones sociales y las características espaciales de los lugares están en constante renovación y resignificación y esto requiere de nuevos códigos de comunicación, que a su vez (de manera cíclica) crearán nuevas interacciones sociales y modificaciones o adecuaciones espaciales.

El lugar es también la demarcación espacial (tangible) en la que se dan las interacciones humanas, *el lugar físico*, es decir, la espacialidad construida para el habitar. Podríamos hablar entonces del cuerpo del lugar que contiene al cuerpo del actor o de los actores y sus prácticas, por ende el lugar propicia-facilita pero también limita ciertos usos y posee códigos de utilización y relaciones emosembrificativas<sup>54</sup> específicas de cada lugar, por supuesto existen correspondencias, referencias y analogías con otros lugares, pero nunca serán fieles copias reemplazables.

Este cuerpo continente tiene una morfología, desde lo micro hasta lo macro, que comunica y

<sup>51</sup> Trabajo de campo e investigación sobre La Habana, Cuba. Desarrollado por el autor de la tesis en el curso: Grandes Metrópolis de América Latina II, CC Arquitectura Ciudad y Territorio, UNAM.

<sup>52</sup> El lugar genera lugareños. Los lugareños son sujetos que habitan un territorio específico, dentro de un momento histórico también específico.

<sup>53</sup> Dependiendo de lo ajeno que sea para el sujeto, de sus herramientas de interpretación y de la confianza que tenga en sí mismo.

<sup>54</sup> Vergara, Abilio, op. cit., p. 38.

establece un diálogo con los cuerpos contenidos, sin embargo el ser humano sólo puede habitarlo a partir de su escala, la humana. Así que por más grande que sea un asentamiento, su experimentación e interpretación depende de los portales de percepción (sentidos) de cada sujeto, que lo habilitan para aprehender e integrar a su existencia individual, las experiencias adquiridas en cada lugar. Esto también le da al lugar una dimensión perceptual, en la cual cada persona (de forma subjetiva) o cada grupo (de forma intersubjetiva), percibe el lugar de forma distinta con base en sus experiencias y condicionamientos socioculturales particulares.

Asimismo el lugar tiene la vocación de ser intérprete y de ser interpretado. La interpretación del lugar y la interpretación que el lugar hace de quien lo habita en muchos casos funciona de manera automática e inconsciente, pero no por eso es inexistente. Los lugares requieren de mayor o menor esfuerzo para interactuar en ellos, por ejemplo dentro del caso de estudio de esta tesis: El Pedregal de Santo Domingo, demandan más atención sus calles de uso mixto (comercial-habitacional-servicios), que sus calles de uso habitacional. Esto nos sugiere que entre más interacciones sociales e intercambio de flujos existan, aumenta la complejidad de interpretación y de su consecuente utilización. Este lenguaje de interpretación es el que nos habilita para transitarlo o permanecer en los lugares, para movernos con seguridad y si es necesario con cautela, valiéndonos de nuestros sentidos para percibir los límites, las advertencias, las provocaciones o las invitaciones.

Hasta ahora se ha hablado del lugar como una construcción y sobreposición de sentidos humanos-profanos que alteran la espacialidad física. No obstante un espacio natural-sagrado como una selva o un desierto, al momento de ser habitado puede ser interpretado como lugar, *lugar sagrado*, pues el lugar no existe sólo afuera de forma física, si no que es algo que se construye y se proyecta desde adentro. Entonces el lugar existe al ser habitado-interpretado y si no esta habitado por un humano sencillamente *existe* (es natural). Una roca, una planta o un animal no necesitan construir la idea de lugar para habitar en el espacio, sino que son parte de él (ecosistema) están dentro del programa instintivo de la naturaleza. *El lugar es entonces, desde esta perspectiva, una construcción humana.*

El lugar se configura a través de una condensación de sentidos causados y a su vez condicionados por dos impulsos. El impulso de la naturaleza, que tiene que ver con su fuerza misteriosa y creadora de *lo sagrado*,<sup>55</sup> (que será lugar hasta que sea habitado). Y el impulso del humano<sup>56</sup>, *lo profano*, el artificio creado y regulado por actores que inmersos en un contexto se ven impulsados a llevar a cabo cierto tipo de prácticas. En este sentido la naturaleza es el componente permanente e inmortal (continente), aunque sea alterable, y todo lo humano es el componente efímero y mortal<sup>57</sup> (contenido).

<sup>55</sup> La capa terrestre que sustenta a los asentados: El relieve con sus depresiones y elevaciones, a su vez relacionadas con las concentraciones de agua, el mar, ríos, humedales y lagos; las condiciones ambientales que propician cierto tipo de ecosistemas; y la incidencia de los astros que ordena los ciclos de la vida en la tierra.

<sup>56</sup> Aunque sea un impulso natural en él, al darse cuenta de que está realizando un proceso creativo, homo faber, esta toma de consciencia lo separa en cierto grado del programa instintivo de la naturaleza y lo que produce ya no es algo natural sino un artificio.

<sup>57</sup> Por este motivo gran parte de las religiones han basado sus experiencias religiosas en el temor (en un sentido de respeto total) a lo enorme y tremendo que engendra la naturaleza recicladora de la vida.

Al estudiar un asentamiento humano es fundamental tener una noción del proceso que se da entre la idiosincracia de los asentados y la geografía en que se da el asentamiento, ambas establecen una relación que las transforma mutuamente, generando la morfología artificial urbana que se desplanta en la morfología natural del sitio.<sup>58</sup>

Esta complejidad de sentidos y condicionamientos que se condensa en el espacio y se rige además en tiempos diferentes<sup>59</sup>, puede adquirir un nivel de interpretación más denso si se analiza desde los pies de los actores que lo experimentan (etnografía). Dicha perspectiva permite de forma efectiva observar las motivaciones, los condicionamientos y el sentido de las prácticas que desempeñan los actores al habitar, considerando los factores de la experiencia misma sin desarticularlos y objetivizarlos, buscando más bien comprender la dinámica de los lugares insertos en el territorio a través de la intersubjetividad.

“El imaginario urbano ha ido uniendo simbólicamente prácticas, *locus*, objetos y sujetos de ciertas formas, que permiten contar historias, atribuir valores y significados, imaginar futuros y reconstruir pasados...”<sup>60</sup> de modo que la ciudad puede ser vista “como un mosaico de lugares que han sido y son construidos socialmente, en un proceso siempre inconcluso.”<sup>61</sup> Se debe buscar entonces un análisis que visibilice los valores subjetivos e intersubjetivos de los lugareños, puesto que son estos los que construyen y transforman el lugar mediante este proceso siempre inconcluso. Este impulso transformador surge de su propio imaginario que les permite descubrir e interpretar los símbolos que se encuentran a su alrededor, pudiendo así construir socialmente el lugar mientras lo habitan. Estos símbolos, valores y normas cobran sentido (se cualifican), al momento de ser experimentados e interpretados, “el lugar es producido (construido) por el sentido y al mismo tiempo, por la experiencia social”.<sup>62</sup>

Respecto del concepto de imaginario urbano, es importante retener que se trata de representaciones sociales de lo urbano, aspecto que se refiere a una de las formas de relación y de pertenencia elemental: la del sujeto con el espacio. Y que, lo que define a los imaginarios urbanos no es otra cosa que la

<sup>58</sup> Trabajo de investigación sobre la Ciudad de Zacatecas. Desarrollado por el autor de la tesis en el curso: Evolución de las ciudades en México, Programa de Maestría: Restauración de Monumentos, UNAM.

<sup>59</sup> Refiriéndose a una cuestión perceptiva del tiempo: a una escala humana, dentro de una cotidianidad subjetiva, la tierra no se percibe animada (mas que cuando suceden movimientos telúricos de cierta fuerza o explosiones volcánicas), sin embargo desde una perspectiva más amplia que la humana la tierra se encuentra en constante transformación (de la Pangea a nuestro momento actual), pero el ritmo que la rige responde a un tiempo que no podemos percibir en el lapso de una vida humana y eso nos hace percibirla inanimada aún sabiendo que no lo esta. En contraste, al observar una nube en el cielo, percibimos que su temporalidad es mucho más efímera, menos sólida, lo que nos hace percibirla como algo en movimiento y resulta más fácil asociarlo con lo vivo. Consecuentemente vivimos un traslape temporal, desde lo micro hasta lo macro, que condiciona nuestra percepción temporal-humana de manera particular y además única en cada persona.

<sup>60</sup> Lindón, Alicia (2007): “Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales.” en Revista Eure, Santiago de Chile, núm. 99, vol. 33, p. 39

<sup>61</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 38.

representación y consiguiente construcción de sentido, que tiene como objeto de apropiación simbólica al espacio de la ciudad, haciendo evidente la relación que una sociedad en particular, en un momento histórico determinado, tiene con el espacio que habita, en el que trabaja o en el que se recrea; es la vinculación entre la sociedad y la ciudad a través de la reinención representacional que la primera realiza sobre la segunda. (Tena, 2005, 312 pp.)

Además de la observación participante, han surgido diversas metodologías, también provenientes de la etnografía, para aproximarse a los imaginarios urbanos desde una perspectiva urbana espacial, que nos faculta para comprender la complejidad de contextos específicos, esta metodología es denominada *holograma espacial*. “El holograma espacial no es un simple relato de prácticas y lugares, o un relato de simples escenarios en los que se despliegan prácticas. Es un relato de prácticas, lugares y escenarios que contiene dentro de sí y de manera encapsulada, otros lugares, sentidos de los lugares, intencionalidades de los habitantes de esos lugares, simbolizaciones de los lugares y del quehacer que en ellos se concreta.”<sup>63</sup>

Los hologramas<sup>64</sup> espaciales son una manera de visibilizar la producción social de los lugares, desde una perspectiva intersubjetiva, con el fin de obtener una interpretación densa de la trama de sentidos que cualifica algún lugar específico, sin separar los elementos que lo conforman. La idea es que una parte del holograma, que es el lugar a interpretar, condensa la información del holograma completo. Lo que quiere decir que el lugar interactúa con los imaginarios adquiridos y experimentados por sus habitantes y transeúntes cuando se encuentran en *otros contextos*<sup>65</sup> y esta interacción le proporciona al lugar nuevos sentidos referenciados a dichos contextos. Motivo por el cual el lugar se encuentra en permanente transformación e interacción con otros lugares, incluso a una escala global.

La manera de aproximarse al holograma espacial es por medio de las narraciones obtenidas de los habitantes y transeúntes del lugar que se pretende estudiar. El texto que surge de dicha narración será el material de interpretación, junto con las observaciones de la espacialidad del lugar y de las prácticas que en él se pueden ver. La narrativa y las palabras empleadas por el entrevistado son indicadores que deben ser estudiados con minuciosidad, para encontrar en ellos los significados atribuidos que pueden resultar irrelevantes si no se interpretan adecuadamente. “Entonces, cuando el estudioso de la ciudad y sus lugares interpreta fragmentos del lenguaje, puede captar momentos de la vida social, capturar el instante dentro del flujo, en el sentido de Bergson.”<sup>66</sup>

Aunque no hay una receta ni se busca una interpretación única en los casos de estudio, existen estrategias de aproximación a la comprensión de sus imaginarios urbanos. Uno de estas es obtener el escenario holográfico, es decir, la referencia de los otros lugares y sus peculiaridades, que surgen al decodificar las narraciones, obtenidas con las entrevistas y las encuestas abiertas. Otra cuestión

<sup>63</sup> Ibidem, p. 43

<sup>64</sup> No son realmente hologramas sino que es una metáfora.

<sup>65</sup> Otros lugares.

<sup>66</sup> Idem.

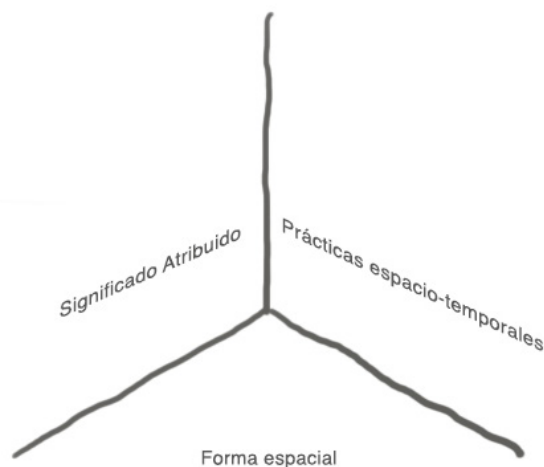
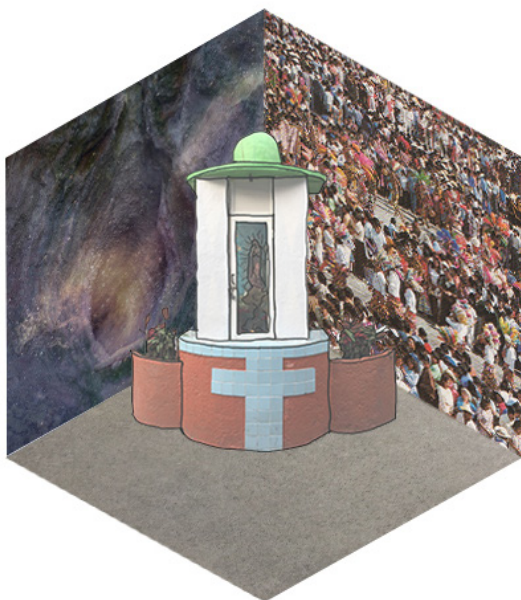


Imagen 1.2.  
Representación gráfica del holograma espacial. Gráfico: Monturbio

importante por abordar es lo visible del escenario, o sea las formas espaciales y las prácticas espacio-temporales, a lo que Lindón sugiere que se visualice como bidimensional, para posteriormente llegar a la tridimensionalidad del holograma, a través de la incorporación del significado atribuido al lugar. También se sugieren otras estrategias, tales como, incursionar en la memoria del lugar e intentar localizarla en el presente, así como abordar el acervo de experiencias del narrador, para comprender con mayor profundidad las redes de lugares con los que el habitante contrasta el lugar que se estudia.

Los hologramas espaciales nos permiten comprender la relación entre el sujeto y el espacio sin la necesidad de fragmentarlo en partes, más bien se pretende comprender a partir de las interrelaciones que se dan de manera transubjetiva<sup>67</sup>.

Estas exploraciones pueden nutrirse con los planteamientos que hace Jung respecto al inconsciente, en los que sostiene que gran parte de las experiencias que tenemos en nuestra vida cotidiana, así como una herencia psíquica-humana, se encuentran sumergidas-ocultas en el inconsciente, aparentemente olvidadas o inexistentes, hasta que aparecen bajo ciertos estímulos internos o externos. Por ejemplo, al pasar por un lugar con un olor particular al que no se le está poniendo atención (consciente), puede emerger (del inconsciente) una repentina afluencia de recuerdos de la infancia a la psique consciente. Entonces un olor, una imagen, un ambiente, incluso un pensamiento, pueden ser las causantes de que nuestro inconsciente traiga a la psique consciente determinado

<sup>67</sup> “Transubjetivo, en ellos están otras experiencias espaciales vividas. En suma, los otros lugares son traídos a ese escenario (un lugar) a través de las experiencias vividas en esos otros lugares por los sujetos que actúan allí.” (Pablo Navarro, citado por Lindón, Alicia, op. cit., p. 42).



recuerdo.<sup>68</sup> El impulso inconsciente por el cual emergen ciertos recuerdos o estructuras psíquicas a la psique consciente es un fenómeno misterioso en la mayoría de los casos y no tendría sentido analizarlas exhaustivamente. Sin embargo, para profundizar en la interpretación y comprensión de un lugar, puede ser una buena herramienta considerar la existencia de dichas estructuras simbólicas.

## 1.2 Producción social del lugar en barrios populares

### 1.2.1 Producción social del lugar

*La producción del hábitat es un medio social de comunicación y construcción de sentido mediante el cual se conforma el lugar.*

La transformación espacio-temporal que produce el lugar es intrínseco al habitar humano, por lo tanto el lugar existe con sus cualidades tangibles e intangibles en tanto la especie humana exista. Sin embargo la manera en que se ha producido el lugar ha variado mucho a lo largo de la historia. Para tener una aproximación al fenómeno de la *producción social del hábitat*<sup>69</sup>, un barrio popular como el Pedregal de Santo Domingo puede servir como caso de estudio, ya que los fenómenos de apropiación territorial y el sentido de cooperación comunitaria tienen una fuerza y dinamicidad notoriamente más activa que en las partes de la ciudad reconocidas como *formales*, donde la convivencia vecinal tiende a ser nula o superficial, aún más grave cuando las calles son privatizadas (cuando se restringe el acceso).

Si abordamos la producción del hábitat antes de la revolución industrial, encontramos que la mayor parte de las viviendas eran construidas por los mismos residentes de acuerdo a una cosmovisión, propia del asentamiento y de la cultura en la que se encontraban inmersos.<sup>70</sup> Aunque esta manera de producción sigue vigente, después de la revolución industrial la tendencia cambió mucho, “con los desarrollos técnicos y el crecimiento de la economía, estas prácticas fueron dejadas a las personas más desfavorecidas y gradualmente desaparecieron de los procedimientos formales de

<sup>68</sup> “Pero las ideas olvidadas no han dejado de existir. Aunque no pueden reproducirse a voluntad, están presentes en un estado subliminal -precisamente, más allá del umbral del recuerdo-, del cual pueden volver a surgir espontáneamente en cualquier momento, con frecuencia, después de muchos años de aparente olvido total.” (Jung, 1995, p. 34).

<sup>69</sup> “Es un sistema de producción social que actúa sin fines de lucro, por iniciativa y bajo el control de una empresa social promotora, que puede ser una organización de base de pobladores (cooperativas, asociaciones, mutual, sindicato, etc.), o una organización profesional no gubernamental (algunos de los tipos de ONG, centros de asistencia técnica, institutos populares de vivienda, asociaciones civiles pro-vivienda, etc.) que produce viviendas y conjuntos habitacionales que adjudica a demandantes organizados, quienes generalmente participan activamente desde las primeras fases del proceso habitacional” (Enrique Ortiz, 1998)

<sup>70</sup> Por ejemplo, Vogt (1993) nos habla de la manera en que se conciben las casas en Zinacantán, Chiapas: “El universo fue creado por los Waxak-Men, dioses que lo sostienen en las esquinas y que establecieron su centro, el “ombligo de mundo”, en el centro de Zinacantán. En forma correspondiente, las casas tienen cuatro postes en las esquinas y centros determinados con precisión.” (p. 93).



la economía y la ciudad.”<sup>71</sup> La industrialización generó nuevas formas de habitar principalmente en las ciudades y consolidó un nuevo sector dedicado a la construcción que requería de una propuesta urbana y arquitectónica que lo planificara; recursos humanos que lo edificaran; y recursos naturales industrializados que le dieran cuerpo a las propuestas.

No obstante la industrialización no garantizó que todos en la ciudad fueran acreedores a una vivienda y aunque se han generado programas sociales para *dotar de vivienda*<sup>72</sup>, el mismo modelo económico provoca la existencia de un sector desfavorecido. Asimismo la centralización de los recursos económicos en las ciudades ha obligado a los habitantes del campo a migrar a ellas, existen proyecciones para el año 2050 en los que se puede notar el incremento de población urbana en el mundo.<sup>73</sup> El surgimiento de los *asentamientos informales*<sup>74</sup> es entonces consecuencia de la migración del campo a la ciudad. Ante este fenómeno los poderes económicos y gubernamentales buscan desentenderse y mantenerlos dentro de un marco de marginación, no obstante los habitantes de dichos asentamientos son uno de los motores fundamentales en las grandes metrópolis.

Así las favelas son el primer filtro que genera la misma ciudad para que lo rural no logre permear y “hacer fea la ciudad”, ahí es donde llegan los migrantes del campo con la aspiración de pertenecer a la urbe y tener por fin “una vida digna”. Pero las personas que viven en las favelas son esenciales para el sistema económico de la ciudad, un recurso humano de fácil explotación, son los esperados obreros (antes campesinos) que al vivir en una realidad tan precaria e injusta, se ven obligados a trabajar largas jornadas para obtener salarios miserables. Son el capital humano de las ciudades en vías de desarrollo, así como los países subdesarrollados son el capital de los países de “primer mundo”.<sup>75</sup>

Los asentamientos informales son generalmente una de las partes más dinámicas de la ciudad, tanto en sus transformaciones morfológicas como en sus dinámicas sociales, en donde el encuentro cara a cara es la forma más común de relacionarse. Dicho sentido comunitario, con sus respectivos acuerdos y conflictos, tiene mucho que ver con la organización que se requiere para llevar a cabo la producción del lugar, respondiendo consensualmente a las intenciones que tiene el grupo al producirlo. Por ejemplo, en el Pedregal de Santo Domingo (asentamiento que se dio a partir de una invasión masiva en un territorio no urbanizado al sur de la Ciudad de México) los primeros asentados

<sup>71</sup> Hernández, Jaime (2013): “Construcción Social del Espacio Público en Barrios Populares en Bogotá”, en Revista INVI, FAU-Universidad de Chile, vol. 28, núm. 78, Mayo-Agosto, p. 143.

<sup>72</sup> Que al paso de los años su calidad ha ido en detrimento. (En México)

<sup>73</sup> En México la población urbana es mayor al 75%, del 2010 al 2050 se estima que incremente de 88 a 113 millones, en el resto del mundo las cifras son aún más alarmantes, sobre todo en India y China que se duplica su población urbana. UNICEF (2012): An urban world, en <https://www.unicef.org/sowc2012/urbanmap/#>

<sup>74</sup> Existen muchas maneras de nombrar dichos asentamientos: asentamiento informal, barrio popular, barrio marginal, ciudad perdida, en otros contextos (favelas, villas miseria, chabolas). Todos estos pueden ser entendidos como sinónimos, sin embargo, cada uno apunta hacia circunstancias específicas del asentamiento, por lo que su uso no es siempre indiferenciado. Se utilizará entonces el que se considere pertinente.

<sup>75</sup> Ensayo sobre las grandes metrópolis de Brasil. Desarrollado por el autor de la tesis en el curso: Grandes Metrópolis de América Latina I. CC Arquitectura Ciudad y Territorio, UNAM.

tuvieron que organizarse para defender los terrenos invadidos de los antiguos propietarios, pero también para trazar y construir las calles y los lotes, lo que implicó trabajo físico y recaudación de recursos económicos. “Empezamos a hacer las calles, nos uníamos, porque realmente estábamos unidos los paracaidistas, cuando hacíamos faenas de domingo a domingo, rompiendo la piedra, rellenando las grietas y barrancas, aplanando el camino, haciendo las calles”.<sup>76</sup>

Si lo contrastamos con una familia que compra o renta un inmueble en una parte formal de la ciudad, donde se garantizan todos los servicios (no hay que luchar por ellos), lo más probable es que el lazo social entre los demás habitantes del barrio sea nulo o superficial, aún cuando sea un grupo de familias que llegó al mismo tiempo a comprar o que se organizó para *mandar construir*. Podemos decir entonces que las relaciones establecidas no suelen tener la misma cercanía y sentido comunitario que en los barrios populares.

Por supuesto no se puede generalizar, pues hay lugares que comenzaron siendo informales y al paso de los años adquirieron servicios y se volvieron parte de la “ciudad formal”, lo que en ocasiones debilita el tejido social construido, sobre todo al paso de las generaciones. Los lazos construidos quedan impregnados en la memoria del lugar y de sus habitantes, pero no por esto las relaciones serán siempre en un mismo grado estrechas, nada es permanente, pueden fragmentarse o romperse en caso de conflictos aparentemente irreconciliables.

En el lugar-hogar emplazado en una vecindad-barrio, (...) sus habitantes despliegan relaciones sostenidas y construyen, en dicho proceso, el tejido social que se expresa en la comunicación-afectividad intensa que deviene en un amplio conocimiento y compromiso mutuos. En esto difiere del tipo de interacciones que se dan en los condominios de reciente formación (Villavicencio, Esquivel y Durán, 2006), donde se relacionan mediante tácticas de evitamiento (Goffman) y control expresivo. (Vergara, 2013, p. 174).

La configuración espacial en los asentamientos informales se lleva a cabo a partir de una producción social del lugar, que implica una construcción de sentido que manifiesta el impulso intersubjetivo de los pobladores y lo deja impregnado en el lugar, lo construye como lugar. Al ser lugares que no fueron planeados por arquitectos o urbanistas carecen de su trazo regulador e impositivo y más bien la sociedad va adaptando y construyendo progresiva y cotidianamente sus casas, calles y puntos de encuentro. Por este motivo resulta de gran relevancia estudiar estos asentamientos humanos, pues tienen un carácter más puro de los lugareños que lo habitan a partir de su interpretación y continua construcción, a diferencia de la *ciudad planificada* en donde las intervenciones y apropiaciones están condicionadas por muchos agentes externos al lugar.

La producción del lugar en estos casos implica un consenso entre los actores que deben entablar una relación con sus vecinos para dar forma y significado a las unidades espaciales, lo que implica también la aparición de juegos de poder. “Contiene todos los aspectos de la naturaleza humana:

<sup>76</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo (2002): Las mil y un historias del Pedregal de Santo Domingo. Dirección General de las Culturas Populares e Indígenas, México, p. 29.

luminosos y oscuros, bellos y feos, buenos y malos, profundos y necios.”<sup>77</sup>

Los lugares son bautizados y el nombre se convierte en un símbolo cargado de información ilimitada de referencias e historias. Los asentados construyen en su imaginario colectivo el barrio como centro del mundo simbólico que ordena y genera una cosmovisión con mayor sentido de pertenencia (al lugar), aún inmersos en un sistema mecanicista y mercantilista. Así los asentados se apropian del suelo que pisan, de la calle que recorren, de la plaza que los congrega. Dejar de lado el estudio de los barrios populares a través de su experimentación, es ignorar algo que las metrópolis actuales han generado y sistemáticamente invisibilizado, sin embargo podrían aportar mucho a los estudios urbanos.

Estos asentamientos cargan un estigma social negativo y las personas que en ellos viven son diferenciados-discriminados por su condición social.<sup>78</sup> Esta estigmatización tiene una fuerte carga de rechazo y los convierte socialmente en personas *indeseables* para la ciudad y se hacen grandes esfuerzos para que queden fuera de la vista de la ciudad higienizada. Esta postura polariza y sectoriza la distribución social en el territorio, generando un complejo de inferioridad, tensión y resentimiento de parte de los desfavorecidos hacia el resto de la ciudad. Sin embargo, si ampliamos el campo de investigación, podríamos notar que estos barrios tienen mucho que aportar acerca de la organización social colectiva que los moldea.

La tenencia de la tierra es otra cuestión fundamental, pues los “invasores-paracaidistas” lo que buscan es un pedazo de tierra donde vivir y por supuesto, estar dentro de la urbe que concentra las fuentes de trabajo y que además tiene una carga social de apariencia “civilizada”. Con estas aspiraciones las personas buscan mejorar su calidad de vida y obtener un lugar dentro del territorio, construido y valorizado por ellos mismos, un sitio del que además no los puedan despojar, razón por la cual deben luchar para que las tierras sean reconocidas legalmente como suyas y construir un lugar que sea heredado a las futuras generaciones.

La producción social del hábitat en el Pedregal de Santo Domingo, es un fenómeno que dio origen y fundamento al barrio. Así que para estudiarlo es fundamental tener presente que se trata de un barrio que se produjo desde cero por manos de sus habitantes, ellos invadieron dicho territorio (propiedad de comuneros del pueblo de Los Reyes) y lo urbanizaron picando la piedra volcánica y construyendo las calles y las casas, teniendo además muchos personajes e instituciones en su contra.

La vida en los barrios populares es entonces una mezcla entre hacinamiento y comunión, marginación y esperanza. La máxima virtud de la pobreza de recursos económicos es una gran riqueza de sentido vital de comunión con la otredad, en tanto que el exceso de recursos tiende al ensimismamiento e individualización.

¡Tierra para vivir, libertad para construir!<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Jung, Carl, et al. (1995): *El Hombre y sus símbolos*. Paidós, Buenos Aires, Argentina, p. 102.

<sup>78</sup> En México son comúnmente conocidos como paracaidistas

<sup>79</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit. p. 132.



Source: Dirección Federal de Seguridad, AGN

Imagen 1.3.

Primeros momentos en el asentamiento del Pedregal de Santo Domingo. Década de los 70. Dirección Federal de Seguridad AGN.

### **Ciudad incluyente: formal - informal**

La producción social del hábitat funciona, en muchos sentidos, diferente a la producción arquitectónica y urbana aprendida en la academia o dentro del círculo académico, regida por las elucubraciones teóricas y por el mercado inmobiliario, que requiere de clientes que compren o renten las edificaciones y de los inversionistas o arquitectos que materializan sus aspiraciones y las de sus clientes.

Aún así es importante, dentro de nuestro momento histórico urbano, hacer un esfuerzo para no generar una separación tajante entre las diferentes partes de la ciudad (formal e informal), aunque por mucho tiempo y aún actualmente gran parte de la academia ha desvalorizado la producción que llaman informal. Interpretar la ciudad como un conjunto de esfuerzos y acciones diversas puede llevarnos a un planteamiento holístico e incluyente, en lugar de impositivo e higienizante. Aún queda mucho por estudiar en estos barrios y su interacción con la ciudad, y a medida que se va avanzando en estos estudios interpretativos, se han ido comprendiendo sus procesos socioespaciales, culturales, económicos y políticos. Dichos estudios nos pueden dar señales para trabajar en la construcción de una ciudad incluyente.

Los barrios (o populares) informales son ahora la forma dominante de producción urbana y de vivienda en las ciudades latinoamericanas. (...) La exploración de estos entornos auto-desarrollados puede ofrecer

pistas acerca del importante rol de la arquitectura doméstica en la transformación y consolidación de las relaciones económicas y la identidad cultural. (Kellett p. 28, 2002, citado por Hernández y Rojas, 2014, p. 188).

Aceptar la diversidad, es abrazar de forma más armónica las diferencias cosmogónicas dentro de una realidad global, sin homogeneizarlas. Esto tiene un impacto cualitativo y cuantitativo dentro de la conformación socioespacial de la ciudad.

Sennet entendía que el planeamiento debía olvidar su tradicional fijación por el orden funcional y la coherencia formal e interesarse por espacios multifuncionales, desordenados y densos. En un entorno urbano semejante, donde la cercanía física era obligada, el ciudadano se transformaba en un ser activo que debía lidiar con las diferencias para sobrevivir, en miembro de una “comunidad de supervivencia”, comunidades múltiples pero no coherentes, conflictivas pero no violentas, es decir, el antónimo de las comunidades cerradas. (García, 2004, p. 77).



Imagen 1.4.  
La calle y la casa tienen, en el barrio, una relación de comunicación fuerte. Fotografía tomada sobre la calle Ahuanusco en el Pedregal de Santo Domingo, durante el trabajo de campo.  
Fotografía: Monturbio



### 1.2.2 Espacio público en barrios populares

*Una puerta y una ventana, abiertas, establecen una comunicación entre lo que pasa afuera y lo que pasa adentro, es una manera de aceptar y abrazar la continuidad de lo cotidiano.*

El espacio público en los barrios populares es todo el espacio común y en el que se celebran prácticas urbanas por medio consensos<sup>80</sup>. Al ser lugares autoconstruidos y autogestionados, los espacios de uso común son creados por los mismo lugareños al momento de asentarse, teniendo cada asentamiento un proceso espacio-temporal particular de producción que le da sentido, una morfología única y un lenguaje interpretable para su utilización. Durante su proceso conformativo que diferencia y delimita dicho espacio común<sup>81</sup>, que puede ser visto como una plataforma de comunicación y actuación, se van sedimentando las memorias y las prácticas cotidianas de los lugareños en el lugar. Se vuelve un contenedor maleable de prácticas urbanas y se establece una relación entre el contenedor y el contenido que los moldea recíprocamente. En un barrio popular, que es el caso de estudio, la calle es el medio principal de interacción social en donde se generan los acuerdos y conflictos<sup>82</sup> al momento de ser ocupada.

Jaime Hernández (2013) en su trabajo sobre los barrios populares de Bogotá explica cómo se conforman dichos espacios a partir de la cotidianidad y cómo se vuelven plataformas de comunicación que enriquecen las expresiones culturales. La puerta, la ventana y la calle son entonces uno de los principales vehículos de convivencia, así como las canchas y los lugares-no-construidos que ofrecen un buen punto para la congregación. Estos lugares permiten que los habitantes puedan celebrar sus creencias religiosas, compartir comida y bebida, organizarse y hacer actividades comunitarias. Todas estas actividades son inherentes al ser humano, lo importante de la manera en que acontecen en estos barrios es que le hacen eco a la cosmovisión de los asentados. No tienen un marco impuesto sobre el cual aprenden a comportarse según lo dicten las instrucciones de uso. El lugar es gestionado por las personas que inmersas en su cotidianidad lo van moldeando de manera consciente e inconsciente, inmersos además en una realidad que les permite o dificulta cierta producción en la estructura tangible del mismo.

La materialidad observada entonces, puede decirse que corresponde largamente a las necesidades, expectativas, posibilidades y construcciones simbólicas de los habitantes de los barrios. Las prácticas sociales se transforman para acomodarse a las interacciones con el espacio público, mientras que el

<sup>80</sup> Que pueden ser acuerdos comunes o imposiciones por cuestiones de poder.

<sup>81</sup> Que no es estático, presenta alteraciones y transformaciones, no obstante se puede distinguir física y simbólicamente como espacio articulador del barrio.

<sup>82</sup> “Heráclito dijo que el conflicto es el creador de todas las cosas. Algo así puede estar implícito en esta idea simbólica del bromista. En nuestra tradición, lo hizo la serpiente en el Edén. Cuando todo estaba tranquilo y establecido, metió una manzana en el cuadro. Cualquiera que sea el sistema de pensamiento que tengas, de ninguna manera puede incluir la vida sin límites. Cuando piensas que las cosas son de un modo determinado, llega el bromista y todo estalla, y tienes que cambiar y transformarte una vez más.” (Campbell, 1991, p. 279).

espacio cambia para acomodarse a esas nuevas y cambiantes interacciones sociales. (Hernández, 2013, p. 143).

La producción de lugares en el espacio público se puede dar de manera efímera y semi-efímera, a través de estructuras desmontables, o de manera permanente con estructuras construidas-ancladas al suelo de manera definitiva.

Las estructuras efímeras son desmontables y *se ponen* (puestos) ciertos días en un determinado horario, lo que implica cierta complejidad organizativa y un consenso con los demás actores que ocupan el mismo sitio en una temporalidad diferente: “hoy es jueves, me toca vender aquí”, “la barbacoa del sábado”. Este tipo de puestos se pueden observar sobre la calle y la banqueta en toda la colonia, asimismo estas estructuras pueden observarse en la feria que se pone sobre las calles Ahuanusco y Escuinapa a mediados de agosto, para celebrar a Santo Domingo de Guzmán, impidiendo durante 5 días gran parte de la circulación vehicular. También deben considerarse las estructuras montadas sobre ruedas, que permiten a los ambulantes recorrer las calles anunciando lo que venden y detenerse por muchas horas en determinados puntos donde las personas esperan encontrarlos. (Ver imagen 1.5.)

Las estructuras semi-efímeras permanecen colocadas en el espacio público y al momento de ser utilizadas pueden “desdoblarse” o ampliarse, pero son estructuras que pueden ser removidas fácilmente, por ejemplo, los puestos que se encuentran en el paradero del metro CU y los toldos que se colocan afuera de los locales comerciales. (Ver imagen 1.6.)

Por otro lado, las estructuras permanentes, se encuentran ancladas o construidas sobre el espacio público y cumplen una función importante para el desarrollo de la vida cotidiana, como escaleras de acceso, o una función ritual, siendo el caso más evidente los altares religiosos. (Ver imagen 1.7.)

Imagen 1.5.

Estructuras  
Efímeras  
(Puesto de comida  
sobre la calle  
Ahuanusco)  
Gráfico: Monturbio

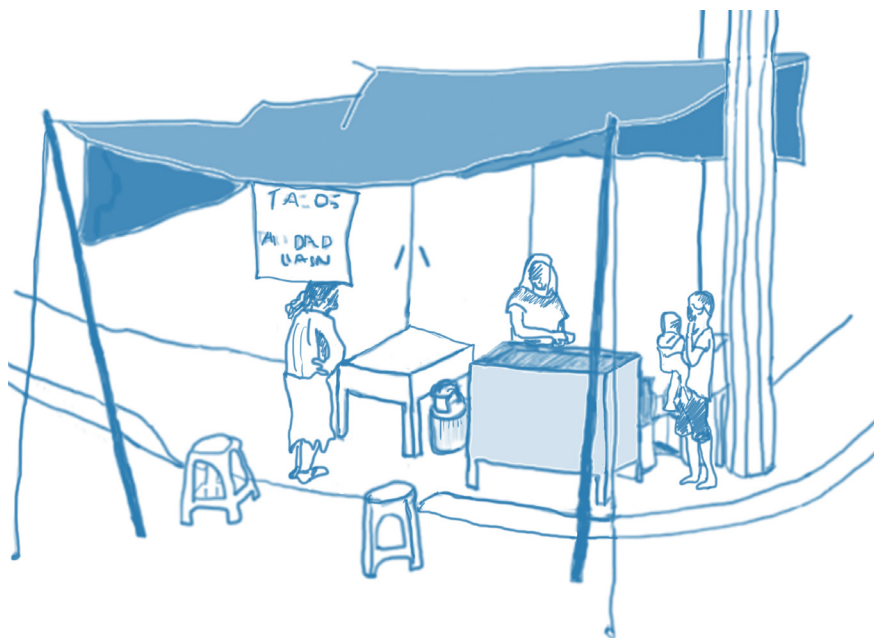




Imagen 1.6.

Estructuras  
Semi-efímeras  
(Puesto de jugos  
en metro CU)  
Gráfico: Monturbio

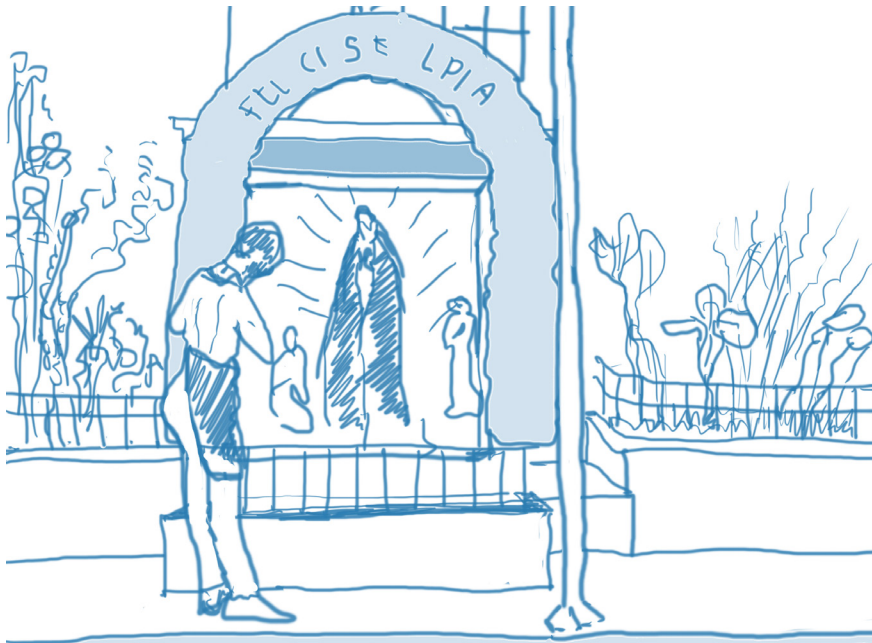


Imagen 1.7.

Estructuras  
Permanentes  
(Altar callejero  
sobre la banqueta)  
Gráfico: Monturbio

Las prácticas urbanas que se dan en el espacio público de los barrios populares, implican una ocupación espacial y temporal dentro del lugar, dichas prácticas cumplen un propósito social y son realizadas por motivaciones y necesidades de los lugareños. Así, el lugar es el medio espacio-temporal que permite que se lleven a cabo.<sup>83</sup> Estas ocupaciones van sucediendo al paso del tiempo y

<sup>83</sup> Si comprendemos esto, una renovación urbana debería implicar una profunda revisión del tejido social en el que se está actuando. Lo que nos llevaría a darle más importancia a dichas ocupaciones y dejarlas de ver únicamente como comercio



no es forzoso que comiencen siendo acuerdos, sino que la gente va poco a poco ocupando el espacio y a medida que se va complejizando la construcción del lugar, se van generando los acuerdos, pero también las tensiones por desacuerdos. Su organización implica entonces un esfuerzo común, en el que el diálogo (la comunicación) permite que el espacio sea ocupado con más armonía, al momento de fracturarse la comunicación se vuelven más eficaces las imposiciones y las luchas de poder, que en cualquier organización humana están implícitas, sin embargo la diferencia de grado es significativa.

Algo que puede construirse mediante consensos y cooperación comunitaria puede perder consistencia al paso del tiempo y comenzar a operar de manera inequitativa o injusta para cierto grupo perteneciente a la comunidad. Una señora en las cerradas de las vírgenes, en el Pedregal de Santo Domingo, comenta que el responsable del altar (dedicado a la Virgen de Guadalupe y que remata la cerrada) fue impuesto, no se eligió bajo consenso. Abordar estos acuerdos y tensiones es una poderosa herramienta para interpretar las prácticas urbanas con fines religiosos.

En el Pedregal de Santo Domingo hay diferentes tipos de ocupaciones en el espacio público y cada una de éstas tiene un carácter distintivo con códigos de utilización específicos, desde una silla en donde se sienta el que organiza el sitio de taxis; puestos de comida, ropa, películas, etc.; escaleras colocadas sobre la banqueta que te permiten acceder a comercios o viviendas; altares religiosos; la ocupación de la banqueta para hacer trabajos de carpintería, para arreglar los autos o para mostrar la mercancía de los locales comerciales. Algunas tienen que ver con comercio o con ocio, otras con cuestiones religiosas y de manera conjunta (todas las ocupaciones) caracterizan el lugar, sedimentando en él el sentido de las prácticas que alberga y el lenguaje interpretable que permite su utilización y actualización.

“La regularidad es un factor constitutivo del ser, y produce certeza y tranquilidad.”<sup>84</sup> La regularidad de la que se habla tiene mucho que ver con las rutinas y rituales que se dan en el espacio público. Son una parte fundamental dentro de la construcción socioespacial del lugar, estos fenómenos nos ayudan a englobar conceptualmente las dinámicas urbanas que le proporcionan cierto carácter distintivo y particular, pero también que lo mantienen en constante transformación. El *tiempo ritual* y el *tiempo rutinario*, transcurren de manera diferente y tienen un propósito distinto, sin embargo puede permear uno en el otro. Las prácticas rituales están asociadas a un tiempo sagrado<sup>85</sup>, religioso, de juego, de cosas que nos construyen como seres humanos, pero que no dependen o no giran en torno a la vida útil (cotidiana).

Las procesiones religiosas del 12 de diciembre dedicadas a la Virgen de Guadalupe, son prácticas

---

informal que “afea” la ciudad.

84 Vergara, Abilio, op. cit., p. 85.

85 Mircea Eliade (1998) explica de manera clara la diferencia entre los dos tiempos, es importante mencionar que él habla de las sociedades tradicionales donde estos tiempos son mucho más claros que en nuestro momento histórico. “Como el espacio, el Tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de Tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad; pero, por medio de ritos, el hombre religioso puede «pasar» sin peligro de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado.”

urbanas que se celebran de manera rutinaria (anualmente) pero que transcurren dentro de un tiempo ritual, siendo la aparición o el renacer<sup>86</sup> simbólico de la Virgen de Guadalupe. “El Tiempo del origen de una realidad, es decir, el Tiempo fundado por su primera aparición, tiene un valor y una función ejemplar; por esta razón el hombre se esfuerza por reactualizarlo periódicamente por medio de rituales apropiados.”<sup>87</sup>

Por otro lado, las cuestiones rutinarias, son el sustento de la vida cotidiana, que da también figura y sentido al lugar a través de sus reiteraciones, que al intensificarse pueden devenir en cuestiones rituales.<sup>88</sup> “Las rutinas las entendemos como las formas habituales de relacionarse y de actuar de los lugareños. Se constituyen por conjuntos de acciones reiterativas, secuenciales y coordinadas que, a su vez, pueden establecer ciclos definidos por el tiempo: mañana, tarde, noche, asociados a levantarse, trabajar, dormir, descansar.”<sup>89</sup>

Cada lugar engendra rutinas y rituales de común acuerdo y de acuerdo individual. Los rituales destacan los valores del grupo (devoción a la virgen) aunque algunas actitudes no rituales incluso rutinarias lo contradigan. Pero esto primero (lo ritual) ayuda a mantener cierto orden social y ético a través del sentido que nos aporta el símbolo. La observación detallada permite iluminar estos sedimentos, relaciones sociales, significación y proyección imaginaria.<sup>90</sup>

Imagen 1.8.

“Lo informal siempre cumple un papel parecido: dar cabida a los que no caben en un mundo pulcramente dibujado”  
Teddy Cruz

Development -project-  
Borderlands-940x531  
by-Design-Teddy-Cruz  
Frontera Tijuana - San  
Diego.



Los asentamientos autoconstruidos son llamados informales o irregulares por una cuestión de ilegalidad, pero también cargan un estigma de depreciación morfológica de lo que ha sido construido por “manos inexpertas” y ha sido su estigmatización lo que ha llevado a ignorar su estudio desde el ámbito urbano-espacial. Sin embargo, el espacio público dentro de estos barrios tiene mucho que

<sup>86</sup> Renacer que no es de nuestro tiempo humano-profano-histórico, sino de un tiempo religioso cíclico-sagrado-mitológico

<sup>87</sup> Eliade, Mircea, op. cit., p. 23.

<sup>88</sup> Vergara, Abilio, op. cit., p. 82.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>90</sup> Ibidem, p. 72.

aportar al estudio urbano, pues hay muchos códigos interpretables que nos ayudarían a comprender mejor la ciudad y actuar en ella desde su complejidad y no a partir de la imposición. Ensimismarnos en el análisis de la configuración espacial proyectada únicamente por arquitectos y urbanistas sería ignorar una realidad socioespacial existente. La autoproducción del hábitat siempre ha sido, es y será una forma de generar lugares habitables, aún en nuestras metrópolis industrializadas, lo que debería impulsarnos a estudiar tanto el espacio público, como el semipúblico y el privado dentro de estos asentamientos.

### 1.3 Las prácticas urbanas con fines religiosos



Las prácticas urbanas son las acciones que los habitantes de la ciudad practican en el espacio urbano, ya sea público, semi-público o privado. Estas interacciones con el lugar responden a códigos de utilización que promueven o restringen ciertas acciones y actitudes. Además del lenguaje interpretable del lugar, existe un vínculo emocional-afectivo entre el lugar y la gente que da sentido de pertenencia y apropiación en un plano subjetivo e intersubjetivo, lo que también marca las pautas para llevar a cabo ciertas prácticas. “En los asentamientos populares esta relación puede ser aún más fuerte puesto que las personas han estado involucradas con los lugares desde su creación.”<sup>91</sup>

Pero son las mismas prácticas las que a través del tiempo fueron sedimentando dichos códigos de utilización, desde la creación del asentamiento y durante su proceso de consolidación, a través de su actuación y con un lenguaje particular. Asimismo, las prácticas sociales al ser un fenómeno en continuo movimiento se encuentran en constante cambio y resignificación, lo que repercute directamente en los códigos interpretables antes mencionados. “(...) las prácticas de los propios colonos no sólo alteraron y redefinieron el espacio pampeano sino que, además, le otorgaron otro sentido y lo hicieron “diferente”.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Hernández, Jaime, op. cit., p. 167.

<sup>92</sup> Morales, Eric (2014): “El lugar de la religión. Espacios sagrados y prácticas de sacralización de los alemanes de Rusia en la Pampa Central. Colonia Santa María, 1908-1939”, en *Secuencia*, Revista de historia y ciencias sociales, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Ciudad de México, núm. 90, p. 141.

Aunque los códigos de utilización, tanto en el tiempo rutinario como en el ritual, son únicos y particulares del lugar, son *multireferenciales*. Pues las prácticas son ejecutadas por los lugareños desde su visión subjetiva y posteriormente intersubjetiva, conformando un constructo mental referenciado a sus experiencias en otros lugares y en otros contextos. En el caso del Pedregal de Santo Domingo, la población que llegó a ocupar el territorio y urbanizarlo, venía de diferentes lugares de la ciudad y de la República. “(...) muchos venimos de Guerrero, Michoacán, Puebla, etc.; pero nuestras raíces son éstas, aquí plantamos nuestras semillas, con las primeras piedras de nuestras casas, y de aquí no nos hemos movido.”<sup>93</sup> Y en la actualidad además de la continua comunicación de los lugareños con la ciudad, las migraciones a Estados Unidos y la globalización han importado y referenciado nuevos códigos y prácticas urbanas.

Esta multiculturalidad presente desde la fundación del barrio de Santo Domingo, puede ser observada en sus prácticas religiosas de sacralización del espacio público y en la adoración de vírgenes y santos de sus lugares de origen, así también en la gastronomía, dentro de las casas, en los locales de comida y en los puestos callejeros.

Por lo que al abordar Santo Domingo, se observa un complejo sistema de acuerdos y conflictos, condensados en las prácticas urbanas y en lo edificado (tangiblemente) al paso de los años. Conformando un imaginario urbano propio del barrio, que es finalmente una herramienta de “conexión con un presente urbano y moderno, representado por la ciudad y sus patrones culturales de consumo, con un futuro imaginado, o con un pasado tradicional o rural”<sup>94</sup> El imaginario urbano funge entonces como medio de conexión entre el pasado, el presente y el futuro del asentamiento. Esta complejidad no puede ser fácilmente explicada ni analizada, sino más bien *interpretada*. Se puede hacer entonces una aproximación interpretativa que ayude a comprender la motivación intersubjetiva de sus prácticas y de su espacialidad construida y simbolizada.

A través de las prácticas sociales, en el lugar se da una “construcción experiencial del espacio; (...) se origina en el uso cotidiano de los lugares, que incluye los usos sociales, culturales y funcionales.”<sup>95</sup> La construcción identitaria y experiencial del territorio y sus prácticas colectivas, conlleva un nombramiento espacial que unifica la diversidad<sup>96</sup> “*barrio de Santo Domingo*” y por tanto la distingue de otras diversidades, evidenciando conexiones entre la comunidad. Estas frases pueden servir de ejemplo: “Ser Mexicano esta chingón, pero ser de Santo Domingo”<sup>97</sup>; “Un saludo para la gente bonita de Santo Domingo y un saludo especial para la gente de la calle Michín”<sup>98</sup>; “Colonia rodeada por el “Muro de Berlín”, así llamado por los santodomingueños al muro que divide ambas colonias. En cada una de las cerradas de eje 10 hacia el muro se remata con un altar guadalupano, por lo que les llaman

93 Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit., p. 178.

94 Hernández, Jaime, op. cit., p. 141.

95 Hernández, Jaime, op. cit., p. 146.

96 Establece acuerdos comunes dentro de la heterogeneidad de los lugareños, y al darse un intercambio intersubjetivo se refuerza el sentido colectivo.

97 Tomado de la página de Facebook: “Pedregal de Santo Domingo”

98 Trabajo de campo (14 agosto 2017), Pedregal de Santo Domingo: Baile tradicional en honor a Santo Domingo de Guzmán sobre la avenida Escuinapa.



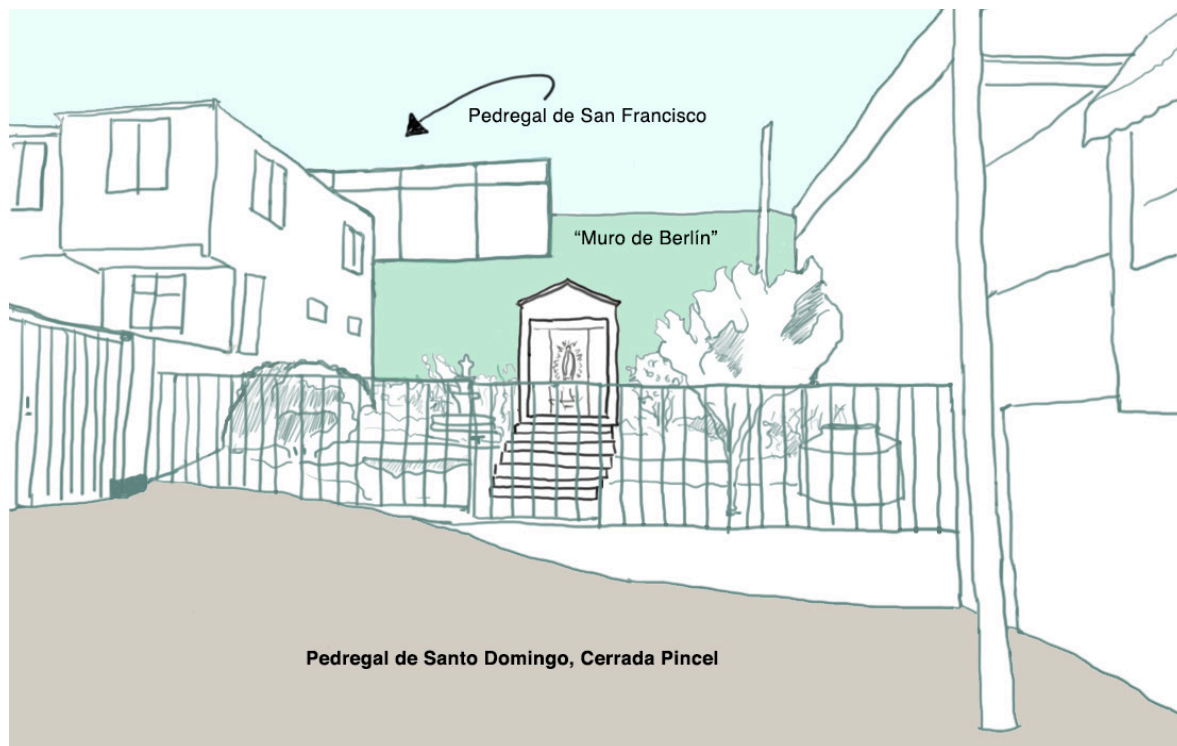


Imagen 1.9.

El gráfico muestra la vista desde una cerrada del Pedregal de Santo Domingo, que colinda con la zona residencial Pedregal de San Francisco (atrás del “Muro de Berlín”). Gráfico: Monturbio

las cerradas de las vírgenes.”<sup>99</sup>

El llamar al muro colindante “Muro de Berlín” es una muestra de referencialidad hacia otros contextos y sobre todo a una idea de injusticia social, donde se evidencia que sus vecinos del fraccionamiento Pedregal de San Francisco, viven una realidad social burguesa muy distinta a las personas del barrio de Santo Domingo y que esta distinción socioeconómica se representa con una enorme barrera física que separa las dos realidades. Mediante la acción de nombrar se informa, se significa y se establece una plataforma de comunicación entre los lugareños. (Ver imagen 1.9)

Las prácticas sociales se desenvuelven en dos tiempos, el tiempo rutinario (cotidiano) y el tiempo ritual (festivo-trascendente) que se pueden distinguir pero no separar pues están interconectados. Dentro de las prácticas pautadas por un tiempo ritual (sagrado-religioso), en el espacio público, se encuentran los circuitos sacros, las procesiones, las oraciones diarias que se pueden llevar a cabo frente a los altares callejeros (encomendarse), pero también los bailes en honor a cierto santo o a la Virgen de Guadalupe. “Lunes 14 de agosto 2017, 6pm. Baile en honor a Santo Domingo de Guzmán”<sup>100</sup>

El consumo de alcohol y de otras sustancias que alteran la percepción de la realidad en este tipo de celebraciones, es una muestra de su carácter ritual, en que se busca entrar en otro tiempo

<sup>99</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit., p. 24.

<sup>100</sup> Trabajo de campo (2017), Pedregal de Santo Domingo.



(desenfadarse de la vida rutinaria) para tener una experiencia fuera de la cotidianidad. En las sociedades tradicionales este tipo de sustancias que alteran la percepción de lo que *es real*, son llevados con mayor consciencia del sentido de su consumo a través de rituales<sup>101</sup>, aún así en nuestra sociedad contemporánea es un recurso común para dar entrada al tiempo ritual. “En general, experimentamos la vida desde un punto de vista limitado. Éste es el llamado estado normal. Sin embargo, mediante los alucinógenos la percepción de la realidad puede cambiar radicalmente y expandirse. (...) Forman una realidad global, trascendente y atemporal.”<sup>102</sup> Sin embargo, es común que el consumo de dichas sustancias ocasione conflictos en dichas celebraciones.

Estas prácticas de sacralización son estratégicas para mantener la identidad del barrio, generando de manera efectiva una memoria de convivencia comunitaria, es decir, en el lugar (la calle) queda sedimentado el sentido de las prácticas rituales, teniendo además un impacto en las prácticas rutinarias. El lugar se transforma y adquiere significados, por lo que las prácticas rituales puede ser interpretadas como un sistema de símbolos rituales.<sup>103</sup>

Las prácticas urbanas con fines religiosos conllevan tanto un tiempo ritual como un tiempo rutinario, siendo el fin o la motivación principal la efectividad religiosa del tiempo ritual. Como señala Geertz (1973) sobre la religión: “Religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que, los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (p. 89).

El mantenimiento de los altares, limpiarlos y *cosmizarlos*<sup>104</sup> pueden ser prácticas rutinarias que, por el interés y esfuerzo que se les pone (formas de organización local), valorizan el lugar sacro y permiten que se lleven a cabo las prácticas rituales de manera más efectiva. Podría decirse que se cosmetizan<sup>105</sup> de manera rutinaria y que esto establece una conexión entre ambos tiempos. Así los lugareños y visitantes al pasar frente a los lugares de culto tienen una reacción emosignificativa que carga el lugar, en muchos casos con un sentido simbólico-religioso.

A una escala mayor, las procesiones, las fiestas patronales o el aniversario de la fundación del asentamiento tienen connotaciones simbólico-religiosas de mayor impacto en la comunidad. Por ejemplo, las procesiones hacia la basílica de Guadalupe crean una conexión simbólica territorial, entre dos lugares, siendo el Tepeyac (el lugar de *aparición* de la Virgen) el recinto sagrado, que se conecta simbólicamente a través de los pasos con el barrio, se llevan entonces las imágenes de los

---

<sup>101</sup> Sobre la bebida ritual en Zinacantán, Chiapas: “Las medicinas se llaman Poxil, que significa “semejante al Pox”, indicando que el aguardiente de caña y las medicinas tienen los mismos efectos internos: curan las enfermedades, reparan las relaciones sociales y devuelven la salud.” (Vogt, 1993, p. 62).

<sup>102</sup> Hofmann, A. y Evans, R (1993): *Plantas de los dioses*. FCE, Italia, p. 176.

<sup>103</sup> Turner (1980) señala que el símbolo ritual despierta emociones y ayuda a trabajar temas emocionales del grupo, no es una mera actuación.

<sup>104</sup> Ordenar en un sentido trascendental. Término obtenido del autor Mircea Eliade (1998) en el libro *Lo sagrado y lo profano*.

<sup>105</sup> Porque más que meros adornos, los elementos ornamentales fungen como muestra de devoción y atención a la imagen religiosa, deben ser vistos como ofrendas y acciones valorizantes.



Imagen 1.10.  
Altar que remata la calle  
Ahuanusco. Pedregal de  
Santo Domingo.  
Fotografía: Monturbio

altares para que queden *cargadas* con el lugar sagrado (Tepeyac), esto queda evidente al observar que la mayoría de los altares dedicados a la Virgen de Guadalupe son una representación (maqueta) del día de la mítica aparición de la Virgen a Juan Diego en el cerro del Tepeyac. (Ver imagen 1.10)

Se ha dicho que andar en procesiones es implorar con los pies. Las procesiones son plegarias hechas paso a paso que trazan un sendero sagrado a través de un ambiente edificado y que hacen eco en las montañas, cuevas y manantiales circundantes. (...) Las procesiones son manifestaciones públicas de fervor y solidaridad, demostraciones de creencias individuales y colectivas, así como de obediencia a la autoridad, sea ésta humana o sobrenatural.<sup>106</sup>

A partir de las prácticas urbanas, el lugar se enriquece con elementos simbólicos y afectivos que le dan identidad. Esta motivación por dotar el lugar de significado y elementos simbólicos, podríamos interpretarla como una estrategia de apropiación y significación territorial, en medio de una realidad urbana agresiva y homogeneizante que tiende a la mercantilización y al achatamiento del sentido vital humano que estrecha su cosmovisión. “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.”<sup>107</sup> Estas prácticas religiosas son también una manera de preservar la memoria social y cultural y de comunicarla a las futuras generaciones, produciendo una liga entre el pasado, el presente y el futuro.

<sup>106</sup> Toby, Susan (2015): Las procesiones en Mesoamérica en Revista Arqueología Mexicana. vol. XXII. núm. 131. p. 35.

<sup>107</sup> Portal, María Ana (2009): “Las creencias en el asfalto: La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la Ciudad de México”, en Cuadernos de Antropología Social, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, núm. 30, p. 65.

## Capítulo Segundo



# El Pedregal de Santo Domingo de los Reyes

En este capítulo se hace una aproximación inicial al barrio en el que se desarrolló el trabajo de campo durante la elaboración de la tesis. Esta dividido en tres secciones: inicialmente se plantea un panorama histórico para entender el contexto sociocultural y político en el cual surge el asentamiento, haciendo énfasis en la cuestión migratoria campo-ciudad; luego se aborda la manera en que las personas se organizaron para invadir, producir y consolidar el barrio; y finalmente se hace un análisis y una descripción morfológica del barrio, basados en la aproximación experiencial del trabajo de campo.

Imagen 2.1.

Primeros momentos en el asentamiento del Pedregal de Santo Domingo. Década de los 70. Dirección Federal de seguridad AGN.

## 2.1 Panorama histórico

*En nuestro tiempo, cuando el desarrollo económico crea riqueza y trabajo sólo para unos pocos, y pobreza, exclusión y destrucción para la gran mayoría, éstos toman la forma de grandes migraciones forzadas que se deben tanto a una desigual, no democrática e injusta distribución de la riqueza, como a causas políticas, culturales, de género, étnicas y religiosas.*

Claudio Albertani

El acelerado crecimiento poblacional en la Ciudad de México tiene mucho que ver con el proceso migratorio del campo a la ciudad, que empieza desde el tiempo de la colonia, pero que presenta un incremento exponencial a partir de los años 50 del siglo pasado. Hacia 1940 los migrantes aún estaban concentrados al sur de la ciudad en tierras destinadas principalmente a la agricultura, sobre todo en la delegación Milpa Alta. Posteriormente las migraciones comenzaron a incrementar y la distribución territorial de los migrantes comenzó a expandirse hacia otras partes de la ciudad, por ejemplo, entre 1956 y 1958 llegó medio millón de migrantes a Ciudad Nezahualcóyotl.

Es en el periodo comprendido entre 1950 y 1970 durante el cual se dio un crecimiento exponencial de las migraciones del campo a la capital del país. En los siguientes años y hasta la actualidad las migraciones han continuado, aunque el fenómeno se ha diversificado con la aparición de nuevos polos de *desarrollo*, así como con la urbanización de los espacios intermedios que antiguamente distinguían y separaban los asentamientos, generando manchas urbanas que parecen interminables.

Las migraciones campo-ciudad son en México parte de un proceso de desvalorización del campo, tanto físico como simbólico y no sólo del campo sino de todo aquello que no está “civilizado” (occidentalizado), es decir, todo lo que refiere a los pueblos autóctonos de nuestro territorio: *indígenas*<sup>108</sup>. Vivir en el campo dejó entonces de ser factible tanto por el maltrato y la miseria en la que vivía el campesinado, como por la estigmatización y el rechazo social que tenían que cargar los campesinos.<sup>109</sup>

De hecho, las regiones que expulsan indígenas a la ciudad de México se caracterizan por los altos índices de marginación y pobreza. Las principales son el valle del Mezquital (Hidalgo), Toluca y Amecameca (Querétaro), Guanajuato y Tierra Blanca (Guanajuato), en el caso de los otomíes; la Huasteca hidalguense y potosina para los nahuas; Acayucan, Catemaco Hueyapan, Macayapan, Sayula, Sotepapan y Pajapan (Veracruz), para los nahuas-popolucas; Timilpan, Atlacomulco, San Felipe del Progreso, Acambay, Ixtlahuaca, Temoaya, El Oro, Jiquipilco, Temaxcalcingo y Donato Guerra (Edo. de México),

<sup>108</sup> “Las mismas palabras “indígena” e “indio” son de origen colonial y muchos grupos no las aceptan: ellos se identifican como otomíes, nahuas (que se nombran a sí mismos mexicanos), mazahuas, mixes, etcétera, pero no indígenas.” (Albertani, 1999, p. 197).

<sup>109</sup> “De manera “natural” los jóvenes asimilan los estereotipos que están en la base del prejuicio (“el indio es feo, flojo, primitivo, ignorante, borracho...”) y aprenden las normas no escritas de las discriminaciones raciales cotidianas.” (Albertani, 1999, p. 201).

para los mazahuas. (Albertani, 1999, p. 199).

Dicha discriminación y rechazo social hacia los *-no blancos-* produjo y aún produce en los mismos un desdén hacia sus propias raíces, ya que aprendieron, a través de muchos años de opresión, a sentir vergüenza de sí mismos. Motivo por el cual muchas lenguas (no dialectos) intentaron ser omitidas para las generaciones futuras. “A esto habría que añadir la valoración social negativa del mundo indígena, lo cual para muchos padres implica no querer que sus hijos hablen la lengua materna porque es la lengua de los explotados.”<sup>110</sup> en lugar de ser reconocidos como riqueza cultural de nuestro territorio.

Por otro lado la glorificación de los indígenas prehispánicos, acabó por invisibilizar y discriminar a los indígenas del presente, “así se conforma una idea abstracta que aplaude a los indios muertos para despreciar a los indios vivos”<sup>111</sup> inventando una brecha generacional en realidad inexistente, en vez de aceptar una continuidad generacional de los pueblos autóctonos, lo que los habría colocado en una posición cultural más justa.

Afortunadamente algunos grupos de migrantes mantienen hasta la fecha gran parte de sus prácticas culturales, como puede ser: la manera de cocinar, la disposición espacial dentro del habitáculo, las costumbres de convivencia, la devoción a ciertas vírgenes o santos y el uso de su lengua materna además del español, pasando de generación en generación. Esto tiene que ver en gran medida con un fuerte arraigo a las estructuras tradicionales de su lugar de procedencia, que les proporcionan una mayor tranquilidad y equilibrio emocional que las estructuras urbanas-cosmopolitas.

Durante cientos de años, los pueblos del campo, hemos sido despojados para enriquecer las ciudades de las que hoy se nos expulsa. Despojados de nuestras tierras, de nuestros objetos, de nuestra cultura (...)<sup>112</sup> La discriminación hacia dichos pueblos autóctonos produce además una cadena de opresión entre ellos mismos. Pues los migrantes que logran establecerse en la ciudad y poco a poco ascender socioeconómicamente aprenden a rechazar, discriminar y someter, a los que recién llegan del campo. Actitud que podría interpretarse como un intento de autoafirmación, pues siguiendo la misma lógica de rechazo, despreciar el campo *te convierte* en ciudadano. Cuestión que genera un ambiente hostil entre los migrantes y ex-migrantes.

Los intereses económicos del hombre “civilizado” fueron puestos encima de los valores de la vida, resultando en innumerables conflictos sociales, daños humanos y ambientales. Ese sistema, cuyos valores son el consumismo y la acumulación de bienes viene provocando millones de desplazamientos, eliminación de culturas y pérdida del sentido de la vida. (Haji, 2002, p. 210)

El proceso migratorio suele darse de forma paulatina. Inicialmente la migración se da del poblado

<sup>110</sup> Albertani, Claudio (1999): “Los pueblos indígenas y la Ciudad de México. Una aproximación Política y Cultural”, en Política y Cultura, núm. 12, UAM Xochimilco, Distrito Federal, México, p.196.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>112</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit. p. 55.



en el que viven a la ciudad-mercado de su entorno socioeconómico, lo cual les brinda experiencia y herramientas económicas para emprender la migración hacia las grandes ciudades como la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey o hacia Estado Unidos.



Imagen 2.2.

Migración  
campo-ciudad  
Ilustración: Monturbio

Pero la llegada a las ciudades-mercado y a las grandes ciudades no implica una mejoría en la calidad de vida. Para empezar, las zonas de las ciudades a la que los migrantes pueden acceder están ocultas y marginadas de la *ciudad formal*,<sup>113</sup> son lugares con alto grado de inseguridad y hacinamiento. Aunado a esto los migrantes tienen que lidiar con la hostilidad citadina y la angustiante idea de la *mega-ciudad*.

La discriminación antes mencionada los condiciona además a cierto tipo de trabajos mal remunerados, pues al estar en una situación tan inestable y precaria se ven obligados a aceptar cualquier tipo de trabajo: “*chamba es chamba*”<sup>114</sup>. Incluso es común que tengan más de un trabajo y que no sólo trabajen los adultos, sino todos los integrantes de la familia, incluyendo niños y ancianos.

La migración se da en cadena, es decir, existen los pioneros que llegan a la ciudad y valientemente van ganando terreno y apropiándose del modo de vida urbano, volviéndose interpretes de los lenguajes urbanos. Al comenzar a formar parte de la ciudad la transforman poco a poco para poder sobrevivir en ella y van construyendo una plataforma social más firme que les brinda cierta estabilidad y que será de ayuda para los futuros migrantes. Así es como llegan amigos, familiares o conocidos<sup>115</sup> de

<sup>113</sup> “ante la discriminación de una sociedad que, por considerarlos atrasados cultural, política y socialmente los marginó, negando sus expresiones culturales y limitando, en los hechos, sus derechos ciudadanos.” (Albertani, 1999, p.199).

<sup>114</sup> Expresión popular.

<sup>115</sup> Esto tiene que ver con cuestiones de arraigo cultural, pues el hecho de llegar con un familiar o con una persona proveniente de tu mismo poblado, que habla tu lengua materna, te provee de cierta seguridad y te permite adaptarte más

los que ya están establecidos, siendo la manera más efectiva de conseguir alojamiento y trabajo. En muchos casos los *ya establecidos* facilitan parte de su alojamiento en lo que los recién llegados se habitúan al ritmo citadino y logran un mayor equilibrio. Sin embargo en muchas ocasiones los migrantes tienen que dormir en la calle, en las estaciones de metro y en los paraderos de autobuses. “La lucha por una vivienda digna, segura y propia se ha vuelto uno de los ejes unificadores de la lucha de los indígenas migrantes.”<sup>116</sup>

Consecuentemente una de las grandes preocupaciones para estos migrantes es garantizar su permanencia en la ciudad a partir de la tenencia de la tierra, lo que les da la seguridad de un pedazo de tierra para poder vivir en ella y dejarle algo a sus hijos. No obstante, no reciben el apoyo de instituciones ni créditos inmobiliarios, por lo que la invasión de terrenos no-urbanizados, dentro o a un costado de la urbe se vuelve la opción más loable. A los “invasores” se les llama *paracaidistas* pues aparecen de un momento a otro, como caídos del cielo. Estas invasiones, entendiéndolas desde su dimensión migratoria, nos hacen reflexionar si realmente la ciudad crece de manera desordenada por falta de planeación o si atiende más bien a un fenómeno de injusticia social.

Al momento de la invasión se hace un gran esfuerzo por consolidar la nueva posesión, pues al momento en que las autoridades o los vecinos se dan cuenta de la ocupación, comienzan los desalojos:

Para consolidar la posesión, impulsamos a los colonos a construir con materiales de construcción: piedra, cemento, tabicón, pues veíamos que con construcciones más sólidas, se alejaba el fantasma del desalojo, pues la delegación y Fideurbe prohibían la construcción, rápidamente se dio una proliferación de autoconstrucción de viviendas prácticamente sin asesorías y sin financiamiento, que ya cualquier institución de vivienda hubiera querido para sí.<sup>117</sup>

Uno de los pasos fundamentales al momento de la consolidación es la lucha por la legalización del predio ocupado, es decir, la tenencia legal del terreno. Pero no es suficiente con la consolidación y la regularización de las viviendas para comenzar a formar parte de la urbe. Para volverse *urbanitas* tienen que lidiar con el rechazo, la estigmatización y la criminalización de la pobreza que los mantiene marginados de la *ciudad formal-legal*.

“En este lugar maldito donde impera la tristeza, no se castiga el delito, se castiga la pobreza.”<sup>118</sup>

Asimismo, el nuevo asentamiento va poco a poco adquiriendo valor simbólico para los lugareños que se apropian del lugar mientras lo construyen. Es común entonces que se genere un sentido identitario y comunitario que da un nombre (con connotaciones simbólicas) que unifica el

---

rápido al nuevo medio.

116 Albertani, Claudio, op. cit., p. 206.

117 Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit. p. 89.

118 Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit. p. 58.

asentamiento, lo vuelve *un barrio*. Además, al ser barrios conformados por migrantes provenientes de distintos pueblos, con tradiciones y costumbres particulares, los asentamientos son escenarios de muchas manifestaciones culturales, como procesiones, festividades, entre otras, que comienzan a traslaparse desde la formación del asentamiento, enriqueciendo y transformando a sus pobladores, siendo que en muchos casos se fusionan costumbres y se conforman nuevas identidades unificadoras del barrio. Sin dejar de lado que dicho intercambio cultural tan diverso conlleva tensiones y conflictos.

Durante las décadas de los años 50, 60 y 70 se da en la Ciudad de México el mayor número de invasiones de su historia, proceso que se convirtió en un tema de gran importancia política.<sup>119</sup> En cierto sentido por la oportunidad que veían los partidos políticos de ganarse los votos de los nuevos urbanitas, prometiéndoles dotación de servicios. Y por otro lado porque se debía atender la gestión (expropiación y legalización) de las tierras invadidas, lo que implicaba una negociación política que el Estado debía mediar entre los antiguos dueños y los nuevos.

El 1 de septiembre de 1971, el entonces presidente Luis Echeverría, menciona durante el informe presidencial la regularización de los terrenos baldíos invadidos. El mismo día que un gran número de personas organizadas emprende la invasión de los terrenos que ahora conocemos como El Pedregal de Santo Domingo de los Reyes en la delegación Coyoacán.

En el informe presidencial se trata el problema de la vivienda popular en los siguientes términos:

La anterior inseguridad jurídica y la escasez de recursos de los poseedores determinan el crecimiento de ciudades perdidas y cinturones de miseria, en donde la vivienda presenta condiciones infrahumanas y campea la promiscuidad y la falta de servicios. Para resolver este grave problema urbano expedimos un decreto a fin de que el Instituto Nacional para el Desarrollo de la Comunidad Rural y de la Vivienda Popular (Indeco), se aboque de inmediato a la formulación de convenios con las autoridades del Distrito Federal y de las demás entidades federativas, para poder llevar a cabo la regularización de la propiedad de esos terrenos, promoviendo, asimismo, ante las autoridades competentes y en apoyo de los gobiernos locales, la creación de fondos legales y la formulación de planos reguladores que hagan que el crecimiento de nuestras ciudades tenga un sentido armónico y humano. (Vega, 2013, Párr. 35)

119 "De 1950 a 1960 la población de la Ciudad de México aumento de 3 300 000 habitantes a mas de 5 millones, concentrando en la todavía denominada región más transparente 15% del total de la población del país; en 1970 este número se duplicó, y llegó a casi 15 millones de habitantes en 1980. Su tamaño continuó aumentando, engullendo pueblos enteros, bosques, ríos... y pedregales. Las porciones oriental y sudoriental del Pedregal de San Angel se vieron gravemente afectadas por el establecimiento de numerosos barrios que poco a poco ganaron terreno a la lava, destruyendo su flora y fauna." (Carrillo, César (1995): El Pedregal de San Ángel, UNAM, México, p. 160.)

## 2.2 Santo Domingo de los Reyes

Sabemos que el Pedregal lo habitamos en un ciento por ciento gente que procede del campo y venimos a la ciudad, pero no sólo de tierras y de campos, pobres o empobrecidos por colonizadores y terratenientes, que sin compasión ni técnica adecuada, explotan determinadas regiones para enriquecer las ciudades, destruyendo campos ricos y tierras fértiles, hoy erosionadas... social y económicamente destruyendo culturas y organizaciones sociales, maneras de gobierno. (...) También venimos de campos fértiles y de tierras productivas ahora, en donde se viola a la mujer y se explota al hombre, en donde se avergüenza al ser humano y se le esclaviza.<sup>120</sup>

### Ubicación y datos generales

La colonia Santo Domingo de los Reyes, se encuentra ubicada al sur de la Ciudad de México, dentro de la delegación Coyoacán y al suroeste de la misma, en una zona conocida como los Pedregales. Tiene una superficie de 2'400,000 metros cuadrados, integrada por 253 manzanas y 13 secciones, siendo la sección 13 la correspondiente a La Cantera<sup>121</sup>. La descripción perimetral es la siguiente: al norte, colinda con la colonia Pedregal de San Francisco; al noreste, colinda con las colonias Niño de Jesús y Los Reyes; al noroeste, colinda con las colonias Copilco el Alto y M. Romero de Terreros; al sur cerrando en cono trunco, con La Cantera; al sureste, colinda con la colonia Ajusco, y al oeste, colinda con la Ciudad Universitaria.<sup>122</sup>

### Llegar a Santo Domingo

Existen varias rutas que atraviesan el barrio:

Ruta 59, Santo Domingo-Taxqueña

Ruta 52, Coyoacán - Huayamilpas (mercado Coyoacán)

Ruta 34, Metro General Anaya - Colonia Ajusco

Ruta 34, Metro General Anaya - Santo Domingo

Ruta 34, Metro Ermita - Colonia Ajusco

Ruta 397, San Ángel - Mercado de Bola, Av. Aztecas.

Ruta 114, Nezahualpilli - Copilco

Así también el eje 10, es el eje más importante de la zona, pues conecta con la Ciudad Universitaria, Insurgentes y hacia Pacífico, División del Norte y Tlalpan. Por ese eje se sube a Santo Domingo por diversas calles perpendiculares que suelen ser las más transitadas: Anacahuitta y Papalotl, también se sube por Av. Aztecas para entrar por Topilzin o Meconentzi entre otras.<sup>123</sup> (Ver imagen 2.6 Pág. 75)

<sup>120</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit. p. 50.

<sup>121</sup> Terreno de 200,000 metros cuadrados, de los cuales 120,000 metros corresponden a la UNAM y 80,000 metros a la colonia Santo Domingo.

<sup>122</sup> Idem. / Diario Oficial de la Federación 24/10/1994

<sup>123</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit. p. 24.

### 2.2.1 La invasión

Durante el proceso migratorio del campo a la Ciudad de México en la década de los años 70, surge el Pedregal de Santo Domingo a partir de una invasión de terrenos deshabitados correspondientes al Pedregal de San Ángel. Para ésta década el sur de la ciudad tenía ya un alto nivel de urbanización, desencadenado en gran medida por la construcción de Ciudad Universitaria y por las grandes migraciones antes mencionadas. Esta situación extendió la mancha urbana desde el centro hasta el sur de la ciudad a un ritmo muy acelerado, que se incrementó aún más con el sismo de 1985. (ver imagen 2.4.)

Dentro de la zona de pedregales que corresponde al caso de estudio, existieron fundamentalmente dos ejes de modificación del lugar y consolidación urbana.<sup>124</sup> Por un lado se daba continuidad al crecimiento de la *ciudad formal* proyectada por arquitectos y urbanistas, a través de la construcción de las colonias Romero de Terreros, Pedregal de San Francisco y Copilco Universidad, que fungían como liga entre los antiguos barrios que conformaban Coyoacán y la Ciudad Universitaria. Dichas colonias fueron proyectadas para la clase media y media alta en su mayoría universitaria. Por el otro lado, aledañas a dichas colonias, se construyeron colonias populares mediante invasiones territoriales y procesos autogestivos de producción del hábitat, como la colonia Ajusco, Pedregal de Carrasco y Pedregal de Santa Ursula.

La colonia vecina, la Ajusco, también había sido invadida una década antes. Este antecedente hizo que los invasores, algunos de los cuales venían de la Ajusco, tuvieran confianza en que la situación se iba a normalizar en el futuro (...). Además de la colonia Ajusco existían varios antecedentes: otras colonias de esta zona sur de la ciudad fueron el Pedregal de Carrasco y el Pedregal de Santa Úrsula, en Coapa, que también habían sido invadidas, algunas de ellas en los años cincuenta. (Vega, 2013, Párr. 25-27).

El pueblo de los Reyes, asentamiento colonial y originalmente prehispánico, ubicado en la parte sur de los antiguos pueblos que conformaban Coyoacán y al noreste del terreno en cuestión, juega un papel preponderante, pues los terrenos ahora correspondientes al Pedregal de Santo Domingo le pertenecían a sus pobladores.<sup>125</sup> Otro barrio colindante es Copilco el Alto formado en los años 50, con el fin de alojar a los antiguos ejidatarios que poblaban de forma dispersa los terrenos donde se construía la Ciudad Universitaria, siendo reubicados a un costado de la misma.

La consolidación de esta área de la ciudad dejó un terreno *baldío*, o mejor dicho en estado natural, que formaba parte del ecosistema endémico del Pedregal de San Ángel. Dicho espacio al tener una topografía tan irregular y además por la dureza de la roca volcánica que lo conformaba, suponía un enorme esfuerzo para ser urbanizado. En él los pobladores de Los Reyes llevaban a cabo actividades como la horticultura, floricultura, recolección de elementos naturales para la decoración en días

<sup>124</sup> Ambos tuvieron un gran impacto ambiental, con lo que se redujo en gran medida la biodiversidad de la zona.

<sup>125</sup> “Esta propiedad comunal del pueblo de los reyes fue obtenida durante los años 50.” (Aguilar, 1977, p. 6)



festivos y la extracción de cantera, no obstante dichas actividades se llevaban a cabo a pequeña escala y en una reducida franja del territorio.<sup>126</sup> El terreno se encontraba rodeado por colonias populares y residenciales además de la Ciudad Universitaria, sin embargo para el año 1970 aún no estaba urbanizado. Aunque el terreno no era una tierra fácil de urbanizar, se encontraba en una zona que comenzaba a incrementar su valor inmobiliario y por consiguiente estaba favorecida por inversiones en infraestructura, además de la cercanía a otros asentamientos y servicios.

Por su ubicación privilegiada dentro del tejido urbano, el terreno había sido amenazado de invasión desde los años sesenta. Dichas amenazas obligaron a los comuneros a establecer una vigilancia para cuidarse de las invasiones. De las diferentes tentativas, se tiene documentación de la intentona fallida de Juan Ramos, líder de colonos sin vivienda, quien trató de invadir esos terrenos en 1968. (Vega, 2013, Párr. 16).

Viendo el potencial del terreno y la urgente necesidad de vivienda, un grupo de personas organizó la invasión el 1 de septiembre de 1971, convirtiéndose una de las invasiones más representativas de los años 70. “Hay estudios que consideran que a los tres días de la ocupación de los terrenos de Santo Domingo se había asentado ahí una población de cuatro mil familias.”<sup>127</sup>

“La invasión es promovida por diferentes grupos, tanto de la CNOP (ligado al partido del gobierno), como de líderes que habían participado en la colonia Escuadrón 201, otros de la Doctores, de la colonia Ajusco, también a través de los padres de la Iglesia de la Resurrección.”<sup>128</sup> Pero más allá de la manipulación de los líderes que promovieron la invasión, el déficit de lugares destinados a la vivienda en la Ciudad de México, fue el motivo principal por el cual llegaron tantas familias a ocupar dichos terrenos.

Nos cansamos de andar de aquí para allá, queremos superarnos, queremos una vida digna para todos nosotros, aún a costa de nuestro cambio de ser jornaleros de campo a jornaleros de la ciudad, por eso estamos aquí, queremos vivir.<sup>129</sup>

Las autoridades y los comuneros intentaron inicialmente frenar la invasión, pero la gran cantidad de personas y la magnitud del terreno suponían una tarea difícil. Durante esos intentos se generaron conflictos y ocurrieron enfrentamientos que terminaron con la vida de algunas personas. Las autoridades mandaron granaderos a las áreas por donde los colonos accedían al asentamiento, para evitar que pudieran meter materiales de construcción y en muchas ocasiones entraban a tirar casas

<sup>126</sup> Aguilar, Medina José Iñigo (1977): “Santo Domingo de los Reyes, una ciudad perdida” en Boletín de la Universidad de Yucatán, Mérida, núm. 27, año 5, Nov-Dic. p. 5.

<sup>127</sup> Vega, Ana Lourdes (1997): “La regularización de la tenencia de la tierra en Santo Domingo de los Reyes (distrito federal)” en El acceso de los pobres al suelo urbano. Ed. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México. Párr. 37

<sup>128</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit. p. 33.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 30.

Imagen 2.3.



El Pedregal de San Angel a fines de los cuarenta.



Pedregal de Santo Domingo

El Pedregal de San Angel 40 años después.

y a asediar a los pobladores. “Sufrimos aquí, en Santo Domingo, cuando venían los granaderos, que nos tiraban las casas o las quemaban (...)”<sup>130</sup> Asimismo se dieron muchos enfrentamientos con los comuneros de los Reyes “En ese tiempo venían de Los Reyes y decían que iban a quemar las casas

<sup>130</sup> Ibidem, p. 41.

y por medio de un riel que alguien tocaba, nos dábamos cuenta y a causa de esto nos desvelábamos todas las noches”.<sup>131</sup> Los conflictos con los pobladores de los Reyes duraron mucho tiempo y la amenaza de desalojo estaba latente aún mucho tiempo después del periodo de invasión.

La distribución de la tierra entre los nuevos habitantes fue causa de conflictos, pues algunos de los líderes que gestionaron la repartición se aprovechaban de la situación y abusaban de su poder.<sup>132</sup> A cambio de dicha gestión los líderes obtenían una remuneración que en algunos casos era motivo de fraude. Por ejemplo, asignaban el mismo predio a dos familias distintas o cobraban cuotas para arreglar las calles pero nunca lo llevaban a cabo. “Yo viví en Santo Domingo desde 1971 en un lote que le correspondía a mi carnal Santos por medio de la repartición que hizo un tal Manuel, un dicho Carlos y un Juan Ramos, que ellos se llevaban nada más puras cooperaciones y cuotas que para “arreglar la calle y más calles” (...) pero todo era falso. (Francisco Hernández)”<sup>133</sup>

Se comenta que los líderes “Con frecuencia andaban armados y rodeados de guardaespaldas.”<sup>134</sup> Siendo la función de los guardaespaldas sacar a los invasores que no acataban las reglas o que no pagaban las cuotas correspondientes. Esta situación desencadenó muchas disputas entre los colonos y los líderes, que con frecuencia se resolvían de forma violenta. Podríamos decir entonces que los juegos de poder entre los colonos y los líderes fueron determinantes en la distribución de las tierras del Pedregal de Santo Domingo.

### 2.2.2 Construir el barrio

*Vivienda: donde vivir, donde existir, tener un espacio propio; vivienda, espacio interior y exterior, calle, comunidad, hábitat. Vivienda que se va haciendo poco a poco, se va viviendo: vivir la pobreza nos permite contemplar la pirámide social desde la parte de más abajo.*<sup>135</sup>

El proceso de consolidación urbana del barrio de Santo Domingo, es un tema de gran complejidad, que invitaría a hacer una investigación más extensa que la que se presenta en esta tesis. No obstante los datos presentados sirven como elementos de interpretación para el tema central de este trabajo.

La construcción del Pedregal de Santo Domingo requirió un enorme esfuerzo por parte de sus ocupantes, que durante un largo proceso fueron construyendo el barrio en etapas. Con la invasión se da una primera etapa constructiva mediante materiales relativamente fáciles de transportar, es decir, palos de madera, tubos, lonas, laminas de cartón y tierra. Inicialmente se montaban los habitáculos sobre la roca volcánica a manera de campamento.

---

<sup>131</sup> Idem.

<sup>132</sup> “Como llegaron diferentes grupos, se formaron diferentes liderazgos, por ejemplo, el que se constituye como Asociación Civil que encabeza Juan Ramos, otro grupo por Manuel Romero y el “Chino”, luego surge el grupo de Josefa Torres, el de María Aguilar de Zamorita, Doña Trini, La Coronela y Ricarda, etc; siendo los más fuertes los de Manuel R. y Juan R.” (Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, 2001, p. 33)

<sup>133</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit., p. 34.

<sup>134</sup> Vega, Ana, op. cit., Párr. 22

<sup>135</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit., p. 206.

En el año de 1971, una gran mancha café sobre lo negro de las rocas, se extendía una gran “ciudad perdida”, las casas de lámina de cartón, que en la parte más alta del Pedregal de Santo Domingo, contrastaban con la Ciudad Universitaria y las lujosas casas del Pedregal de San Ángel.

Estos primeros lugares comenzaban a marcar el terreno que se encontraba en estado natural y a delimitarlo (profanarlo) para su utilización. Conforme esto iba sucediendo y en medio de los conflictos sociopolíticos de la invasión, se trazaron las calles y los lotes. Esta labor requirió un arduo trabajo de nivelación y modificación del terreno. “Entramos todos contentos, recuerdo bien esa noche, todos con bultos de cal para marcar nuestros lotes”<sup>136</sup>. Con palos y picos los nuevos pobladores trabajaron largas jornadas para adaptar el suelo acorde a sus aspiraciones y necesidades de habitabilidad, “para poder disminuir los montículos más voluminosos, se hizo necesario utilizar dinamita.”<sup>137</sup> Se organizaban faenas para trabajar de manera conjunta, cada jefa o jefe de familia debía comprometerse a trabajar cierto número de horas o pagar para que alguien lo hiciera en su lugar. Estas faenas generaron un sentido de comunidad y cooperación mutua que comenzó a conformar, con sus ineludibles acuerdos y conflictos, el tejido social.

Las piedras removidas se utilizaban para construir las casas, pero no sólo para dar firmeza a las edificaciones, sino también para construir el lugar desde una dimensión psicológica de permanencia y seguridad, ante una ciudad agresiva que amenazaba constantemente con despojarlos de sus nuevos hogares. Asimismo el suministro de materiales era muy complicado, por lo que los materiales que el mismo sitio brindaba eran aprovechados al máximo.

El transporte de los materiales de construcción, de los muebles y de los efectos personales se efectuaba sobre las espaldas de los colonos. Y cuando no era posible, por ejemplo para el transporte de polines de madera, se tenía que recurrir a las mulas, caballos o burros. (Vega, 2013, Párr. 18)

El trazo de las calles y la asignación de los predios a las personas que llegaban a la invasión era controlado por los líderes. “Fueron ellos mismos los que fijaron con sogas o “mecates” los terrenos de 200 m2 cada uno, aproximadamente.”<sup>138</sup> Más adelante grupos universitarios de la Facultad de Arquitectura de la UNAM ayudaron también en la conformación del trazo, sobre todo en su representación gráfica, lo cual acercaba a los lugareños a la regularización y la tenencia legal de la tierra.

Al paso del tiempo el impulso creativo y la dedicación de los lugareños lograron consolidar y dar una morfología -materialización- que satisficiera de alguna manera sus dinámicas sociales y prácticas urbanas. Desde locales comerciales, mercados sobre ruedas, escuelas, templos, altares y,

<sup>136</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>137</sup> Vega, Ana, op. cit., Párr. 21

<sup>138</sup> Vega, Ana, op. cit., Párr. 44



Imagen 2.4.

En la fotografía, tomada desde el parque El Copete, se puede apreciar la construcción progresiva de una vivienda en el Barrio. Además de la vegetación endémica del Pedregal de San Ángel.

Fotografía: Monturbio.



por supuesto, vivienda. Actualmente la colonia sigue en continua transformación y ha crecido su densidad de población y superficie de ocupación, aumentando progresivamente los niveles de sus edificaciones, no sólo de vivienda, sino también de uso comercial y equipamientos. Todo esto lo han logrado construir con sus propios medios y a través de una lucha constante para que el gobierno les proporcione los servicios básicos.

La lucha por la obtención de servicios, como agua potable, drenaje, luz, pavimentación, entre otros, continúa hasta la fecha. Incluso cuando el gobierno ha accedido a suministrar lo que se demanda, los lugareños han tenido que intervenir al momento de recibir los suministros. “Para pavimentar no les costó trabajo, pues ya estaba parejo, y donde había hoyos los dejaron para que los rellenáramos nosotros.”<sup>139</sup> Desde su formación hasta la fecha, los partidos políticos se han aprovechado de estas

<sup>139</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit., p. 190.



necesidades para ganar votos a cambio de la promesa (que frecuentemente no cumplen) de proveerles los servicios demandados.

La educación pública fue otro tema importante. Inicialmente el barrio se organizó para formar la Escuelita Emiliano Zapata, un proyecto educativo incluyente hecho por y para la comunidad.<sup>140</sup> A la par consiguieron que la Secretaría de Educación Pública construyera escuelas después de otra gran lucha. “La lucha por las escuelas fue muy intensa hasta lograr negociar, con el jefe del D.D.F. y la SEP, una escuela primaria por año y una secundaria, hasta lograr siete primarias y cuatro secundarias, recuperando los espacios apartados para tal fin.”<sup>141</sup>

La dinamicidad del Pedregal de Santo Domingo ha sido una constante y es una de las características fundamentales del barrio, tanto en su aspecto tangible como intangible. Este gran movimiento no es únicamente resultado de la elevada densidad de población y el consecuente flujo que alberga, también tiene que ver la construcción social del lugar que, desde su origen, construyó un tejido social con un sentido comunitario que le permite actualizar sus dinámicas sociales y reorganizarlas hasta la fecha. No por eso está exento de conflictos y problemas de inseguridad que se han complejizado con los años, considerando además la realidad tan violenta que se vive actualmente en todo el país. A pesar de ello siguen defendiendo de forma activa y con cierto grado de organización comunitaria su territorio.

El papel de las mujeres en la conformación del barrio fue y sigue siendo fundamental. Desde asumir el liderazgo durante la invasión, que incluyó la defensa del predio ante las agresiones de los granaderos y comuneros cuando sus esposos salían de la colonia en busca de trabajo o materiales de construcción, hasta la construcción de la misma casa, el cuidado de los hijos, la administración de las finanzas familiares y la alimentación. Aún, actualmente en las asambleas y mítines en los que se convoca para organizar demandas al Estado o para atender situaciones al interior de la colonia, las mujeres son las que más participan.

Otra dimensión importante dentro de la construcción de un lugar es el tiempo festivo, el tiempo ritual mencionado en los capítulos anteriores. Santo Domingo se caracteriza por sus grandes fiestas, tanto a escala barrial, con las fiestas patronales o la celebración por el aniversario de la invasión, que transforman las calles principales con ferias y escenarios para escuchar conciertos y bailar. Pero también a una escala más pequeña, pues es común que las personas cierren su calle y la transformen, produciendo un lugar que temporalmente funcionará para celebrar, por ejemplo, un cumpleaños. Estas prácticas urbanas son esenciales en la construcción social del lugar *-barrio-*.

El hecho de construir el lugar en donde vives, incluyendo la calle y la casa del vecino, genera un sentido de pertenencia y un arraigo que se transmite al paso de las generaciones. El lugar condensa la historia, las aspiraciones y las ilusiones de cada habitante con una gran fuerza, son parte esencial de su configuración espacial, muchas quedan evidentes y muchas otras quedan ocultas. La satisfacción

<sup>140</sup> “mis hijos podrán estudiar aunque sean muy humildes, y tendrán la libertad de entrar orgullosos a su escuela, aunque fueran descalzos serán aceptados, porque no queremos una escuela donde nuestros niños sean rechazados por no llevar uniforme” (Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, 2001, p. 153)

<sup>141</sup> Ibidem, p. 123.

y el orgullo por su barrio evidentemente es enorme, sobre todo para las primeras generaciones que albergó el asentamiento.

“Y todo eso se logró a base de esfuerzos y tener fe en nosotros mismos para lograr que esta zona invadida, que eran prácticamente cuevas, sea una colonia habitable en donde todos están orgullosos de vivir aquí”<sup>142</sup>.

### **2.2.3. Expropiación y regularización de la tierra**

La expropiación de los terrenos invadidos es fundamental para dar validez legal al asentamiento y en el caso del Pedregal de Santo Domingo, permitió generar una tregua entre los nuevos pobladores y los comuneros de los Reyes. La expropiación se hace con la intención de que sea el gobierno el que se encargue de gestionar y pueda asignar el derecho de propiedad a la población que lo está habitando (en el mejor de los casos). Posteriormente la regularización de la tierra es la asignación de los predios y es lo que certifica a sus habitantes como propietarios. Para que estos procesos legales se lleven a cabo se requiere de mucho tiempo y dedicación para negociar entre diferentes actores e intereses.

Actualmente la regularización de la tierra en Santo Domingo ha avanzado mucho, gracias a la perseverancia de los lugareños. Sin embargo los intereses económicos tienen actualmente puestos los ojos en el barrio por su excelente ubicación, así es que los procesos de gentrificación afectan y ponen a prueba constantemente el tejido social del barrio.

Si se desea profundizar en este tema se puede conseguir una documentación clara y completa sobre los procesos de expropiación y regularización de los terrenos en cuestión en la siguiente fuente: Vega, Ana Lourdes (1997): “La regularización de la tenencia de la tierra en Santo Domingo de los Reyes (distrito federal)” en *El acceso de los pobres al suelo urbano*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México. pp. 297-321. ISBN 9789683657886

## **2.3 Análisis urbano**

### **2.3.1 Uso de suelo**

La utilización del suelo en el Pedregal de Santo Domingo es habitacional y comercial principalmente. En el Programa de Desarrollo Urbano de la delegación Coyoacán se muestran 6 zonas de equipamiento (E 3/30), 3 centros de barrio (CB 3/30/B), 5 espacios abiertos (EA) y todo el resto habitacional con comercio en planta baja (HC 3/30/B).<sup>143</sup>

Los equipamientos están compuestos por: jardines de niños, escuelas primarias, escuelas

<sup>142</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>143</sup> HC (3 niveles / 30 % de área libre / B: Densidad baja 1 vivienda por cada 100m<sup>2</sup> de terreno)

secundarias, telesecundarias, escuelas técnicas y centros de desarrollos comunitario. Distribuidos principalmente en la parte central y norte de la colonia. El centro de artes y oficios Escuelita Emiliano Zapata, no aparece en el PDU posiblemente por su carácter autogestivo, sin embargo es uno de los centros de difusión cultural más importantes y representativos del Pedregal de Santo Domingo.

Los dos centros de barrio, localizados en la parte sur, albergan un DIF<sup>144</sup> y dos escuelas más (primaria y secundaria). Al noreste se localiza otro centro de barrio que comprende: el Mercado Santo Domingo “Las Rosas”, la Parroquia de los Santos Fundadores (en la cual se celebran muchas fiestas a lo largo del año), un edificio de la delegación y otras dos escuelas (secundaria y técnica).

El espacio abierto con vegetación es muy limitado en la colonia. Al norte encontramos dos pequeños parques insertos de forma particular en la traza urbana y que tienen al centro altares dedicados a la Virgen de Guadalupe. Sobre las avenidas Henríquez Ureña (al norte) y Delfín Madrigal (al poniente) se encuentran parques lineales con algunos juegos, canchas deportivas y aparatos para hacer ejercicio, no obstante, al estar rodeados por una avenida son estrechos, están enrejados y además son ruidosos, cuestiones que demeritan su cualidad espacial. Por otro lado, el parque deportivo El Copete resulta ser un espacio verde con una dimensión aceptable y con una cualidad espacial valiosa.

En lo correspondiente a la vivienda con comercio en planta baja (HC 3/30/B), la mayoría de las construcciones tiene entre 1 y 3 niveles como lo marca el PDU. Sin embargo, es frecuente ver edificios de entre 4 y 7 niveles, así como algunos predios que no cumplen con el porcentaje mínimo de área libre indicado. El comercio en la mayoría de los casos está en planta baja, pero existen predios que son únicamente de uso comercial. Se pueden ubicar locales comerciales en cualquier parte de la colonia, pero existen calles al interior (como Escuinapa y Ahuanusco) y al exterior (Delfín Madrigal y Henríquez Ureña) que poseen un intercambio comercial muy activo.

Estas inconsistencias entre el PDU y la realidad urbana de la colonia, ocurren porque el plan urbano se hizo después de que la colonia ya se había consolidado, pero también porque el proceso de autoconstrucción no es regulado por la delegación. Se entiende además que los habitantes no acepten o miren con temor los planes de regulación que la ciudad tiene para su barrio, pues las autoridades de la ciudad han tratado con mucho desdén este asentamiento desde su origen y han hecho realmente poco por su bienestar.

### **2.3.2. Traza urbana**

El Pedregal de Santo Domingo se consolidó a partir de un proceso de organización social con un alto grado de complejidad, creando una traza irregular tras la interacción de dos impulsos fundamentales: el de los asentados y el natural del sitio. Su traza urbana da cuenta del proceso de producción del hábitat mediante el cual se construyó y en el cual influyeron varios factores.

Antes de preocuparse por el correcto ordenamiento urbano, la invasión tenía como objetivo la

<sup>144</sup> Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia.

posesión de la tierra que les garantizara a los asentados un fragmento de tierra en el cual vivir y al mismo tiempo formar parte de la ciudad. Porque si decidieron invadir ese fragmento del territorio no fue únicamente porque estuviera deshabitado, en tal caso sería más fácil invadir lejos de la jurisdicción de la Ciudad de México. Lo que buscaban era garantizar su permanencia física en la ciudad y crear en ella un sentido de pertenencia.

A diferencia del proyecto urbano de la colonia Romero de Terreros, realizado en 1950, en el cual se hizo primero la planificación y el trazo de las calles y los lotes, para después vender los predios y construir las viviendas (en su mayoría unifamiliares), en Santo Domingo, lo más importante era consolidar la posesión y aunque desde un principio se distribuía la tierra mediante una lotificación controlada por los líderes, ésta no respondía a un plan urbano rector que dictara la ejecución de una *traza ordenada* y una integración con el resto de la ciudad. Sin embargo, se puede notar en la traza cierto grado de regularidad, en el sentido de que muchas calles atraviesan la colonia de lado a lado, o al menos recorren gran parte de la misma, generando una retícula. Pero dentro de esta retícula las calles no son completamente ortogonales (paralelas y perpendiculares), sino que algunas se curvean, otras se quiebran y de algunas se desprenden cerradas y callejones. (Ver imagen 2.5.)



Imagen 2.5.

El trazo se generó a la par de la construcción de las viviendas que, a su vez, estaba determinada en cierto grado por la abrupta topografía del lugar. Por lo que la traza conserva la memoria, en muchos sentidos, del primer campamento que poco a poco fue consolidando el barrio a través de la integración y distinción de las partes que lo componen: sus calles y sus manzanas.

Otro de los factores constitutivos externos de la traza, como la ampliación de calles o la modificación de algunas de ellas (las que pudieron cambiar), fueron realizados por la delegación Coyoacán y, poco tiempo después de la invasión, por los estudiantes de Autogobierno de la Facultad de Arquitectura de la UNAM. Dichas intenciones para regularizar la traza, no fueron siempre bien recibidas y muchas veces fueron rechazadas, pues los asentados se encontraban en una posición difícil en cuanto a la tenencia de sus predios y no querían tomar el riesgo de ser despojados con el nuevo trazo.

Entonces tiene que haber un reacomodo, un reajuste de acuerdo al proyecto que plantea gente estudiante de arquitectura de la UNAM; hacen un plano a petición de los líderes y la gente que tiene que reubicarse con muchas dificultades, porque hay calles que se curvean o dan vuelta y hubo quienes dijeron “de aquí no me muevo yo”, entonces se va haciendo una urbanización de acuerdo a la realidad; “¿aquí calle? ¡ni madres!” y la familia sacaba la pistola “¿pasa calle? Dé la vuelta”. Y la calle se hizo curva.<sup>145</sup>

### **2.3.3 Relación con la ciudad**

La observación de la traza de Santo Domingo permite una interpretación de la manera en que se relaciona el barrio con la ciudad desde una dimensión socioespacial. (Ver imagen 2.6.)

La parte sudoriental y oriental colinda con la colonia Ajusco, cuya frontera está únicamente demarcada por la calle Toltecas, por lo que se percibe un vínculo físico y simbólico entre ambas colonias, tanto gráficamente (en el trazo del mapa), como a través de la escala humana que transita entre una colonia y la otra. Este vínculo se comprende si recordamos que algunos de los habitantes de Santo Domingo son descendientes de los habitantes de la colonia Ajusco, que fue también una invasión territorial ocurrida una década antes.

No obstante, el Pedregal de Santo Domingo carga con un estigmatización dentro del imaginario urbano, de clase social más baja que la colonia Ajusco. Posiblemente por su apariencia morfológica menos consolidada, su traza más irregular y su fama de ser un barrio inseguro. Además considerando que llegaron migrantes de distintas partes de la república y que no todos los pobladores de la Ajusco tienen familiares o conocidos en el barrio, es muy probable que se haya generado una cadena de discriminación entre los viejos migrantes de la colonia Ajusco que habían alcanzado ya un mejor estatus socioeconómico y los migrantes recién llegados al barrio de Santo Domingo, con el fin de reafirmar su posición social más alta. Este planteamiento no elimina la existencia de un vínculo físico y simbólico entre ambos barrios, pues tampoco sostiene que la distinción social sea verdadera para todos los residentes. Sólo deja ver el alto grado de complejidad que conlleva la interpretación del

<sup>145</sup> Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo, op. cit., p. 33.



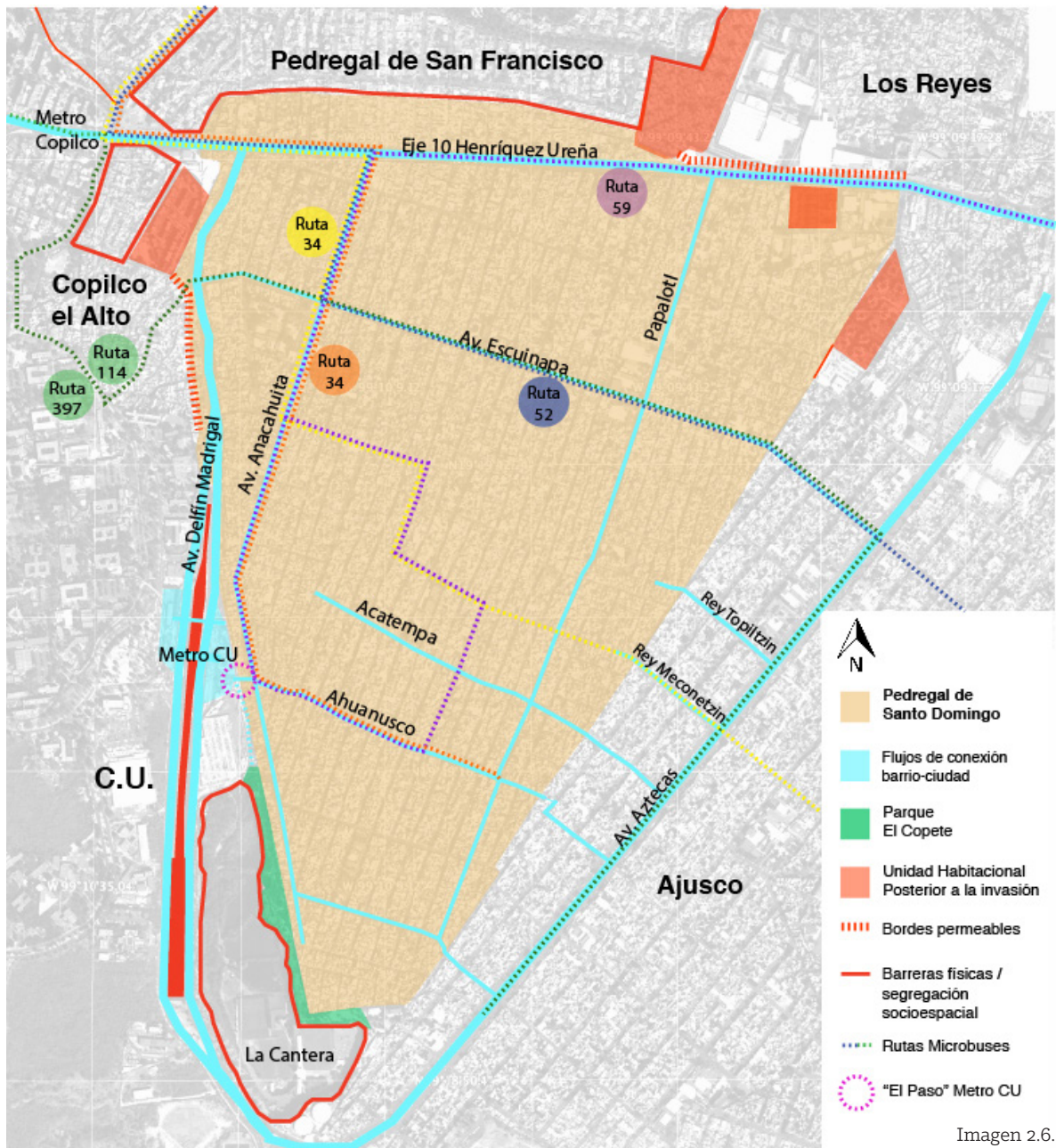


Imagen 2.6.

tejido social urbano y su forma de manifestarse en la producción del lugar.

La relación colindante al sur (en cono “trunco”) y sur poniente es muy distinta, pues desde el momento de la invasión se formó dicho borde como resultado de un cambio de nivel de 40 metros, quedando el barrio en la parte alta. Esta depresión artificial se produjo por la explotación de la roca volcánica y se le conoce como La Cantera, la cual alberga actualmente un deportivo y un parque ecológico, ambos bajo el control de la UNAM. Los emplazamientos de vivienda no llegan hasta el borde, sino que se dejó un espacio entre la depresión y los muros colindantes de las casas. En este

espacio se creó un parque llamado El Copete,<sup>146</sup> que rodea longitudinalmente la parte sur-poniente. Existen tres accesos, dos desde el interior del barrio atravesando las calles Mixquipolco y Chaucingo y el tercer acceso se tiene al final del paradero del metro C.U. Es el único parque que tiene Santo Domingo y al ser tan grande el asentamiento, es utilizado principalmente por los colonos que viven más cerca.

Del lado poniente colinda con la estación del metro C.U. de la línea verde, que tiene en torno a ella, un almacén de coches de SEMOVI, un paradero de autobuses, un sitio de taxis, puestos fijos de comida y de diversas mercancías y los accesos al metro C.U. En este punto de la línea verde las vías del metro emergen al nivel de calle, por lo que se genera una enorme barrera que corre por el centro de la avenida Delfín Madrigal. Esto genera una división entre Santo Domingo y la Ciudad Universitaria y la comunicación entre estos se da únicamente a través de los dos puentes peatonales que dan acceso al metro y que a su vez comunican los dos paraderos de autobuses, el paradero del metro CU del lado del Pedregal de Santo Domingo del que salen rutas a diferentes puntos de la ciudad y del lado opuesto el paradero de pumabuses que conectan C.U. a esta zona del barrio se le conoce como “el paso” y es uno de los accesos a la colonia más concurridos. La calle que da entrada y salida a Santo Domingo es un pasaje peatonal de 4m de ancho y 25m de largo aproximadamente, con estructuras desmontables (puestos) a los lados y en medio del camino, y desemboca en el cruce de las calles Anacahuita y Ahuanusco.

La colindancia al norponiente y norte del barrio es muy diferente, pues desde el momento de la invasión se marcó una distinción y se buscó una segmentación e invisibilización del barrio de Santo Domingo. Por parte de la colonia Copilco el Alto la separación no es tan contundente, además de que este no es un barrio cerrado (fraccionado mediante control de acceso). Por parte del proyecto urbano Romero de Terreros<sup>147</sup> de carácter habitacional unifamiliar destinado a la clase media y alta, el rechazo físico y simbólico se tradujo en un gran muro de casi 2 kilómetros de longitud. Este muro invisibilizó y segregó socioespacialmente a los *invasores* que cargaban con un estigma social negativo por ser migrantes, en su mayoría indígenas y además vistos como *mal vivientes*. También tuvo la función de mantener su rango social y autoafirmar su pertenencia a una clase social más alta que los vecinos *paracaidistas*.

Estas comunidades son las protagonistas de lo que Davis<sup>148</sup> ha denominado “el archipiélago carcelario”,

<sup>146</sup> El parque posee una cualidad espacial particular, pues de un lado está contenido por los muros de las casas y del otro lado se percibe el vacío de la enorme depresión.

<sup>147</sup> Este proyecto urbano se dividió y formó parte de tres colonias. El fraccionamiento Pedregal de San Francisco que colinda con la parte norte de Santo Domingo, donde se construyó parte del muro mencionado y en el cual se tomó la decisión de filtrar la entrada por medio de control de acceso. La colonia Romero de Terreros ubicada atrás de la Unidad Integración Latinoamericana y que llega hasta la avenida Miguel Ángel de Quevedo. A esta colonia si se tiene acceso, aunque en su interior hay algunas calles de acceso restringido. La última parte se integró políticamente a la colonia Copilco el Alto, sin embargo, no generó ningún vínculo con este barrio y, al igual que El Pedregal de San Francisco, cerró la vista al barrio de Santo Domingo y a Copilco el Alto y también restringió su acceso. Las calles de este proyecto urbano llevan los nombres de cerros del país.

<sup>148</sup> Davis, Mike (2012): “Fortress Los Ángeles: The Militarization of urban space”.



es decir, la transformación del espacio urbano en una sucesión de islas fortificadas, en un territorio fragmentado en infinidad de enclaves amurallados. (García, 2004, p. 72).

El muro fue llamado por los habitantes del barrio de Santo Domingo *muro de Berlín*, y sobre este, que remata y conforma las cerradas de la parte norte de la colonia, construyeron altares dedicados a la Virgen de Guadalupe, por lo que a estas cerradas se les conoce como las cerradas de las vírgenes. Podemos notar de forma gráfica en la traza y perceptualmente al recorrer las cerradas, la ruptura socioespacial existente entre el fraccionamiento Pedregal de San Francisco y el barrio de Santo Domingo. (Ver imagen 2.7.)

La integración de los habitantes de Santo Domingo a la vida urbana se ve obstaculizada, entre otras cosas, por las bardas que los habitantes de las colonias de clase media y alta que colindan con Santo Domingo construyeron a lo largo de dos kilómetros, para evitar a los habitantes de las colonias residenciales la molesta visión de la miseria, el hacinamiento y la serie de carencias de los pobladores del pedregal invadido (...) “dan muy mal aspecto las gentes de Santo Domingo, tan mugrosas. Sobre todo cuando tenemos visitas, nosotros ya nos acostumbramos, pero para las visitas es muy mala impresión” (Aguilar, 1977, p. 10).



Imagen 2.7. En la fotografía se puede observar, al norte el fraccionamiento del Pedregal de San Francisco y al sur el barrio de Santo Domingo. La línea blanca que los divide es un enorme muro (construido por los habitantes del fraccionamiento), que se encarga de fragmentar la comunicación entre ambas realidades sociales. Captura de pantalla: Google Earth.

El proceso de consolidación de esta parte de la ciudad, que comenzó en la década de los 50 y se intensificó después de la formación del barrio de Santo Domingo, supuso el surgimiento de nuevos desarrollos urbanos en terrenos desocupados que habían quedado dentro de la ciudad consolidada. Muchos de ellos habían sido utilizados originalmente para la extracción de piedra volcánica, como el Conjunto Habitacional la Cantera construido en 1992, así como otras unidades habitacionales y centros comerciales construidos en la zona de Copilco, las inmediaciones del barrio de Santo Domingo y el pueblo de Los Reyes.

La traza urbana del Pedregal de Santo Domingo puede ser interpretada como consecuencia de tres procesos interconectados por actores, que desde su subjetividad e intersubjetividad y mediante sus prácticas dieron forma y sentido a la traza del asentamiento, condicionados por una serie de factores tangibles e intangibles particulares del lugar. Los procesos más notables son:

- La autoproducción del lugar mediante un proceso de organización social. (factores internos)
- La relación con los asentamientos circundantes y la intervención de actores externos. (factores externos)
- Las condicionantes preexistentes propias del lugar, tanto naturales (ecosistema del Pedregal de San Ángel), como artificiales (la explotación de piedra volcánica en La Cantera).

### 2.3.4 Morfología del barrio

*La morfología del lugar puede ser comprendida al observar e interpretar las prácticas que en él acontecen.*

Como todo lo que existe, la forma del lugar cambia y se actualiza. Esta condición del lugar se puede ver reflejada en la ciudad, sin embargo cada fragmento de la misma tiene un ritmo propio de transformación que, además, está sujeto a modificarse (se acelera o se demora) según sus dinámicas interiores (de escala local) y exteriores (desde una escala territorial hasta global).

En este sentido la morfología del barrio de Santo Domingo tiene un ritmo de transformación acelerado como consecuencia de su dinamismo social. Estas transformaciones pueden atribuirse a las prácticas urbanas que en él acontecen, siempre influenciadas por su contexto social, político, económico y cultural, que dan forma al barrio y lo impregnan de sentido. Algunos de estos sentidos son directamente observables, mientras que otros están ocultos.<sup>149</sup>

Por un lado tenemos la forma de las edificaciones que conforman las manzanas, que al ser construcciones progresivas, van modificándose poco a poco. Esto da una sensación de algo que sigue en proceso, de un barrio inacabado, pues son pocas las viviendas que se *sienten* terminadas (consolidadas).<sup>150</sup> La mayoría de las construcciones tienen una composición geométrica ortogonal,

<sup>149</sup> Algunos de estos pueden ser desvelados a partir de la observación participante e interpretación.

<sup>150</sup> Dentro de nuestros parámetros ciudadanos.



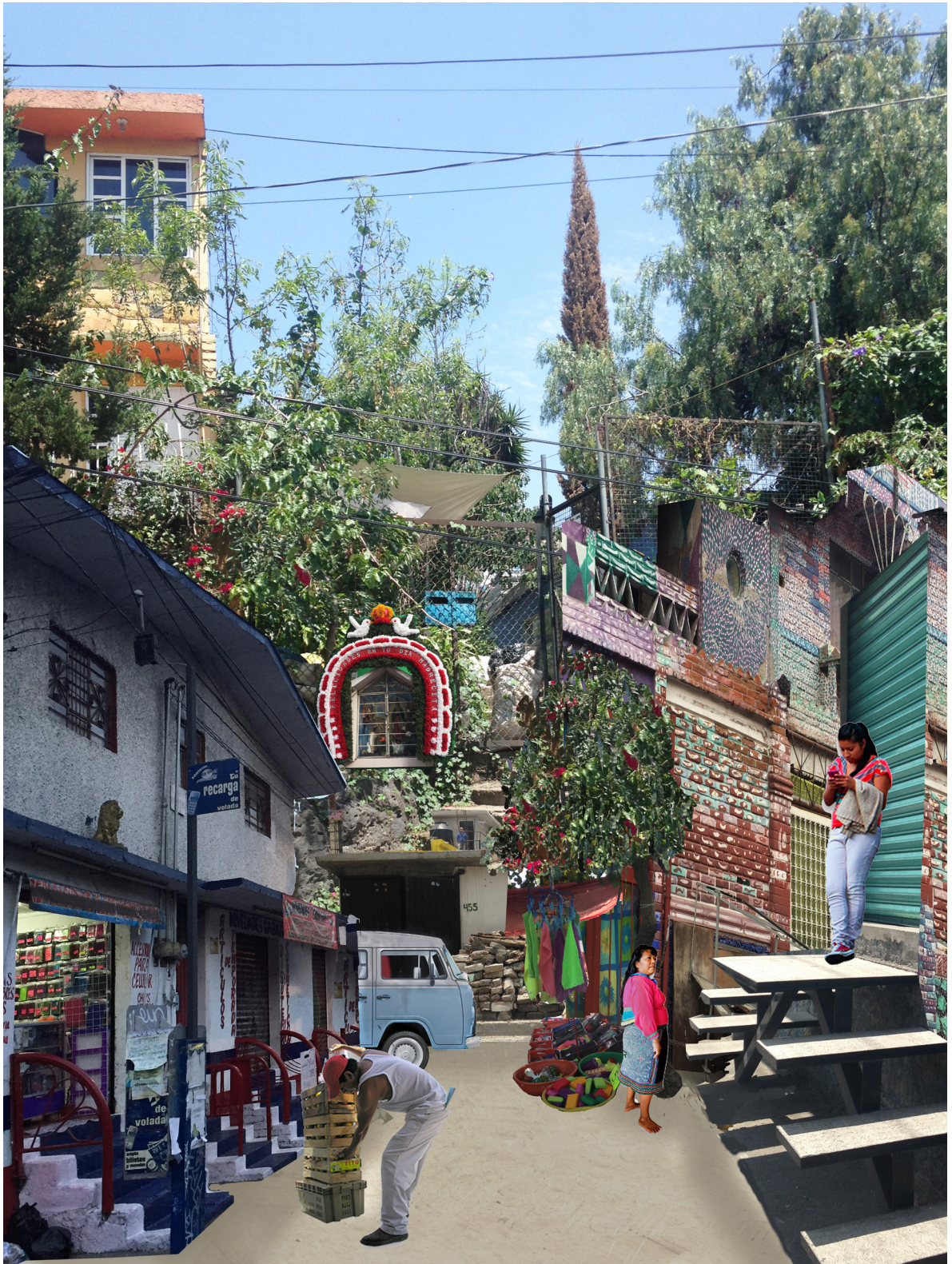


Imagen 2.8. morfología-dinamicidad en el barrio  
Collage: Monturbio.



refiriéndonos a muros, espacios interiores, vanos, así como a la forma de los predios.<sup>151</sup>

En cuanto a los materiales, se distinguen las edificaciones sin aplanado, en las que quedan aparentes los bloques de cemento y las columnas de varilla y cemento. Otras cuentan con aplanado y pintura o únicamente con el primer o primeros pisos aplanados. Es común ver varillas apuntando hacia al cielo<sup>152</sup> en la última losa. En muchas construcciones se utilizó la piedra volcánica como material aparente, por ejemplo en la parte de abajo de los muros, como cimentación expuesta<sup>153</sup> (que emerge más allá del nivel de la banqueteta), como una especie de rodapié. También es usual encontrar edificaciones por encima del nivel de la calle que dejan ver parte de la piedra volcánica sobre la cual se asentaron, sin que necesariamente haya sido planeada como cimentación.

Hay edificaciones que quedaron bajo el nivel de la calle, pues se construyeron antes de que las calles fueran planeadas y niveladas. Para acceder a estos recintos (en su mayoría casas) se acondicionó la banqueteta para descender. El hecho de que estén bajo el nivel de la calle, resulta problemático para los habitantes de dichos predios por cuestiones de humedad e inundaciones.

El sistema de entrepiso más recurrente es la losa de concreto. No obstante, por tratarse de autoconstrucción, es habitual que las edificaciones estén compuestas por diferentes sistemas constructivos. Incluso en algunas construcciones nuevas y ampliaciones se puede observar el uso de vigas de acero como sistema constructivo y losa de concreto sobre láminas estructurales como sistema de entrepiso, aunque son poco usuales en la colonia. Las láminas de fibrocemento y de metal para techar o delimitar los terrenos son frecuentes.

Aunado a esta diversidad de sistemas constructivos, los acabados de las casas, rejas, puertas, cancelerías, barandales y elementos ornamentales, son también diversos, lo que genera una morfología heterogénea. Muchos de ellos son realizados por los mismos habitantes o “mandados a hacer” al interior de la colonia,<sup>154</sup> pero también muchos son elementos que expulsa la ciudad formal con las remodelaciones y demoliciones, y que son reutilizados por los colonos, pues son más baratos y muchos de ellos están en buenas condiciones para ser utilizados nuevamente.<sup>155</sup> Sobre la avenida Henríquez Ureña es muy fácil encontrar camiones repletos de materiales y elementos útiles para la construcción listos para *reutilizarse*.

La calle es otro elemento que permite la comunicación, el intercambio y la ejecución de muchas prácticas fundamentales para el barrio. Todas las calles están pavimentadas, la mayoría con asfalto y algunas otras están adoquinadas. Su dimensión no es constante, muchos son callejones y en toda la colonia hay pasajes peatonales, como al final de la calle Ahuanusco que después de un quiebre

<sup>151</sup> Aún así la traza es irregular (quebrada).

<sup>152</sup> En México existe la expresión: varillas de la esperanza. Pues se supone que están ahí con la esperanza de formar parte, en un futuro, del siguiente nivel.

<sup>153</sup> Por razones de dureza y porque el terreno lo provee, es común que las cimentaciones en el Pedregal de San Ángel sean de piedra volcánica.

<sup>154</sup> El barrio cuenta con muchos talleres de carpintería, herrería, etc. Estos talleres, y sus actores, guardan la memoria autoconstructiva del asentamiento pues muchos son consecuencia del mismo.

<sup>155</sup> Sería importante cuestionarnos la sustentabilidad urbana apuntando a la compra de productos “verdes” y las certificaciones LEED, o más bien a la reutilización de los materiales.

remata con un altar guadalupano y a un costado se encuentra un pequeño pasaje peatonal que comunica con la calle Toltecas. No todas las calles cuentan con banquetas y por la diferencia de nivel que algunos predios tienen con respecto a la calle, las banquetas funcionan como el espacio intermedio que articula, por medio de rampas o escalones, los cambios de nivel.

Sobre las banquetas se construyen altares de culto, se colocan bancas, plantas en maceta y se siembran árboles directo en la tierra. Entre la calle y la banqueta abundan además las estructuras efímeras (puestos) que se colocan con cierta regularidad, como los tianguis.<sup>156</sup> Estas estructuras que ocupan la calle son parte esencial de la morfología del barrio, aunque no sean permanentes, pues dan muestra de las dinámicas sociales y son parte esencial para entender los códigos de lenguaje establecidos en el barrio.

Asimismo el entramado de cables es un elemento morfológico que satura aún más la imagen del lugar, están generalmente colocados de forma desordenada y en muchas calles dificultan la visibilidad del cielo y parte de las montañas que conforman la cuenca de México.<sup>157</sup> Asimismo, los anuncios, letreros y murales que algunas personas pintan afuera de sus casas o que dejan visible, impregnan el lugar de información (ruido visual)<sup>158</sup> y afectan directamente la percepción del lugar.

Los medios de transporte motorizado afectan también la morfología del barrio de Santo Domingo y por tanto su percepción. Cuando están en movimiento permiten traslados, pueden ocasionar accidentes y representan un reto para la movilidad peatonal. Cuando están estacionados pueden bloquear estratégicamente calles, algunos son habilitados como lugares de intercambio comercial, otros invaden parte de los predios (cocheras) y algunos otros quedan a un costado de la banqueta ocupando y modificando la espacialidad de las calles. Son piezas creadas por empresas transnacionales, que comunican y generan reacciones emosignificativas por la carga simbólica que tienen. Por ejemplo, pueden traer a nuestra mente alguna idea de “progreso”, algún recuerdo nostálgico del pasado (un *bochito* por ejemplo), así como deseos y aspiraciones, siendo la carga de significados que posee el objeto, en sí mismo, el que hace emerger dichas emociones y pensamientos.

El último elemento importante dentro de la morfología del lugar son las personas que viven en el barrio y sus visitantes. Estos actores que dan sentido al lugar, son parte esencial de su misma morfología, son entidades efímeras<sup>159</sup> con presencia y forma, son cuerpos, caras y gestos que animan<sup>160</sup> el lugar.

La morfología del barrio puede ser vista como caótica, pero sin lugar a dudas tiene un orden particular dentro del mismo caos, que es además propio del Pedregal de Santo Domingo. Este *orden modificado*<sup>161</sup> dota al barrio de una cualidad espacial particular, que puede ser saturante y angustiante, pero también vivificante y dinámica.

156 Las calles del barrio se vuelven más bulliciosas durante los fines de semana, empezando desde el viernes.

157 El Ajusco es una de las elevaciones ortográficas con mayor presencia en el barrio.

158 No necesariamente cumplen su función de comunicar.

159 Aunque rutinarias.

160 Animar: dar fuerza vital.

161 “Estamos entonces más que frente al caos total, frente a un orden modificado” (Portal, 2009, p. 65).

## Cualidad espacial de las calles

Las calles, avenidas, puentes y pasajes, son las plataformas físicas de comunicación e intercambio fundamentales de la ciudad, ya que permiten a los habitantes llegar a los *lugares de permanencia*. No obstante estas plataformas pueden ser, en si mismas, lugares que te invitan a permanecer. Todo depende del contexto y el tejido social del fragmento de ciudad del que se esté hablando o experimentando.

Si bien durante el traslado estás habitando<sup>162</sup> existen muchas realidades urbanas y muchas formas de transportarse. No es lo mismo trasladarse de un lugar a otro en auto, que hacer un recorrido a pié o en algún transporte público. El lugar *calle* tiene entonces una infinidad de dimensiones y en un barrio dinámico como Santo Domingo, se vuelve un recinto habitable en el cual los lugareños se reúnen y permanecer, es considerada un destino.

En la colonia colindante, Pedregal de San Francisco, la calle se vive de manera muy diferente. Posiblemente exista un grupo de amigos (vecinos) que salen de su casa para jugar, pero la mayor parte del tiempo la calle tiene poco movimiento. Una de las motivaciones principales para crear este tipo de fraccionamientos es conformar un ambiente controlado (seguro), aparentemente estático y ordenado, que garantice que las personas y los infantes que salen a jugar, estén fuera de peligro. Pero también propician un ambiente impersonal, menos comunicante, pues las interacciones vecinales generalmente están basadas en *tácticas de evitamiento*.<sup>163</sup>

En el barrio de Santo Domingo la calle promueve muchos intercambios, tanto planeados como espontáneos. Es utilizada para desempeñar actividades comerciales, para fortalecer los lazos sociales, para compartir experiencias y algo muy característico de Santo Domingo, para vivir tiempos festivos. Es así como la calle articula la vida en el barrio y es uno de los medios principales en donde se crean los códigos interpretables que dan identidad a los lugareños, lo que los vuelve *del barrio*. Esto no implica que el barrio tenga una sola manera de ver el mundo y que todos estén de acuerdo con lo que ocurre y con la forma del barrio, pero si faculta a los habitantes a sentirse pertenecientes a este. Es algo que se vive, además, de forma inconsciente.

Apenas se llega al *lugar-hogar* y se entiende, por experiencia, como conducirse en él, que calle evitar y qué ruta tomar.<sup>164</sup> Este tipo de memoria espacial, propia de nuestra especie humana, emerge al llegar a un lugar en el cual se tiene una conexión experiencial establecida. Incluso la banca de un parque para un vagabundo. La conexión con el lugar es más fuerte o más débil y esto depende de la relación entre el contexto (en su sentido más amplio) y el sujeto, la experiencia subjetiva genera entonces memorias emosignificativas que, además son acumulativas (generacionales e intersubjetivas). Si tu hogar lo construyeron tus familiares-ancestros, impregnaron en él parte de su existencia y eso provee al lugar de una fuerza vital intangible manifestada tangiblemente en el espacio, que te conecta emocional y espiritualmente con el lugar, aún cuando dejas de vivir en él, lo

<sup>162</sup> Porque estas vivo, estas experimentando. Decir que se está habitando no implica el lugar sea digno o no de ser habitado.

<sup>163</sup> Cada quien en su burbuja.

<sup>164</sup> Cuando estas muy habituado al recorrido, dejas de poner tanta atención (consciente) a la ruta, sencillamente recorres las calles hasta llegar a tu destino.

llevas en una parte de ti.

“La sala es Pancho, las ventanas *son* Pancho, las sillas *son* Pancho, los clósets de allá arriba *son* Pancho, o sea toda la casa es él.” (Tía Evi, comunicación personal, 01/09/2017)

El *lugar* Santo Domingo, tanto en su traza urbana como en la materialización de las viviendas, guarda la memoria de la lucha que libraron sus creadores-lugareños, para conseguir que la ciudad los reconociera como propietarios de las tierras. Esta memoria impresa en el imaginario colectivo los hace sentir pertenecientes y dueños del barrio, lo que les da la facultad de cerrar calles para hacer fiestas o usar la banqueta para poner puestos de comida, altares religiosos, etc. y se escucha con frecuencia “es nuestra calle, nosotros la construimos”, incluso es un argumento que utilizan cuando los policías intentar levantar alguna multa o hacer algo en contra de la ocupación de la calle. Este uso de la calle deja claro que para los pobladores del barrio, la calle es una extensión de su casa, es un recinto habitable de uso común, que requiere de consensos y de comunicación cara a cara.

Estos asentamientos son la suma de acciones continuas de hogares de bajos ingresos, cada uno tratando de representar en términos físicos su visión de vida y valores a los que aspiran. Estas visiones son ambiciosas y requieren de una prodigiosa energía y creatividad, llevando a su vez a la aparición de una arquitectura doméstica híbrida rica en significado. (Kellett p. 28, 2002, citado por Hernández y Rojas, 2014, p. 188).

En los estudios urbanos sobre la traza quebrada del barrio de Santo Domingo, es recurrente encontrarse con una descripción que desvaloriza sus callejones, cerradas y quiebres, pues se argumenta que debido a la falta de visibilidad se propicia un ambiente inseguro. No obstante hay una cualidad espacial que debe ser reconocida, pues morfológicamente el callejón y la calle con quiebres<sup>165</sup> aporta algo importante y además tan antiguo como la humanidad: el misterio. Un lugar que engendra misterio es capaz de poseer una *cualidad sin nombre*.<sup>166</sup>

Caminar de noche por estos callejones puede despertar emociones de miedo y una sensación de inseguridad, pero es importante puntualizar que esto no está forzosamente relacionado a una traza irregular, ciudades enteras del mundo árabe, por ejemplo, serían aterradoras. En gran medida ese miedo es consecuencia de una realidad social injusta, donde es común la violencia y la delincuencia, aunado a la estigmatización y criminalización de los barrios populares, que se da sobre todo entre las personas ajenas al barrio, es decir, los visitantes.

Además la traza irregular de las calles es consecuencia de muchos factores y procesos singulares:

<sup>165</sup> Que en muchos casos responde a la topografía natural del sitio con sus accidentes y curvas de nivel.

<sup>166</sup> Un lugar con dicha cualidad es un lugar que te hace sentir vivo a través de su experimentación, pero vivo en un sentido de plenitud y gozo natural-inconsciente. “No es posible poner esta cualidad en edificios y ciudades; sólo es posible generarla indirectamente a través de las acciones corrientes de la gente, de igual manera que una flor no puede hacerse, sino generarse a partir de la simiente.” (Christopher, Alexander, 1981)

las condicionantes naturales del sitio (orografía); el modo de producción del hábitat intemporal<sup>167</sup> (respuesta de impulsos creativos inconscientes-intuitivos que tienen los lugareños); la urgencia por satisfacer necesidades de habitabilidad; y una búsqueda por cumplir aspiraciones, dar sentido y significado al asentamiento. Todo esto de manera interrelacionada conforma *el lugar*.



Imagen 2.9. Vivienda en el Padregal de Santo Domingo.  
Fotografía: Monturbio.

### 2.3.5. Aclaraciones sobre la actualidad en el barrio

Actualmente el barrio sigue siendo un lugar de gran dinamicidad y, al haber sido progresiva su consolidación, sus dinámicas sociales han ido también cambiando paulatinamente. Viéndose afectado por un contexto urbano globalizante basado en un bombardeo de información. Desde la manipulación televisiva,<sup>168</sup> hasta la saturación de información y el sentido de inmediatez con las redes

<sup>167</sup> En el capítulo III se abordan de forma más amplia los planteamientos de Christopher Alexander.

<sup>168</sup> “Nos importó la comunicación desde un principio. Sin embargo la televisión (Televisa y T.V. Azteca) ha vuelto a la gente individualista, la gente ya no anda en las calles como antes, ya no recorren la colonia, antes la conocían toda, (...) la televisión acaba con la vida comunitaria, en gran medida.” (Pobladores-fundadores del Padregal de Santo Domingo, op. cit., p. 135).



sociales, ha transformado el tejido social, se ha fracturado en cierto grado y el sentido comunitario ha perdido fuerza consecuentemente.

Una de las causantes es que las nuevas generaciones no se han visto en la misma necesidad que sus antecesores de autoconstruir el barrio desde cero, de manera comunitaria. “Antes se celebraba cuando alguien terminaba de construir su casa (...) se ayudaban entre todos, con la mano de obra (...) mi abuelo dejó dicho que no vendieran la casa, que él la había hecho a mano y que para él tenía un valor muy importante y la construyó pensando en las nuevas generaciones.”<sup>169</sup> Aunado a esto se han vendido y rentado muchas casas y predios de la colonia, y los recién llegados, familias y estudiantes de C.U., tendrían que establecer un lazo con los habitantes del barrio para dar continuidad al sentido comunitario, pero esto no siempre pasa.

Así que la “vida de pueblito” como dicen muchos de los habitantes se ha ido perdiendo. Esto no quiere decir que el barrio haya dejado de ser un barrio con sentido de pertenencia y del cual se pueda estar orgulloso. La llegada de las nuevas generaciones lo ha vuelto más complejo, ha densificado los códigos interpretables del lugar.

También existe una construcción de imagen colectiva, al interior de la colonia, sobre todo en las personas mayores, que piensan que los jóvenes actualmente están desubicados, que se están involucrando con el narcotráfico y la delincuencia, y que han vuelto más peligroso el barrio. Esta percepción tiene cierto grado de verdad, en el sentido de que los jóvenes, están más expuestos a involucrarse a ese tipo de prácticas, pero estas perspectivas generalizan injustamente a un grupo social que en realidad es muy diverso. Además no se puede perder de vista que actualmente hay una moda o tendencia a *ser de barrio*, *ser marginal*, *“cri-criminal”* y se ha generado un lenguaje con códigos de vestimenta, gustos musicales, uso de aretes y tatuajes, cortes de pelo, que constituyen la imagen identitaria de muchos jóvenes, pero que no los vuelve delincuentes, tampoco desligados de sus responsabilidades sociales. Como lo dictaría el prejuicio sobre apariencias físicas.

No obstante en el barrio si hay violencia y delincuencia, tanto proveniente del interior como de externos al barrio. La realidad nacional violenta, intensificada con las luchas de poder entre el gobierno y el narcotráfico son el factor principal, por lo que el *ajuste de cuentas*, los asaltos y violaciones son sucesos recurrentes en la colonia<sup>170</sup>, así como en otras partes de la Ciudad de México.

“qué pasa en el barrio banda? anoche, aparte de la balacera, a unas calles apuñalan a un compa :s”<sup>171</sup>

Los abusos del gobierno y sus nexos con grandes inmobiliarias, inversionistas y empresas privadas han iniciado en la colonia y colonias colindantes, también autoconstruidas, procesos de gentrificación.<sup>172</sup> Así también la lucha por el suministro de agua potable sigue vigente, pues la

<sup>169</sup> Ana S., 26 años, comunicación personal, Residente del Pedregal de Santo Domingo (03-12-2017)

<sup>170</sup> Es común que aparezca en las listas de las colonias con el mayor índice delictivo de la Ciudad de México.

<sup>171</sup> Página de Facebook: “Pedregal de Santo Domingo” (31-07-2017)

<sup>172</sup> Revisar el corto documental: “La Ciudad del Futuro contra los Pedregales de Coyoacán” Agencia SubVersiones, (7 octubre 2015).

escasez de agua que se vive en Santo Domingo y la colonia Ajusco, no se vive en las otras colonias residenciales asentadas también en el Pedregal de San Ángel, como Jardines del Pedregal, Pedregal de San Francisco o Romero de Terreros. Lo que nos indica que no es un problema del recurso, sino de la distribución injusta del mismo. Por citar un ejemplo: tenemos el caso de *Aztecas 215*, donde hay un plantón realizado por la Asamblea General de los Pueblos, Barrios, Colonias y Pedregales de Coyoacán, en el que exigen que se cierre la obra de la empresa “Quiero casa”, pues además del enorme derroche de agua de un pozo que se encontró al momento de excavar, cada nueva obra inmobiliaria en la zona reduce de manera alarmante el suministro de agua.

Este tipo de manifestaciones sociales: plantones, marchas, colecta de firmas, habla de un barrio que, aunque se encuentre en cierto grado desarticulado, aún mantiene un sentido de lucha y defensa del territorio, pues han construido en él por más de cuarenta años, un sentido de pertenencia.



Imagen 2.10. Jóvenes en un torneo de fútbol durante la Semana Santa.  
Fotografía: Página de FaceBook Pedregal de Santo Domingo. 2 abril 2013.



### El altar callejero: patrón vivo

En el tercer capítulo se profundiza en la definición de *el altar* como elemento o patrón de gran relevancia en el espacio público del barrio, tanto por su cualidad morfológica (las partes que lo componen) como por las prácticas urbanas que surgen en torno a él. Esta dividido en tres partes: primero se abordan las motivaciones y la manera en que la comunidad se organiza para producir los altares; posteriormente se tiene un acercamiento al planteamiento de Christopher Alexander, sobre el modo de producción intemporal (intuitivo) y los patrones que de éste modo de producción pueden ser reconocidos; finalmente se aplican los planteamientos del mismo autor para describir e interpretar los patrones espaciales y de acontecimiento que conforman y dan sentido al altar.

Imagen 3.1.  
Altar ubicado en la calle Tejamanil, entre Ahuanusco y Acatempa. La ornamentación que se puede observar fue colocada para la celebración del 12 de diciembre.  
Fotografía: Monturbio

Durante el trabajo de campo en el Pedregal de Santo Domingo se identificó que los lugareños sacralizan su barrio mediante: imágenes religiosas pintadas en las paredes, altares callejeros dedicados a vírgenes y santos, lugares de culto al interior de las casas, y de manera efímera, a través de fiestas en la calle y procesiones. No obstante, y con motivo de delimitar el tema, en esta tesis se aborda únicamente el *lugar altar*, que cumple con ciertos elementos que lo distinguen y lo vuelven un lugar de culto particular.

### 3.1 Producción autogestiva

#### 3.1.1 Motivaciones de los lugareños: creadores de altares

El hecho de construir un altar<sup>173</sup>, implica una transformación física (tangible) y simbólica (intangibile) del contexto en el que se genera. Dicha transformación tiene la intención de modificar el sentido del lugar, siendo su herramienta principal la utilización de símbolos cuyos significados son interpretados de manera subjetiva e intersubjetiva por los lugareños y forman parte de un lenguaje colectivo. El altar utiliza entonces un lenguaje simbólico para comunicar a los lugareños su motivación particular, la manera en que se emplea este lenguaje es lo que los vuelve más o menos efectivos.

El uso de ciertas imágenes y símbolos genera en las personas una reacción emosignificativa con diferentes grados de efectividad, en función del observante-practicante y de la cultura que lo sustenta. El hecho de que haya altares por todo el barrio, quiere decir que para una parte de sus habitantes, estos lugares de culto tienen cierta efectividad religiosa. Las motivaciones para construir un altar son muy diversas, sin embargo tienen muchas cosas en común dentro del ámbito socioespacial. Pues sirven para estructurar, ordenar y generar un sentido que refuerza valores, acuerdos y creencias de algunos grupos, estos grupos no incluyen necesariamente al barrio en su totalidad. Incluso pueden ocasionar conflictos entre los mismos lugareños.

Resuelven también parte de la necesidad de *dar sentido* a la existencia humana, abordándolo desde su dimensión ontológica, es decir, las personas necesitan creer en algo, en la virgen, en la ciencia y “el progreso”, en el destino, etc. Una de las informantes respondió lo siguiente a la pregunta ¿Por qué cree que es importante tener fe?: “Pues en algo tenemos que creer ¿no? O sea yo por ese lado lo siento, tenemos que tener pues alguien de que aferrarnos y de que... Tratar de creer, para poder salir adelante, no nada más en nosotros mismos.” (Tía Evi, comunicación personal, 01/09/2017).<sup>174</sup>

Los altares son colocados en muchas ocasiones de forma estratégica, por ejemplo, en puntos donde la gente tiende a tirar la basura, que generalmente son lugares sin un acuerdo claro de ocupación, o en jardineras, o en la banqueta. El hecho de colocar el altar en dichos puntos hace que las personas (devotos o no) distingan el lugar y reconozcan el valor sagrado que tiene para muchos de los miembros del barrio.<sup>175</sup> Existe un acuerdo común de respeto, que en muchas ocasiones va

<sup>173</sup> Altar (del lat. *altar*; de *altus*, alto). El altar callejero es el lugar del barrio en el que se ponen en alto, se *enaltecen*, las creencias religiosas y en el que se celebran tiempos rituales de manera comunitaria.

<sup>174</sup> Esto está relacionado directamente con la intuición religiosa que se aborda en el apartado inicial de la tesis.

<sup>175</sup> Para los creyentes dichas imágenes y símbolos religiosos son respetados y venerados porque representan fuerzas ocultas,



Imagen 3.2.  
Altar que remata la  
calle Ahuanusco. Se  
puede observar a los  
responsables del altar  
dando mantenimiento y  
ornamentando el altar para  
la celebración del 12 de  
diciembre.  
Fotografía: Monturbio



más allá de ser algo consciente, al ver el altar te das cuenta de que algo diferente pasa ahí, fuera de las estructuras anónimas de la ciudad, ya no es un simple pedazo de banqueta o de calle, pues para cierto grupo es un lugar de culto.

Un grupo de carpinteros que ayudaron a construir un altar al final de la calle Ahuanusco comentaron: “Este espacio era antes usado como basurero, por eso se cambió el uso, y también por devoción a la Virgen.” (Carpinteros, comunicación personal, agosto 2017) (Imagen 3.2)

Todos somos devotos de la Virgen y todos, por decir así, tenemos la intención de ir a la Villa. ¿No? Pero, por ejemplo, aquí si ves un altarcito de la Virgen pues pasas y te persignas, y sigues caminando,<sup>176</sup> pero

sobrenaturales e irracionales y consideran importante estar en acuerdo con ellas.

176 Aquí se puede observar una referencia significativa en la que el altar guadalupano genera una conexión simbólica con el Tepeyac.



ya no es lo mismo a vivir en la cochinateda, yo creo que eso influyó mucho aquí en la colonia (Ajusco) y en Santo Domingo también. (Tía Evi, comunicación personal, 01/09/2017)

Otra de las motivaciones que surgen de la cotidianidad del barrio, es la utilización de los altares como protección. Tanto de carácter sobrenatural, es decir, ante fuerzas *malignas* o negativas, como de carácter cotidiano-mundano, delincuenciales. Es una manera simbólica de que el lugar *protegido por*, te pone ante la presencia (aunque sea una evocación) de una entidad superior, que tiene cierto *poder sobrenatural*. Éste es, a grandes rasgos, el mensaje que se da. Una buena parte de los lugareños fueron enfáticos en que la Virgen de Guadalupe es una señal de respeto y esto incluye tanto a creyentes como a no creyentes.

Una señora habla de su altar haciendo una equivalencia con el ángel de la guarda: “P. ¿Cree que es importante tener un altar en su calle? R: Sí, para librarnos de todos los malos, es como un ángel de la guarda que nos cuida y nos protege.” (Encargada de un altar, comunicación personal, diciembre 2017)

El señor Lalo, residente del barrio y constructor de altares, respondiendo a la misma pregunta, cuenta cómo los altares fueron desde el comienzo del asentamiento, una estrategia de protección ante robos y agresiones: “R: Sí, en primera por los asaltos, tú sabes que vas en un momento bueno, yo te lo digo porque antes Santo Domingo no estaba muy poblado, entonces había zonas que estaban desiertas, entonces tenías que pasar por ahí y te tenías que juntar con alguien maldoso, que te quería hacer algo, entonces ya tu sabes que al haber una imagen de esas, has de cuenta de que yo como creyente yo la respeto, entonces, al acercarte a una imagen, lo que es el delincuente el asaltante o el violador, no te va a querer hacer nada. Porque dices tú, yo también soy creyente y sabes que aquí no, pero si ya no encuentra nada... Entonces haz de cuenta de que es acto de que dices ah pues mira aquí no se puede.” (Lalo, comunicación personal, 25/08/2017)

Una desgracia también puede ser un motivo para construir un altar. Es común en la Ciudad de México encontrar cruces y pequeños altares en la calle, banquetas o camellones, que refieren o marcan el lugar donde murió alguien. Este tipo de marcajes en algunos momentos pueden conformarse como altares, en este caso la ubicación del mismo tiene un propósito específico de generar una huella que ancle la memoria del suceso y de la persona involucrada. Le quita el anonimato y manifiesta que ahí pasó algo, que esa vida que se perdió era valiosa, en un sentido cualitativo. Como menciona María Portal (2009) “El espacio público no es neutral, es un escenario de conflictos y negociaciones sociales a diversas escalas que lo redefinen continuamente.” (p. 63).

Por otro lado no se puede ignorar que este tipo de prácticas son parte de un legado cultural prehispánico y posteriormente colonial. “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.”<sup>177</sup> Dentro de la cosmovisión mesoamericana, el mundo tangible (mundano) era susceptible de ser sacralizado, pues aunque fuera

<sup>177</sup> Portal, María Ana (2009): “Las creencias en el asfalto: La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la Ciudad de México”, en Cuadernos de Antropología Social, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, núm. 30, p. 63

pesado, denso y perecedero era una manifestación y parte de lo divino.<sup>178</sup> Mientras que la cosmovisión cristiana sostiene la idea de un dios creador, que no vive en la creación, sino que vive por encima, afuera de ella. Al momento de la conquista hubo muchos ámbitos de la cosmovisión mesoamericana que no pudieron ser eliminados, uno de ellos fue la sacralización del mundo profano.<sup>179</sup> Por lo tanto, sacralizar la calle (profana) mediante un altar que contiene símbolos (sagrados) de origen europeo, puede ser interpretado como una práctica religiosa que fusiona ambas cosmovisiones.

Otra motivación importante para marcar el territorio es el énfasis en la segregación socioespacial, de modo que el altar puede marcar una frontera entre dos espacios socialmente distinguidos y hacer visible o poner un énfasis espacial en la distinción. Como ocurre en las cerradas de las vírgenes anteriormente mencionadas.<sup>180</sup>

Finalmente, la motivación meramente devocional, que no excluye a las anteriores sino que es parte de ellas. Estos altares tienen como motivación esencial comunicar a las demás personas la devoción a cierta virgen o santo y al mismo tiempo cumplen una función comunitaria, pues las personas pueden acudir al altar para rezar y pedir algo, o para persignarse al salir y entrar del barrio<sup>181</sup>. La motivación devocional es entonces una manera de activar los lazos comunitarios de los creyentes, por lo que muchos altares crecen y se transforman cuando la devoción comunitaria activa las dinámicas en torno a este.

Este es un altar muy comunitario, la gente que pasa de ida y venida siempre se persigna, ahora que nivelaron la banqueta y lo tuvimos que quitar por un tiempo, la gente lo buscaba al pasar. También va de casa en casa, si a mi me la piden se las llevo, la dejo un día y luego la recojo para que siga moviéndose. Se hace un novenario que termina el 11 de diciembre, y ya el 12 le cantamos las mañanitas. El mismo 11, en el sitio de taxis, llega un padre y da una misa en la que bendicen muchas vírgenes, la gente baja y lleva a sus vírgenes, yo llevo la que tengo aquí en el altar. (Encargada de un altar, calle Anacahuíta, comunicación personal, 11/12/2017)

Todas las motivaciones mencionadas pueden estar interrelacionadas, así un altar puede ser un marcate, una muestra de devoción y puede estar cumpliendo la función de ordenar-limpiar un lugar. Esto dependerá de la complejidad singular de cada altar. Asimismo, una persona puede estar motivada a hacer un altar por una cuestión devocional y que los vecinos inmediatos o los demás lugareños no estén de acuerdo, lo que puede llevar a un conflicto de mayor grado, como se pudo observar con un altar dedicado a la Santa Muerte.

<sup>178</sup> “Según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacio-temporales diferentes y por dos clases de sustancias. Ambos ámbitos son coexistentes; pero uno de ellos (el divino) fue y es causa del otro (el mundano) y permanecerá tras la desaparición de éste.” Alfredo Lopez Austin

<sup>179</sup> “Los frailes también se dieron cuenta de que, como los campesinos europeos, los indios adoraban las imágenes mismas, de “piedra y palo”, y varios elementos de la naturaleza. Trataron de explicarles que por medio de ellas se debe buscar a Dios.” Orellana y Martínez (2017): Guadalupe Tonantzín, Revista Artes de México, México, núm. 125, p.27

<sup>180</sup> Capítulo 1. 3.

<sup>181</sup> Protección simbólica portable.

### 3.1.2 Organización social para la producción del altar

Los altares se construyen progresivamente a través de pequeños actos que poco a poco van conformando el altar. Hay altares que se transforman rápidamente y otros que llevan un ritmo más lento.

“Es como una iglesita, como una capillita pero grande. Y está hecha por la gente... es más, esa capillita ya existía desde antes de que estuviera la subdelegación, más pequeñita, pero ya existía.”<sup>182</sup>

Para la producción del altar se requiere una organización social entre los lugareños, que va desde lo privado hasta lo público. Los altares de carácter privado pueden estar en el espacio público, pero son construidos, mantenidos y dan servicio únicamente a las personas que lo colocaron, en este caso, afuera de su casa o dentro pero con vista a la calle. Estos altares, aunque cualifican la calle y aportan un elemento a la morfología de la calle, son distinguidos por los demás lugareños como altares no-comunitarios.<sup>183</sup> “Allá hay otro altar, pero ese es particular, ese no es de los vecinos” comenta una señora que tiene un altar comunitario afuera de su casa en la calle Anacahuita.

Existen también altares que surgen por interés particular de alguien, que decide poner un altar afuera de su casa, pero que tiene la voluntad de que sea un altar comunitario, así que invita a las personas a participar, ya sea en su construcción o sencillamente en el tiempo ritual del altar. Aún siendo altares comunitarios, es muy común que el que le da mantenimiento, sea la persona que lo tiene afuera de su casa, pero esto no es una regla, cada altar de carácter comunitario tiene sus propias dinámicas.

Otra forma de organización es la que surge desde la comunidad y para la comunidad, esto ocurre sobre todo con los altares que no se encuentran bajo el dominio físico-simbólico de alguna casa específica, por ejemplo en el muro que remata una cerrada, en un lugar sin uso claro, en una cuchilla, en un camellón o en algún espacio verde. En estos casos los altares surgen por acuerdo común de los vecinos, sean creyentes o no, los encargados de su mantenimiento pueden ser familias que se cambian cada año o una misma familia que toma el papel de organizador. En el caso de los altares comunitarios se intenta pedir cooperaciones o aportaciones de algún tipo, según las posibilidades de cada quien. El hecho de que sean comunitarios provoca, en algunos casos, conflictos con los encargados. En ocasiones los vecinos pueden llegar a sentir que ellos tienen más poder sobre el altar.

También existe un tipo de organización comunitaria entre personas que no necesariamente habitan en el barrio. Por ejemplo, en el caso de algunos sitios de taxis, paraderos de autobuses o puestos de comerciantes, en donde los taxistas, camioneros y demás involucrados, aunque no vivan ahí, aportan y cooperan en la construcción, mantenimiento y ornamentación del altar.

<sup>182</sup> Tía Evi, comunicación personal, 01/09/2017

<sup>183</sup> Aunque la imagen religiosa sea un símbolo sagrado y las personas respeten o se persiguen frente a ella. En estos altares hay un condicionamiento social, que hace que los lugareños no sientan propio o de uso común el altar.



Imagen 3.3.  
Altar del grupo de taxistas PPW, sobre la calle toltecas. Se puede observar a los responsables del altar ornamentandolo para la celebración del 12 de diciembre.  
Fotografía: Monturbio

Una señora de un local comercial en el paradero del metro C.U. comenta: “Esta es la Virgen del paradero, es para todos los que trabajan aquí y por supuesto respetamos a los que no creen.” (Comunicación personal, agosto 2017)

Durante los días festivos del altar se requiere de una mayor organización y cooperación comunitaria, esta puede resolverse mediante la participación en el arreglo del lugar o con aportaciones económicas.<sup>184</sup> Es durante estos días cuando el altar, al actualizarse, sufre más transformaciones. Ya sea que los pinten o que se les agregue una nueva parte y además se hace una ornamentación especial festiva de carácter más efímero, así el siguiente año o mes (según sea el caso) el altar volverá a cobrar vida, de una forma diferente.

El lugar específico en el cual se localizan los altares y su contexto inmediato, son condicionantes que promueven o dificultan cierto tipo de prácticas urbanas con fines sociales y religiosas. Las esquinas, por ejemplo, al ser lugares de cruce de dos o más flujos, tienen la cualidad de detonar las dinámicas propias del altar.

La organización social y la *producción social del hábitat* son temas centrales para comprender los altares, principalmente por las reacciones emosignificativas que tienen las imágenes y símbolos que dan como resultado motivaciones (conscientes e inconscientes) que los llevan a organizarse para producir dichos lugares de culto. Los altares son entonces una forma de remarcar la unión comunitaria, de pensar la calle como algo que se construye entre los lugareños. Estas fueron algunas de las respuestas que se obtuvieron, durante el trabajo de campo, a la pregunta: ¿Cree que es importante tener un altar en su calle?:

<sup>184</sup> El apoyo económico se puede dar directamente al encargado, generalmente para los tiempos festivos, pero también muchos altares cuentan con alcancías en los que la gente deja dinero.

- Sí, por la fe.
- Sí, porque nos da un sentido de unión entre los vecinos.
- Sí, porque todos los que pasan se persigan.
- Sí, porque la gente cree en ella.<sup>185</sup>

Las personas que se encargan de cuidar los altares y darles mantenimiento, asumen esta responsabilidad de manera voluntaria. Existen altares comunitarios atendidos por varias familias (generalmente los vecinos del altar) y altares particulares que son atendidos por una sola familia o persona. Estas son las respuestas que se obtuvieron, durante el trabajo de campo, a las preguntas: ¿Quién es el responsable del altar? y ¿Cómo se elige?:

- Es una señora que convoca a los novenarios, no se eligió, ella decidió hacerse cargo.
- Diferentes familias, van eligiendo por decisión propia.
- Es una familia, pero no se eligió fue impuesto.
- Sólo sé que hay una familia que lo cuida y le da mantenimiento una vez al mes.
- Por ubicación, como está afuera de mi casa mi familia y yo le damos mantenimiento.
- Los hijos de la dueña de la casa.<sup>186</sup>

Un elemento constitutivo esencial del altar son los objetos que poseen una carga simbólica fundamental para el altar. Entre estos elementos se pueden identificar: amuletos, imágenes, figuras de las deidades y ofrendas (botellas de alcohol, veladoras, comida). Estos elementos son donados por los adeptos, con el fin de dejar algo que los mantenga unidos al altar y esto también implica una organización social dentro de la construcción del altar.

La gente viene y yo creo que le pide, y les hace el favor, y vienen y de agradecimiento pues le dejan su arreglo floral. Por decir, luego vienen y me dicen, sabe qué, que quiero que esté al pendiente porque a las 12 de la noche van a venir mariachis, entonces aunque no sea su día ni se le haga nada, vienen a traerle mañanitas o mariachis, norteños todo eso. (Señora Blanca, comunicación personal, noviembre 2017)

Es importante hacer énfasis en que el tejido organizativo o la red de acuerdos en torno al altar tiene también una escala gradual y pueden existir rupturas. Hay personas más involucradas que otras, también hay personas que respetan el acuerdo pero no hacen uso del altar,<sup>187</sup> otras que se sienten indiferentes puesto que tienen otras creencias, o personas que están en desacuerdo e intentan manifestarlo de alguna manera.

<sup>185</sup> Respuestas: (Encuesta, comunicación personal, agosto 2017)

<sup>186</sup> Respuestas: (Encuesta, comunicación personal, agosto 2017)

<sup>187</sup> "no me afecta, pero me parece bien que este" (Estudiante mujer, 18 años. Comunicación personal, Pedregal de Santo Domingo, agosto 2017).



## 3.2. Lenguaje de patrones

### 3.2.1. Modo de producción: el modo intemporal

Para abordar el modo de producción de los altares tomaré como referencia la visión de Christopher Alexander sobre el modo *intuitivo* en que las personas construyen su entorno de forma cotidiana, a partir de la reiteración de pequeños actos, sin un plan maestro. Por supuesto es algo que siempre se ha sabido, pero sobre todo que se ha experimentado. Sin embargo, la manera en que desglosa el tema Alexander en el libro “El modo intemporal de construir” es bastante clara y amable, tomando en consideración que viene de una cosmovisión occidental y que por tanto, puede facilitar su comprensión para los que compartimos dicha cosmovisión.

El texto clásico chino, Tao Te Ching, puede ser una buena herramienta para aproximarse a la idea de lo *intemporal*, a la fuerza o impulso que le da vida a las cosas desde adentro y que es intangible. En un mundo dominado por la razón, estos temas pueden ser incómodos porque no se pueden precisar por completo, sólo se puede señalar-apuntar hacia cierta visión, se requiere entonces hacer uso de la intuición.

Se lo mira y no se lo ve

– está más allá de la forma.

Se lo escucha y no se lo oye

– está más allá del sonido.

Se lo toca y no se lo siente

– es intangible.

Los tres son indefinibles.

Por lo tanto, se confunden en el uno.

Por encima no es brillante.

Por debajo no es oscuro.

Un hilo continuo innominable

que retorna a la nada.

La forma que no tiene forma,

La imagen de lo inefable.

Imperceptible, más allá de la imaginación.

Ponte frente a ello y no hay principio,

Síguelo y no hay final.

Permaneciendo con el antiguo Tao,

Muévete en la realidad presente.

Conocer el antiguo principio es la esencia del Tao.

Tao Te Ching, Lao Tsu<sup>188</sup>

<sup>188</sup> Versión del Tao Te Ching: Sanriki Jaramillo, Medellín, septiembre 16 de 2009.

El modo intemporal de construir es la manera en la que la humanidad, pero sobre todo las culturas tradicionales, han convertido mediante sus actos rutinarios y rituales, el espacio-tiempo indeterminado en un *lugar habitable*. Para que esto ocurriera no existía la necesidad de un plan maestro (total) a la manera de Le Corbusier, sino un proceso paulatino y acumulativo de enseñanzas y aprendizajes empíricos que comenzaron *al principio de los tiempos*. Es entonces un modo de producción *acumulativo, cotidiano y contextual*. (Ver imagen 3.4.)

### ¿De dónde viene y hacia dónde va?

El modo intemporal de construir, es intuitivo, es algo que surge de forma espontánea. No nace de elucubraciones racionales, tiene más que ver con las emociones, es algo que se siente y que responde al sencillo hecho de estar vivo. Desde una perspectiva Junguiana viene del inconsciente colectivo,<sup>189</sup> que es a grandes rasgos un campo acumulativo, profundo e infinito que se oculta en la psique humana y espontáneamente (de forma misteriosa) emerge a la mente consciente. Sin embargo, en este proceso de transición del inconsciente al consciente, hay muchos aspectos que permanecen ocultos o que se muestran de una manera difícil o imposible de procesar para nuestra mente racional. Es una fuente inagotable de vida, no es unilateral sino completa, diversa y expansiva, al igual que su origen, su sentido (hacia dónde va) es misterioso, no obstante, su impulso primordial es *dar vida*.

Si bien existe más allá del mundo de las ideas y los conceptos, se puede hacer un esfuerzo para aproximarse al sentido del modo intemporal, encontrando las constantes que lo manifiestan, pero debe tenerse en cuenta que todos los esfuerzos serán únicamente para señalar y apuntar el sentido del modo, no para describirlo en sí mismo.

Es *acumulativo* y empírico porque se fue dando a partir de la reiteración de impulsos y acciones humanas desde el *inicio* hasta la actualidad, como las narraciones mitológicas que se van contando, actualizando y enriqueciendo de generación en generación. Los edificios mesoamericanos pueden ser un buen ejemplo para esta constante. El edificio comienza a edificarse tomando un punto central como

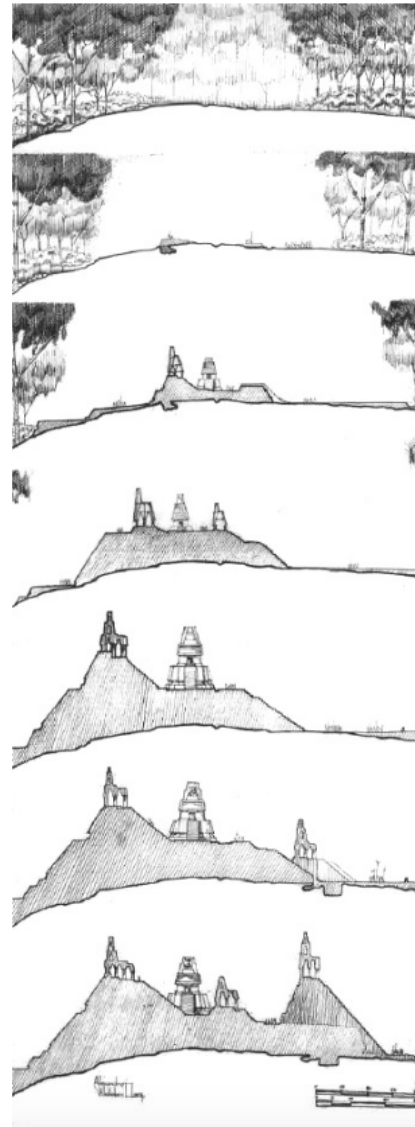


Imagen 3.4.

Proceso constructivo acumulativo mediante la suma de esfuerzos, este proceso se lleva a cabo durante varias generaciones.

Croquis: Alejandro Villalobos Pérez

<sup>189</sup> Es compartido por toda la humanidad desde el comienzo.

referencia, *centro del mundo cósmico*,<sup>190</sup> pasan los años y el edificio es actualizado y renovado de forma cotidiana, manteniendo la referencia de su centro-origen. Después de muchas generaciones el edificio ha tenido un gran proceso de transformación y para cada generación el lugar es visto como una muestra de esfuerzo acumulado desde sus ancestros, siendo su centro del mundo la referencia simbólica de su continuidad generacional (desde su origen hasta su momento actual). No es una ruina o un museo, es un lugar contemporáneo, habitable, multireferenciado y cargado de experiencias sedimentadas. Esta acumulación forma una plataforma colectiva que comparten las distintas culturas, mediante un imaginario colectivo y la especie humana en su totalidad, mediante el inconsciente colectivo.

Es *cotidiano* porque es una suma de pequeños actos corrientes que hacen las personas, para transformar y adecuar su entorno conforme a sus impulsos, deseos y necesidades.<sup>191</sup> Estos actos ocurren durante el tiempo rutinario y el tiempo ritual, por tanto, la configuración espacial que generan está en función de ambas temporalidades. Es cotidiano y adaptativo porque se hace sobre la marcha, no requiere de una planeación detallada, es un ordenamiento intuitivo de las cosas y además su carácter cotidiano genera un sentido de pertenencia y arraigo muy efectivo en los lugareños.

Es *contextual* porque surge de su mismo entorno. Las personas inmersas en su contexto descubren las constantes y los impulsos creativos del mismo, pero esto sólo se logra si se experimenta cotidianamente y al paso del tiempo se actualiza, no es sembrar un objeto en un predio que apenas se conoce, es la experimentación del lugar lo que establece una conexión física y simbólica que se nutre y se transforma mutuamente.

En este caso no se trata de la maestría de procesos creativos innominables, sino sólo de la paciencia de un artesano que talla lentamente; la maestría de lo que éste hace no reside en las profundidades de un yo impenetrable sino, exclusivamente, en la simple maestría de los pasos del proceso y en la definición de dichos pasos. (Alexander, 1981, p. 136).

El modo intemporal produce lugares en cierta medida toscos pero armónicos,<sup>192</sup> espacios habitados y dignamente habitables, no aspira a la perfección visual, aunque los lugares pueden ser muy bellos. Su esencia está en que se produce mediante actos corrientes, que al sedimentarse se materializan en el edificio y no mediante la adición de objetos arquitectónicos que aspiran a volumetrías caprichosas. Se sienten bien durante la cotidianidad, te inspiran y te dan fuerza creativa, no son opulentos aunque pueden ser amplios y muy cómodos, hago énfasis en que no son opulentos porque sus ornamentos

190 "La multiplicidad, o infinidad de Centros del Mundo, no causa ninguna dificultad al pensamiento religioso. Pues no se trata del espacio geométrico, sino de un espacio existencial y sagrado que presenta una estructura radicalmente distinta, que es susceptible de una infinidad de rupturas y, por tanto, de comunicaciones con lo trascendente." (Eliade, 1998, p.16).

191 "Una montaña es conformada como un todo: la corteza de la tierra empuja, la montaña adquiere su forma; mientras crece, cada piedra y cada partícula de arena también son un todo: no hay nada inconcluso durante los miles de años que las llevaron al estado en que hoy las conocemos." (Alexander, 1981, p. 288)

192 "Un edificio construido de esta forma siempre será un poco más suelto y un poco más fluido que cualquiera hecho a máquina. (...) contiene cierta tosquedad, pero está lleno de emoción y forma un todo" (Alexander, 1981, p. 355)

tienen una carga simbólica de gran importancia, que hace sentir bien a los habitantes al momento de habitarlo, sin que su motivación sea una aspiración superflua. Más adelante se profundizará en el uso de ornamentación en los lugares.

El modo intemporal no sólo aplica a la edificación, es una manera de experimentar y de habitar, se puede ver entonces reflejado en toda la vida humana. Por ejemplo, la relación entre dos personas, cuando apenas se conocen no tienen todas las herramientas interpretativas para comprender al otro, por lo tanto la relación no puede hacerse de un momento a otro, necesitan crear referentes de convivencia y herramientas de interpretación a partir de la experiencia, a través de un proceso acumulativo, cotidiano y contextual. Entonces la relación se genera de una forma particular e irrepetible, lo mismo ocurre al construir un edificio de forma intuitiva e intemporal.<sup>193</sup>

El modo intemporal genera una cualidad espacio-temporal que sólo puede ser reconocida a través de su experimentación. Tiene que ser presenciado-sentido, esta cualidad es abordada por Alexander como la *cualidad sin nombre*,<sup>194</sup> pues como se indica no puede ser nombrada, no es algo que quepa en los límites del lenguaje. Es una cualidad que se puede señalar porque es objetiva y precisa, pero no se puede nombrar. Hay palabras que caben en este tipo de experiencias, pero nunca podrán abarcar su totalidad, pretender hacer esto limitaría la interpretación de la cualidad. Resulta mejor pensar que pertenece a un cierto tipo de realidad experiencial innombrable, sencillamente está ahí.

### 3.2.2. Santo Domingo y el modo intemporal

El modo intemporal de construir no es una característica propia de la modernidad, ni de las metrópolis actuales, no obstante podemos encontrar casos de ese modo de producción en partes de la ciudad, en algunos barrios más que en otros. El barrio de Santo Domingo es un buen lugar para encontrar e interpretar manifestaciones de este modo intemporal, aunque no todo el barrio este construido de esta manera. Sería imposible encontrar un asentamiento con ese modo de producción, en una megaciudad dominada por un sistema neoliberal, como es la Ciudad de México.

El factor principal que permitió que se diera en el barrio un modo de producción intemporal, fue la *producción social del hábitat*, es decir, la organización social desde el momento de su fundación y el proceso de autoconstrucción de las viviendas.<sup>195</sup> Desde la fundación del asentamiento las personas produjeron su propia vivienda con los materiales que pudieron y en el predio que se asignó a través de la organización social. Debido a la situación inestable en la que se encontraban los lugareños

<sup>193</sup> “La cualidad de vida es semejante: no puede hacerse sino generarse.” (Alexander, 1981, p. 135).

<sup>194</sup> “El hecho de que no sea posible dar nombre a esta cualidad no significa que sea vaga o imprecisa. Resulta imposible darle nombre porque es infaliblemente precisa. Las palabras no logran designarla, pues es mucho más precisa que cualquier palabra.” (Alexander, 1981, pp. 37)

<sup>195</sup> Opuesto a la producción modular, que al ser tan general y antinatural, ignora los impulsos intuitivos de los habitantes. “Cuando cancelaron los talleres en Nonoalco-Tlatelolco, les ofrecieron a los sindicalizados 500 departamentos, dice mi padre que la gente no quería vivir aquí, venían de vecindades, de otra cultura totalmente distinta, mi padre como rentaba, decidió aventarse a tener un departamento aquí” (Luis Arellano, “Surge la vanguardia” en Revista Digital: La Razón de México, [www.razon.com.mx](http://www.razon.com.mx), 18 octubre 2014).

Imagen 3.5.

Primeros momentos en el asentamiento del Pedregal de Santo Domingo. Década de los 70. Dirección Federal de seguridad AGN.



Source: Dirección Federal de Seguridad, AGN

cuando invadieron los terrenos, tuvieron la necesidad de consolidar el asentamiento lo más rápido posible.<sup>196</sup> No obstante, el proceso de consolidación fue progresivo y no fue parte de un plan maestro, es decir, aunque se construyó a marchas forzadas, no perdió por completo su carácter intuitivo e intemporal.

Construir el lugar en el que vives y la noción de habitar en un lugar que está en proceso de construcción, fomenta la creatividad del ocupante.<sup>197</sup> Por un lado por necesidad de modificar el lugar para un mejor funcionamiento y por el otro lado para satisfacer motivaciones e impulsos creativos que pueden ser placenteros durante el proceso y satisfactorios al momento de experimentar el lugar producido, además refuerza la confianza en el mismo habitante de continuar transformando el lugar. Tía Evi habla de la creatividad de su difunto esposo y de como quedó impregnada su presencia en el lugar y en las cosas que produjo.

Sí, pero él te hacía todo, es más las piezas de las máquinas que se descomponían y que no podían comprar porque... él las hacía, y las hacía “como dios le daba a entender” pero él las hacía, entonces muchas veces los ingenieros se llegaron a parar el cuello por el trabajo que él hacía... O sea siempre andaba buscando qué hacer, nunca estaba de más y él o sea sí, (...) toda la casa ES ÉL. (Tía Evi, comunicación personal, 01/09/2017).

La cotidianidad por si sola te impulsa a transformar el lugar mediante pequeñas acciones y dinámicas, además las modificaciones que se deciden sobre la marcha quedan impregnadas de una fuerte carga de cotidianidad. Tía Evi recuerda con claridad por qué el altar que construyó junto con su esposo, se localiza en cierta parte de la casa.

<sup>196</sup> Esta premura no es buena para llegar al modo intemporal, pues este requiere de tiempo.

<sup>197</sup> “Era una persona bien creativa, muy creativa y era una persona que no tenía estudios.” (Tía Evi, comunicación personal, 01/09/2017).



(...) no recuerdo donde la puso, no ¡mimiento! quitó esto y empezó a hacer eso (señala el nicho del altar), para poner la alacena, entonces ya todos le decían, “mira que bonito le va a quedar a la Virgen” y “qué bonito le va a quedar a la Virgen”, pero él tenía pensado ponerla en otro lado, no ahí sino de aquel lado. Pero la Virgen siempre tuvo su altar, mi esposo siempre era de que tenía que estar la Virgen. Entonces dijo pancho, “pues ni modo, ya te amolaste vieja porque ya no te va a tocar ahí la alacena, ahora va a ser para la virgen” y él le hizo su altar. (Tía Evi, comunicación personal, 01/09/2017).

Por otro lado, la aspiración de pertenecer a la gran ciudad (neoliberal) puede ser un obstáculo para el modo intemporal, sobre todo porque en la mayoría de los casos implica un desdén por el pasado, a las prácticas rurales, por ejemplo, que si bien deben actualizarse, no deberían perder el conocimiento acumulado (saberes ancestrales). Esta aspiración puede entonces replicar estructuras de las que la misma ciudad adolece, como la sobresaturación de edificios de vivienda y el empobrecimiento de los espacios de convivencia. No obstante cuando las aspiraciones son nobles y humildes encuentran una mejor armonía con su entorno (natural y artificial), pues son más sensibles a éste, no buscan aparentar forzosamente un sentido de pertenencia, sino buscan una pertenencia desde una postura participativa (recíproca).

En el caso de Santo Domingo existió y aún existe la aspiración a formar parte de la ciudad, en este ámbito podría distinguir dos dimensiones. La primera es una aspiración de progreso y desarrollo, que llevó a los *nuevos urbanitas* a salir del campo<sup>198</sup> para poder tener *un lugar* en la ciudad y construir un sentido de pertenencia urbano. Esta cuestión los obligó a conectarse a las estructuras capitalistas de la ciudad (vender, comprar y acumular) y los hizo formar parte de dinámicas de privatización y comercialización del suelo urbano. Como ejemplo, tenemos que los espacios de convivencia, libres de tráfico automotriz, son muy escasos en el barrio. La otra dimensión tiene un sentido social de pertenencia. Pues al mismo tiempo que los lugareños han construido un sentido de pertenencia a la Ciudad de México, han reconocido y evidenciado las diferencias que tienen el barrio y la ciudad, lo que ha generado un sentido de pertenencia al barrio, *ser de Santo Domingo*. Este reconocimiento les ha ayudado a mantener algunas prácticas urbanas tradicionales, referenciadas a sus lugares de procedencia, que pueden situarse dentro del modo intemporal, tales como: ancianos sentados afuera de su casa contemplando la vida de la calle; niños corriendo y jugando afuera de sus casas; ferias y festividades que ocupan las calles del barrio; etc.

El modo intemporal puede ser identificado en algunas partes del barrio y en sus prácticas urbanas, pero no en todo el barrio, también existen muchas prácticas nocivas. La forma de identificar este modo es a través de la experiencia, haciendo un esfuerzo por no estigmatizar o racionalizar lo que se está observando sino, sólo sintiéndolo, se siente viviente cuando este modo está operando, te hace sentir vivo, emocionado, contemplativo pero natural. Para los lugareños este modo es parte de su cotidianidad y toma fuerza (se manifiesta) cuando tiene el ambiente adecuado y la motivación

<sup>198</sup> Que había sufrido una fuerte desvalorización física y simbólica. Revisar Cap. II apartado 2.1

inconsciente para dejarse llevar. Por ejemplo, bailar en la calle, ornamentar un lugar o sentarse afuera de su casa y contemplar como transcurre la vida.

Desde lo que yo pude observar a través de la experiencia, descubrí que los altares de culto religioso, en gran medida, son construidos y experimentados a través del modo intemporal y que tienen tiempos de mayor y menor incidencia, dentro del barrio y en las reacciones emosignificativas de los lugareños.

Para aproximarse a la producción socioespacial de los altares de culto religioso, se abordará otro planteamiento complementario al *modo intemporal de construir* y a la *calidad sin nombre*, que es el *lenguaje de patrones*, también propuesto por Christopher Alexander. Si se quieren comprender de forma más amplia los planteamientos de Alexander, vale la pena consultar su bibliografía, para esta tesis únicamente se consultaron los libros: *El modo intemporal de construir* y *Un lenguaje de patrones*.

### 3.2.3. El patrón

Un patrón, desde esta perspectiva, debe comprenderse como una manifestación de estructuras construidas socialmente que, siguiendo reglas empíricas, se generan mediante un proceso acumulativo.

Estas estructuras (patrones) son las partes del lugar, es decir su morfología y las prácticas que en él acontecen. Dichas partes están interpenetradas y esta conexión constituye el lugar. Los patrones se pueden descubrir mediante la observación y la experimentación del lugar, se les dice patrones porque son estructuras que se repiten. Estas constantes están en función del tejido sociocultural del lugar y de las características naturales del ser humano<sup>199</sup>.

El patrón es tentativo y debe estar siempre abierto al debate, pues aunque su esencia sea constante, sus manifestaciones pueden dar nuevos matices que al ser reconocidos y visibilizados nutren la conceptualización del patrón y acercan las interpretaciones a la verdadera complejidad del patrón. Por este mismo motivo la formulación del patrón no es exacta, debe asumirse como permeable y parte de otros patrones o consecuente de estos. Sin embargo, si puede hablarse de él y para esto no debe ser ni muy restringida ni muy amplia su conceptualización, esto le brindará una mejor precisión.

Estos patrones nunca pueden “diseñarse” o “construirse” de un solo golpe. Sino mediante un paciente crecimiento, pieza a pieza, programado de modo que cada acto individual contribuya siempre a crear o generar esos patrones globales. (Alexander, 1981, p. 31)

El patrón es finito y tiene reglas empíricas, pero la combinación de los elementos que lo componen (que son a su vez patrones más pequeños) es infinita. Aunque sean estructuras que se repiten, dentro

<sup>199</sup> La forma en que experimenta el mundo: con los pies sobre la tierra, la visión horizontal, etc. Una experiencia bajo el agua o en las ramas de los árboles es evidentemente distinta y esto implicaría otros patrones.

del barrio, de la ciudad o en todo el planeta, son singulares cada uno en su forma específica, son únicos pues están vinculados a su contexto y a las personas que los generaron. Alexander parte de una visión holística entendiendo entonces cada holón, como un patrón que se compone dentro de otro actuando a diferentes escalas: el patrón ciudad, el patrón barrio, el patrón calle, el patrón altar y los patrones del altar.

Para facilitar la interpretación de los patrones Alexander los divide en dos tipos de patrón, los patrones de acontecimiento y los patrones espaciales, aunque unos son consecuencia de los otros. Los patrones de acontecimiento son los patrones que generan las prácticas urbanas, son los acontecimientos del lugar que responden a una estructura social, cultural y humana de comportamiento reiterado que definen su situación,<sup>200</sup> su circunstancia.

Estos son algunos ejemplos de patrones de acontecimiento que nos da Alexander en el libro “Un lenguaje de patrones”: Los niños en la ciudad; vida nocturna; baile en la calle; carnaval; dormir al raso; viejos en la calle; densidad peatonal; comer juntos; carnaval; red comercial; acceso al agua.

Los patrones espaciales son observables en el lugar, se encuentran manifiestos en el espacio físico, son la morfología del lugar. Estos patrones permiten e incitan a los patrones de acontecimiento y a su vez, los patrones de acontecimiento modifican y actualizan los patrones espaciales a través de las prácticas de ocupación. Los patrones espaciales responden a una escala, que va desde una ventana o cambio de nivel, hasta el barrio entero y posteriormente la ciudad, es entonces un sistema de patrones, una red de lugares.

Estos son algunos ejemplos de patrones espaciales que nos da Alexander en el libro “Un lenguaje de patrones”: un lugar donde esperar; áreas comunes en el centro; ventanas a la calle; balcones de 1.80m; calle peatonal; lugares sagrados; mercados al por menor; límite de vecindades; puestos de comida; patios con vida; jardín semioculto.



Imagen 3.6. Patrón vivo (de acontecimiento).  
Fotografía: Pág. FBook Pedregal de Santo Domingo



Imagen 3.7. Patrón vivo (espacial).  
Calle Ahuejote. Sto. Dom. Fotografía: Monturbio

<sup>200</sup> “(...) los lugareños definen la situación bajo cierto consenso, (...) La definición de la situación no necesariamente ocurre de manera espontánea, pero tampoco exige un esfuerzo racional para cada circunstancia; generalmente se instituye o institucionaliza por su rutinización, y se realiza como hábito, costumbre y sentido común.” (Vergara, 2013, p. 82)

Cuando los patrones están *equilibrados* quedan enraizados emocionalmente en las personas, se sienten vivos, hablamos entonces de patrones vivientes, estructuras reiteradas que dan vida al lugar. De forma opuesta están los patrones muertos, que tuvieron un mayor auge a partir de la industrialización y la consecuente modulación (encajonamiento) de la realidad física e imaginaria de las sociedades occidentales y ahora globales.

En las primeras etapas de la sociedad industrial que hemos experimentado en los últimos tiempos, los lenguajes de patrones mueren. (Alexander, 1981, p.188)

Un patrón viviente pone en equilibrio las fuerzas e impulsos de los lugareños, impactando en los patrones espaciales y de acontecimiento de los cuales forma parte. Al poner en equilibrio dichas fuerzas, hace que las personas se sientan vivas (con sentido vital). La vitalidad de estos patrones facilitan e impulsan la aparición de la *cualidad sin nombre*,<sup>201</sup> que es generada (no diseñada) a través del *modo intemporal de construir*.

### 3.2.4. Un lenguaje de patrones

Es importante aclarar que un lenguaje de patrones no es un compendio o un muestrario de patrones. Es un *lenguaje* porque es una construcción colectiva, intersubjetiva, que surge y se transforma al paso del tiempo. Se usa de forma corriente, es decir, fluye y permite un flujo de comunicación e interacciones, tiene reglas y sentido pero su número de combinaciones es infinito, es propio y singular de su contexto natural y cultural, surge de forma espontánea aunque no surge de “la nada”, contiene significados, sentidos, emociones y referencias acumuladas a través de la experiencia humana.

El lenguaje de patrones es entonces la manera en que los patrones se manifiestan y generan su realidad, no surge *de* los patrones, surge *a la par de* los patrones, es la plataforma que los organiza y les da un orden para que tengan sentido al momento de ser manifestados. Es como el lenguaje de palabras, estructurado por una lengua y anclado en un contexto y grupo, tiene reglas está compuesto por palabras (patrones), pero las combinaciones son infinitas y la efectividad de la comunicación dependerá del uso adecuado del lenguaje.

Cada miembro del grupo<sup>202</sup> tiene su propia versión del lenguaje y esta versión la puede construir porque hay un colectivo que la respalda, es así como se da una comunicación continua entre las subjetividades que conforman el grupo.<sup>203</sup> Al estar en continua actualización no puede estar nunca terminado, puede desaparecer si todo el grupo se extingue, pero mientras existan personas que

<sup>201</sup> “La presencia de esa cualidad es la que hace la diferencia entre un patrón viviente y otros que no lo son...” (Alexander, 1981, p. 229)

<sup>202</sup> Que a su vez pertenece a un grupo de mayor escala (territorial).

<sup>203</sup> “En el limitado acervo de cada individuo se produce un complejo de relativa coherencia personal; pero la gran coherencia que rige su acervo es producto del juego dado holísticamente en la colectividad.” Alfredo López Austin, Sobre el concepto cosmovisión.

utilizan el lenguaje estará vivo, sujeto a su momento histórico e influenciado por su entorno.

Los lenguajes son compartidos por los miembros a distintas escalas, desde lo más general, es decir, la especie humana que comparte ciertos lenguajes definidos por *lo biológico*, pasando por un lenguaje de patrones de una región, un territorio, una ciudad, un barrio y una calle, esta amplitud de escala obedece a que son generados por sujetos, por individuos. Entre más grande sea la escala, el lenguaje se vuelve más general, consecuentemente para hacer una interpretación del lenguaje de patrones de mayor complejidad es necesario situarse en un contexto cultural específico,<sup>204</sup> por ejemplo, el barrio de Santo Domingo.

Un lenguaje conformado por patrones vivientes, genera lugares donde la gente se siente viva. El hecho de que los patrones sean vivientes es una cuestión gradual, es decir un patrón puede ser plenamente vivo o puede tener algunos rasgos vivificantes. El barrio de Santo Domingo posee (dentro de dicha escala gradual) un lenguaje de patrones específico, con patrones desde plenamente vivos, hasta muertos. En esta tesis se explora uno de los patrones vivientes del barrio: *el patrón altar*.

El construyó todo ¡todo! el domito que tiene arriba, el marco de la Virgen, la estructura de la repisa. Todo todo lo hizo él, los tabiques que pegó ahí también sus manitas lo hicieron, la lámpara se la pegó también, se la puso, me puso a hacerle su rodetito de cristal, también me puso a hacerlo, porque él tenía ganas de verla así. (Tía Evi, comunicación personal, 01/09/2017)

---

<sup>204</sup> “En dos culturas distintas, las fuerzas que existen son más diferentes aún e incluso hay mayores oportunidades de que la gente experimente diferentes sistemas de fuerzas como creadores o destructores de vida.” (Alexander, 1981, p. 259)



### 3.3 El patrón altar



patrón soporte



patrón de acontecimiento



patrón espacial

Imagen 3.8.  
Gráfico: patrones que conforman *el altar*

### 3.3.1. Altar viviente: cuestión gradual

Hablar del altar como patrón viviente, quiere decir que el altar puede llegar a ser un elemento que da vida al lugar y que lo dota de sentido, esto se manifiesta en el lenguaje socioespacial del lugar en el cual se encuentra.

Un *altar viviente* genera dinámicas y reacciones emosignificativas entre los lugareños y el lugar. Para decir que un altar da vida al lugar, no es necesario que todos los lugareños estén de acuerdo y que sientan emociones o respeto frente al altar. Finalmente en un barrio multicultural, a su vez inmerso en una ciudad tan diversa y con una gran complejidad en su tejido social y espacial, no se puede esperar que exista un patrón o elemento que le funcione a todos con la misma efectividad, este patrón es entonces de gran relevancia para algunos miembros del barrio.

Para reconocer la vida que da el altar, es necesario ir al lugar y hacer un ejercicio de observación de las dinámicas del lugar de culto, pero también de autoobservación, ya que es importante abordar las reacciones emotivas que surgen al experimentarlo.

Durante el trabajo de campo se observó, si las personas se persignan al pasar frente al altar, si se sientan a un costado, si se detienen a rezar, si dejan alguna ofrenda y si se lleva a cabo en torno a ellos alguna ceremonia-ritual en ciertos momentos del año. Los altares comunitarios, mencionados anteriormente, tienen una mayor vida en el barrio, son escenario de múltiples manifestaciones durante la cotidianidad y durante los tiempos festivos, conllevan una organización social y fomentan la comunicación de ciertas partes del grupo. Generan dinámicas que impactan y enriquecen la dimensión socioespacial del lugar.

Por otro lado, los altares privados, aunque puedan cualificar el espacio de la calle y generar patrones de acontecimiento (como que alguien se persigne frente a ellos), son altares que en una cuestión de grado se sienten menos vivos. No promueven un contacto directo entre los lugareños, dejando así el carácter popular y comunitario (propio del altar callejero) y pasando a ser, más que un elemento de convivencia de la calle, un señalamiento o marcaje que comunica el culto devocional que practican los *dueños* del altar, pero que no tiene la intención de compartir con la comunidad las dinámicas naturales que generan dichos lugares de culto, se sienten inalcanzables. Esto queda evidente dentro de la dimensión espacial del lugar, pues no cuentan con elementos espaciales para que las personas puedan interactuar con él, más allá de ser observados. Es raro que alguien se demore frente a ellos o que deje alguna ofrenda pues dan la impresión de estar completos y de no aceptar más imágenes u ornamentos de los que ya le pusieron sus propietarios. No obstante, la mayor parte de los altares que se registraron durante el trabajo de campo fueron de carácter público y sólo unos pocos de carácter privado.

Es fundamental abordar *lo viviente* de un altar dentro de una cuestión gradual ya que cada altar se encuentra dentro de un contexto específico, tanto espacial como social, así la vitalidad del altar depende de la ubicación (en una esquina, en una cuchilla, a la mitad de la cuadra, como remate de una cerrada) y de la forma en que se emplaza (empotrado en la fachada de una casa, sobre la

banqueta, sobre la calle,<sup>205</sup> colgado de un poste o un árbol, dentro de una jardinera, etc.). Asimismo depende del sentido comunitario de los lugareños más próximos (vecinos del altar), pues hay calles con mucha actividad, con personas afuera de sus casas trabajando en la banqueta o casas que abren la puerta para vender cosas, niños jugando en la calle y pero también hay calles con pocas dinámicas de larga permanencia.

Al mismo tiempo un altar puede intensificar o generar dinámicas y sentido comunitario en algún lugar donde antes esto no ocurría. Así que al formar parte de una singularidad, pueden ser más vitalizantes o menos y lo que yo considero más importante de estudiar su vitalidad, es interpretar cuales son las dinámicas y las transformaciones espaciales del lugar-altar, que se manifiestan cuando el patrón altar pone en armonía impulsos y fuerzas internas de un grupo específico de lugareños del barrio, cuestión que se verá más adelante.

El ejercicio de autoobservación requiere de una observación participante y esto sólo se puede llevar a cabo mediante una acumulación de experiencias espacio-temporales en el lugar, en este caso en los altares del barrio de Santo Domingo. Estas experiencias acumuladas comienzan a habituar al observante de forma intuitiva al lugar, si le es muy ajeno costará más trabajo, pero lo fundamental es dedicar un tiempo largo, que permita observar la complejidad de las dinámicas. Una vez que los lugareños se habitúan a su presencia y en el mejor de los casos si logra tener una participación (o aproximación) a las prácticas que se dan en torno al altar, la interpretación será más compleja y certera. Después puede asimilar la experiencia y describir lo que le hizo sentir el lugar,<sup>206</sup> para esto es importante hacer un esfuerzo por no estigmatizar, ni hacer caso de los condicionamientos sociales aprendidos, el chiste es dar prioridad al impulso emotivo y sensitivo.

Hay lugares que al tener un carácter más abierto y permisivo, resulta más fácil habituarse a ellos y que los lugareños se habitúen al intruso, esto permite dejarse llevar por los impulsos internos sin tener que ser tan calculador, en éstos casos resulta más fácil y tienen un mayor valor (por su certeza) el ejercicio de autoobservación. En los lugares en los que es más difícil no sentirse ajeno, es más efectivo el ejercicio de observación de las prácticas de los lugareños y su interacción con la dimensión espacial del lugar, así como el diálogo con los lugareños.

### **3.3.2. Patrones soporte: emplazamiento del altar**

El patrón altar surge en su dimensión espacial, *dentro de* y como *parte de* otros patrones espaciales del barrio que lo generan dentro de sí (a estos los nombre patrones soporte). Aunque es muy común que dentro de las casas haya altares, el patrón altar que se desarrolla en esta tesis es un patrón que se encuentra en el espacio de convivencia comunitaria del barrio. Por lo tanto, el altar referido puede ser observado por cualquier lugareño o visitante (transeúnte). Esto nos lleva a que este patrón está

<sup>205</sup> Esto pasa sobre todo en las cerradas, cuando el altar funciona como remate de la calle.

<sup>206</sup> En su dimensión espacial y social: emoción al ver alguna situación donde intervino algún valor ético, el lugar te hace sentir tranquilo, vital, o por el contrario, ansioso, inquieto o incómodo.

situado y forma parte de la calle, se le conoce también como *altar callejero*.

Por calle me refiero a todo espacio de acceso público que comunica y da forma a los lotes en los que está dividido el barrio, o toma su forma a partir de ellos. Este espacio de tránsito, en el caso específico del barrio de Santo Domingo, da cita a los lugareños, es un espacio en el que se llevan a cabo prácticas de ocupación en los que *se está, se demora, se permanece*. La calle tiene entonces muchas más dimensiones que en una calle donde sólo hay coches en el arroyo y peatones en las banquetas. En el apartado B del Capítulo II se abordan las formas de ocupación de la calle y cómo éstas son una parte fundamental de la vida del barrio, pues engendran muchos patrones vivientes. Esta complejidad nos obliga a hacer una mayor distinción entre la amplia gama de patrones que componen la calle.

### **Calles comerciales**

Por un lado tenemos calles con mayor afluencia vehicular y peatonal, entendidas como arterias de comunicación en el interior y hacia el exterior del barrio. Por ejemplo: Ahuanusco, que comunica el barrio con el paradero del metro CU, a través de *el paso*; y Escuinapa, que comunica el barrio con la colonia Ajusco y con Copilco el Alto, siendo perpendicular a las avenidas Delfín Madrigal y Aztecas. Al ser calles de gran afluencia se ha propiciado el intercambio comercial, por lo que prácticamente todas las plantas bajas o los predios completos que dan frente a estas calles son de uso comercial. Las dinámicas comerciales además ocupan la banqueta y parte de la calle con puestos (estructuras efímeras) que cargan aún más la calle de un ambiente de intercambio.

En estas calles existen pocos altares y los que existen están sobre todo en paradas de camiones y sitios de taxis. Mi interpretación es que al ser una calle de uso comercial la convivencia vecinal tiene una vocación mercantil más que comunitaria. Así también al estar la calle saturada de flujos y estructuras espaciales (permanentes y efímeras), resulta difícil que se generen lugares de culto donde las personas puedan demorarse. Además el flujo constante de personas hace que las personas que acostumbran tirar la basura en la banqueta, no se sientan cómodas para hacerlo sobre estas calles y por lo tanto la presencia de altares es aún menos probable.<sup>207</sup>

### **Calles de vivienda**

En las calles perpendiculares a las calles comerciales (*a la vuelta*) es común encontrar altares.<sup>208</sup> El patrón altar que se genera en este tipo de calles (de menor afluencia) pueden localizarse tanto en las esquinas como en algún punto intermedio de la cuadra, dependerá en gran medida de los lugareños que decidan otorgar un lugar afuera de su casa para construir el altar. Aquí entran los *patrones soporte*, que componen la calle y dan lugar a los altares callejeros.

<sup>207</sup> Recordando que muchos altares surgen para impedir que las personas tiren basura en la calle.

<sup>208</sup> Las calles comerciales y sobre todo durante las festividades de diciembre, comunican (interconectan) las celebraciones que se dan en torno a dichos altares.



### · La fachada

La plataforma de uso vehicular, peatonal o mixto, junto con la fachada, además de componer la calle, son patrones soporte en los que se puede generar el patrón altar, este tipo de emplazamiento es el más recurrente en el barrio. En algunos casos el altar está remetido en la fachada, es decir, dentro de la edificación que es generalmente vivienda. En otros casos el altar esta colgado de la fachada.<sup>209</sup> El caso más común dentro de este tipo de emplazamientos, es sobre el arroyo (vehicular o peatonal) y apoyado en la fachada del edificio. Sobre todo en los últimos dos casos el flujo peatonal o vehicular de la calle se ve afectada por la ocupación espacial del altar, pues es necesario rodear el altar al pasar frente a él, esto lo vuelve más evidente, pero también puede ser un obstáculo para los peatones que caminan sobre la banqueta.



Imagen 3.9.

Altar que *forma parte* de la fachada de la vivienda. Aunque este altar no tenga una vocación comunitaria,\* tiene un fuerte impacto en la morfología de la fachada y consecuentemente en la calle, desde la cual se puede observar.

\*(durante el trabajo de campo los vecinos comunicaron que este altar no promovía el sentido comunitario).

Calle Zocapan. Sto. Dom.  
Fotografía: Monturbio.

Sin dejar de lado que el flujo peatonal del barrio no es tan frecuente sobre las banquetas, ya que son utilizadas como una extensión de la casa o del arroyo vehicular y suelen tener elementos, como escaleras, puestos y demás elementos que obstruyen el paso, además de tener cambios de nivel muy abruptos que impiden caminar de forma continua por la banqueta. Por este motivo no resulta grave

<sup>209</sup> En ambos casos es común que se coloquen macetas o jardineras abajo de estos altares.





Imagen 3.10.

Altar que cualifica positivamente la cuchilla, generando alrededor de ella un espacio con vegetación en el cual los lugareños pueden demorarse

Calle Anacahuita esq. Aile Sto. Dom.

Fotografía: Google Maps.

entre los lugareños hacer uso de la banqueta para colocar los altares, como podría llegar a ser en una colonia de clase media o alta (como la condesa), donde se tiene una fuerte aspiración a pertenecer al “primer mundo”, esto se ve reflejado en términos de comportamiento y morfología urbana.

El edificio en el cual se produce el altar se ve alterado, enriquecido o saturado, por los patrones espaciales y los patrones de acontecimiento que componen el altar. Los patrones espaciales afectarán la morfología de la cara frontal del edificio<sup>210</sup> y los patrones de acontecimiento alterarán las dinámicas al interior del edificio. Lo que nos lleva a una composición de patrones, en donde el altar forma parte de la fachada y además establece una relación emoseñificante con las dinámicas que se dan al interior y al exterior del edificio. Los altares pueden ser interpretados como una ornamentación creativa de la fachada y además como un elemento comunicante.

#### • La cuchilla

La cuchilla dentro del patrón calle posee una morfología que genera, frente a esta, un espacio público con una cualidad espacial particular. Es un espacio que en muchas partes de la ciudad se vuelve incómodo por su forma un tanto agresiva. Estos altares tienen cierta semejanza con los que se emplazan en la fachada en el sentido de que se encuentran adheridos a una de las caras de la edificación. Además se conforman como parte del basamento en el que se apoya la cuchilla, lo que de alguna manera, hace más agradable la transición entre la cuchilla y el espacio abierto de la calle. En estos emplazamientos es ideal que la cuchilla este trunca, a modo de pancupé, al menos en la planta baja, esto además de aminorar el carácter agresivo de la cuchilla y mejorar el flujo peatonal en torno a la cuchilla, le brinda al altar un mayor superficie para emplazarse.

<sup>210</sup> La distinción morfológica entre la fachada del edificio (de uso privado) y el altar (de uso común), ayuda a que los vecinos puedan sentir que es comunitario, al mismo tiempo es importante que se vea y se sienta en armonía con la fachada.



Imagen 3.11. Altar generado sobre el muro que remata una de las cerradas de las vírgenes. El altar denota la segregación socioespacial que ejerce el *muro de Berlín* en el barrio. Cerrada Texalpa. Fotografía: Google Earth.

#### · **La cerrada**

Los altares que se emplazan en el muro que remata la cerrada, son una forma de emplazamiento recurrente dentro del barrio. En este caso el patrón calle acoge al patrón altar como un elemento compositivo de gran relevancia y protagonismo, pues en vez de rematar en un muro ciego o medianero, confiere al espacio frente al muro y al mismo muro un lugar con amplio significado. La forma de aproximarse es frontal, en lugar de lateral y esto también refuerza su vocación llamativa.<sup>211</sup> Difícilmente un habitante de la cerrada sentirá que el altar tiene un carácter privado, tendrá más bien un carácter comunitario,<sup>212</sup> aún considerando que haya sido construido por una familia en específico y que sea ésta la que se encargue de mantenerlo.

Además este emplazamiento cualifica al espacio frente al muro de colindancia, que puede tener una intención de segregación espacial, como el llamado “muro de Berlín” antes mencionado.<sup>213</sup>

#### · **El camellón y el parque**

El camellón o el parque son otro patrón (con carácter de plataforma) en el cual se genera el patrón altar. Sin embargo, estos casos son los menos recurrentes ya que dentro del barrio hay pocos espacios verdes y no hay calles con un ancho que permita el uso de camellón. Únicamente en los bordes norte y noreste, sobre dos grandes avenidas, se pueden localizar este tipo de emplazamientos. Estos altares

<sup>211</sup> Una característica importante del patrón altar es que sea llamativo (atractivo, bello, bonito, etc.). Buscan cautivar la mirada y posteriormente comunicar. Por este motivo el emplazamiento del altar es tan importante.

<sup>212</sup> Podrán sentir que hay una cuestión de jerarquía pero su situación espacial propicia un sentido de pertenencia entre los habitantes de la cerrada.

<sup>213</sup> Mencionado en el apartado: “Las prácticas urbanas con fines religiosos” dentro del capítulo I.



que no forman parte de un edificio se constituyen como pequeños edificios rodeados generalmente por vegetación, son pequeños templos a la escala de las figuras religiosas que albergan.

Por su emplazamiento, tienen un carácter comunitario de naturaleza permisiva y abierta.<sup>214</sup> Su localización facilita que las personas que se lo encuentran frecuentemente, puedan generar un sentido de pertenencia hacia el altar y que generen una conexión simbólica que los mantenga ligados a él (si así lo desean). Al estar emplazados en una plataforma (plano horizontal), su presencia vertical los lleva a que puedan ser rodeados y esto implica que tendrán al menos tres caras, aunque en todos los casos que registré tenían cuatro caras. Situación que no ocurre cuando se adhieren a una fachada, que sólo les permite tener tres caras, al menos observables. Esta particularidad genera un centro y un recorrido *en torno a*, que lo dota de una cualidad espacial distinta.



Imagen 3.12.

Altar generado sobre el camellón, en la avenida Delfin Madrigal por un señor, que fue entrevistado durante el trabajo de campo. El altar es utilizado por los vendedores del tianguis que se pone de jueves a domingo sobre la avenida y el camellón.

Fotografía: Monturbio

<sup>214</sup> Lo que no quiere decir que no exista un responsable que le de mantenimiento.

### · El árbol y el poste

Similar a la forma de aproximación del emplazamiento anterior, encontramos altares colocados sobre árboles y sobre postes. Estos tienden a colocarse a la altura de los ojos o más arriba de forma que sean visibles. Estos altares son más fáciles de encontrar en los paraderos de autobuses, sitios de taxis o cuando la banqueta se encuentra tan saturada de elementos y dinámicas que no puede albergar un altar.

El emplazamiento de altares en este tipo de patrones soporte, tiene connotaciones simbólicas de gran significado que actúan principalmente de forma inconscientes, en el siguiente capítulo (Cap. 4.2.1.) se explora la idea simbólica del árbol que soporta el altar como un *axis mundi*.

“Los árboles que aman las personas crean espacios sociales especiales: lugares donde estar, por los que pasar, donde soñar, a donde ir.” (Alexander, 1980, p. 701).

Con base en lo anterior se puede concluir que el emplazamiento del *patrón altar*, en el barrio de Santo Domingo, depende del *patrón calle*, de su morfología, de su sentido comunitario-vecinal y de su vocación de uso.

Patrón Soporte	
Patrón	Tipo de Emplazamiento
Fachada	Adjunto
Cuchilla	Adjunto
Cerrada	Adjunto
Camellón	Aislado
Parque	Aislado
Árbol	Suspendido
Poste	Suspendido





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



### 3.3.3 Patrones Espaciales

El patrón altar esta conformado por patrones espaciales que juntos le dan sentido y dimensión espacial, dándole un lugar dentro del barrio. A continuación se describen e interpretan los patrones espaciales vitales, vivificantes y circunstanciales que componen el *patrón altar*.

Explicación de los contenidos que se presentarán a continuación.

<b>Patrón</b>	Nombre del patrón
<b>Tipo de patrón</b>	En un rango del 4 al 1. (4) patrón vital para que exista el altar (3) patrón vivificante (que dota de vida el altar) (2) patrón que en ciertas circunstancias da vida al altar (1) patrón que resta vida al altar
<b>Tipología(s) que abarca</b>	La tipología de altar en la que el patrón opera. Estas tipologías se describen en el patrón cuerpo del altar.
<b>Patrones soporte</b>	Los patrones que soportan el patrón en cuestión.
<b>Descripción</b>	La forma, la materialidad, la localización dentro del patrón altar y su dimensión aproximada.
<b>Vitalidad</b>	El patrón puede dar más vida o menos vida dependiendo de la manera en la que sea empleado, tiene entonces condiciones que garantizan su vitalidad.
<b>Interpretación</b>	Interpretación de las connotaciones simbólicas y reflexión sobre las virtudes del patrón.

## Cuerpo del altar

Grado de vitalidad	4
Tipología(s) que abarca	Este patrón es el que da nombre a dichas tipologías.
Patrones soporte	I. Fachada de edificación, árboles, postes, o basamentos sólidos. II. Banqueta, arroyo vehicular, fachada de edificación. II. Banqueta, arroyo vehicular, fachada de edificación, formaciones rocosas.

### Descripción

El cuerpo del altar se conforma de diversas maneras, con diferentes materiales y con cualidades espaciales y emocionales distintas, a continuación se presentan las tres tipologías reconocidas y nombradas:

I. Altar vitrina: construido con marcos metálicos de herrería o de aluminio y cristal. Su cara superior tiene una inclinación para desalojar el agua de lluvia, que puede ser con una sólo inclinación, a dos aguas o curveada.

II. Altar mini templo: construido con elementos de mayor grosor, con muros, losas y cubiertas. Es el que se encuentra con mayor frecuencia en el barrio. Esta tipología de altares, que son visualmente más sólidos, tienen una variedad morfológica más amplia. Además de que por su materialidad tienen una mayor presencia dentro del barrio.

III. Altar escenográfico: donde la escenografía juega un papel central en la morfología del altar. Está construido sobre alguna formación rocosa o construido desde cero con la intención de evocar un lugar natural. Puede tener estructuras más grandes que lo enmarcan y protegen. Sigue la lógica de los nacimientos que representan la escena del nacimiento del niño Jesús.

### Dimensiones

I. Generalmente se encuentran dentro del siguiente rango: 40 cm x 40 cm de frente y 20 cm de ancho / 60 cm x 80 cm x 30 cm; y en pocos casos llegan a mayores dimensiones: 2 m x 1.50 m de frente por 50cm de ancho.

II. Tienen una variedad de escalas (dimensiones) más amplia, desde 60 cm x 60 cm x 60 cm hasta los 2 m x 2 m de frente por 1m / 1.5 m de ancho.

III. Su dimensión es variable y difícil de determinar pues suelen estar integrados en un contexto, sin embargo sus dimensiones quedan dentro del rango de las otras dos tipologías.

### Vitalidad

El cuerpo del altar, en cualquiera de sus tipologías, se aproxima más a ser plenamente viviente, cuando es agradable su presencia y no les resta vida a otros patrones, por ejemplo, una ventana o una puerta de acceso. Entre menos afecciones espaciales negativas tenga hacia su contexto se sentirá

más vivo. Es viviente cuando su cuerpo se siente en armonía con su entorno (calle), esto promueve patrones de acontecimiento vivientes (fácilmente observables) en torno a él.

### **Interpretación**

El cuerpo del altar es el que le da mayor identidad al patrón dentro del barrio y su morfología es parte esencial de la narrativa del altar.

Dentro de las tres tipologías el cuerpo del altar puede ser visto como una pequeña casa en donde habitan las fuerzas sobrenaturales en las cuales los creyentes depositan su fe y para demostrarles su devoción les construyen una casa-templo<sup>215</sup>, como extensión de su casa o comercio y como complemento de la calle en la cual se emplaza. Un edificio sagrado en acuerdo con lo profano de la ciudad mundana, es una manera de establecer una liga<sup>216</sup> entre lo doméstico y lo trascendente.



Imagen 3.13.  
Tipología I.  
Altar Vitrina  
Calle Anacahuita Sto. Dom.  
Fotografía: Monturbio.

<sup>215</sup> - Chihiro: ¿Qué son esas pequeñas casas?  
- Mamá de Chihiro: Son lugares sagrados, la gente les reza.

Miyazaki, Hayao (2001): El viaje de Chihiro. Studio Ghibli, Japón.

<sup>216</sup> Recordar que se ha planteado que el origen etimológico de la palabra religión, viene del verbo latino religare que significa volver a unir, enlazar, relacionar, al ser humano con todo.



Imagen 3.14.  
Tipología II.  
Altar mini templo  
P. Santo Domingo.  
Fotografía: Monturbio.



Imagen 3.15.  
Tipología III.  
Altar escenográfico  
Cuidad Universitaria.  
Fotografía: Monturbio.

## Vanos en el cuerpo del altar

Grado de vitalidad	4
Tipología(s) que abarca	II, III
Patrones soporte	Cuerpo del altar

### Descripción

La tipología I al estar construida con marcos de metal y cristal, no entra dentro de este patrón, pues no requiere de vanos, sino que al tener caras transparentes permite que sea observado su interior. La tipología III al estar emplazada en un paisaje natural o artificial, no requiere propiamente de vanos. En el caso de que la tipología I y III se encuentre mezclada de alguna forma con la II podrá requerir vanos.

La tipología II requiere de este patrón para existir, es decir, es indispensable para que el altar pueda cumplir su función comunicante.

Los vanos son aberturas o huecos en el cuerpo del altar, que al estar ahí, generan un adentro y un afuera del cuerpo. La forma de estos vanos depende de la forma del cuerpo del altar y de la creatividad propia de cada persona. Suelen ser ortogonales, circulares o con alguno de sus lados curvo.

Estas aberturas suelen tener herrería y cristales para protegerlo del clima y de algún robo, por lo que además tienen un sistema de seguridad (cerrojo con llave o candado).

La dimensión varía según el tamaño del cuerpo del altar. Lo importante es que tenga una dimensión que permita ver hacia el interior de manera natural, no forzada.

### Vitalidad

Cuando los cristales reciben una gran incidencia solar y no tienen el tratamiento especial antirreflejante, resulta difícil ver al interior del altar durante el día. La herrería de protección cumple en ocasiones una función ornamental valiosa, sin embargo cuando está muy saturada limita el contacto visual con las imágenes.

Para que este patrón llegue a un grado de vitalidad mayor, es importante que los elementos antes mencionados no obstaculicen su función de mostrar el interior. Así también que las formas de los huecos se sientan en correspondencia con el cuerpo del altar y en el mejor de los casos, que le doten cierto grado de misterio, esto implicaría que la abertura permita contemplar su interior sin dejar entrar un exceso de luz, es decir, que se perciba la sombra interior.

### Interpretación

La abertura funciona como un portal que distingue el afuera del adentro y le da certeza al *patrón altar* de ser un lugar de culto.



El patrón altar se compone de otros patrones que fungen como filtros de aproximación que van desvelando el corazón del altar, el vano es el último de estos filtros y puede ser interpretado como el umbral que aproxima a las personas hacia las fuerzas sobrenaturales que habitan al interior del altar.



Imagen 3.16.  
Observar el vano  
(marco blanco)  
P. de Santo Domingo.  
Fotografía: Monturbio.

## Nicho del altar

Grado de vitalidad	4
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Cuerpo del altar, basamento

### Descripción

El nicho es el espacio interior del cuerpo del altar. Este tiene características espaciales diferentes según la tipología del cuerpo del altar. Para la tipología I es el espacio contenido entre los marcos y los cristales. En la II está contenido por los elementos compositivos (muros, losas, cubiertas) que conforman el cuerpo del altar, por lo que son espacios más oscuros que en la tipología I. En la III es el soporte escenográfico que sustenta las figuras, imágenes o amuletos religiosos.

Existen casos (aunque muy pocos) en los que el cuerpo del altar es únicamente el basamento y las figuras religiosas se colocan sobre el basamento, en este caso el nicho está determinado por la superficie superior del basamento.

La dimensión es variable y está sujeta a la dimensión del cuerpo del altar.

### Vitalidad

Para que el nicho sea un patrón plenamente viviente debe estar en función de y en armonía con los elementos religiosos que contiene. En la tipología I el nicho no tiene un carácter tan importante o distinguible, pues es muy similar el espacio interior entre todos los altares de la tipología. En la tipología II la forma del nicho varía mucho, pero su cualidad viviente depende de que su materialidad sea agradable a la vista y que esté en armonía con los patrones que lo soportan, esta armonía se logra cuando el proceso creativo es natural e intuitivo (modo intemporal de construir). En la tipología III la vida del nicho depende de la naturalidad del proceso creativo que generó la escenografía-soporte.

El nicho puede sentirse en cierto grado oculto y misterioso pero tiene que poder ser contemplado después de cierta aproximación natural (no forzada).

### Interpretación

Este espacio es variable en cuanto a sus cualidades espaciales, pero su función es dar lugar a los elementos religiosos, que a su vez, dan sentido al altar.

El interior del cuerpo, no es sólo su interior físico, sino que es en un sentido el lugar en el que habitan las fuerzas sobrenaturales del altar, es como su corazón simbólico, que engendra además la fe de los creyentes. Es el punto donde todo converge (miradas, intenciones, rezos, etc.) y después se expande (se vuelve multireferencial).





Imagen 3.17. Observar el espacio atrás del cristal. Los Reyes Coyoacán. Fotografía: Monturbio.

## Imágenes y símbolos religiosos

Grado de vitalidad	4
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Nicho del altar

### Descripción

Las imágenes y símbolos religiosos son el patrón central del altar y son indispensables para darle sentido. Son representaciones de las vírgenes, santos y demás entidades sagradas, pueden ser figuras en tres dimensiones o en dos dimensiones (impresas o dibujadas).

Se localizan en el nicho (dentro del cuerpo del altar) y en caso de que éste sólo sea el basamento se colocan sobre este. El nicho del altar puede albergar desde una figura o imagen, hasta tantas como el espacio lo permita y los adeptos del altar así lo deseen. Estos elementos están casi todo el año dentro del altar, pero pueden ser retirados para llevarlos a bendecir o para rezar novenarios, por lo que en algunos momentos la imagen del altar puede ausentarse.

Existe un acuerdo preestablecido sobre la posición de las imágenes, la mayoría deben estar de pie, aunque algunos santos pueden ponerse de cabeza. Las imágenes y figuras más frecuentes identificadas durante el trabajo de campo son: Virgen de Guadalupe, San Diego, San Judas Tadeo, Cristo y Santa Muerte.

Aunque las dimensiones son variables, la mayoría son figuras compradas por lo que dependen de las dimensiones que existen en el mercado y del tamaño del nicho en el que se van a colocar.

### Vitalidad

La vida de este patrón fundamentalmente está apoyada en que son símbolos que forman parte del imaginario colectivo nacional y que además el inconsciente de los lugareños se ve afectado por estos símbolos. También es importante que las imágenes puedan ser vistas sin hacer un esfuerzo excesivo, pueden tener cierto misterio, pero después de una aproximación natural deben desvelarse.

Las figuras deben estar en la posición culturalmente acordada y en caso de modificaciones o adaptaciones, estas deben tener una causa o sentido. Un altar con las imágenes aventadas o dispuestas de forma casual y no causal puede sentirse desatendido y consecuentemente muerto o con menos vida.

### Interpretación

Este patrón establece una conexión entre los patrones espaciales y los patrones de acontecimiento, pues su presencia genera los patrones espaciales que lo contienen y además genera las dinámicas y prácticas urbanas que acontecen en torno al altar.

La fuerza de los altares gira en torno a la fe que las personas le tienen a sus vírgenes y santos.



Lo trascendente de estos símbolos religiosos son las fuerzas sobrenaturales que representan y sus enseñanzas para la vida cotidiana.<sup>217</sup>

La figura humana representada con muñecos y sacralizada (en nuestra cultura cristiana bautizados con el nombre de vírgenes y santos), es algo que ha acompañado al ser humano durante toda su historia. En el caso de los altares, las vírgenes y los santos son el motivo central que vuelve sagrado al mismo altar. Existe la tradición de sacarlos del altar hacia la calle con el fin de sacralizar los lugares mundanos, también se les viste con prendas confeccionadas por los adeptos al altar, como una muestra de devoción y para que la entidad sagrada los siga protegiendo.

“El muñeco es el simbólico homunculus\*, el símbolo de lo numinoso que se oculta en los seres humanos, un pequeño y resplandeciente facsímil del Yo original. Exteriormente, no es más que un muñeco. Pero, en realidad, representa un minúsculo fragmento de alma que contiene toda la sabiduría del Yo espiritual.”<sup>218</sup>



Imagen 3.18.  
Virgen de Guadalupe  
ataviada por sus devotos  
P. de Santo Domingo.  
Fotografía: Monturbio.

<sup>217</sup> “Desde el punto de vista del propietario [lugareños en este caso], es evidente que los objetos del entorno deberían ser aquellos con un mayor significado para él, con mayor poder para jugar un papel en ese proceso continuo de autotransformación que es la vida de cada cual.” (Alexander, 1980, p. 1013)

<sup>218</sup> Pinkola, Clarissa (2001): Mujeres que corren con lobos. Ediciones B, S.A., Barcelona, p. 75.



## Ornamentos fijos

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Altar, banqueta, fachada de la edificación

### Descripción

Son aquellos ornamentos que se generan en el altar durante o después de su construcción, pero que son parte del altar en el sentido de que van a permanecer en él, no son efímeros.

El ornamento se produce en los puntos de transición de patrones, es decir en sus fronteras, conectando: el adentro y el afuera, arriba y abajo, un lado y el otro, una función y otra función, etc.

Estos ornamentos que a su vez pueden ser patrones son: figuras en relieve, mosaicos, molduras, cenefas, recubrimientos, incrustaciones, dibujos y pinturas, marcos, vitrales, herrería con motivos decorativos, lámparas y luminarias, cortinas, fuentes, jardineras, vegetación, remates, zoclos, pintura de color distinto a su contexto inmediato.

La misma morfología del altar puede tener una motivación ornamental, por lo que el patrón altar puede ser interpretado como un ornamento dentro del barrio.

### Vitalidad

La vitalidad del patrón está relacionada con la efectividad de su función, es decir, que el ornamento se localice entre las fronteras de los elementos compositivos del altar y que ayude a establecer una conexión armónica, creativa, e intuitiva entre estos elementos, con el fin de que se integren en un todo.<sup>219</sup>

“Cuando el ornamento se aplica mal, se coloca siempre en algún lugar donde esas conexiones realmente no corren peligro, y de ahí su carácter frívolo y superfluo.” Alexander, 1980, pp. 1001

Entre más creativos (artesanales) y menos prefabricados sean los ornamentos darán más vida al altar. La localización en donde se produce el ornamento es vital, pues aún siendo prefabricados, si están dispuestos intuitivamente y se sienten en armonía (correspondencia) con el resto de patrones aportarán más vida.

### Interpretación

El ornamento es un elemento compositivo tan importante en la vida de los edificios, como los muros, las puertas y las ventanas. El ornamento se coloca en los “bordes y transiciones que reclamen un énfasis o una energía extra de vinculación.” (Alexander, 1980, pp. 1002) Su virtud es entonces generar un vínculo entre las fronteras, tanto a pequeña escala (entre los elementos del altar), como a mayor escala (las transiciones espaciales del altar a la calle).

<sup>219</sup> Recordar la función de la religión de re-ligar las partes en un gran todo: Holismo.

Es un medio que las personas utilizan de forma intuitiva para generar transiciones más armónicas. Por ejemplo: en el marco de una ventana o de una puerta; el interior del nicho y el exterior del cuerpo del altar; un cambio de acabado que distingue un cambio de uso. Estas transiciones son esenciales para que el altar pueda constituirse como un todo integral y que pueda formar parte del patrón calle también como un todo.

Los ornamentos son referentes simbólicos que pueden ser explicados de forma consciente, como lo platica uno de los entrevistados:

“Pues mira lo que pasa es que todos esos tienen un significado, o sea porque, el Igor había un compañero que trabajaba con nosotros, que falleció y falleció exactamente ahí en ese lugar, así que ahora si que en recuerdo de él fue que se hizo el Igor, porque a él le decían el burrito. (...) sobre el sol, el sol pues ahora si que por el día, porque gracias a dios que tenemos un día más, que nos da ver la luz otra vez. (...) Aparte del carrito que trae que es es un cadillac, ahora si que pues gracias porque nos ha dado chance de mantener un trabajo [franelero] (...) Y la ranita pues son de buena suerte, para que tengas buena suerte.” (Lalo, comunicación personal, 25/08/2017)



Imagen 3.19.  
Altar con ornamentos  
P. de Santo Domingo.  
Fotografía: Monturbio.

## Ornamentos efímeros

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Altar, banqueta, fachada de la edificación

### Descripción

Son aquellos ornamentos que se colocan en el altar con motivo de y durante el tiempo ritual del altar, por lo que tienen un carácter efímero.

Los ornamentos festivos también se disponen en bordes y fronteras para ayudar a la transición de las partes, son entonces complementos de los ornamentos fijos y suelen colocarse sobre estos para remarcar aún más la transición entre fronteras. Además estos ornamentos llegan a una mayor escala, pues algunos abarcan toda la calle, tales como las guirnaldas de colores que nacen del altar, atraviesan la calle y llegan hasta la fachada de la edificación de enfrente. En este patrón se incluyen las ofrendas y demás objetos que las personas llevan a los altares para pedir o agradecer sobre alguna cuestión particular.

Los ornamentos festivos identificados durante el trabajo de campo son los siguientes: arcos de flores, esferas, guirnaldas, papel picado, globos, piñatas, moños, escarchas navideñas, manualidades, piñatas, tiras de flores, flores y floreros, macetas o botes con flores alrededor, veladoras, ofrendas en general, series de focos.

Los mejores momentos para observar este tipo de ornamentos son: el mes de diciembre (para celebrar el día de la Virgen de Guadalupe y las posadas navideñas); el día de las madres (en algunos altares dedicados a vírgenes); el día de muertos (en los altares dedicados a la Santa Muerte); cada día 28 de mes pero sobre todo el 28 de octubre (en los altares dedicados a San Judas Tadeo).

### Vitalidad

Revisar la vitalidad en el patrón *ornamentos fijos*. Entre más creativos (artesanales, singulares, particulares, contextuales) y menos prefabricados sean los ornamentos darán más vida al altar. La forma en la que se colocan también es vital, pues aún siendo prefabricados, si están dispuestos con dedicación y naturalidad pueden aportar más vida.

### Interpretación

Estos patrones ayudan a generar una liga o conexión entre el altar y la calle, confiriéndole mayor presencia al altar, pues desde cuadras antes se alcanzan a ver ornamentos festivos. La calle además queda cargada de un carácter vital (sanguíneo).

Tienen la cualidad de comunicar a los lugareños el lugar en el que el tiempo ritual va a acontecer, está aconteciendo o aconteció. El hecho de que sean ornamentos que tienen cierto tiempo de vida,

comunican a las personas (inconscientemente) el ciclo inevitable de vida y muerte, que es de gran relevancia.

Su presencia efímera refuerza en los lugareños la idea de que la calle es flexible, que se transforma y actualiza con el tiempo, noción con un fuerte arraigo en el barrio de Santo Domingo. La colocación de estos ornamentos fomenta las interacciones sociales y familiares dentro del barrio, ya que implica acuerdos, sobre todo si se habla de un altar comunitario. Así también provoca en las personas la sensación de que el altar está activo y por lo tanto, el culto devocional al que está dedicado sigue vivo. Esto le brinda a ciertos miembros del barrio alegría y estabilidad emocional, aunque probablemente a otros les parecerá un acto irracional y absurdo.



Imagen 3.20.  
Altar (imagen 3.19)  
con ornamentos festivos  
P. de Santo Domingo.  
Fotografía: Monturbio.



## Espacio para estar frente al altar

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Cambio de nivel, banqueta, arroyo vehicular, espacio no construido.

### Descripción

Es importante que exista un espacio libre (no construido) para poder demorarse un tiempo frente al altar. Este patrón es muy valioso, pero no todos los altares cumplen con él o no lo han desarrollado plenamente. Este espacio puede además estar remarcado por el patrón *cambio de nivel*, por el patrón *cubierta por encima del altar* o por un cambio de acabado en el piso.

Este patrón permite que los lugareños, adeptos al altar, puedan pararse, sentarse o hincarse frente a él, sin anegar el flujo peatonal y vehicular, que además pone su vida en riesgo.

Los altares que se ubican sobre la banqueta y hacen frente al arroyo vehicular, dependen de un acuerdo entre los lugareños para que no sea invadido dicho espacio. Para otros altares el espacio frente al altar se siente más natural, por ejemplo: los altares en cuchilla; los que rematan el muro del callejón; los que se localizan sobre postes y árboles; los que se apoyan en la fachada del edificio y mantienen un espacio de banqueta libre, frente al altar.

La dimensión depende de la dimensión de altar, pero en este caso se debe tomar en cuenta el espacio que ocupa la persona frente al altar y el flujo (peatonal o vehicular) que transita a su alrededor.

### Vitalidad

Para que este patrón sea viviente es necesario que el espacio que existe frente al altar, no sea invadido por elementos que impidan la aproximación al altar.

El sentirse cómodo en el espacio frente al altar responde a una perspectiva en cierto grado subjetiva, sin embargo, estas son algunas reflexiones que compartidas por algunos adeptos al altar: poder olvidarse de lo que está pasando alrededor; que el lugar sea acogedor y amigable para los lugareños; no sentirse en riesgo de ser atropellado.

### Interpretación

Cuando este espacio se siente cómodo para estar un tiempo frente al altar lo dota de una gran vida. De lo contrario el altar no atrae a muchos adeptos y generalmente es utilizado a distancia, únicamente para persignarse.

Este patrón está en función del cuerpo y la presencia del creyente, por lo que la motivación del patrón es que la persona pueda aproximarse de la mejor manera posible y que además se sienta cómoda.





Imagen 3.21.

En este caso el espacio frente al altar se encuentra sobre el arroyo vehicular P. Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.

## SopORTE horizontal para ofrendas

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Cuerpo del altar, basamento.

### Descripción

El soporte horizontal para dejar ofrendas, es un elemento adherido (como una repisa) o resultante de la morfología particular de cada altar, por ejemplo, la superficie que marca la distinción entre el basamento y el cuerpo del altar.

La dimensión es variable, pero el ancho mínimo para que las personas puedan dejar sus ofrendas (veladoras, flores, comida, bebidas) es de 10 cm.

### Vitalidad

Para que este patrón sea viviente, debe tener la dimensión mínima antes mencionada y debe surgir de forma natural de los patrones que lo soportan. Si se siente forzado pero aún así cumple su función de soporte para ofrendas, se puede decir que es en cierto grado viviente.

Resulta evidente cuándo este patrón logra dar vida al altar y cuándo no, observando si los lugareños le dejan ofrendas a las imágenes religiosas y con qué frecuencia.

### Interpretación

Cuando los altares cuentan con estos soportes se promueve una conexión simbólico-religiosa entre el creyente y las imágenes religiosas del altar, y se establece una comunicación entre los lugareños adeptos y el lugar en el que se encuentra el altar.

La presencia de este patrón promueve la interacción entre las personas y deja evidente si el altar es de uso comunitario o no.





Imagen 3.22. Ofrendas para la Sana Muerte P. de Santo Domingo.  
Fotografía: Monturbio.

## Basamento del altar

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Banqueta, arroyo vehicular.

### Descripción

El basamento es parte del cuerpo del altar, pero puede ser visto como un patrón en si mismo, porque el cuerpo del altar existe, sin la necesidad de un basamento.

Para ser considerado como basamento debe estar, en la parte más baja del altar y debe haber una discontinuidad morfológica o visual (de material) entre éste y el cuerpo del altar, además de tener un mayor grosor que una losa común.

Así como con el cambio de nivel, el basamento se siente estable, por lo que los materiales y el uso de recubrimientos enfatizan su carácter de soporte, además de dar la idea de estar elevando y separando del suelo el cuerpo del altar.

Todos los altares registrados durante el trabajo de campo que estaban emplazados sobre el suelo tenían un basamento.

Su grosor debe ser mayor que una losa de 10 cm para que sea considerado basamento, idealmente tiene una altura de 50 cm para que pueda ser utilizado como asiento y como altura máxima no excede los 80 cm o 90 cm.

### Vitalidad

La armonía con el resto del cuerpo es fundamental, la vitalidad de este patrón, es como en todos los casos una cuestión de grado, pero es plenamente viviente en tanto el basamento se sienta una parte complementaria del cuerpo que soporta. Para que se sienta parte de, los materiales ayudan a reforzar la armonía compositiva.

### Interpretación

El basamento ayuda a definir las fronteras del altar, le proporciona estabilidad visual y hace que se sienta anclado al lugar. Incrementa la sensación de que el marcaje sobre el territorio va a permanecer por más tiempo, pues resultará más difícil removerlo.

Los altares que poseen este patrón se sienten más terrenales que los que se encuentran suspendidos.





Imagen 3.23.  
En este altar la presencia del basamento es de gran relevancia. P. Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.



## Remate del altar

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Cuerpo del altar, basamento.

### Descripción

Las cubiertas a dos aguas, cúpulas y bóvedas, son los tipos de cubierta más comunes. Las losas planas no pertenecen a este patrón, sino al patrón -cuerpo del altar-, pues aunque rematen el cuerpo del altar no se siente un énfasis distintivo entre la cubierta y el resto del cuerpo.

Al igual que el basamento, el remate enfatiza la presencia del altar en el barrio y es además un elemento compositivo que puede embellecer el altar. Muchos altares del barrio poseen un remate con un gran sentido creativo y en ocasiones acompañado de ornamentos.

La sombra que produce (cuando termina en volado) le da profundidad al altar y también sirve para definir las fronteras entre el altar y su entorno.

La cubierta está en función del cuerpo del altar y en ocasiones terminan en volado, abarcando una mayor superficie y protegiendo el cuerpo del altar.

### Vitalidad

El remate es un patrón dador de vida, al cumplir con su función de proteger de la lluvia y la incidencia solar. Además resulta más armonioso cuando nace del cuerpo del altar de forma natural y no sobrepuesto a manera de tapa. También ayuda que haya sido producido de forma creativa, es decir, que no sea o parezca un molde prefabricado, sino que nazca de un acto creativo único y particular, asimismo los elementos ornamentales en el remate son de gran ayuda para garantizar la vitalidad del patrón.

### Interpretación

El remate es la parte final del cuerpo del altar, tiene una connotación simbólica ascendente y de comunicación con lo que está arriba (el cielo). Cuando los altares poseen un remate definido y armónico con el resto del cuerpo, se refuerza su sentido ascendente y a la vez protector.

El remate funciona entonces como un sombrero (el sombrero o gorro posee un gran significado simbólico).<sup>220</sup>

Las cubiertas a dos aguas, por su connotación imaginaria, parecen ser pequeñas casas, la casa del dios, virgen o santo. Las cúpulas y bóvedas por otro lado parecen emular pequeños templos.

<sup>220</sup>“(…)el sombrero, como una representación superior, cubre toda la personalidad y le confiere su significación: La coronación confiere al soberano la naturaleza solar divina, el ponerse el sombrero doctoral confiere dignidad al científico, el ponerse un sombrero de otra persona confiere la naturaleza de otra persona.” (Jung, 1957, p. 66).



Imagen 3.24.  
El remate de este altar tiene la apariencia de un sombrero. P. Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.

## Asiento junto al altar

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Cuerpo del altar, banquetta, arroyo vehicular.

### Descripción

Algunos altares tienen bancas, escalones y muretes como parte de la morfología del altar. También es común que se coloquen sillas, bancas o troncos de madera (anclados al piso o sueltos) a un costado o frente a los altares. Estos elementos permiten que las personas se sienten en torno al altar.

Este patrón no está necesariamente ligado espacialmente al altar, puede colocarse en la acera de enfrente o puede ser sencillamente un elemento independiente que aunque no se colocó con ese fin, es utilizados por los lugareños para contemplar el altar y la vida en torno a este.

Estos elementos no siempre están pensados para que sean utilizados como asientos, sin embargo, las personas les encuentran esta función durante la cotidianidad.

Las dimensiones son variables pero responden a la forma del cuerpo humano. Si son demasiado altos o estrechos y la gente no encuentra la manera sentarse en ellos, no pertenecen a este patrón.

### Vitalidad

En tanto estos elementos tengan una localización agradable para el usuario y para el que transita frente a ellos y sean más cómodos, es decir, estén en armonía con el cuerpo de los lugareños, darán más vida al barrio.

Este patrón tiene más vida durante ciertos momentos del día, obedeciendo a los flujos de personas que transitan y demoran cerca del altar.

### Interpretación

Este patrón espacial genera patrones de acontecimiento de gran importancia en el barrio, al propiciar interacciones sociales entre los lugareños. Es un espacio de reflexión y contemplación de la vida cotidiana del barrio y un espacio en el que se puede tomar un descanso. Resulta un buen lugar para que las personas de la tercera edad se sienten a contemplar.





Imagen 3.25.  
Altar ubicado afuera de un jardín de niños. Av. Escuinapa. P. Sto Dom. Fotografía: Monturbio.



## Jardineras en torno al altar

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Banqueta, arroyo vehicular, basamento del altar, fachada.

### Descripción

Las jardineras son construidas a los costados, al frente o alrededor del altar, y pueden estar a nivel de piso o elevadas. En ocasiones forman parte del basamento del altar, y las plantas que contienen llegan a tener una altura mayor que el cuerpo del altar. Al estar ancladas a una estructura mayor, que puede ser un basamento, la banqueta o un muro, se vuelven parte de la morfología del altar.

Albergan plantas o árboles de diversos tipos, aunque generalmente se utilizan especies con floración llamativa. Dicha vegetación es utilizada para enmarcar y enfatizar la presencia del altar, para dar sombra o cobijo al lugar en donde está el altar (en el caso de arbustos y árboles); y como elemento ornamental.

Su dimensión es variable y está en función del altar en el que se encuentra y del tipo de planta que albergan. Las jardineras que están colocadas de forma elevada, alrededor de los altares tienen un ancho aproximado entre 30 cm y 50 cm. Las que se encuentran a nivel de suelo varían más, pero lo importante en ambos casos es la relación entre la dimensión del hueco que alberga la tierra y las raíces de la planta o árbol que se decida plantar.

### Vitalidad

La vida de las plantas que contiene la jardinera determina la vitalidad del patrón, es decir, las plantas deben estar vivas y sanas. En la medida en la que las plantas se sientan con más vida y la jardinera tenga una mayor armonía con el resto de los patrones del altar se sentirá más vivo.

Algo favorable para la vitalidad del patrón, es que resulta más sencillo cuidar las plantas cuando se encuentran plantadas en una jardinera que cuando se colocan en floreros, pues el tiempo de vida de las plantas es más largo.

Asimismo, el patrón se vuelve más vivificante cuando las jardineras son utilizadas como lugares para sentarse.

### Interpretación

Las jardineras con plantas vivas, que se sienten parte del cuerpo del altar, le dan un lugar relevante a la creación de la naturaleza y le otorgan un significado simbólico que vuelve más sagrado el altar. Es una manera de reconocer y enaltecer lo que es sagrado, comunicando a las personas (de forma inconsciente) el sentido vital que tienen las plantas. Las plantas, sobre todo las que florecen, pueden ser interpretadas como una ofrenda para las fuerzas sobrenaturales que habitan en el altar.



Imagen 3.26. Las jardineras forman parte de la morfología de este altar. P. Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.

## Macetas alrededor del altar

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Cuerpo del altar, banqueta, arroyo vehicular, herrería de protección.

### Descripción

En el caso de que el altar se encuentre suspendido (colgado de la pared o de un poste) las macetas son colocadas abajo del altar; cuando el altar posee plataformas adosadas o maceteros de herrería, se colocan sobre estos; y en otras ocasiones se colocan dentro del nicho del altar, junto con las imágenes religiosas.

Estos elementos no forman parte del cuerpo del altar, pero pueden sentirse en sintonía con él. Algunas veces están pegadas al suelo para que nadie pueda llevárselas y a veces están simplemente sobrepuestas.

Albergan plantas o árboles de diversos tipos, generalmente se utilizan especies con floración llamativa. Dicha vegetación es utilizada para enmarcar y enfatizar la presencia del altar, como ornamento y a manera de ofrenda.

Este patrón responde a dos dimensiones temporales: por un lado, durante el tiempo rutinario, se pueden observar macetas en torno al altar y por el otro lado, durante el tiempo ritual, se colocan macetas que denotan los momentos festivos del altar.

Las dimensiones son variables. Las circulares o cuadradas van desde 10 cm, hasta 60 cm de diámetro. Las rectangulares son poco comunes, pero la dimensión regular de este tipo de macetas es de 40 cm x 1 m.

### Vitalidad

La vida de las plantas que contiene la maceta determina la vitalidad del patrón. Es decir, las plantas deben estar vivas y sanas. En la medida en la que las plantas se sientan con más vida y las macetas tenga una mayor armonía con el resto de los patrones del altar se sentirá más vivo.

### Interpretación

Las macetas con plantas vivas, que se complementan armónicamente con los demás componentes del altar, le dan un lugar relevante a la creación de la naturaleza y le otorgan un significado simbólico que vuelve más sagrado el altar. Es una manera de reconocer y enaltecer lo que es sagrado, comunicando a las personas (de forma inconsciente) el sentido vital que tienen las plantas.

Las plantas, sobre todo las que florecen, pueden ser interpretadas como una ofrenda. Esto queda evidente en los momentos festivos del altar, pues es común que durante el tiempo ritual se ornamente con plantas en maceta.





Imagen 3.27.  
Plantas en macetas y asiento (tronco amarillo) alrededor del altar. P. de Santo Domingo Fotografía: Monturbio.



## Iluminación artificial

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Cuerpo del altar, fachada de la edificación, remate, basamento.

### Descripción

La iluminación artificial del altar se localiza generalmente al interior del cuerpo del altar, en donde se localizan los elementos de culto religioso, las luminarias pueden estar ocultas o visibles. También hay altares con iluminación exterior, sobre el altar o sobre la fachada, para dar un énfasis a la presencia y la forma del altar.

La iluminación se da mediante una fuente de iluminación puntual o mediante una serie de focos pequeños (serie navideña), esta última tiene una mayor flexibilidad en cuanto a su disposición en torno al altar.

Este patrón tiene dos dimensiones temporales, la iluminación que tiene el altar de forma permanente (iluminación cotidiana) y la iluminación que se pone a manera de ornamento durante el tiempo ritual (iluminación festiva).

La dimensión de los focos es de 10 cm aproximadamente, en caso de usar lámparas o reflectores su dimensión dependerá de cada diseño. Las series también tienen una dimensión longitudinal variable.

### Vitalidad

Este patrón tiene una mayor vida cuando se encuentra en armonía con los patrones que interactúa, es decir, que ilumina.

No debe deslumbrar a los transeúntes ni a los que visitan el altar, pues cuando la iluminación es excesiva o muy blanca genera incomodidad (la persona que se aproxima se puede sentir señalada), en vez de generar una sensación de calidez. Entre más acogedor se sienta dotará de más vida al altar.

### Interpretación

La iluminación artificial se vuelve muy importante durante la noche, pues se enfatiza la presencia del altar, incluso muchos de ellos cobran mayor importancia durante la noche, sobre todo si su entorno es oscuro. El hecho de mantener iluminado el altar todo el tiempo, tiene connotaciones simbólicas (dentro de la cosmovisión cristiana) de ser un lugar de luz, un lugar viviente.<sup>222</sup>

<sup>222</sup> "Estemos o no estemos ese foco no se apaga, siempre esta... bueno a menos de que se funda ¿verdad? y hay que cambiarlo, pero no, este nunca se apaga, siempre esta prendido. Porque Pancho, por decir, siempre tenía la veladora y la veladora siempre estaba prendida (...) Y si cuando estaba Pancho estaba prendido, pues ahora que no está con mayor razón." (Tía Evi, comunicación personal, 01/09/2017)



Imagen 3.28.  
Altar ubicado en un  
paradero de microbuses  
Av. Ecuinapa P. Sto Dom.  
Fotografía: Monturbio.

## Cambio de nivel

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Banqueta, arroyo vehicular.

### Descripción

Este patrón supone una plataforma que está por encima del nivel de suelo en el que se emplaza el altar, ya sea sobre la banqueta o sobre el arroyo vehicular. Es importante mencionar que el cambio de nivel propio de la banqueta, es utilizado en muchos casos para enfatizar la presencia de los altares que se apoyan sobre esta, sin embargo, no ha sido generada para el altar sino que es un elemento pre-existente.

Los cambios de nivel son soportes sólidos, que se sienten estables, los materiales que le dan estructura (generalmente losas de concreto o de roca trabajada), pueden quedar aparentes o pueden tener algún acabado (como mosaico o ladrillo)

Estos cambios de nivel pueden además ampliar el tamaño del altar, es decir, pueden tomar más espacio de la calle del que ocupa el cuerpo del altar. Cuando el cambio de nivel se siente parte del cuerpo del altar, es además su basamento o parte de este.

En cuanto a su superficie de emplazamiento depende del lugar (contexto) en el que esta emplazado el altar, de su tipología y de su dimensión. En cuanto al cambio de nivel es idealmente de 18 cm (peralte cómodo) y no excede los 30 cm, de ser así supone un gran esfuerzo para las personas mayores.

### Vitalidad

El patrón es plenamente viviente cuando está en armonía con los patrones que lo soportan y cuando, al hacer uso de él, hace sentir cómodas a las personas. La materialidad es importante para la vitalidad del patrón, pues debe sentirse acogedor además de estar limpio (atendido), las superficies rugosas e imperfectas son más amigables, le dan un toque más natural y menos institucional al altar.

Cuando te hace sentir incómodo genera una barrera simbólica de aproximación. Por ejemplo, cuando las superficies de la plataforma tienen materiales resbalosos, brillantes o fríos, esta sensación se intensifica con el uso de rejas y luz blanca.

### Interpretación

Los cambios de nivel pueden ser de gran ayuda para despertar emociones significativas en las personas, facilitando el paso del tiempo ordinario al tiempo ritual.

Enfatizan la presencia del altar y generan una transición espacio-temporal, promoviendo una transición del tiempo mundano (cotidiano) al tiempo sagrado (excepcional).





Imagen 3.29.

El cambio de nivel en este altar funciona como basamento y soporte para las macetas, además de enfatizar su presencia en el barrio. P. Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.



## Fuentes y cuerpos de agua

Grado de vitalidad	3
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Basamento, banquetta, arroyo vehicular.

### Descripción

Las fuentes y los cuerpos de agua son elementos generados para contener agua. Las fuentes mantienen el agua en movimiento, los cuerpos de agua sólo contienen el agua (idealmente tienen una bomba para oxigenar el agua). Ambos pueden tener un carácter escenográfico.

Pueden ser elementos prefabricados, “mandados a hacer”, o contruidos durante el proceso de producción del altar. Las formas son diversas y están sujetas a la creatividad del proceso, o en caso de ser prefabricados dependerán del mercado en el que se compran.

Se ubican sobre el basamento del altar; sobre la banquetta o arroyo; o sobre un basamento propio (a un costado o frente al cuerpo del altar). Su altura no suele rebasar la altura del cuerpo o el remate del altar.

Pueden contener agua y estar en funcionamiento de manera cotidiana o únicamente en momentos festivos. Este patrón no es muy común, probablemente por el mantenimiento continuo que requiere o por la cantidad de espacio que ocupa.

Las dimensiones son variables y están sujetas a la morfología del altar.

### Vitalidad

Es importante que se mantenga activo y que no se vea sucio. Este patrón activa su vitalidad plenamente cuando tiene agua.

Su vitalidad también radica en que su morfología se complemente armónicamente con el resto del los patrones del altar. Además, es de gran ayuda que sea parte de un proceso creativo de los lugareños que lo construyen, más que un elemento prefabricado.

### Interpretación

Los cuerpos de agua y las fuentes poseen connotaciones simbólicas de gran valor y sentido vital.

Este patrón puede despertar dinámicas sociales de convivencia en torno al altar, además propicia que los lugareños se aproximen a contemplar el agua y el altar. Contemplar el agua puede sumergir a las personas en un momento de introversión.

El agua está relacionada a lo femenino, al inconsciente, al origen de la vida y a la purificación física y simbólica.<sup>221</sup>

<sup>221</sup> “La madre representa el inconsciente colectivo, la fuente del agua de la vida: El agua como origen. (...) La fuente de la vida como fons mercurialis” (Jung, 1957, p. 89).

## Alcancías

Grado de vitalidad	2
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Basamento, cuerpo del altar.

### Descripción

Las alcancías son cajas, generalmente rectangulares y de metal, que permiten que las personas aporten recursos económicos al altar, por medio de una pequeña ranura por la que entran monedas y billetes. Estas se localizan en el basamento o en el cuerpo del altar y suelen estar empotradas, soldadas o sujetas. Las alcancías tienen un sistema de seguridad (cerradura o candado) para impedir que el dinero sea robado.

Sus dimensiones son variables, lo más común es que tengan entre 20 cm y 15 cm por lado.

### Vitalidad

Dará más vida entre más integrado se sienta a los patrones que lo soportan. Si el altar cuenta con una alcancía, no debe sentirse con una mayor jerarquía que el nicho, pero debe ser visible para que las personas puedan cooperar si así lo desean.

### Interpretación

El dinero que se deja es destinado al mantenimiento del altar, es una especie de ofrenda para que los responsables del altar puedan tener en orden (*cosmizado*) el altar, y por lo tanto, es una forma de demostrar devoción a las fuerzas sobrenaturales que en él habitan.

El elemento como tal no tiene como fin aportar una cualidad espacial viviente al patrón altar, pero permite que existan recursos para dar mantenimiento al altar y que se mantenga vivo. Además es una forma de demostrar la participación comunitaria entre los adeptos del altar.

## Cubierta por encima del altar

Grado de vitalidad	2
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Banqueta, arroyo vehicular, fachada de la edificación.

### Descripción

La cubierta por encima del altar es independiente del cuerpo y del remate del altar y tiene la función de proteger el altar de las condiciones climáticas. La estructura de la cubierta puede estar apoyado en postes y en alguna fachada o en el caso de ser un altar completamente enrejado se apoyará sobre la misma estructura de la reja (terminando de cerrar el acceso al altar). Las cubiertas suelen ser de lona de plástico o de algún material impermeable.

Las dimensiones varían en relación al altar, pero el área que cubre debe ser mayor al área que ocupa el cuerpo del altar, para que cumpla su función protectora. Este patrón es poco recurrente en los altares del barrio.

### Vitalidad

Posee cierto grado de vitalidad si logra una integración con la fachada y si su presencia genera que las personas encuentren un espacio agradable en el cual resguardarse de la lluvia y del sol, en este caso, su vitalidad puede incrementar si se encuentra junto con el patrón asiento junto al altar y con la presencia de vegetación.

Este patrón puede saturar el lugar donde se encuentra emplazado el altar, restándole armonía y vitalidad.

### Interpretación

Su función de proteger el altar puede ser visto como una negación a la degradación natural y muerte de las cosas. Sin embargo, cuando la función de la cubierta es dar calidez al lugar y resguardo, para generar un lugar más acogedor para estar frente al altar, puede ser un patrón dador de vida.

La cubierta por encima del altar puede impulsar al *patrón altar* a transformarse en un *patrón capilla*.



Imagen 3.30.

En este caso la cubierta ayuda a que las personas se resguarden de la lluvia y del sol. Mientras esto ocurre se pueden aproximar al altar . P. Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.



## Rejas en torno al altar

Grado de vitalidad	2
Tipología(s) que abarca	I, II, III
Patrones soporte	Banqueta, arroyo vehicular, cambio de nivel.

### Descripción

Este patrón se refiere a las rejas que rodean los altares a manera de protección. Este patrón se emplaza sobre la banqueta, el arroyo vehicular o algún cambio de nivel. En torno al basamento, a la jardinera o al espacio libre bajo el cuerpo del altar.

La estructura es generalmente de metal (algunas veces acristalada) y en el mejor de los casos esta hecho de herrería con algún diseño creativo-particular.

Los enrejados para cumplir su función de proteger tienen una altura mínima de 40 cm y pueden ser tan altos como el altar, incluso pueden formar un marco que protege todo el altar. Para que tenga sentido emplear las rejas en torno al altar, deben tomar una distancia de al menos 50 cm del basamento o del cuerpo del altar.

Este patrón es poco recurrente dentro del barrio.

### Vitalidad

En el caso de que tenga una función ornamental y de remarcar el espacio sacralizado que circunda el altar podrá dar cierta vida. Para esto no debe estar completamente cerrado sino que debe contar con un acceso (de preferencia frente al altar), en caso de tener puertas deben permanecer abiertas o sin cerrojo, para que la comunidad se sienta libre de entrar. Cuando el enrejado cubre todo el altar se limita la aproximación al mismo y no da la sensación de ser abierto, acogedor y permeable.

### Interpretación

El enrejado bajo puede tener la función de remarcar la sacralidad del lugar, y por tanto, pedir respeto hacia el culto religioso, para que no sea utilizado con otros fines.

En caso de que el enrejado sea total, se garantiza que las personas no tengan acceso al mismo protegiendo el altar de robos, pero también limitando la experimentación del mismo. Su uso tiene mayor justificación o sentido, cuando el altar ha sido robado y la comunidad se ve orillada a proteger el altar.

Cuando los creyentes entran a un templo o llegan a un lugar sagrado, es común que busquen tener contacto con el elemento sagrado (reliquia, figura, imagen) que alberga el lugar. Por lo que es importante que puedan tener un contacto directo con el cuerpo del altar, esto los hace sentir más libres para aproximarse al altar, y vuelve más efectiva la experiencia religiosa. Las rejas, por el contrario, le dan un carácter prohibitivo al altar.



Imagen 3.31.

Las puertas de este enrejado bajo se mantienen abiertas para que los creyentes pueda entrar.  
Pedregal de Santo Domingo Fotografía: Monturbio.

Patrones Espaciales	
Patrón	Grado de vitalidad
Cuerpo del altars	Vital
Vanos en el cuerpo del altar	Vital
Nicho del altar	Vital
Imágenes y símbolos religiosos	Vital
Ornamentos fijos (cotidianos)	Vivificante
Ornamentos efimeros (festivos)	Vivificante
Espacio para estar frente al altar	Vivificante
Basamento del altar	Vivificante
Remate del altar	Vivificante
Asiento junto al altar	Vivificante
Jardineras entorno al altar	Vivificante
Macetas alrededor del altar	Vivificante
Iluminación artificial	Vivificante
Cambio de nivel	Vivificante
Fuentes y cuerpos de agua	Vivificante
Alcancías	Circunstancial
Cubierta por encima del altar	Circunstancial
Rejas entorno al altar	Circunstancial

### 3.3.4. Patrones de acontecimiento

El patrón altar genera patrones de acontecimiento y es a su vez generado mediante estos. Estos acontecimientos lo mantienen activo (con vida) y en constante actualización y transformación. Los acontecimientos transcurren en distintas dimensiones temporales, algunas son rutinarias, otras rituales y otras de transición entre estas. Sin embargo, la vocación del patrón altar y su motivación original es ritual.

Explicación de los contenidos que se presentarán a continuación.

<b>Tipo de acontecimiento</b>	Los patrones de acontecimiento pueden ser agrupados en distintos tipos de acontecimiento.
<b>Dimensión temporal</b>	Tiempo ritual - Tiempo rutinario
<b>Patrones vivientes</b>	Patrones que dan vida al altar.
<b>Patrones muertos</b>	Patrones que afectan negativamente la vida del altar.
<b>Descripción</b>	En qué consiste la tipología. Descripción de los patrones vivos y muertos que la componen.
<b>Interpretación</b>	Interpretación de los acontecimientos en su dimensión social, espacial o religiosa según sea el caso. Motivaciones de los lugareños que generan estos acontecimientos.



## Cotidiano, alrededor del altar

Dimensión temporal	Rutinario
Patrones vivientes	Sentarse a contemplar o conversar, niños jugando, punto de encuentro (reunión), lugar de referencia (al pasar).
Patrones muertos	Bloquear el espacio frente al altar, orinar o tirar basura junto al altar.

### Descripción

La vida que se da de forma cotidiana alrededor del altar, genera patrones de acontecimiento mediante una relación indirecta, es decir, no son prácticas devocionales o no tienen una intención directa hacia el altar. (Imagen 3.32)

Los patrones vivientes son parte de la vida cotidiana de los lugareños, como sentarse a descansar, conversar, o contemplar la calle, o un elemento que los niños ocupan para jugar alrededor de él. Al ser un lugar que atrae a creyentes a rezar y contemplar las imágenes religiosas, genera además un punto de encuentro en el que los lugareños se congregan y refuerzan sus lazos sociales (aún tratándose de relaciones conflictivas).

Los patrones muertos dificultan la utilización del altar y perjudican a los patrones vivientes del altar, todos estos son tomados por los lugareños adeptos al altar como faltas de respeto hacia el altar, tanto en su dimensión socioespacial (sentido comunitario) como religiosa. Incluso en muchos altares han tenido que marcar el espacio frente al altar, con pintura o con cubetas y palos, sobre el arroyo vehicular para que las personas no se estacionen, ni obstruyan la aproximación al altar. En el mejor de los casos este espacio es respetado por consenso y no requiere de señalamientos físicos.

### Interpretación

Dentro de un tiempo rutinario creyentes y no creyentes se relacionan con el patrón altar, ya sea que lo tengan que rodear durante su recorrido o que sea utilizado como punto de referencia por sus características morfológicas particulares de lugar de culto, que lo distinguen del comercio y la vivienda. Estas dinámicas y prácticas cotidianas tienen que ver con que el altar funge como un elemento relevante en la calle y que además condensa memorias del tiempo ritual y referencias simbólicas imposibles de evadir, aún durante la vida cotidiana.

Asimismo se debe recordar que los altares dentro del imaginario colectivo son lugares de paz y respeto (por un acuerdo común aunque no total), estos lugares pueden entonces dar confianza a los lugareños (creyentes y no creyentes) de que, en torno a estos lugares, es menos probable que sean asaltados o violentados por alguien.

Cuando el altar cuenta con elementos para estar, como bancas y jardineras, con espacio libre para congregarse y con una atmósfera armoniosa y amable (por ejemplo bajo un árbol) es muy probable que se generen este tipo de acontecimientos vivientes.



Imagen 3.32. El altar es un componente común y por lo tanto cotidiano en la vida de los lugareños del Pedregal de Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.

## Cotidiano, de atención al altar

Dimensión temporal	Rutinario con fines religiosos, de ordenamiento espacial
Patrones vivientes	Regar las plantas, limpiar, dar mantenimiento (reparaciones), encender la luz del altar.
Patrones muertos	Robar o maltratar el altar.

### Descripción

Esta tipología agrupa los patrones que transcurren durante el tiempo rutinario y que inciden directamente en el altar, es decir, las prácticas dirigidas hacia él.

Los patrones vivos de esta tipología tienen como motivación principal ordenar el altar para mantenerlo con vida y para que siga cumpliendo su función religiosa. Poner orden y limpiar el altar se hace con mayor o menor regularidad según el altar del que se este hablando, de su organización comunitaria, de su dimensión y de los elementos que lo componen. Hay altares que necesitan una mayor atención, por ejemplo, los que tienen jardineras y fuentes. Esta atención al altar se intensifica al acercarse las fechas festivas específicas de los altares.

Los patrones muertos, como robar o maltratar el altar, implican una violencia física o simbólica hacia el altar y sus componentes.

### Interpretación

Ordenar el altar tiene implicaciones rituales relevantes, durante estas prácticas los tiempos rutinario y ritual pueden verse traslapados. Cosmizar el altar implica poner en acuerdo el altar y sus componentes con su contexto espacial, social y religioso, su impulso vital (a veces consciente y a veces inconsciente) es el de ligar el altar con *el todo*, que en este caso se lleva a cabo a través de la limpieza, ornamentación del altar y del cuidado de las plantas y la vegetación que lo rodea.

Encender la luz del altar con cierta regularidad es también un acontecimiento que mantiene vivas las dinámicas y la atención directa e indirecta hacia el altar. Además de que refuerza la connotación simbólica que tiene para gran parte de los lugareños de ser un *lugar de luz*.

Los patrones muertos debilitan la vida del altar y afectan el tejido social de la comunidad. También pueden afectar la connotación simbólica de respeto y paz que tiene este componente dentro del barrio.

## Ritual cotidiano

Dimensión temporal	Ritual de corta duración
Patrones vivientes	Rezar, persignarse, prender una veladora, dejar una ofrenda.

### Descripción

Estos patrones de acontecimientos están agrupados por su característica ritual de corta duración y rutinaria. Son rituales cotidianos porque no ocurren en los días festivos del altar, sino en cualquier día del año. Estas prácticas se llevan a cabo cada que los creyentes pasan frente al altar, o cuando se dirigen hacia él, para agradecer por alguna ayuda que hayan recibido por parte de la virgen o el santo en cuestión, o bien, para pedir su auxilio en alguna circunstancia difícil. (Imagen 3.33)

Estos patrones ocurren frente a las imágenes religiosas del altar, de modo que durante estas prácticas, el creyente establece una conexión visual con el altar y una comunicación simbólica con el mismo. Es común observar a los lugareños persignarse frente al altar, o aproximarse a él para tocarlo y para dejar una ofrenda.

### Interpretación

Mediante la reiteración de estas manifestaciones devocionales breves, se sustenta la dimensión religiosa del altar de manera cotidiana, es decir, se reafirma su papel de *portal trascendente* dentro del barrio.

Este tipo de acontecimientos se dan en la mayoría de los casos de manera individual. El tiempo ritual se da entre el lugareño (sujeto) y el altar (objeto sacralizado), a diferencia del tiempo festivo donde la participación de la comunidad es fundamental. Este acto religioso de carácter introvertido es de gran relevancia, tanto para la estabilidad cotidiana de los creyentes, como para su estabilidad interior-espiritual y es una parte elemental del proceso de individuación, del cual habla Jung en el libro “El hombre y sus símbolos”.





Imagen 3.33.

Aproximación al altar de la Santa Muerte ubicado en la calle Pasclé. Pedregal de Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.

## Transición hacia el tiempo ritual

Dimensión temporal	Pre-ritual, de ordenamiento espacial
Patrones vivientes	Colocar mobiliario para ceremonias y eventos multitudinarios, ornamentar el altar, pintar el altar, cerrar la calle.

### Descripción

Esta tipología abarca los patrones de acontecimiento que dan orden y estructura al lugar de culto *altar*, para que pueda desarrollarse de forma efectiva el tiempo ritual-religioso. Es el tiempo de preparación que todo ritual requiere. (Imagen 3.34)

Durante este tiempo los lugareños ordenan (cosmizan) el espacio, limpiando y dando mantenimiento al altar, colocando ornamentos y mobiliario para que se puedan realizar las diversas prácticas durante la fiesta (mesas, sillas, escenarios, carpas), estos últimos elementos pueden ser puestos por los lugareños o pueden ser contratados, depende de la magnitud del evento y de la organización social que posee cada altar.

A través de estos acontecimientos se da dimensión al lugar de la celebración, se establecen los límites y los lugares en donde se llevarán a cabo los eventos del tiempo festivo, estos espacios pueden modificarse conforme avanza el tiempo festivo.

Este tipo de acontecimientos implican una organización social para gestionar y organizar la utilización del espacio público del barrio (la calle), se generan entonces, consensos sobre los tiempos y espacios de ocupación, principalmente con los vecinos del altar.

### Interpretación

Los patrones de esta tipología no pueden ser propiamente distinguidos entre espaciales o de acontecimiento, pues se encuentran entre ambos, no obstante tienen una orientación contundente hacia el acontecimiento.

Estos ordenamientos espaciales buscan enfatizar y dar jerarquía al altar, por lo que se colocan *en torno a*, tomando como centro el altar (axis mundi) o ejerciendo una relación espacial directa con el altar. Estos acontecimientos son el primer paso hacia el tiempo festivo y son esenciales para garantizar su efectividad religiosa. Asimismo son un buen momento para observar el modo intemporal de construir, pues en cierta medida, las personas modifican el espacio y lo estructuran de forma intuitiva, mediante un acto creativo además de logístico.





Imagen 3.34.

Sobre la calle Anacahuita dos creyentes onamentan un altar el día 11 de diciembre de 2017.  
Pedregal de Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.

## Festivo - Ceremonial

Dimensión temporal	Ritual
Patrones vivientes	Convivencia antes, durante y después de la fiesta, espectáculos, música en vivo, música y baile, ceremonias religiosas, consumo consciente de sustancias que alteran la consciencia.
Patrones muertos	Agresiones, violencia y conflictos graves.

### Descripción

Esta tipología abarca todos los patrones que acontecen durante el tiempo festivo. Podrían también ser agrupados en un patrón llamado *fiesta del altar*.

Antes, durante y después de la fiesta del altar se genera un patrón de convivencia, que consiste en un reconocimiento social en donde los participantes de la fiesta del altar interactúan, de forma ordinaria más que devocional. Estas interacciones son fundamentales para dar paso a los momentos de introversión y euforia colectiva que se dan durante la fiesta. El patrón de convivencia se da cuando las personas comienzan a congregarse, también durante los intermedios entre acontecimientos y antes de dispersarse. (Imagen 3.35)

Los espectáculos como lucha libre, academias de baile, shows de travestis y bailes tradicionales, se distinguen de las ceremonias rituales (misas y rosarios), en que en estos la interacción y participación de las personas con el evento es más libre, estos eventos se dan alrededor de los altares pero no necesariamente están dispuestos hacia ellos. Similar a los espectáculos, la música y baile son momentos de gran libertad y expresión para los participantes, esta suele darse en la parte final de la fiesta. Todos estos son parte fundamental de la fiesta del altar.

La música que se toca en vivo (mariachis, banda, etc.) suele estar dirigida hacia el altar y acompañada por los participantes de la fiesta. Las canciones son solicitadas por los mismos participantes y dedicadas a las imágenes religiosas del altar.

Las ceremonias religiosas (misas y rosarios) se dan en torno al altar y a las imágenes religiosas que en algunas ocasiones se sacan del altar y se colocan sobre alguna mesa o son cargadas por las personas, para ser bendecidas (actualizar su sacralidad), la ceremonia puede además estar acompañada de una procesión. Son dirigidas por los mismos lugareños o por gente externa, en los de culto católico se contrata a un padre y en los independientes se hace cargo un voluntario. Las ceremonias se dan en días específicos del año.

El consumo de bebidas alcohólicas y estupefacientes son recurrentes en este tipo de eventos y son facilitadores de las interacciones sociales, asimismo pueden ayudar a que los participantes tengan reacciones emotivas más intuitivas (te ayudan a desconectar la razón) y poder así llegar a un momento religioso de mayor efectividad. No obstante el consumo desmedido e irresponsable de estas sustancias puede también generar conflictos graves y escenas violentas durante la fiesta,



lo cual es un patrón muerto, aunque no es forzoso que esto ocurra cuando la gente consume estas sustancias, las agresiones pueden suscitarse con y sin su consumo.

El uso de fuegos artificiales es recurrente y es también una parte importante dentro del ritual con cierto grado de riesgo, por lo que requiere de un cuidado especial.

### **Interpretación**

El lugar donde se lleva a cabo la fiesta (alrededor del altar) es demarcado y estructurado temporalmente, con la intención de enfatizar el cambio de dimensión temporal y para permitir la realización de las prácticas que componen la fiesta. Es un momento excepcional en la vida de los lugareños que participan en la fiesta y la experiencia quedará sedimentada en el lugar y en su memoria.

El patrón de convivencia que se da durante las transiciones de los acontecimientos que componen la fiesta, de cierta manera, distribuye a los grupos dentro del espacio demarcado para la fiesta, agrupando a los amigos, vecinos, familiares o personas que deciden conocer a otros grupos. Asimismo la comida, junto con su tinte ritual de cortesía, es un buen vehículo para generar este patrón.

Los espectáculos son acontecimientos que no necesariamente ocurren frente al altar, pueden llevarse a cabo a un costado, por lo que extienden la demarcación espacial destinada a la fiesta y por lo tanto amplían la sacralización de la calle. Estos ayudan a confrontar a los lugareños y a volverlos partícipes, ya sea gritando, animando u observando. Las procesiones son también un medio para extender la sacralización del altar hacia el barrio.

La música y el baile durante la fiesta son muy efectivos para la experiencia religiosa, pues el cuerpo se vuelve parte fundamental de la comunicación e interacción sensorial. Este hecho puede darse por ser prácticas urbanas autogestivas, pues no son prácticas que la institución religiosa católica promueva o considere como prácticas religiosas, al contrario, se fomenta miedo al cuerpo y al deseo sexual. Sin embargo, el cuerpo de los participantes es esencial para experimentar de forma *total* el cuerpo del lugar. Bailar frente al altar es una búsqueda por sincronizar y armonizar ambos cuerpos, además de una forma de liberar tensiones individuales y colectivas.

La música en vivo enfatiza la devoción hacia las imágenes religiosas del altar. Al ser canciones de gusto popular son cantadas por los lugareños y por el grupo al unísono, esta es una forma de reforzar los lazos sociales (compartiendo emociones) y es también una forma de externar sentimientos a través de la música. La disposición de las personas es generalmente en media luna, tomando como centro el altar, por lo que nuevamente se tiene el altar como símbolo del axis mundi.

Esta misma disposición ocurre durante las misas y novenarios, aunque en estos casos queda el padre o la persona que oficia la ceremonia a un costado del altar y de frente al público y las palabras dirigidas tienen un tono más solemne.

Los acontecimientos festivos tienen grandes implicaciones dentro del imaginario colectivo, en donde los sujetos “buscan formas y vías de solucionar “el universo de problemas” en el que se encuentran directa e indirectamente, por voluntad propia o ajena.”<sup>223</sup>



Imagen 3.35. Lugareños se congregan frente a un altar el 12 de diciembre para llevar a cabo el tradicional rosario, oficiado por un sacerdote católico. Pedregal de Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.

<sup>223</sup> Steingress, Gerhard (2006): “El caos creativo: fiesta y música como objetos de deconstrucción y hermenéutica profunda. Una propuesta sociológica.”, en Revista Andaluza de Ciencias Sociales. Universidad de Sevilla, España, núm. 6, p. 47.

Patrones de Acontecimiento	
Patrón	Dimensión temporal
Cotidiano, alrededor del altar	Rutinario
Rejas entorno al altar	Rutinario con fines religiosos
Ritual cotidiano	Ritual de corta duración
Transición hacia el tiempo ritual	Pre-ritual
Festivo - Ceremonial	Ritual





## Trabajo de campo: interpretación socioespacial del altar

En el cuarto y último capítulo se hace una descripción interpretativa del trabajo de campo realizado en el barrio, y se encuentra dividido en dos partes: en la primera se aborda el Altar de la Santa Muerte, iniciando con la historia del culto y el surgimiento del altar estudiado, después se describe su proceso de producción y su morfología, y para finalizar se hace una descripción e interpretación del tiempo ritual del altar, tanto del rosario mensual, como del aniversario; la segunda parte, da muestra del trabajo de observación realizado durante la celebración de la mítica aparición de la Virgen de Guadalupe, inicialmente se explora la ornamentación y la transformación del altar para celebrar el tiempo ritual, posteriormente se narra el tiempo ritual de algunos altares ubicados en calles perpendiculares a la calle Ahuanusco.

Imagen 4.1.  
Altar dedicado a la Santa Muerte, ubicado sobre la calle de Pascale, esquina Xochiapán.  
Fotografía: Marilia Castillejos Meléndrez



La tesis se sustenta en gran medida en el trabajo de campo que se llevó a cabo en el barrio de Santo Domingo de forma intermitente, aunque constante, a lo largo del año 2017 y hasta marzo del 2018. El trabajo de campo consistió en la observación de los altares producidos en el espacio público del barrio y de las prácticas que ocurren en torno a estos, en algunos casos se logró hacer observación participante dentro del tiempo ritual del altar.

## 4.1 Altar de la Santa Muerte

Pascale 165, Pedregal de Santo Domingo, Coyoacán

Este altar es uno de los más vivos dentro del barrio de Santo Domingo. En él se celebran ceremonias rituales con regularidad y, de manera cotidiana, muchos lugareños van al altar a dejar ofrendas y a rezarle a la Santa Muerte. Se caracteriza por su apertura y permisividad socioespacial y por la amabilidad de la familia que lo aloja afuera de su casa (sobre la banqueteta) y que además se encarga de mantenerlo vivo junto con la comunidad de adeptos.

### 4.1.1 Historia del culto y surgimiento del altar

*En la veneración a la imagen de la Santa Muerte hay una reivindicación explícita de los valores y las dimensiones, emotiva y simbólica, de los grupos vulnerables que la santifican, y en esta reivindicación los ajenos a ella se sienten fuertemente cuestionados. Ello ha generado una postura que, basada en la ignorancia y el miedo, estigmatiza esta fe y, de manera contraria a los valores democráticos que encumbran la tolerancia y la pluralidad, la identifican como un síntoma de descomposición social. (Fragoso, 2011, p. 5).*

El culto a la Santa Muerte es un culto sincrético, al igual que el culto guadalupano, sin embargo éste no está reconocido ni impulsado por la iglesia católica como el culto a la Virgen del Tepeyac. Este culto tiene un origen europeo con tintes paganos y aunque dentro de ciertas prácticas religiosas era tolerado por la iglesia católica, durante la Europa Medieval, la mayor parte del tiempo fue negado y perseguido. La imagen simbólica de la Santa llegó junto con los conquistadores que “trasladaron la ya consolidada iconografía medieval de la muerte –con sus atributos más característicos, como el reloj de arena, la guadaña, el mundo y la capa– a la Nueva España.”<sup>224</sup> Esta fue adoptada y modificada<sup>225</sup> por los nuevos devotos, en su mayoría indígenas, a los cuales la idea de adorar y venerar a la muerte

<sup>224</sup> Fragoso, Perla (2011): “De la “calavera domada” a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México”, en revista El Cotidiano, núm. 169, p. 7.

<sup>225</sup> Fue modificada porque la imagen medieval (cristiana) veía a la muerte como una fuerza brutal que termina con la vida, tenía una connotación de respeto pero por miedo a la muerte, que se veía como algo negativo. Muy distinta a la percepción de la muerte que tenían los pueblos mesoamericanos.

no les era ajena<sup>226</sup>, de modo que se generó un sincretismo y fue incluida al panteón de santos de algunos grupos.

El culto fue perseguido y negado por mucho tiempo en la Nueva España y aún a la fecha no ha sido reconocido por la iglesia católica, esto le da un carácter autogestivo al culto. Durante la época del México Moderno la imagen de la muerte fue tomada como un símbolo nacional (la calaca, la catrina), así como el día de muertos, en un acto de folclorización, domesticación y comercialización del culto, lo que hizo que perdiera profundidad el símbolos. “En décadas recientes la calavera se ha convertido incluso en parte de la propaganda turística y su sentido de “igualadora” parece haber cedido en el imaginario popular al de la “calavera feliz”. Desacralizada y desclasada, la calavera de trenzas y enaguas ha dejado de infundir temor o respeto, o bien de convidar a la reflexión.”<sup>227</sup>

La devoción popular a la Santa Muerte (la Santísima, la Niña Blanca, la Flaquita) continuó más allá de la folclorización de la calavera, aunque de forma reservada, es decir como un culto doméstico más que callejero. Según la autora Perla Fregoso (2011) el culto callejero en la Ciudad de México fue iniciado por Doña Enriqueta Romero<sup>228</sup> el 31 de octubre de 2001, que junto con su familia colocó la imagen de la Santa en la banqueta afuera de la vecindad en la que viven, en la colonia Morelos. Este altar de la Santa Muerte es uno de los más emblemáticos de la ciudad.

El culto callejero por medio de altares e imágenes de la Santa, se ha popularizado en los últimos 15 años, pero esto no quiere decir que la devoción sea reciente, sino que *ha salido* a las calles, sacralizando el espacio público principalmente de barrios populares.

El culto a la muerte nace como una intuición religiosa y es representada mediante distintas imágenes simbólicas, desde que la especie tomó consciencia de su existencia y de los ciclos vida-muerte, a lo largo del tiempo y dentro de cada cultura se han generado distintas imágenes, referentes simbólicos y prácticas para relacionarse con esta.<sup>229</sup> En el imaginario que conforma a la Santa Muerte predominan tres rasgos: “la dimensión de una santa igualadora y justiciera, la de un ser espiritual protector y, finalmente, la de una entidad que es “madre de todos los ciclos”, de los cambios y las transiciones, es decir del movimiento constante.”<sup>230</sup>

El altar en cuestión, situado en el barrio de Santo Domingo, tiene cinco años de antigüedad y durante este tiempo se ha ido transformando año con año atrayendo cada vez a más fieles. Durante el trabajo de campo se entrevistó a la Señora Blanca que, junto con su familia, decidió generar el altar afuera de su casa.

---

226 “En general, para las culturas prehispánicas, y específicamente para los mexicas, la concepción de la muerte no era, como la del judeo-cristianismo, la del final definitivo de la vida terrena, sino más bien parte de un ciclo de renovación constante. Para los mexicas la existencia en sí misma era un ciclo en el que los opuestos jugaban un papel central, de manera que su cosmovisión se centraba en la idea de un mundo de dualidades (luz-tinieblas, día-noche, cielo-tierra, vida-muerte)” (Fragoso, 2011, p. 6).

227 Fragoso, Perla, op. cit. p. 11.

228 La señora Enriqueta es devota de la Santísima desde niña, hace ya 56 años.

229 En el hinduismo, por ejemplo, la diosa Kali (también femenina) es la recicladora de vida, entendiendo la vida y la muerte dentro de un ciclo natural de la existencia.

230 Fragoso, Perla, op. cit. p. 13.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Imagen 4.2.  
La Santa Muerte en el barrio de Tepito. Culto popular.  
Fotografía: Toni François <http://camara.cc/>



Imagen 4.3.  
Diosa Kali recicladora de la vida/muerte/vida. Hinduismo.  
Fotografía: Lucy Calder

Bueno nosotros creemos en todos los santos también, pero en la Santa pues desde que tengo yo uso de razón. Entonces como mi hijo, mis hijos, vieron que yo creía en la Santa pues ellos también. Tengo tres hijos, dos hijos y una hija y pues mi hijo empezó “no mamá, yo quiero una Santa y no se que” y sí, yo lo apoyé. Entonces ya de ahí mi hija también nos apoya. (Señora Blanca, comunicación personal, noviembre 2017).

Al comienzo fue difícil pues muchos vecinos no estaban cómodos con la presencia del altar ya que, como se ha mencionado, es un culto estigmatizado (por ignorancia) como negativo. Pero al paso del tiempo ha logrado tomar un lugar muy importante dentro del barrio.

Pues de repente sí, cómo que la gente me veía con malos ojos, yo no digo por decir de aquí enfrente, de en medio o a la orilla. La gente me empezó a criticar, que porque había cambiado de religión, luego falleció un vecino y pues me echaron la culpa a mi que porque yo había puesto a la Santa, pero pues yo pienso que no es porque yo la ponga o no la ponga, sino que ya es el destino de cada quien que le toca ¿no? (Señora Blanca, comunicación personal, noviembre 2017).



#### 4.1.2 Transformación y crecimiento del altar

Al ser un altar con mucha vida, se encuentra en constante transformación y crecimiento, a continuación se describe y se muestra de forma gráfica cómo el lugar físico se ha ido modificando durante los cinco años que tiene, mediante la sustitución y adición de elementos tangibles (patrones espaciales)

##### Lugar físico: de vitrina a altar

1. El altar se colocó hace cinco años, la Señora Blanca nos dice “primero la pusimos en una vitrina”<sup>231</sup>, esta vitrina fue colocada sobre la fachada ubicada en la calle de Pascle, abajo de esta se colocó una repisa para que las personas pudieran dejar sus ofrendas y veladoras, esto da muestra de que, desde su origen, tuvo una vocación comunitaria. La casa se encuentra en la esquina entre Pascle y Xochiapan, por lo que cuenta con la cualidad de ser un punto de cruce y de mayor afluencia, de hecho, por las fotografías que se encuentran en la página de Facebook del altar, se puede notar que se han utilizado ambos frentes de la casa para realizar los rosarios. (Gráfico 1)
2. Se agregó una segunda vitrina ya que no cabían las figuras de la Santa Muerte, esta se colocó a la izquierda y abajo de la primer vitrina, bajo una ventana.(Gráfico 2)
3. “Ya después no cabían y optamos por hacerle su altar. (..) Si del altar apenas tiene dos años” continua diciendo la Señora Blanca. El altar que se construyó inicialmente fue conformado con los siguientes patrones espaciales: un *basamento* sólido; un *cuerpo* apoyado en el basamento, enmarcado por columnas y cubierto con cristal en las caras laterales y frontal (el cuerpo tiene 10 cm menos de superficie que el basamento, que genera un *soporte horizontal para dejar ofrendas*); una cubierta plana que cubre el cuerpo del altar y remata el cuerpo del altar; y un prisma rectangular adosado al basamento, que remarca el *espacio para estar frente al altar* y que podría funcionar para hincarse o como soporte horizontal para dejar ofrendas. (Gráfico 3)
4. Se agregaron dos *jardineras en torno al altar*, una en cada costado del altar, reforzando el basamento y permitiendo que en ocasiones los lugareños puedan sentarse en ellas. Las jardineras demarcan además el espacio para estar frente al altar, al dar contención al cuerpo del creyente que se para frente al altar. También funcionan como un depósito en el cual las personas dejan figuras de la Santa cuando ya no las quieren tener en su casa, pues como son imágenes con una carga simbólica importante, no se pueden tirar a la basura. “la gente pues, las compran ya no las quieren tener en su casa y las dejan aquí adentro de las plantas, entonces yo como vengo a regar y arreglar ya las veo y las metemos al altar.”<sup>232</sup> (Gráfico 4)
5. Se colocó un escaparate de color azul sobre la cubierta que refuerza el remate. Este tiene una fuente de luz al interior que ilumina la impresión con la imagen de la Santa Muerte y un texto en

<sup>231</sup> Esto demuestra que existe una distinción entre los altares con una materialidad más densa y consolidada y los altares-vitrina.

<sup>232</sup> Señora Blanca, comunicación personal, noviembre 2017.

letras blancas que dice: “Altar de la Santa Muerte Santo Domingo”. En el costado derecho tiene el logotipo de Facebook, que indica la presencia del altar dentro de esta red social. También se mandó hacer una *f fuente de la Santa* y se colocó sobre la jardinera del costado derecho del altar (visto de frente). La fuente aún no esta en funcionamiento porque planean contenerla, a manera de vitrina, con cristal templado. (Gráfico 5)

6. El elemento más reciente es un toldo de lona de plástico blanca que cubre una mayor superficie frente al altar. *Cubierta por encima del altar*. Este elemento tiene principalmente una función utilitaria de resguardo por las lluvias y la incidencia solar. También tiene una función comunicante pues tiene impresas tres frases de las cuales se hablará más adelante. (Gráfico 6)



Gráfico 1



Gráfico 2

Gráfico 3

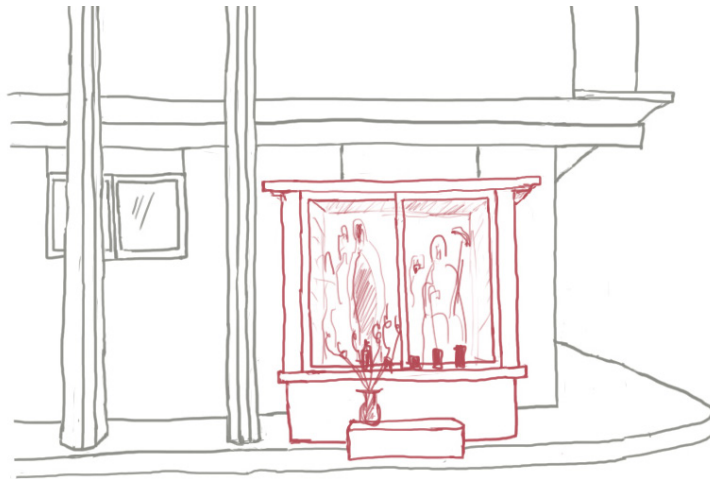


Gráfico 4



Gráfico 5





Gráfico 6

El surgimiento y la transformación del lugar físico, ha circunscrito y demarcado el espacio destinado al culto de la Santa Muerte, volviéndolo el contenedor y el reflejo de los patrones de acontecimiento (prácticas urbanas), además de un soporte importante del imaginario individual y colectivo de los lugareños adeptos al altar, visitantes y vecinos del altar.

### Lugar significativo

Hablando del lugar Abilio Vergara (2013) nos dice “Es importante señalar que su constitución nunca es exclusivamente física y utilitaria, sino también expresiva en el sentido significativo, simbólico y estético, es decir, imaginario,<sup>233</sup> además de pragmático o funcional.” (p. 35). Por lo tanto, el altar de la Santa Muerte tiene una dimensión significativa, simbólica y estética sedimentada en el imaginario y en el inconsciente de los lugareños y los visitantes (transeúntes) que se encuentran con él.

Como consideración inicial el lugar-altar (patrón vivo del barrio), tiene una vocación esencial comunicante, que busca generar reacciones emosignificativas mediante un lenguaje simbólico-religioso. Si esta se compara con la vocación de otro tipo de lugar del barrio, por ejemplo, la tienda de abarrotes queda evidente que la función de cada lugar es distinta, pues la tienda aunque pueda reforzar los lazos comunitarios o despertar emociones en los lugareños, tiene como función principal suministrar insumos a la población, en tanto que el altar es un punto de encuentro cuya motivación

<sup>233</sup> Se debe considerar que al ser simbólico será inconsciente además de imaginario. Entendiendo que lo imaginario tiene un carácter cultural - contextual y lo inconsciente tiene un carácter universal, perteneciente a la especie humana aún cuando su manifestación sea particular-cultural.



original es comunicar y reforzar-evidenciar el culto religioso, en este caso la devoción a la Santa Muerte. Es decir, es de naturaleza significante.

Las maneras de actuar de los lugareños que se dan en torno al altar, están condicionados por el lugar y a su vez estas son condicionantes del lugar (agentes transformadores). Las personas demuestran, respeto, devoción, miedo o rechazo a través de un lenguaje observable e interpretable de actitudes y reacciones emosignificativas, tales como miradas, gestos, ademanes, movimientos corporales, o cambio de dirección en los recorridos (alejarse o acercarse al altar). Durante el trabajo de campo se registraron actuaciones devocionales como persignarse, tocar el altar, dejar ofrendas, pero también actitudes de rechazo (sobre todo miradas o comentarios negativos hacia el altar), así como de evasión por miedo o rechazo y como fruto de la estigmatización. Así también algunas actitudes aparentemente indiferentes de lugareños que ya están habituados a la presencia del altar.

De este modo el lugar-altar queda cargado significativamente, para ser interpretado por los transeúntes y resignificado al momento de habitarlo, quedando además impregnado en su mente consciente e inconsciente mediante relatos, pensamientos y sueños, que expanden el campo de influencia del lugar y lo vuelven multirreferencial, conformando un imaginario colectivo del altar mediante la condensación de los imaginarios individuales-subjetivos. Esta expansión multirreferencial ha crecido junto con la popularización del culto de los últimos años, pues a pesar de que hay muchos creyentes de la Santa en la ciudad, aún hay pocos altares en los que se celebren misas mensuales. Por esta circunstancia el altar atrae a personas que no viven en el barrio, por ejemplo el señor que oficia el rosario. Consecuentemente el altar se ha constituido como -lugar- con cierta independencia del barrio y pasa a ser, para algunos visitantes (ajenos al barrio), un lugar de la ciudad donde se adora a la Santa Muerte. Aunado a esto, el hecho de que tenga una página de Facebook deja evidente su apertura social y lo pone dentro de la escala global.<sup>234</sup>

Así también, existe una referencia imaginaria con el altar de la Santa Muerte ubicado en la colonia Morelos. Dicha referencia se puede notar puesto que ambos altares poseen una estructura ritual muy similar, mediante la celebración de rosarios mensuales y del aniversario del altar, además de que el eje medular de las prácticas religiosas en ambos altares es una señora, la madre de la familia.

El altar de la Santa Muerte es para sus adeptos un centro devocional con una carga simbólica comunicante de carácter público y comunitario, al cual se puede asistir para establecer una comunicación más directa (al ser respaldado y estar impregnado por la devoción del grupo) con la Santa. Esta connotado como un portal o umbral simbólico hacia la experiencia religiosa, así como un lugar de convivencia social entre los devotos.<sup>235</sup> Para los que no son adeptos puede ser un punto de referencia dentro del barrio: “está cerca del altar de la Santa Muerte”, o puede ser un lugar estigmatizado y *visto con malos ojos*.

<sup>234</sup> En su página se informa sobre los rosarios y celebraciones del altar y se suben fotografías de los eventos y de cómo el altar ha ido cambiando poco a poco.

<sup>235</sup> “Ayer vino una amiguita y me dijo “ay amiguita te traje atole”, y le respondí “uy qué crees, que fue el día primero, pero no te preocupes déjamelos aquí, ahorita voy y compro unos vasos y a la gente que iba pasando les decía -“¿no quieren un atolito? es dado” y se acercaba la gente.” (Señora Blanca, comunicación personal, noviembre 2017).



Imagen 4.4.  
Aproximación al altar de  
la Santa Muerte durante el  
trabajo de campo.  
Fotografía: Juan Hidalgo

El altar ha generado, a través del tiempo rutinario y ritual, códigos de utilización y actuación en el lugar. Por ejemplo: durante el rosario la calle se cierra con ciertos elementos, a cierta hora, cierto día del mes; la manera en que las personas se aproximan al altar; el tipo de ofrendas<sup>236</sup> y el lugar en el que se dejan. Si se quiere poner algo adentro del *nicho del altar*, se tiene que llevar con la familia pues la ventana del altar está bajo llave: “me dicen -“sabe qué, yo le traigo una carta, yo escribí esto y esto.”- y les contesto -“Si quieres déjamela porque no tengo la llave, cuando venga mi hija pues que la meta.”- También me dicen -“yo traigo cerveza, traigo vino”- y se lo metemos todo adentro.”<sup>237</sup>

<sup>236</sup> Las ofrendas más comunes son manzanas rojas, bebidas alcohólicas, veladoras, cigarros, flores, cartas y dulces.

<sup>237</sup> Señora Blanca, comunicación personal, noviembre 2017.

Estos códigos no fueron creados de un momento a otro, sino que se fueron generando mediante la rutinización consensada de actuaciones basadas en costumbres, hábitos y sentido común. Esto ha creado acuerdos de uso y ocupación particulares del altar. Por citar un caso, se ha generado un consenso que indica cual es la demarcación espacial en la que los adeptos se colocan, para llevar a cabo la práctica devocional de tocar el altar y rezarle a la Santa. Los códigos generados y la reiteración de las actuaciones dan certeza a los creyentes, los mantienen ligados al altar y además garantizan que el altar conserve su dinamicidad.

Así también el altar ha generado una apropiación urbana del lugar físico en el que se encuentra emplazado, motivada por una búsqueda y exploración identitaria del grupo de creyentes que refuerza su sentido de pertenencia al culto, a través de la apropiación del lugar, que le concede una dimensión simbólica y significativa. La apropiación produce una demarcación socioespacial, en donde los adeptos se sienten protegidos (respaldados) y libres de practicar su culto generando sus propios códigos de interacción. “Son búsquedas que juegan estratégicamente y dan uso al espacio urbano fragmentándolo en beneficio de la tribu.”<sup>238</sup> En este sentido, la familia que decidió poner el altar es vista por el grupo con respeto y agradecimiento, y son el eje organizativo de la comunidad del altar, pues fueron ellos los que fragmentaron el espacio público (calle) en beneficio del grupo, poniendo el culto devocional por encima de la estigmatización social negativa. Siendo así, el altar condensa las reacciones emosignificativas del grupo que surgen por la resistencia al estigma social negativo, neutralizándolo o compensándolo a través de su devoción a la Santa, de modo que se compromete el lugar-altar y los lugareños-creyentes a valorizarse mutuamente.<sup>239</sup>

Bautizar el lugar es otro medio efectivo de generar apropiación entre los adeptos del altar, (recordar el escaparate iluminado que dice “Altar de la Santa Muerte Santo Domingo”) pues el nombre reafirma su identidad y lo vuelve un hito *nombrable* dentro del barrio. Asimismo bautizarlo le ha dado un valor temporal-histórico, que vuelve relevante la celebración de su aniversario, en el cual se conmemora la aparición-nacimiento del altar en el barrio. Esta construcción temporal refuerza su identidad, genera una historia<sup>240</sup> y le da continuidad a la presencia del altar (lo dota de una sensación de permanencia).

Aunado a esto el altar tiene impresos textos que refuerzan la apropiación y la defensa del lugar, quedando protegido y respaldado por la comunidad, mostrando parte de sus motivaciones filosóficas y religiosas, por ejemplo, los textos en la *cubierta por encima del altar*<sup>241</sup>: “Si no crees respeta, porque de cualquier forma voy a llegar por ti” y “La vida es un paso a la muerte”. El hecho de que el lugar sea demarcado y apropiado (vuelto territorio), no quiere decir que sea excluyente. Por el contrario, es un mecanismo de defensa ante la estigmatización y una herramienta efectiva para que los adeptos se sientan cómodos, busca una comunión con los demás colectivos del barrio, de la ciudad e incluso

<sup>238</sup> Vergara, Abilio, op. cit. p. 38

<sup>239</sup> “El lugar realiza -concretiza- de manera ejemplar los valores, está impregnado de ellos, comprometiéndose compromete a sus hacedores-habitantes.” (Vergara, 2013, p. 37)

<sup>240</sup> Una historia fáctica y una historia mítica (simbólica).

<sup>241</sup> Que ya de por sí, posee una connotación de protección (cubre el altar) y es además el elemento que más sobresale de la banqueta hacia la calle.

con aspiración global. En el altar se ponen también mensajes escritos para comunicar cuestiones organizativas, como el día de los rosarios, cuando el aniversario está próximo a ocurrir, quienes son los encargados de hacer los vestidos de la Santa, etc. dejando evidente la popularidad, el compromiso y los consensos establecidos entre los adeptos.

#### **4.1.3 Rosarios mensuales: dimensión socioespacial del tiempo ritual**

*Nos han enseñado que la muerte siempre va seguida de más muerte. Pero no es así, la muerte siempre está incubando nueva vida aunque nuestra existencia haya quedado reducida a los huesos.*

*Clarissa Pinkola*

Una de las prácticas urbanas esenciales de este altar es el rosario que se lleva a cabo una vez al mes, los días 1º de cada mes de las 7 p.m. a las 8:30 p.m. Existe entonces un acuerdo común entre los adeptos y la familia que aloja el altar afuera de su casa, de realizar el ritual de forma rutinaria. Esta constancia (mensual) actualiza y reafirma el culto, mantiene vivo el altar, refuerza los lazos sociales y les da certeza y tranquilidad a los creyentes que mes con mes asisten a la ceremonia.

El rosario es anunciado los últimos días del mes, en una pantalla localizada dentro del *nicho del altar*, que especifica el mes, el día y la hora, y en la página de Facebook, con la finalidad de recordar a sus antiguos adeptos y de atraer nuevos. Además estos anuncios demuestran a los transeúntes que el altar y sus prácticas religiosas se encuentran activas (vivas). El día del rosario la espacialidad de la calle en la que se encuentra el altar es transformada por el lapso de tiempo que dura el ritual, desde sus preparativos hasta el último momento.

Los preparativos para el ritual comienzan un tiempo antes de las 7 p.m., cuando empieza a verse movimiento en la casa de la familia y en torno al altar. Se colocan dos mesas largas cubiertas por un mantel blanco frente al altar (mesa ritual), dejando un espacio entre este y la mesa. Conforme se acerca la hora se comienza a cerrar la calle con una barrera vial de plástico que no bloquea por completo el flujo de los autos, pero es una especie de aviso de que la calle será cerrada en poco tiempo. La calle que se bloquea para el ritual es Pascle, sobre la que se encuentra emplazado el altar y el flujo de Xochiapan se mantiene activo.

Las personas comienzan a congregarse y a interactuar (infantes, jóvenes, adultos y adultos mayores). Este tiempo de convivencia marca el preludio de la ceremonia y marca la transición del tipo de ocupación, de lugar de tránsito, donde el vehículo tiene preferencia sobre el peatón, a lugar de convivencia y permanencia, un espacio demarcado para estar y llevar a cabo una práctica urbana con fines religiosos. La calle se termina de cerrar con un microbús que, estando sobre la calle de Xochiapan, bloquea el paso hacia Pascle, como se ve en el gráfico 4.5. Esto ocurre unos minutos antes de que se de comienzo al rosario. El microbús cambia su función de transporte y pasa a ser





Gráfico 4.5.

un elemento que genera una demarcación espacial, que comunica al barrio el tiempo ritual que está aconteciendo, además de dar contención a los participantes del ritual, bloqueando en cierto grado el ruido visual y sonoro de Xochiapán (*del resto del barrio*) y dándole a la ceremonia un mayor grado de intimidad.

El rosario inicia 10 o 15 minutos después de las 7 p.m., para dar cierto margen de tolerancia a que los creyentes lleguen, y una vez que han llegado cierta cantidad de personas<sup>242</sup> se da comienzo al rosario. El ritual es conducido por un señor<sup>243</sup> que de forma gratuita o más bien por entrega devocional a la Santa lo dirige. La ceremonia tiene muchos rasgos culturales católicos aunque modificados y redireccionados hacia el culto de la Santa Muerte, sin perder algunos referentes católicos de gran peso, como tener por encima de todo a un *dios todo poderoso*.

El ritual consta de varias partes estructuradas dentro de un orden que se repite cada rosario, esta

<sup>242</sup> A consideración de los que conducen el ritual.

<sup>243</sup> Antes era una señora, lo que quiere decir que no hay distinción por sexo como ocurre dentro del rito católico.

repetición les permite saber a los adeptos lo que va a pasar, brindándoles seguridad y sentido de pertenencia al culto. Durante gran parte del ritual, las personas se disponen de pie en torno al altar y al señor que dirige la ceremonia, reconociendo el altar como un centro o punto de cruce de redes, un axis mundi simbólico que condensa y expande la devoción a la Santa.

Un momento de gran relevancia es cuando los creyentes se colocan en círculo y se toman de las manos para rezar juntos. Esta disposición circular pone de frente a todos los adeptos, reforzando los lazos sociales del grupo y dotando de una mayor emoción el ritual. El círculo también tiene connotaciones simbólicas importantes, cíclicas y de unicidad, el grupo social se une, *se vuelve uno*. Este acontecimiento simbólico queda sedimentado en el lugar.

Otro momento importante ocurre casi al final del rosario, cuando se invita a los participantes a agradecer o decir algunas palabras a la Santa Muerte de forma pública, en el micrófono. Esta es otra manera de reforzar los lazos de la comunidad y de volverse presente dentro de esta. Además al agradecer y pedir en voz alta se carga de emoción y sentimiento (colectivo) la vida cotidiana de las personas, pues se habla del trabajo, de la salud y del sustento, introduciendo la dimensión ordinaria en el tiempo ritual para sacralizarla y bendecirla. También tiene la función de comunicar a los demás adeptos o visitantes la efectividad que tiene en sus vidas el rendir culto a la Santa.

Los creyentes que tienen figuras de la Santa en sus casas (que son la mayoría) las llevan al rosario, para identificarse como creyentes y para que sean bendecidas durante el rito, pues al estar presentes en él se actualiza su sacralidad y además se quedan cargadas por el altar (lugar físico y significativo), que es visto como un centro de poder en donde radican las fuerzas naturales de la Santa. Estas fuerzas intangibles y simbólicas no surgen de un momento a otro, sino que crecen al paso del tiempo, mientras las personas depositan e impregnan en el lugar su fe y su devoción. Por esto puede ser interpretado como un centro del mundo simbólico, un nodo donde diversas redes devocionales convergen y refuerzan el culto.

Al finalizar el rosario, si es necesario, se dan anuncios para comunicar cuestiones relacionadas al altar y para generar acuerdos entre la comunidad. Posteriormente se comparte comida y bebida caliente, y así como la convivencia inicial, se da una convivencia final que cierra el ritual, alrededor de las 8:30 p.m. La Señora Blanca (2017) nos informa: “Mi sobrino me trae el té y otra persona trae sandwiches y se les da cafecito a todos, o atole, es dependiendo de lo que cada quien quiera traer, no se les exige nada.” Al compartir comida se refuerza el tejido social promoviendo valores éticos como: bondad, humildad, generosidad y gratitud.

La calle se vuelve a abrir a las 8:30 p.m. pero el tiempo de convivencia puede extenderse un poco más. Después se reestructura la calle para volver a su ocupación rutinaria. Quedando únicamente el altar, como *lugar sagrado* que se expande durante los rosarios, el aniversario o el día de muertos. El lugar queda sedimentado por experiencias generadas durante el rosario (práctica urbana con fines religiosos) generando una liga entre la memoria subjetiva e intersubjetiva de las personas y el lugar. Esto construye y actualiza de forma continua, el imaginario propio y particular del altar de la Santa Muerte en el barrio de Santo Domingo.

Imagen 4.6.  
Al comienzo del rosario.  
Altar de la Santa Muerte  
1 de febrero 2018.  
Fotografía: Monturbio



#### 4.1.4 Aniversario del altar: dimensión socioespacial del tiempo ritual

*Los símbolos sacan a la luz la emoción y expresan y movilizan el deseo* <sup>244</sup>

El aniversario del altar de la Santa Muerte de Santo Domingo se conmemora el 16 de febrero. En el 5º aniversario que se conmemoró en el 2018, se recorrió un día, al 17 de febrero, probablemente para que coincidiera con el fin de semana. El trabajo de campo se llevó a cabo en esta fecha, sábado 17 de febrero de 2018, mediante un ejercicio de observación participante.

Así como el rosario, el aniversario es anunciado con anticipación. Se generan carteles que circulan por las redes sociales y también se programa el letrero digital del altar para anunciar la fecha en que será celebrado el aniversario y los eventos que en éste acontecerán. Para llevarlo a cabo se recaudan fondos entre los adeptos y la familia de la Señora Blanca. En el rosario del 1º de febrero se invita también a los fieles a llevar comida, haciendo énfasis en que es voluntario: es dado y recibido de buena fe.

El aniversario del altar es una fiesta compuesta por rituales articulados e interconectados que dan fuerza y coherencia al símbolo ritual, es decir, el culto a la muerte, a la Santa Muerte. Considerando además que, como propone Turner (1980), el símbolo ritual no es interpretado por los actores sino experimentado, lo que les permite vivir la dualidad del símbolo, la oposición sin que les genere

<sup>244</sup> Turner, Victor (1980): La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu. Siglo veintiuno editores, España, p. 60



Imagen 4.7.  
Cartel para combocar al aniversario.



Imagen 4.8.  
El altar durante el 5to aniversario. Fotografía: Monturbio.

conflicto.

Todo *aniversario* es de naturaleza cíclica, por lo que su celebración marca una transición año con año, que deja atrás el pasado, se sitúa en el presente (el día del aniversario) y se proyecta hacia el futuro, dando certeza y seguridad a los creyentes. Por lo tanto, es un día de reordenamiento, reestructuración, renovación de la dimensión física y simbólica del altar, que busca condensar nuevamente la devoción a la Santa, impregnándola en el lugar y expandiéndola espacial y temporalmente, con miras a lo que está por venir.

Al ser una fiesta de gran magnitud, requiere una organización con meses de antelación y, por supuesto, se tienen como referencia los aniversarios pasados. La preparación y reordenamiento del lugar en el que se realizarán los distintos eventos rituales implica una logística: cerrar las calles, montar la carpa, el ring de pelea y el sonido. En los gráficos se muestra la demarcación espacial y la distribución de los elementos de la fiesta. A lo largo de los 4 años anteriores los lugareños han ido generando, actualizando y transformando la espacialidad del lugar festivo, mediante el sentido común y las motivaciones internas-intuitivas de los organizadores. Sería importante que dentro de la academia de arquitectura se reflexionara y aprendiera sobre este tipo de producción efímera del



lugar, en este caso, con fines rituales.

El evento comenzó con la lucha libre, uno de los rituales más importantes dentro del imaginario popular mexicano. Durante este evento que dura casi 4 horas, los participantes-espectadores experimentaron un espectáculo que tiene un significado simbólico de entrega vital y mortal. Los luchadores personifican a seres que poseen una fuerza y un poder extraordinario, y disfrazados se enfrentan en el ring de pelea “arriesgando su vida” para el disfrute del público. La interacción entre el público y los personajes es directa, sobre todo verbal (abucheos y porras), también se intenta estrechar la mano de los luchadores y algunos niños les lanzan agua para llamar su atención y entrar en el juego ritual. El público, por supuesto, sabe que ninguno de los luchadores va a morir, sin embargo, el ritual los aproxima y confronta emocionalmente con el conflicto social, con el sufrimiento (al ser seres sintientes) y finalmente con la muerte.

El ring de pelea se colocó en el cruce de las calles Pascle y Xochiapán, este es el lugar, enmarcado por las cuatro esquinas, en el que se llevaron a cabo la mayor parte de los eventos rituales, cómo se muestra en el gráfico 4.9. Dicho lugar que se vuelve un *centro de atracción*, se encuentra relacionado con el altar a través de un espacio que se deja libre, que comunica el altar con el ring, dejando claro que el segundo ha surgido del primero. Esta idea se refuerza al observar el ritual de entrada



Gráfico 4.9.



Imagen 4.10.

De izquierda a derecha se puede observar: la carpa blanca de los luchadores; el altar; el ring de pelea; y los espectadores. Fotografía: Monturbio.

y presentación de los luchadores que salen de la carpa blanca, pasan frente al altar y entran por el único acceso a las cuerdas que encierra el cuadrilátero. Este tránsito ritual establece una conexión entre el altar y el cuadrilátero, desde que salen de la carpa hasta que se suben al ring. La reja antes mencionada enmarca el ring y deja un espacio libre entre este y el público, pues durante la lucha los luchadores *salen volando* del ring y pelean dentro de esta demarcación espacial, que además los acerca al público y les permite interactuar con él, de forma amigable o tempestiva.

Los cambios de grupos de luchadores y los anuncios del evento fueron dirigidos por una drag queen<sup>245</sup> local, cuya inclusión resulta relevante puesto que las dragas y aquellos individuos que se identifican como parte del espectro LGBTTTI, cargan también con un fuerte estigma social impuesto por una sociedad machista que les invisibiliza. Esto además evidencia el carácter autogestivo del culto, pues es difícil imaginar la presencia de este tipo de animadoras siendo aceptada dentro de los ritos y estructuras de la iglesia católica. En cambio, al formar parte de un culto incluyente, los creyentes han valorado la apertura y la aceptación por encima de la exclusión, pues como menciona Frago (2011) el culto se ha caracterizado por cobijar a los grupos más vulnerables: “Comerciantes informales, trabajadores independientes, taxistas, migrantes, obreros, homosexuales, policías, soldados, jóvenes marginados, delincuentes, amas de casa de barrios populares, prostitutas.” (p.13). El evento de lucha libre cerró con un baile protagonizado por la drag queen como muestra de reconocimiento a su participación.<sup>246</sup>

Esto dio paso a las academias de baile y para eso se desmontaron las ligas del ring y se dejó la plataforma. La presentación de las academias de baile es otro evento ritual de gran valor simbólico. Los bailarines son jóvenes y niños que bailan coreografías ensayadas, la música seleccionada es principalmente latina y además popular en el barrio, por lo que las personas reconocen la mayor

<sup>245</sup> Término en inglés que se ha popularizado en México y Latinoamérica del cual se ha derivado el término “draga” que hace referencia a una persona que se traviste o se draguea, a través de lo cual esta persona transgrede y juega con las construcciones sociales asignadas socialmente en torno al género.

<sup>246</sup> La participación de la drag genera una oposición que vuelve cíclico el símbolo ritual de la lucha libre, entre las luchadoras y luchadores que exageran la masculinidad cultural (brutal-agresiva) y la drag que abre y cierra los eventos remarcando la femineidad cultural (sensible-amorosa).



Imagen 4.11.

Baile protagonizado por la Drag Queen que conluyó la lucha libre.

Fotografía: Monturbio.

parte de las canciones y esto los hace sentirse parte del espectáculo. Los bailes se caracterizan por movimientos fluidos y sensuales que establecen una comunicación física y simbólica entre el cuerpo del creyente y el cuerpo del lugar que lo contiene, que además comunica a los espectadores la soltura y el reconocimiento corporal de los bailarines. Este reconocimiento corporal es reprimido por algunas instituciones religiosas que fomentan la desconexión y el miedo<sup>247</sup> al cuerpo, por ejemplo la iglesia católica. Este evento le da a la fiesta una dimensión religiosa de gran valor, pues el goce corporal y la entrega experiencial irracional e intuitiva del baile es de gran efectividad religiosa, reconocida y estudiada ampliamente en los estudios antropológicos, sociológicos y psicoanalíticos sobre símbolos rituales.

La música es un elemento clave en el proceso de expresión y canalización de la “efervescencia colectiva” como estado máximo del disfrute sensual de la configuración del “cuerpo grotesco” a partir de la comida, la bebida, la sexualidad y el “ambiente” que genera. (Steingress, 2006, p.42).

Posteriormente se repartió y compartió comida y bebida, dando paso al rosario de la Santa. (las

<sup>247</sup> “Yo antes bailaba mucho, me encantaba, pero ahora ya no puedo por mi religión”. (Mujer 60 años, comunicación personal, Tepoztlán, Morelos)





Imagen 4.12.

Presnetación de una academia de baile Fotografía: Monturbio.

partes constitutivas de este acto son abordadas en el apartado anterior: 4.1.3. Rosarios mensuales) Después se dio un espectáculo de fuegos artificiales, que es un acontecimiento con gran arraigo en las celebraciones religiosas del barrio y en general en México. Este espectáculo además de ser un deleite para los observadores, genera un punto de referencia, como cuando alguien lanza una bengala al cielo para indicar su posición, que comunica al barrio, a la ciudad y a las fuerzas sobrenaturales veneradas, la ubicación de la celebración y la devoción al culto. También genera en las personas reacciones emosignificativas de miedo y temor, cuestión fundamental dentro de las prácticas religiosas que acentúan las fuerzas sobrenaturales de *lo no-humano*, de *lo enorme*, que para los cristianos es *dios todo poderoso*. Dentro del culto a la muerte esta práctica tiene sentido puesto que refuerza la oposición vida-muerte, valentía-miedo.

Se mandó hacer un pastel con la imagen de la Santa y se repartió después de los fuegos artificiales. El acto de “partir el pastel” es un acontecimiento ritual en los cumpleaños en México y en muchos otros países (sobre todo occidentales), acompañado de “las mañanitas” que es una canción que todos los asistentes cantan *al unísono y en torno a* el pastel. Este momento reafirma el aniversario del altar (cumpleaños) del altar y de la Santa, cuando ella *nació o se presentó* en aquella vitrina hace 5 años.<sup>248</sup>

Por la noche (8 p.m. aproximadamente) se llevó a cabo el baile colectivo conducido musicalmente por un DJ y con un sonido de gran potencia (sonidero). El baile tuvo lugar en el mismo lugar que la lucha y que las academias de baile, para esto se retiró la plataforma quedando el espacio (entre las

<sup>248</sup> Esto no quiere decir que los adeptos crean que apareció por si sola, sino que es un nacimiento simbólico situado en un tiempo ritual no mundano.





Imagen 4.13.

Vista panorámica durante la presentación de las academias de baile, el altar queda a la derecha

Fotografía: Monturbio.

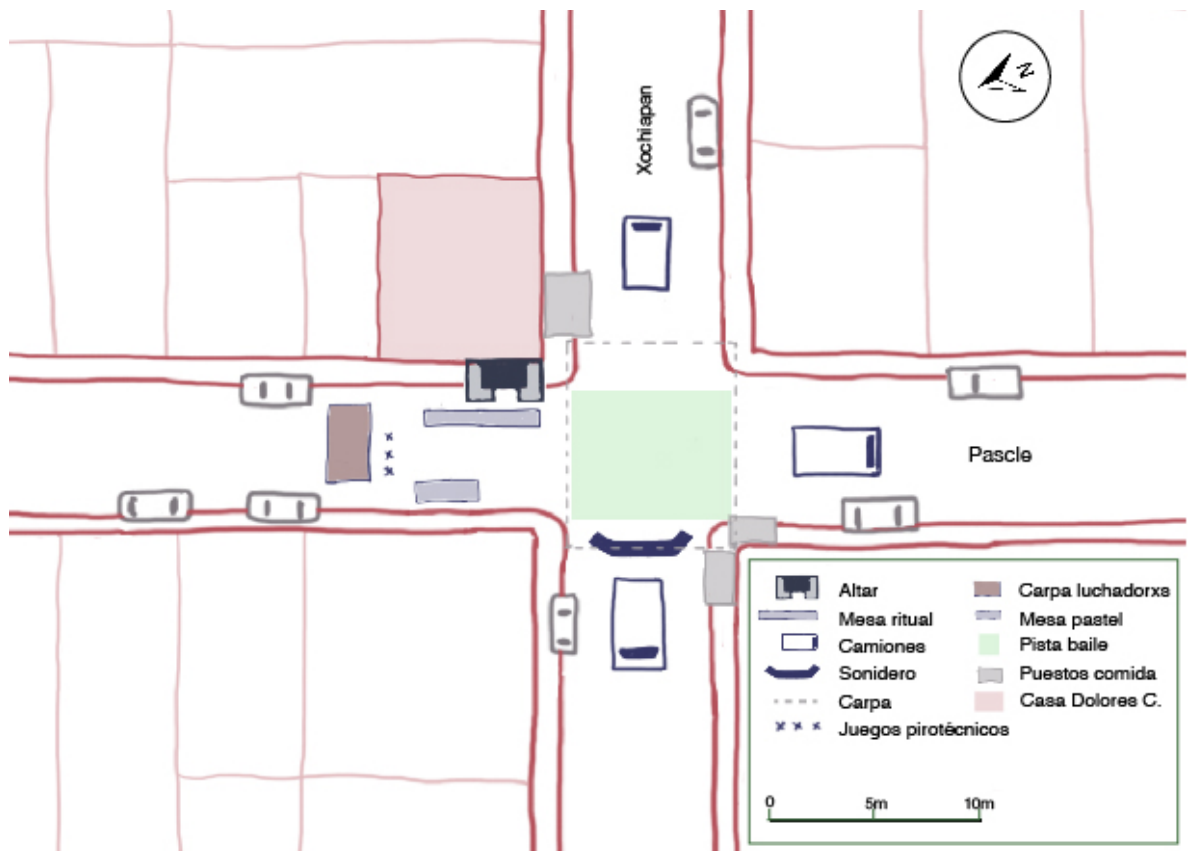


Gráfico 4.14.

cuatro esquinas) libre, como se observa en el gráfico 4.14. Así como con las academias de baile, este acontecimiento refuerza la comunicación entre cuerpos y entre estos y el cuerpo del lugar que los contiene. Lo remarcable de este acontecimiento ritual es que aquí participan los adeptos de forma más libre e intuitiva, sin olvidar que existen condicionamientos socioculturales que determinan los comportamientos en la pista de baile.

Es importante que los adeptos se sientan parte de la fiesta y corporalmente presentes, que muestren sus cuerpos y que estos se manifiesten, en cierto sentido, de forma inconsciente, irracional y colectiva. Existe también una relación simbólica en el baile que es una cuestión corporal-sensual, ritual-seductiva y el hecho de que se celebre durante la noche, pues la oscuridad nocturna dota de cierto misterio el tiempo ritual y promueve otro tipo de comportamientos entre los participantes que se sienten menos visibles (observados) y por tanto es más probable que se atrevan a hacer cosas que de día, tal vez no harían (bailar en público por ejemplo), aunado al consumo de sustancias que facilitan las interacciones sociales o que alteran el estado de consciencia.

Finalmente llegaron los mariachis para cerrar la fiesta, como generalmente ocurre en las fiestas mexicanas, en este evento las personas cantan junto con los mariachis para rendir tributo a la Santa (cantándole) y para terminar de desahogarse de la cotidianidad, con esto el lugar festivo y el altar quedan cargados de emociones y sentimientos que son depositados por los participantes de la fiesta al momento de cantar.

El campo -la fiesta- no sólo está determinado por el “contexto” social y cultural, sino que como espacio de producción cultural (material y simbólica) también tiene capacidad determinante: refleja su entorno a la vez que lo recrea a su manera. (Steingress, 2006, p.47)

El momento final es el reordenamiento del lugar que finaliza el tiempo ritual-extraordinario y le devuelve al lugar la estructura espacial del tiempo rutinario, pero habiendo establecido en él un nuevo orden simbólico.<sup>249</sup> Con la fiesta del altar, los lugareños y participantes pueden disfrutar de algo más,<sup>250</sup> algo extraordinario que abre un paréntesis a la cotidianidad, de modo que el lugar físico de la fiesta es efímero y excepcional, pero queda sedimentado en el imaginario del altar. Podría parecer un sueño que sólo habita en la memoria,<sup>251</sup> pues el lugar cotidiano es muy diferente al lugar festivo, transcurre en *otro tiempo*, por eso se habla de un tiempo ritual y sólo durante este se lleva a cabo la sacralización del lugar.

<sup>249</sup> La fiesta establece un “nuevo orden simbólico a partir de las experiencias colectivas” (Steingress, 2006, p.48).

<sup>250</sup> “Uno no tiene que organizar una fiesta para participar en algo, pero sí puede sentir la necesidad de participar en un acontecimiento que le ofrece la posibilidad de disfrutar de “algo más” que echa de menos en la vida cotidiana. Se trata de crear un entorno distinto, “festivo”, mediante el manejo de unas condiciones sociales y ambientales especiales de sociabilidad, interacción y ritualidad.” (Steingress, 2006, p.51).

<sup>251</sup> Aún cuando se tengan fotografías del evento, estas no pueden reconstruir por completo la experiencia, ni el lugar de la fiesta, sólo son aproximaciones. Pues como dice Marc Augé (1996) en el libro *Los no lugares: la imagen no es más que una entre millares de otras posibles*.

## 4.2. Día de la Virgen de Guadalupe en el Pedregal de Santo Domingo

El mes de diciembre es un mes con mucha actividad festiva en las calles del barrio de Santo Domingo, este tiempo festivo inicia con el aniversario de la *aparición* de la Virgen de Guadalupe, que da paso a las posadas, a la navidad, al año nuevo y al día de Reyes (en ese orden consecutivo).

El Aniversario de esta mítica aparición es celebrado en muchas partes del mundo, aunque el corazón de la fiesta es la basílica de Guadalupe que se encuentra a un costado del Tepeyac, el cerro en el que *apareció* la imagen. En el apartado “De la idolatría a la adoración de imágenes en México”, localizado al inicio de la tesis se profundiza en el culto Guadalupano.

Del barrio de Santo Domingo salen procesiones rumbo a la basílica y a otros puntos de la ciudad donde se hace la fiesta *en grande*. Pero muchos lugareños organizan fiestas dentro del mismo barrio y la mayoría de estas se organizan en torno a los altares callejeros dedicados a la Virgen de Guadalupe. La finalidad de dichas fiestas, es actualizar el tiempo mítico a través de los rituales antes mencionados, en los que la participación de la comunidad es fundamental para el reordenamiento simbólico del lugar-altar y del lugar-barrio.

La celebración comienza con “las mañanitas” (canto ritual) que le cantan a la Virgen, a partir del día 11 de diciembre a las 11 p.m. y puede volverse a escuchar hasta que termina el 12 de diciembre. De modo que la virgen *se hace presente* por medio de la devoción de los creyentes y para esto los altares son esenciales, pues fungen como portales simbólicos que dan paso a la virgen y le dan la bienvenida, garantizando su presencia y demostrándole su devoción. Se puede decir que el culto se reactiva al celebrarse colectivamente y al manifestarse en el espacio público que queda sacralizado mediante las prácticas urbanas festivas.



Imagen 4.15.  
El lugar se transforma para poder celebrar la misa dedicada a la Virgen de Guadalupe. Esta fotografía fue tomada en la noche del 11 de diciembre de 2017.  
Fotografía: Monturbio.

### 4.2.1 Ornamentación y transformación del altar

Las celebraciones del culto guadalupano para muchos lugareños da comienzo el 3 de diciembre, día en el que comienza el novenario. Por lo que durante nueve días se reúnen, generalmente por la tarde o noche, para rezar el rosario frente al altar (esto pasa sólo en algunos altares). El novenario se anuncia con letreros pegados sobre el altar que indican la fecha, quien lo dirigirá (generalmente se divide entre los creyentes involucrados) y la hora en la que se llevará a cabo.

Durante los días previos al 12 de diciembre, sobre todo el 10 y el 11, los altares comienzan a ser preparados para dar paso al tiempo ritual, por lo que es común ver a los lugareños ornamentando, pintando y dando mantenimiento a los altares en estos días. Durante dichos preparativos domina la participación de adultos, adultos mayores y niños. Los jóvenes tienen mayor presencia en la celebración, aunque aún en esta son minoría.

Es importante señalar que la celebración no sólo genera unión devocional entre los lugareños, también genera tensiones entre estos. Por ejemplo cuando están muy cerca un altar dentro de otro, pueden presentarse rivalidades, que generalmente tiene que ver con qué altar se puso antes, cuál atrae más fieles, y si el altar es comunitario o es privado. Dichas tensiones, en la mayoría de los casos, no pasan de comentarios, gestos o miradas que demuestran desacuerdo y remarcan la distinción. Asimismo se producen tensiones con algunos lugareños que al no ser creyentes les molesta el cierre y la ocupación de las calles, no obstante, al pasar todos los años no resulta sorprendente.

La transformación del lugar y la ornamentación de los altares es esencial para la efectividad del tiempo ritual y de la experiencia religiosa. En todas estas transformaciones espaciales del lugar, el altar es tomado como el centro o corazón de la celebración, al ser el lugar que alberga figuras e imágenes de la Virgen de Guadalupe. Por lo que cuando se colocan sillas, ya sea para una misa o para cantar a la Virgen junto con los Mariachis, las sillas quedan dispuestas en media luna, alrededor del altar y frente a él. Así también cuando se libera el espacio para bailar, se hace para quedar frente a él y se bloquea el flujo vehicular para que la práctica no sea interrumpida (profanada).

Los ornamentos colocados para la celebración son efímeros y aunque puedan permanecer meses después, son reemplazados cada año. Es importante recordar que la función del ornamento, como sugiere Christopher Alexander (1981), es generar una transición más armónica entre las partes.<sup>252</sup> Dentro del capítulo III, en el apartado de patrones espaciales: “Ornamentos fijos” y “Ornamentos efímeros” se desarrolla e interpreta la función del ornamento. A continuación se describen e interpretan cuatro estructuras ornamentales observadas durante el trabajo de campo.

#### **El altar como axis mundi**

Este tipo de ornamento refiere a una estructura simbólica muy recurrente dentro de las imágenes religiosas presente en la mayoría de las religiones. Este hace referencia al centro del mundo cósmico (no geométrico), que conecta *todo* al centro. La idea del centro del mundo es una percepción presente

<sup>252</sup> Pueden ser las partes constitutivas del altar, de la calle o del barrio.





Imagen 4.16.  
El altar como centro del mundo  
P. Santo Domingo. Fotografía: D. Negri





Imagen 4.17. Wat-Phra-Singh Tailandia. <http://travelneu.com>



Imagen 4.18. Foto: Rafael López Castro

entre todos los animales, pero en el humano tiene un mayor grado de consciencia, lo que lo ha llevado, desde el origen de la especie, a darle un gran valor. Por lo que todo humano se percibe conscientemente como un *centro del mundo* y por esto mismo le puede conceder o reconocer en un lugar la cualidad de ser central, punto de referencia o cruce de nodos,<sup>253</sup> como un lugar sagrado del que todo emerge y en el que todo confluye.

Es común ver entonces las imágenes religiosas o la estructura que las contiene, por ejemplo un altar, como el centro del cual se desprenden, líneas, cordones, tiras o mantos que se expanden hacia afuera del centro. Simbólicamente esta imagen expansiva busca conectar el centro con el universo, con *el todo*. Como se observa en las imágenes 4.16, 4.17, 4.18.

Durante el trabajo de campo se localizaron muchos altares con este tipo de estructura ornamental, pero para fines explicativos sería apropiado poner en la mira un altar colocado sobre el tronco de un árbol, localizado sobre la avenida Anacahuíta, el cual tenía colocadas tiras de papel, que partían de la parte alta del cuerpo del altar y se expandían hacia la calle, a manera de abanico, como se puede observar en el gráficos 4.19 y en la imagen 4.20. El hecho de que sea colocado sobre un árbol refuerza aún más la connotación simbólica del altar como *axis mundi*,<sup>254</sup> pues el árbol por sí solo posee dicha connotación.

Hablando del desarrollo del si-mismo Jung menciona en el libro *El hombre y sus símbolos* (p.163), citado ya en esta tesis, una historia contada por el sabio chino Chuang Tzu sobre un árbol y un altar. (imagen 4.21)

<sup>253</sup> La montaña (por ejemplo el Mítico Monte Meru en el hinduismo) y el lago (México-Tenochtitlán entre los nahuas) son lugares sagrados que en muchas ocasiones son connotadas con esta estructura simbólica.

<sup>254</sup> También valdría la pena revisar el proceso de individuación y la exploración del sí-mismo, que aborda Carl Jung en "El Hombre y sus símbolos", en donde el árbol es representado como el si-mismo, la totalidad de la psique, el centro de cada individuo.

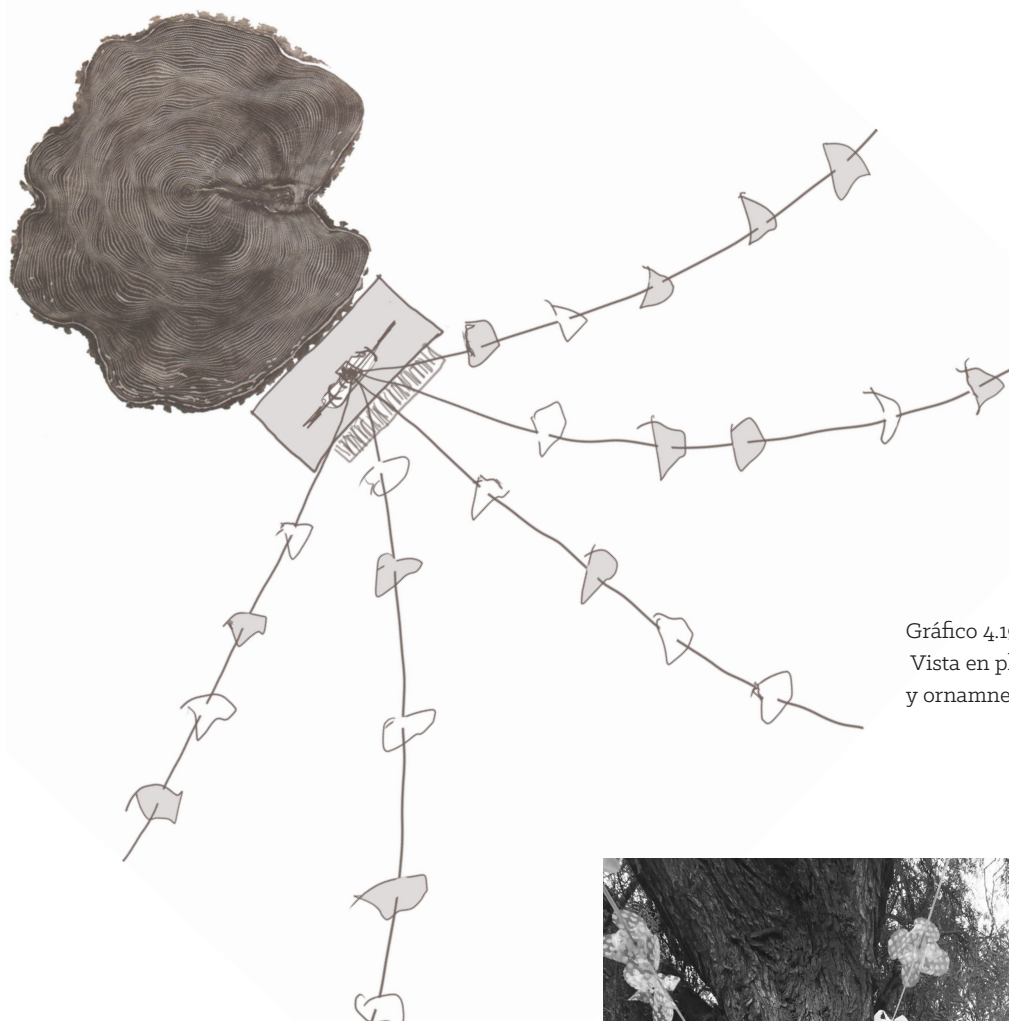


Gráfico 4.19.  
Vista en planta: árbol, altar  
y ornamentos concéntricos.



Imágen 4.21 Pintura china s.XIX que  
ilustra la historia del sabio chino Chuang-Tzu



Imágen 4.20 Aproximación a un altar sobre la calle  
Anacahuita.. P. Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.

## Arco sobrepuesto

Este tipo de ornamento puede estar hecho con una estructura fija, de madera generalmente y decorada con flores y otro tipo de elementos cotidianos, o puede ser flexible y estar pegado al *cuerpo del altar* y alrededor del *nicho del altar*, estos suelen hacerse con escarchas navideñas, tiras con flores y series de focos que enmarcan al momento de iluminarse.

Lo que se busca con estos ornamentos es enmarcar el *nicho del altar*, para enfatizar la presencia de la Virgen de Guadalupe en el barrio. Aunado a esto, hace la transición entre las fronteras del altar, del cuerpo al nicho, pero también del espacio público-profano al espacio sagrado del altar. Tejiendo las partes y estableciendo una conexión que refuerza la idea de *el todo*. En la imagen 4.23 se puede apreciar este tipo de arco.

De manera natural el nicho está enmarcado, sin embargo, este arco sobrepuesto acentúa el marcaje dentro de la calle y refuerza la idea simbólica del altar como portal, una puerta simbólica que permite el flujo de las *fuerzas sobrenaturales*, hacia adentro y hacia afuera del altar. Esta conexión significativa hacia adentro del altar y desde el altar hacia afuera es esencial durante el tiempo ritual.



Gráfico 4.22.





Imagen 4.23.  
Arco de flores sobrepuesto  
P. Santo Domingo. Fotografía: Monturbio



## Ornamentos alrededor del altar

Esta estructura está íntimamente relacionada con la idea del axis mundi, pues los ornamentos se disponen alrededor del altar, tomando distancia entre estos y el *cuerpo del altar*, esta distancia enmarca el lugar sagrado y anuncia su expansión durante el tiempo ritual. Es por eso que se colocan separados del altar, pero en correspondencia con este, para indicar su relación y su función delimitante. Los elementos más comunes en este tipo de ornamentación son: flores naturales en floreros, plantas en maceta (las nochebuenas son comunes por la época) y mesas con ofrendas y arreglos. En la imagen 4.25. se puede observar este tipo de estructura ornamental.

Estos ornamentos hacen la transición entre lo sacro y lo mundano de la calle, sin generar una barrera, sino como elemento que permite y promueve el flujo de los creyentes, articulando *el adentro* sacro, con *el afuera* mundano. El lugar demarcado por estos ornamentos también impide que se estacionen vehículos frente al altar y que se obstruya la celebración.

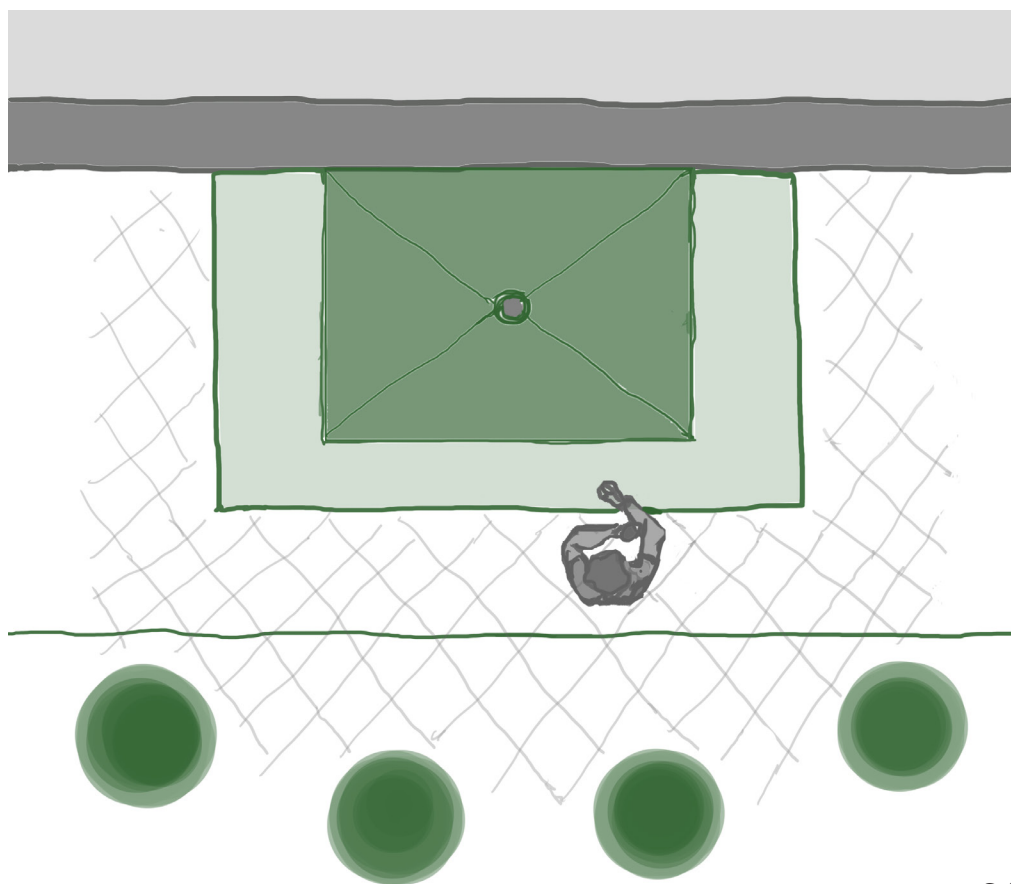


Gráfico 4.24.





Imagen 4.25.  
Arreglos florales alrededor del altar  
P. Santo Domingo. Fotografía: Monturbio



## Tiras y adornos para marcar la calle

Esta estructura ornamental es de mayor escala y puede ser observada desde lejos. En esta estructura se colocan tiras largas con papeles de colores y adornos (globos, piñatas, moños), que establecen una conexión física entre fachadas. Esta conexión genera un marco que tiene también una connotación simbólica de portal que sacraliza la calle. Este marco extiende el campo de actuación del altar hacia la calle y además anuncia su presencia desde algunas cuerdas antes. En la imagen 4.27. se puede apreciar esta manera de ornamentar.

Una vez más el ornamento ayuda a hacer la transición entre las partes mundanas de la calle y las partes sacralizadas. Marcando el lugar en el cual se llevará a cabo la celebración durante el tiempo ritual. Además su colocación implica un acuerdo social entre los lugareños (vecinos), para poder colocar las tiras entre ambas fachadas.

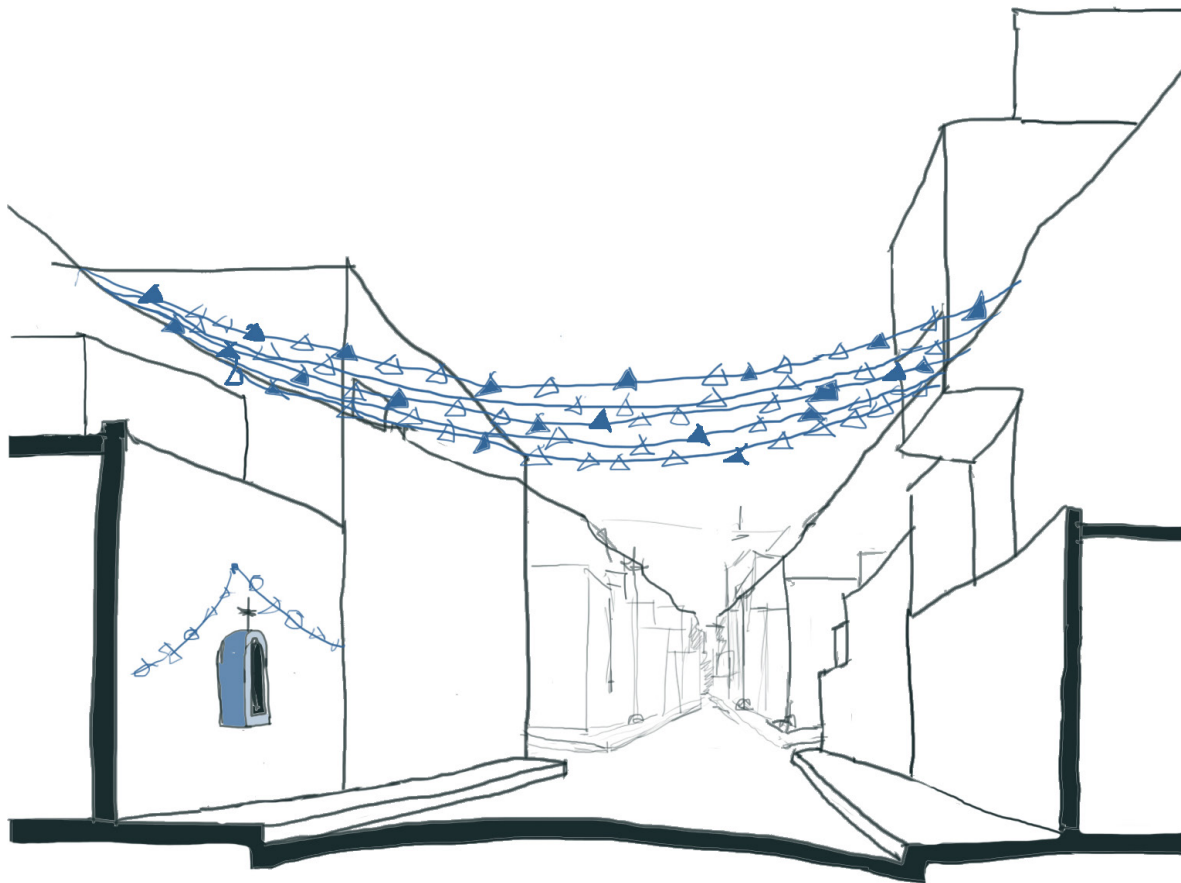


Gráfico 4.26.





Imagen 4.27.  
Ornamentos para marcar la presencia del altar  
Los Reyes Coyoacán. Fotografía: Monturbio



#### 4.2.2 Ahuanusco 12 de diciembre por la noche

La noche del 11 y del 12 de diciembre se lleva a cabo la *fiesta del altar*<sup>255</sup> en los altares dedicados a la Virgen de Guadalupe del barrio. A continuación se desarrolla el trabajo de campo realizado sobre la calle Ahuanusco, el 12 de diciembre de 2018, entre las 7 p.m. y las 10 p.m.

Como ya se ha mencionado anteriormente la calle Ahuanusco tiene un uso principalmente comercial en planta baja y habitacional en los siguientes niveles, además de tener una ocupación importante de puestos ambulantes en la banqueta y en el arroyo vehicular. Por esta calle además circulan microbuses y vehículos en ambos sentidos y un flujo considerable de personas que transita por la banqueta y por el arroyo vehicular. Al ser una calle saturada de flujos y dinámicas comerciales (negocios de comida y venta de mercancías), sirve como un eje de distribución e interacciones que lleva y trae personas durante los tiempos festivos del barrio.

Así, el 12 de diciembre por la noche, Ahuanusco se vuelve el eje que comunica el tiempo ritual y festivo de muchos altares que se encuentran perpendiculares a este. Ahora es importante recordar que muchos altares son emplazados sobre las calles perpendiculares a las de mayor afluencia y cercanas a estas, lo que les permite aprovechar la proximidad del flujo de personas, manteniéndose dentro de la tranquilidad de las calles de uso principalmente habitacional. Este planteamiento queda más evidente durante la noche de este día de celebración, cuando la mayoría de los altares se encuentran activos y *enaltecidos* por las prácticas urbanas que se dan en torno a estos y por los ornamentos rituales que son colocados.

Las maneras de celebrar y los horarios varían entre cada altar, es decir, cada uno tiene una estructura ritual propia, aunque similar entre los demás altares. Generalmente se oficia primero una misa a la que acuden los vecinos o la comunidad del altar, sin embargo es bienvenida toda persona que se sienta atraída, pues son eventos al aire libre realizados sobre la calle (en el espacio público), para esto se bloquea el flujo vehicular. A estas misas acuden creyentes con sus vírgenes en los brazos para que sean bendecidas durante el ritual.<sup>256</sup>

Las misas son oficiadas por padres instruidos por la iglesia católica, sin embargo para muchas personas el padre parece ser más como un auxiliar o la única persona considerada como apta para bendecir el altar, una especie de mensajero o portal. Esto se interpreta porque muchos de los lugareños que generan y mantienen vivos los altares son sólo creyentes, es decir, que no necesariamente van a la iglesia o creen en esta institución, por lo que el padre puede ser visto en algunos casos como el lazo comunicante con la Virgen, *más allá* o *además* de ser un embajador de la iglesia.

Después de las misas es común observar grupos en vivo, principalmente mariachis, así como bailes frente al altar con sonidero, y el momento de convivencia que abre y cierra los rituales (reforzado por la compartición de comida). Estos eventos rituales se describen e interpretan en el

<sup>255</sup> No es conocida así por los lugareños, la cursiva es para dar a entender que es un patrón de acontecimiento.

<sup>256</sup> Esto establece una liga-referencia entre la imagen (que pertenece a otro altar callejero o a un altar doméstico) y el altar en el que se da la misa.

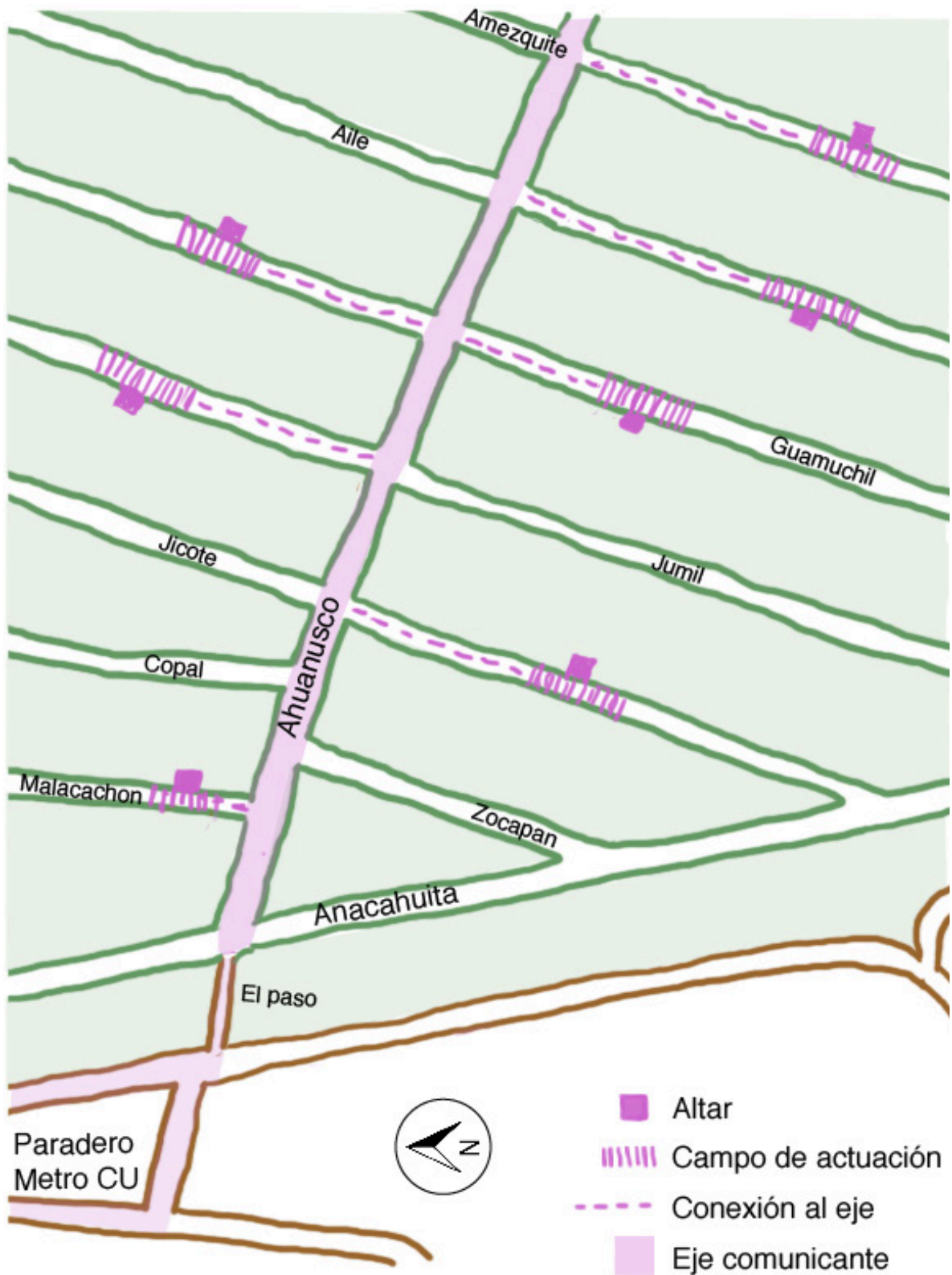


Gráfico 4.28.  
Vista en planta del análisis socioespacial



Imágen 4.29

Celebración de una misa entorno a un altar, 12 de diciembre 2017.  
Calle Malacachon, Pedregal de Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.

apartado 4.1.4 Aniversario del altar: dimensión socioespacial del tiempo ritual, dentro de esta tesis.

Durante el trabajo de campo se localizaron estos eventos rituales distribuidos en diferentes altares localizados en calles perpendiculares a Ahuanusco y cercanas a esta. En el gráfico 4.28 se puede observar la calle Ahuanusco, vista en planta, como eje comunicante que da sentido a la red de altares y que se activa durante los eventos rituales. Una red devocional que queda sedimentada en el barrio y en la memoria de sus lugareños, que año con año actualizan<sup>257</sup> y reafirman el culto mediante el ritual. En las siguientes imágenes se pueden observar estas prácticas registradas durante el trabajo de campo.

<sup>257</sup> La actualización debe tener idealmente una función crítica y renovante dentro del ritual, para que tenga cierta flexibilidad que le permita transformar y modificar las prácticas culturales negativas, que son reafirmadas durante algunos rituales o algunas partes del ritual. Por ejemplo, el machismo.





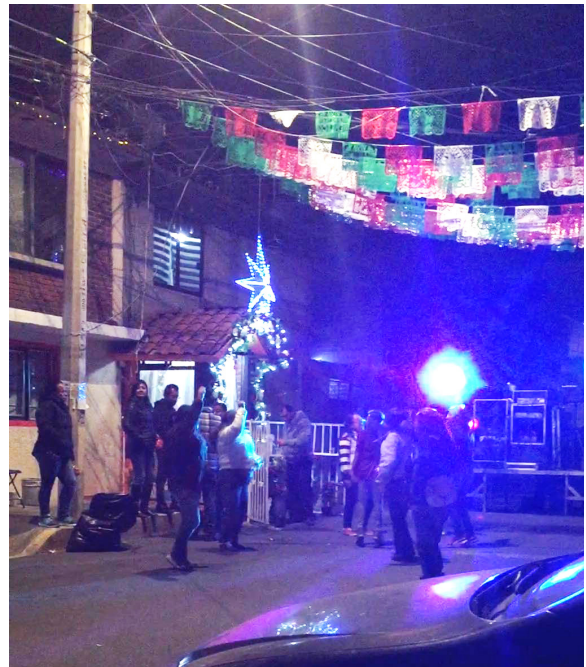
Imágen 4.30

Grupo de Mariachis le cantan a la virgen junto con los creyentes, 12 de diciembre 2017. Calle Jumil, Pedregal de Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.



Imágen 4.31

Sonidero y baile ritual frente al altar "salta salta salta sin parar", 12 de diciembre 2017. Calle Jicote, Pedregal de Santo Domingo. Fotografía: Monturbio.





# Consideraciones finales

Las reflexiones y conclusiones que se presentan a continuación buscan asentar las exploraciones y los planteamientos realizados en la tesis, con la finalidad de dejar abierto el tema a nuevas aportaciones que lo complementen y enriquezcan, asumiendo al altar callejero como un elemento de gran relevancia significativa y, además, presente en muchos asentamientos humanos.

## Las tres dimensiones del altar

En la tesis se aborda el altar callejero a partir de tres dimensiones: la dimensión significativa, es decir, las motivaciones intuitivas, emotivas y espirituales que posee el lugar y los lugareños; la dimensión sociocultural de las prácticas urbanas, los hábitos, las costumbres, las prácticas rituales y rutinarias, es decir, la acción de los lugareños; y finalmente el lugar físico, su situación espacio-temporal, el altar como elemento tangible del barrio de Santo Domingo. Estas tres dimensiones se pueden distinguir y explorar cada una a profundidad, sin embargo se encuentran interconectadas y por lo tanto no se pueden separar, son parte de un todo. La presente tesis tiene la finalidad de relacionar estas tres dimensiones y propone que toda manifestación humana se encuentra inmersa o influenciada por estas tres dimensiones, por lo que para abordarla es fundamental entenderla como sistema compuesto de partes interpenetradas.

La *dimensión significativa* se abordó mediante una aproximación al fenómeno religioso, por tratarse de una manifestación urbana de carácter religioso. Bajo la premisa de que los altares son construidos por motivaciones internas de los lugareños y que las instituciones religiosas no son las responsables de los lugares de culto. Consecuentemente se decidió explorar la intuición religiosa bajo la hipótesis de que era ésta, una de las principales responsables del fenómeno.

La intuición religiosa motiva al lugareño a experimentar el mundo como un todo articulado, el altar entonces funge como umbral que conecta lo mundano con lo sagrado, dándole la tranquilidad a los lugareños de que más allá de sus problemas cotidianos, existe algo más que los abraza y los comprende, sin importar la circunstancia armónica o caótica de su existencia humana. Esta idea *del todo* o de *lo enorme* que les da contención, se condensa en símbolos<sup>258</sup> inabarcables pero distinguibles, que pueden estar referenciados al imaginario de una virgen, una santa o un dios.<sup>259</sup>

Mediante las entrevistas y el trabajo en campo de observación participante, se pudieron abordar los impulsos subjetivos e intersubjetivos de los creadores y adeptos a los altares, llegando a la conclusión de que las motivaciones no son únicamente la respuesta a condicionamientos e instrucciones

<sup>258</sup> “El símbolo es una entidad perceptible, transmisible, que evoca un significado, y éste es un significado similar para diferentes seres humanos -intersubjetivo-, lo que nos permite compartir un entendimiento.” (Daniela Soto, 2015, P. 31).

<sup>259</sup> Estos son los símbolos más recurrentes dentro de nuestro imaginario cristiano, en otros imaginarios hay lugar para diosas y muchas otras representaciones de lo sagrado.

culturales con fines de control, sino que existen muchos factores que componen el fenómeno. Sin duda el control de la iglesia esta inmerso en estos procesos, pero también el sincretismo religioso de las manifestaciones religiosas precristianas, así como un impulso nacido en la intuición religiosa de los lugareños que lleva a sacralizar el lugar, con la finalidad de estructurar el tiempo rutinario a través del tiempo ritual, generando un acuerdo con *el todo*, es decir, con la intención de *religarse*. Por supuesto, la intuición religiosa se encuentra ligada a la cultura de los lugareños y al lugar en donde se presenta, lo que nos conecta con las otras dos dimensiones.

*La dimensión sociocultural*, tiene que ver con las prácticas sociales que los lugareños practican en la urbe. Con relación a las prácticas sociales se debe reiterar que, tanto los lugareños como el lugar, se recrean y se transforman mutuamente de manera cíclica.

Las prácticas urbanas en torno al altar que se observaron e interpretaron, se encuentran en el tercer capítulo, dentro del apartado “patrones de acontecimiento”. En dicho apartado se describen e interpretan las prácticas de carácter rutinario, de carácter ritual y de transición entre ambos tiempos (preparación y desenlace). El abordaje de estas prácticas urbanas también ha tenido como finalidad registrar los procesos creativos de los lugareños que generan el lugar con sus propias manos, sus hábitos y los acuerdos que se toman colectivamente.

Con esto se puede concluir que los lugares son susceptibles de ser sacralizados mediante las prácticas sociales de los lugareños, que mediante rituales, impregnan en el lugar físico significados y referentes que lo transforman de lugar mundano a lugar sagrado. Por lo tanto la producción social del altar, es una manera efectiva de reconocer y distinguir lo sagrado de lo profano y lo ritual de lo rutinario.

Sobre *la dimensión tangible*, que sería la tercera dimensión, se plantea que la morfología del lugar es el condensado de una serie de acciones humanas, situadas y acumuladas en un contexto originalmente natural. Se puede decir entonces, que la morfología del lugar es resultado del impulso natural del sitio y de los impulsos y motivaciones del ser humano. El altar, siendo parte del lugar, condensa y refleja dichos impulsos y motivaciones.

Esta dimensión del altar es abordada en el tercer capítulo de la tesis dentro del apartado “patrones espaciales”, en donde se exploran todos los elementos tangibles que componen el altar y que son a su vez patrones que juntos y bajo cierto lenguaje, conforman el *patrón altar*.

El altar forma parte del lugar tangible, es decir, es una manifestación construida en el espacio público del barrio de Santo Domingo, que estructura dinámicas y modos de ocupación de la calle. A esto se debe agregar que la morfología propia de cada altar esta en correspondencia con las tres dimensiones mencionadas, o sea, con las prácticas sociales de los lugareños, con sus motivaciones intuitivas y emosignificativas y con el lugar físico en el que se emplaza el altar.

Con base en lo anterior se puede concluir que para explorar las manifestaciones y los fenómenos urbanos, resulta revelador abordar las dinámicas sociales de los lugareños, la espacialidad del lugar (lo construido) y los significados atribuidos en el imaginario y en el inconsciente colectivo, con el fin de interrelacionarlos. De esta manera se puede tener un panorama más amplio y comprensible de la





complejidad del tema que se quiere abordar.

Para llevar a cabo dichas interrelaciones es conveniente abordar el caso de estudio desde distintas perspectivas. En el caso de esta tesis se tuvo una aproximación al tema a través de la sociología, la antropología, el psicoanálisis, el urbanismo y la arquitectura, con la idea de generar conexiones que hicieran multirreferencial la investigación y no unilateral. La tesis es entonces un ensayo interpretativo que busca ampliar los campos de exploración del fenómeno hacia nuevos horizontes, partiendo de un enfoque holístico.

## **El patrón altar**

La interrelación de las tres dimensiones mencionadas son condensadas y se encuentran manifestadas en los altares callejeros. Complementariamente, al encontrar esta manifestación en repetidas ocasiones, en todo el barrio (y en muchas otras partes del país, incluso del mundo), se podría decir que el altar callejero es un patrón.<sup>260</sup>

El patrón altar, ha sido generado mediante un proceso acumulativo de experiencias y saberes colectivos y culturales que no tienen un autor. Por esta razón cuando un lugareño decide construir un altar no tiene que leer un manual, ni pedir asesoría a un arquitecto, lo puede generar de forma intuitiva, apoyándose de la imitación de otros altares y de las referencias significativas existentes en su imaginario y en su inconsciente. Aunque estén compuestos a su vez por una serie de patrones finitos y distinguibles, cada altar es único y cada patrón que lo conforma y lo vuelve altar, al mismo tiempo lo vuelve distinto a los demás altares. Esto nos dice que no son una producción industrial, aunque puedan estar conformados por elementos y materiales industrializados.

La heterogeneidad de los altares, refuerza el sentido de pertenencia en los lugareños, pues el lugar queda marcado de forma única y particular. Al contrario de las cadenas de mini súper que homogeneizan los patrones que los componen para verse lo más parecido posible, los altares, aún siendo conformados por un lenguaje común de patrones, poseen una particularidad morfológica en cada patrón que los distingue.

Asimismo se puede plantear que al no estar regulados por ninguna institución tienen una mayor libertad creativa y evolutiva tanto en la cuestión morfológica y de espacialidad, como en la cuestión de las prácticas sociales, rutinarias y rituales, propias de cada altar. Esto permite que exista una amplia variedad de altares y de prácticas sociales en torno al mismo.

La interpretación del patrón altar posibilitó la descomposición del mismo en los diferentes patrones que lo componen, con el fin de describirlos, interpretar su función significativa y deducir cuando el patrón puede ser más o menos vivificante. Esto ayudó a comprender que la efectividad religiosa y la vitalidad es diferente en cada altar.

Una de las reflexiones más relevantes a las que se llegaron a través del trabajo de campo es

---

<sup>260</sup> Este término se tomó de los planteamientos de Christopher Alexander, que fueron de gran ayuda para el desarrollo de muchos planteamientos dentro de la tesis, los dos libros consultados de dicho autor se encuentran en la bibliografía.

que el tiempo ritual (religioso) es una parte fundamental en la producción del lugar-altar, es decir que antes, durante y después del tiempo ritual, el altar es modificado, actualizado y resignificado, acumulando experiencias y construyendo referencias que se impregnan en el imaginario colectivo de los lugareños (memorias, sensaciones) y que transforman la espacialidad del altar. Por ejemplo, los ornamentos que permanecen colocados hasta la siguiente *fiesta del altar* o las modificaciones y arreglos que se realizan para el momento festivo.

También es importante reconocer la manera en que se extiende el campo de acción del altar hacia la calle durante el tiempo ritual, estructurando una espacialidad efímera de gran valor significativo, como el ring de pelea en el cruce de las calles que se instala en el aniversario del Altar de la Santa Muerte.<sup>261</sup> Este reconocimiento es de gran ayuda para comprender la ocupación del espacio público dentro del barrio y los acuerdos que se realizan para llevar a cabo el ritual, como cerrar la calle, instalar una lona, entre muchas otras alteraciones del espacio público.

## Consideraciones sobre el altar

· El altar es un componente significativo del barrio de Santo Domingo, sin embargo, no es un elemento *museable*, es decir, que pierde su sentido fuera del contexto que lo generó. No es necesario entonces volverlo patrimonio ni folclorizarlo (domesticarlo-blanquearlo). El altar es un patrón vivo tal como es y su efectividad tiene que ver con que es creado mediante diversos factores e impulsos propios del lugar y de los lugareños que lo habitan. Por lo tanto los altares dan vida al lugar, le aportan sentido de pertenencia y lo significan, por el sencillo hecho de existir, no requieren de una explicación o teoría para que su existencia tenga sentido, como ocurre con muchas piezas de museo.

· La significación del espacio público mediante altares callejeros, le genera al lugar (barrio-ciudad), un interior animado con el que los lugareños pueden establecer una comunicación generando una liga entre el lugar y el lugareño.

· La deconstrucción del patrón altar, su observación e interpretación, es fundamental para comprender su complejidad y su función dentro del barrio. No obstante, el valor esencial del altar callejero sólo puede ser encontrado mediante la experiencia directa, *en el lugar*, es así como se puede construir una noción más amplia y compleja del mismo. También es importante considerar que ninguna interpretación ni estudio podrá agotar el fenómeno por completo y mucho menos describir la experiencia de manera total, puesto que la experiencia tiene muchos aspectos indescriptibles e innombrables, lo único que se puede hacer es tener una aproximación.

<sup>261</sup> El altar de la Santa Muerte que se aborda en el capítulo cuarto, es un buen ejemplo de cómo el tiempo ritual, cada mes (en sus rosarios) y anualmente (en su aniversario), transforma y actualiza el altar, manteniéndolo vivo.

## Abordar la producción del hábitat

Para lograr una producción del lugar, que establezca un acuerdo con el tejido social, se requiere de un proceso de acuerdos colectivos, en el que participa el lugar, los lugareños y los arquitectos (cuando se solicita su apoyo). De esta manera los arquitectos forman parte del grupo humano que genera el lugar, pero no son los protagonistas de la espacialidad. Sería entonces importante que el trabajo de campo que se realiza en las escuelas de arquitectura, tuviera un enfoque interpretativo socioespacial, con el fin de interconectar los procesos que componen la ciudad. Para llegar a esto es fundamental alejarse de la idea de que, la producción arquitectónica es capaz de resolver las necesidades de habitación y los conflictos sociales, puesto que la complejidad no puede ser abordada desde la unilateralidad, sino desde la transdisciplina.

Cuando los arquitectos tienen una aproximación al tejido social y a los procesos urbanos que van más allá de la espacialidad, se pueden dar cuenta de cómo los hábitos, las costumbres y diversas prácticas le dan forma y sentido al lugar.<sup>262</sup> Esto les permite participar en el colectivo desde una posición horizontal, de cooperación, con humildad y también de forma flexible e intuitiva, desafortunadamente las escuelas de arquitectura no suelen promover este tipo de aproximaciones.

El trabajo de campo de observación y participación dentro de la ciudad, es una buena herramienta para distinguir las cualidades espaciales que son vivificantes y las que limitan la experiencia de los ciudadanos. Asimismo este tipo de observación nos permite identificar e interpretar las cuestiones cualitativas que conforman el lugar. Abordar estas cuestiones y reconocerlas como parte esencial del habitar humano, resulta relevante dentro de un mundo sustentado en una estructura patriarcal, en la que los números y las economías determinan las formas de interactuar con las demás personas y con el medio. Es fundamental entonces, hacer un esfuerzo por valorizar las cuestiones sensibles y emotivas que moldean la existencia humana.

La espacialidad de los lugares y las formas de producción del hábitat tienen una dimensión experiencial y colectiva que al ser explorada, aporta muchos aprendizajes a los estudios urbanos y arquitectónicos. Estas exploraciones deben abordar las dimensiones que componen y dan sentido a los lugares. El estudio interpretativo de los distintos patrones que componen la ciudad, como el patrón altar, es una manera efectiva de tener una aproximación a la complejidad de la urbe.

Todo ser humano puede crear y transformar la espacialidad, pues es una característica del homo faber. No es un acto exclusivo o que sólo pueda ser aprendido bajo la instrucción académica de la arquitectura, sino que el ser humano produce de forma natural lugares, mediante sus hábitos, costumbres y sentido común, que son reflejo de sus acuerdos y conflictos culturales, y de sus características biológicas. De esta manera el altar surge y existe como un patrón que forma parte del tejido del barrio, dentro de sus dimensiones tangibles e intangibles.

<sup>262</sup> Como el proceso de transformación del altar de la Santa Muerte



## Reflexiones personales sobre la tesis

La realización de este trabajo de investigación, que ocurrió durante el quinto año de la carrera y duró 2 años, fue un proceso largo que transformó, en gran medida, los aprendizajes previos que adquirí durante los primeros cuatro años de formación.

· La realización de esta tesis implicó hacer trabajo de campo, este trabajo de observación y contacto con el lugar y con los lugareños, fue de gran ayuda en mi formación como arquitecto y como ser humano, pues implicó adentrarse en el tejido sociocultural de un barrio de la Ciudad de México y enfrentarse a las problemáticas del mismo.<sup>263</sup>

· Cambió mi perspectiva sobre la producción del hábitat, pues el observar que la ciudad implica un alto grado de complejidad, me hizo abordar la espacialidad como parte de un proceso y no como un objeto. Es así como un altar implica mucho más que una pequeña casa para una virgen o una santa, es más bien un conjunto de símbolos y procesos sociales culturales y religiosos que se condensan y que al manifestarse se vuelven observables.

· Me enseñó a darle valor a la producción del hábitat sin la necesidad de una dirección arquitectónica. Abordar la ciudad como un proceso construido y en proceso de transformación, y no como un lugar mal hecho, listo para normarse y rehacerse por la mano lecorbusierana. Este proceso me quitó la ansiedad que la misma academia sembró en mí, de ver todo lo construido como pedazos de ciudad que debían ser modificados y arreglados por las elucubraciones de una persona, que transforma la realidad atrás de un restirador o de una computadora y que les dice a las personas como deben vivir, sin saber, en la mayoría de los casos, quienes son esas personas a las que llaman “usuarios”. Con esto no quiero decir que la ciudad deba quedarse tal como es, o que sea un lugar armónico para el habitar humano, lo único que sostengo es que cualquier aportación o intervención en la ciudad debe ser atendida desde su complejidad, y para esto, considero que la transdisciplina es lo más próximo a un abordaje holístico.

---

<sup>263</sup> Este tipo de experiencia no lo había tenido antes de la tesis, puesto que no se fomenta en los cuatro primeros años de la carrera. Lo que ocurre generalmente es que la planeación del proyecto se hace de forma ficticia, el terreno en muchas ocasiones es irreal, así como los usuarios y en algunos casos se invita a un artista, que incita a los estudiantes a diseñar una casa que sea digna de publicarse en Arquine.



# Bibliografía

- Aguilar, Medina José Iñigo (1977): “Santo Domingo de los Reyes, una ciudad perdida” en *Boletín de la Universidad de Yucatán*, Mérida, núm. 27. año 5. Nov-Dic. pp. 2-17.
- Albertani, Claudio (1999): “Los pueblos indígenas y la Ciudad de México. Una aproximación Política y Cultural”, en *Política y Cultura*, núm. 12, UAM Xochimilco, Distrito Federal, México, pp. 195-221.
- Arenas Grisales, Sandra Patricia (2015): “Luciérnagas de la memoria. Altares espontáneos y narrativas de luto en Medellín, Colombia”, en *Revista Interamericana de Bibliotecología, Universidad de Antioquia*, Medellín, núm. 3, vol. 38, pp. 189-200.
- Batlle, Enric (2011): *El jardín de la metrópoli: del paisaje romántico al espacio libre para una ciudad sostenible*. Gustavo Gili, Barcelona, 191 pp. ISBN 9788425220098
- Campbell, Joseph (1991): *El poder del mito: Joseph Campbell en conversaciones con Bill Moyers*. Emecé editores, España, 291 pp. ISBN 84-7888-066-6
- Campbell, Joseph (1972): *Myths to live by*. Penguin compass, Estados Unidos de América, pp. 82-107. ISBN 84-7888-066-6
- Campbell, Joseph (1982): *The Mythic Image*. Princeton University Press, Estados Unidos de América, pp. 72-211. ISBN 0-691-01839-1
- Carrillo, César (1995): *El Pedregal de San Ángel*. UNAM, México, 177 pp. ISBN 968-36-4786-3
- Christopher, Alexander (1981): *El modo intemporal de construir*. Gustavo Gili, Barcelona, 411 pp. ISBN 84-252-1061-5
- Christopher, Alexander, et al. (1980): *Un lenguaje de patrones*. Gustavo Gili, Barcelona, 1016 pp. ISBN 84-252-0985-4
- Eliade, Mircea (1998): *Lo sagrado y lo profano*. Ediciones Paidós Ibérica, España, 58 pp. ISBN 978844930513
- Fragoso, Perla (2011): “De la “calavera domada” a la subversión santificada. La Santa Muerte, un

nuevo imaginario religioso en México”, en revista *El Cotidiano*, núm. 169, pp. 5-16.

- García, Vázquez Carlos (2004): *Ciudad hojaldre. Visiones urbanas del siglo XXI*. Gustavo Gili, España, 232 pp. ISBN 84-252-1970-1
- Geertz, Clifford (1973): Parte I, Cap 1: “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” (pp. 19-40); Parte V, Cap 15: “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” (339-372), en *La interpretación de las culturas*. Gesida, Barcelona. ISBN 84-7432-090-9
- Gruzinski, Serge (1994): *La guerra de las imágenes*. FCE, México, 215 pp. ISBN 968-16-4446-8
- Guber, Rosana (2001): *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, Colombia. 129 pp. ISBN 958-04-6154-6
- Haji, Sebastião Manchineri (2002): “Sustentabilidad humana y ética desde el punto de vista de los pueblos indígenas” en *Ética, vida, sustentabilidad*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, México D.F., pp. 209-216. ISBN 968-7913-21-5
- Harari, Y. N. (2013): Cap. 15: “El matrimonio de ciencia e imperio”(pp. 305-335), en *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Debate, Barcelona. ISBN 9786073127981
- Hernández, Jaime (2013): “Construcción Social del Espacio Público en Barrios Populares en Bogotá”, en *Revista INVI*, FAU-Universidad de Chile, vol. 28, núm. 78, Mayo-Agosto, pp. 143-180. ISSN 0718-1299
- Hernández, Jaime y Rojas, Edilsa (2014): “Lo singular como alternativa conceptual y metodológica para la construcción socioespacial de ciudad” en *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, vol. 7, núm. 14, pp. 184-201 <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.CVU7-14.sacm>
- Hofmann, A. y Evans, R (1993): *Plantas de los dioses*. FCE, Italia, pp.10-16 y 132-153. ISBN 968-16-1023-7
- Jung, Carl, et al. (1995): *El Hombre y sus símbolos*. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 310 pp. ISBN 84-493-0161
- Jung, Carl (1970): *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós, España, pp. 9-48. ISBN 84-7509-121-0



- Jung, Carl (1957): *Psicología y Alquimia*. Santiago Rueda, Argentina, pp. 11-50. ISBN 84-7509-121-0
- Lindón, Alicia (2007): “Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales.” en *Revista Eure*, Santiago de Chile, núm. 99, vol. 33, 31-46 pp.
- Lorente, David (2015): “Los sueños y la mirada de los espíritus” en *Artes de México: Chamanismo*, México, vol. 118, pp. 34-43.
- Morales, Eric (2014): “El lugar de la religión. Espacios sagrados y prácticas de sacralización de los alemanes de Rusia en la Pampa Central. Colonia Santa María, 1908-1939”, en *Secuencia, Revista de historia y ciencias sociales*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Ciudad de México, núm. 90, pp. 121-145.
- Ohitika, Wanbli (2015): *Acusación a la Sociedad Industrial*. Ediciones La Social, México, 64 pp.
- Orellana, Margarita, et al. (2017): Guadalupe Tonantzin, *Revista Artes de México*, México, núm. 125, 96 pp. ISSN 0300-4953
- Otto, Rudolf (2012): *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, España. 222 pp. ISBN 978-84-206-3725-9
- Pinkola, Estés Clarissa (2001): *Mujeres que corren con lobos*. Ediciones B, S.A., Barcelona, 410 pp.
- Pobladores-fundadores del Pedregal de Santo Domingo (2002): *Las mil y un historias del Pedregal de Santo Domingo*. Dirección General de las Culturas Populares e Indígenas, México. 365 pp. ISBN 97093131-0-X
- Portal, María Ana (2009): “Las creencias en el asfalto: La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la Ciudad de México”, en *Cuadernos de Antropología Social*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, núm. 30, pp. 59-75.
- Steingress, Gerhard (2006): “El caos creativo: fiesta y música como objetos de deconstrucción y hermenéutica profunda. Una propuesta sociológica.”, en *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*. Universidad de Sevilla, España, núm. 6, pp. 43-75.
- Suárez, Hugo José (2015): *Creyentes urbanos*. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México. Instituto de Investigaciones sociales, UNAM, México. 388 pp.

ISBN 978-607-02-6758-1

- Tena, Núñez Ricardo Antonio (2005): *Cultura popular y urbanización en América Latina. Urbanización sociocultural en el Centro Histórico de la ciudades de México y San Paulo*. Programa de Maestría y Doctorado en Urbanismo, UNAM, México, pp. 276-315.
- Turner, Victor (1980): *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*. Siglo veintiuno editores, España, pp. 21-64. ISBN 9788432303890
- Vega, Ana Lourdes (1997): “La regularización de la tenencia de la tierra en Santo Domingo de los Reyes (distrito federal)” en *El acceso de los pobres al suelo urbano*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México. 297-321 pp. ISBN 9789683657886
- Vergara, Abilio (2013): *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. Ediciones Navarra, México. 198 pp.
- Virilio, Paul (2000): *A Landscape of Events*. The MIT Press 1st edition, Inglaterra. 130 pp. ISBN: 0262720345
- Vogt, Evon Z. (1993): *Ofrenda para los dioses, análisis simbólico de rituales zinacatecos*. FCE, México. 324 pp. ISBN 968-16-0215-3

# Entrevistas

## Entrevista 1

Entrevista realizada el 25 de agosto 2017, al señor Lalo, a un costado del tianguis de Av. del Imán. Lalo se dedica a construir altares, hacer trabajos de albañilería y a acomodar los coches que llegan al tianguis.

P. ¿Siempre ha vivido en Santo Domingo?

R. Sí, 43 años tengo ahí viviendo

P. ¿Recuerda desde cuando se empezaron a hacer los altares en Santo Domingo?

R. Siempre ha habido, esos altares siempre han estado.

P. ¿Usted comenzó a hacer los altares o lo aprendió de algún familiar o amigo?

R. Lo que pasa es que yo, ahora si que yo sólo, como yo soy albañil, haz de cuenta que de ahí me dijeron y los he estado haciendo.

P. ¿En qué colonias o en qué lugares construye los altares generalmente?

R. Pues mira, dependiendo de donde los pidan, si a mi me dicen “sabes qué, aquí en esta esquina mira esta bonita, queremos hacerle algo, queremos arreglarla” pues ya es cuando se le ponen ideas, porque de hecho me vinieron a decir de una aquí dentro de la unidad. Dicen que tenían una fuente, pero ya no la querían, entonces la señora de ahí me dijo que si podía yo hacerle una. Y ya fuimos a ver el espacio y fuimos y le digo “ah aquí le queda así nada más en un cuadrito, así chiquito le va a quedar bien bonita.” Y ya le dije yo el precio y me dijo sí, nada más que ahorita tuvo un compromiso y tuvo que salir a los Estados Unidos. Pero ya ahora que regrese quiere que le empiece yo a hacérsela, pero quiere que se la haga así bien bonita que la haga así con unas casitas, o sea no sé, ahora si que yo los doy ideas y...

P. Y ellos van viendo...

R. Exactamente.

P. Ah ok, pero en general en está zona de aquí (Santo Domingo, colonia Ajusco)

R. Sí pues, ahora si que aquí o... donde me lo pidan. Si porque de hecho también me pidieron una para Michoacán, que la quieren pero has de cuenta de que esa es para un difuntito, has de cuenta que así igual, pero la casa que quiere ponerle según la de la persona, pero así como en una fuentecita, así como unas casitas, o sea que se vea bonito y ya les dije que si. Nada más que pues le digo que, para ver allá en Michoacán el espacio donde me pueda quedar, para que se las pueda hacer. Pero ahora si que donde me la pidan.

P. ¿Usted es creyente?

R. Católico

P. ¿Tiene alguna virgen o santo a la que tenga más fe?

R. A todos, a todos, yo creo tanto en la Santísima Muerte, creo ahora si que en el Jefe, Jesucristo y creo en la Virgen Maria, San Juditas Tadeo, todos todos, yo si soy...

P. ¿Va a la iglesia con frecuencia?

Pues fíjate la verdad te voy a ser sincero, por mi trabajo, que trabajo los domingos a veces luego no pero, así ya en días, por decir como Semana Santa y cuando vienen así fiestas entonces sí, si voy a la iglesia, estoy un ratito ahí con la familia, entonces si sí voy.

P. ¿Cree que se puede tener fe en la Virgen y en todo eso, sin tener que ir a la Iglesia?

Ah no sí, de hecho sí, si carnalito. Una prueba, de ello, mira sin que te enteres está mi hija, yo por eso creo en todos ellos, porque mi hija me falleció el 4 de enero, o sea por “x” motivo, no sé que pasó la cosa es que a la hora de estar comiendo se me ahogó, se me puso morada y pues rápidamente la llevamos al hospital, cuando llegamos al hospital nos dijeron que iba ya sin vida. Ahora si que no es por nada pero como dice la fe, uta no, yo agarré y le pedí a todos, o sea en ese momento así no tenia yo nada, nadie, estaba yo adentro del hospital y se lo dije, jefecita mira yo creo mucho en ti y yo creo acá, y no se que pasó pero pues mira, gracias a dios la niña después de una hora de estar fallecida, llegaron los doctores y ya se hizo “movilización” en el hospital, porque a la niña la habían recuperado, pero eso a mi no me lo dijeron en el momento hasta las ocho o nueve de la mañana, que nos dicen “a ver papas de la niña que llevo sin vida” dije “chin no pues ya” y ya agarré y nos dijo “¿Qué creen? El doctor que le tocó, pues quien sabe que le haría, quien sabe acá, pero la regresó a la vida y esta la niña con vida, nada más que está bien delicada y tiene hartos aparatos, se va a quedar aquí el tiempo que sea necesario, hasta que la niña salga de peligro, porque con lo que le pasó le dio un paro cardiaco y no sabemos como vaya a reaccionar”. Y ya acá uta, ya te imaginaras pues si, y gracias a dios un año estuve con ella, y todo, todo ahora si que por arte de magia todos los estudios sus ojos cabeza manos todo, salió bien hasta me dijeron “uh pues mira, para lo que le pasó a la niña no le afectó nada”. Por eso yo también creo, creo en todo eso, creo en ellos, creo acá, porque pues si, sí dices “quieras o no sí hay un milagro”.

P. Claro. Los altares que le piden que construya ¿A qué vírgenes o santos están dedicados?

R. Pues a la Virgen María<sup>264</sup>, lo que es la Virgen y San Juditas Tadeo son los más comunes, los que más se piden.

P. Y los de la Santa Muerte, ¿Usted ha hecho altares para la Santa Muerte?

Sí, si de hecho hasta en mi propia casa tengo uno, y no nada más aquí, en Toluca también se hizo otro. O sea me invitaron por allá, y pues creen en ella y me dijeron, “uta” le digo, “yo también creo en ella, y si quieres yo te hago uno bien bonito”. Entonces si hasta eso en altares también para la Santísima Muerte he hecho.

P. Y en el altar que había allá, había otros personajes que no eran de la religión, como una rana y un Igor.

R. Pues mira, lo que pasa es que todos esos tienen un significado, o sea porque el Igor, había un compañero que trabajaba con nosotros, que falleció y al fallecer falleció exactamente ahí en ese lugar (en donde está el altar) así que ahora si que en recordamiento de él, fue que se hizo el igor, porque a él le decían el burrito, porque has de cuenta de que te ayudaba y “oye te ayudo acá y allá”, bien acomodado y todos los conocían por el burrito, entonces ahí fue donde agarré y dije a sabes qué pues lo pongo. Al respecto sobre del sol, el sol pues ahora si que por el día, porque gracias a dios que tenemos un día más que nos da ver la luz otra vez.

P. Todo tiene un significado

R. Sí y aparte el carrito que trae que es es un Cadillac, ahora si que es en agradecimiento porque nos ha dado chance de mantener un trabajo. Por eso se le hizo, ora si que fue al diseño de lo que prácticamente a lo que nosotros nos dedicamos. (Lalo se dedica a estacionar coches en el tianguis de Av. del Imán). Y la ranita pues son de buena suerte, para que tengas buena suerte.



P. El altar que tiene unas casitas, esas casas qué representan o a qué le recuerdan o por qué decidió hacerlo así.  
R. Pues más que nada, o sea has de cuenta que exactamente lo que ya sería un creyente que (\*\*), o sea exactamente que tenga un lugar donde diga “ah caray” no pues si este tiene un lugar donde estar, lo que sería lo que es un padre.

P. ¿Es como la representación de los fieles y la virgen?

R. Sí, pues de tener un lugar donde diga “ah caray”.

P. ¿Por qué cree que es importante que haya imágenes religiosas en la calle?

R. En primera por los asaltos, por los asaltos tú sabes que vas en un momento bueno, yo te lo digo porque antes Santo Domingo no estaba muy poblado, entonces había zonas que estaban desiertas, entonces tenías que pasar por ahí y te tenías que juntar con alguien maldoso, que te quería hacer algo, entonces ya tú sabes que al haber una imagen de esas, has de cuenta de que yo como creyente yo la respeto, entonces, al acercarte a una imagen, lo que es el delincuente, el asaltante, o el violador, no te va a querer hacer nada, porque dices tú, yo también soy creyente y sabes que aquí no, pero si ya no encuentra nada... Entonces has de cuenta de que es acto de que dices ah pues mira aquí no se puede.

P. Y además de eso ¿Cree que la hace más bonita?

R. Sí, pues de hecho sí porque ahí se ve la... ahora sí que cree uno en ella.

P. ¿Cómo diseña los altares? los dibuja o sobre la marcha los va construyendo así como se le va ocurriendo.

R. Pues más que nada lo que pasa es que todo es a base de la imaginación, o sea a mi me dicen sabes que yo quiero esto. Es como ahorita: hay un compañero que me pidió una fuente, en esa fuente quiere que se le ponga a parte de un Jesucristo, pero a los lados quiere que se le haga una Virgen, un Jesucristo y varios, así al rededor de la fuente, o sea que es dependiendo del gusto de la persona, o sea si él me dice sabes que yo quiero un San Juditas Tadeo. Entonces ya me dicen y me presentan la zona, y le digo “ah sabes qué, le puedo hacer esto, le puedo hacer aquello” y hasta le doy ideas entonces ya para que se pueda hacer ese tipo de altar que me esta pidiendo la persona.

P. Digamos que lo van construyendo entre el cliente y usted.

R. Ah exactamente, si exactamente.

P. Usted me dice que es albañil ¿Ha trabajado en alguna obra dirigida por arquitectos?

Sí, prácticamente sí

P. ¿En qué tipo de obra?

R. Pues de hecho mira, trabajé lo que fueron departamentos toda esta parte de departamentos con arquitectos, de hecho apenas este se hizo uno para palacio nacional estábamos adentro de palacio nacional haciendo uno, pero ese fue en has de cuenta que tipo desierto, como el desierto así adentro de palacio nacional, hay un tipo como desierto y arriba hay como unas zonas has de cuenta que son puras vitrinas para puro, pues ahora así que cosas que tiene el palacio nacional, pero si he tenido el gusto de trabajar en zonas ya grandes.

P. Y ahora a qué se dedica

R. Mira lo que pasa es que hago esto cuando no tengo trabajo, me vez aquí trabajando o sea ahorita no tengo trabajo, pero regularmente sí me sale trabajo, tengo ahorita una chamba en albañilería, pues luego dejo a mi esposa aquí trabajando en este lugar y yo me voy a hacer el trabajo, ya yo les doy ideas les meto ideas hasta en

decoración, hasta en casas.

P. Entonces le va campechaneando

R. Sí

P. Pues eso sería todo, ¡Muchas gracias!

R. No pues al contrario, hasta luego.

## Entrevista 2

Entrevista realizada en la Colonia Ajusco (Coyoacán), en la casa de Tía Evi, el día 1 de septiembre de 2017, en la cual participaron 3 integrantes más de la familia: Jime, Peque y Rosi.

P. Entrevistador

R1. Tía Evi

R2. Peque

R3. Jime

R4. Rosi

P. ¿Tiene alguna virgen o santo al que le tenga más fe?

R1. Pues mira hijo yo la verdad creo en todos y en ninguno, la verdad. Pero mi esposo a la que veneraba mucho era a la Virgen de Guadalupe, yo para mi hay un dios, no sé cual es pero hay un dios y a él es al que siempre, por lo regular, al que me encomiendo yo y a mis hijos, a mi familia, a la gente pues uno quiere, siempre al que está apegado a él, pero la verdad yo quiero a la Virgen por mi esposo que él era una persona bien, bien apegada a ella.

P. Un Guadalupano

R1. Sí

P. Suele ir a la Iglesia

R1. Muy poco, la verdad si voy pero muy poco. No, Pancho sí, el cada ocho días iba a misa, o sea no con nosotros él se iba solo, como sabía que pues no tan fácilmente nosotros procurábamos ir, pero pancho sí el cada ocho días iba a misa.

P. ¿Y a ver a la Virgen?

R1. Sí, o sea por lo regular se iba tres veces al año caminando desde aquí a la basílica, se iba tres veces por año.

P. ¿Por qué cree que es importante tener fe?

R1. Pues en algo tenemos que creer ¿no? O sea yo por ese lado lo siento, tenemos que tener una... pues alguien de que aferrarnos y de que... tratar de creer, para poder salir adelante no nada más en nosotros.

P. En algo más...

R1. Pues claro

Entonces ¿Se puede tener fe, sin la necesidad de ir a la Iglesia?

R1. Claro eso si es un hecho.

R2. ¿Puedo hablar?

P. Claro

R2.- Nosotros tenemos inculcada la religión o bueno siempre digo que por herencia, mis papás eran muy católicos. Y también uno de sus últimos paseos solos, ya grandes, y enfermitos, fue a la Virgen de Guadalupe a darle las gracias por los años de haber estado juntos de los hijos que tienen, y ese día ellos decidieron irse solitos, justo yo siempre consideré que ellos si eran muy creyentes. Mi mami, para ella era un gusto una fiesta ir a la iglesia los domingos, ir a misa, para ella era como comer, como que si no iba a misa algo le faltaba en la semana, como el que acostumbra tomar café, entonces ella acostumbraba, a lo mejor los últimos años ella ya no iba porque no podía valerse por si sola, pero incluso venía una visita y lo que hacía era irse a la iglesia con ella, posteriormente cuando ya no salía le traían la comunión y hacía las lecturas pero siempre en la casa desde que yo recuerdo siempre existe una Virgen, un Cristo y una Virgen, pero sobre todo la Virgen nunca faltaba.

P. Y qué les hace sentir la imagen de la virgen, o sea los conecta entonces como con esas personas.

R2.- Ajá, a mi me conecta con mis papás

R1. Es eso, el recuerdo de la persona que convivió contigo, bueno a mi es eso lo que me refleja, porque tanto mis hijos como yo somos como que medio ateos, no creas, pero vemos a la Virgen y por respeto a Pancho, por él es que todavía, o sea nos ata a ella.

P. Ok, y qué tanto conoce el Pedregal de Santo Domingo y sus altares, o sea los altares que tienen en la calle.

R1. Mira te voy a ser sincera, porque surgió aquí en la colonia (Ajusco) lo de los altares, durante muchos años vivimos aquí y siempre había la costumbre de tirar la basura en los hoyos donde... porque eran hoyos enormes y grietas, entonces la basura, para no tenerla, porque no entraban camiones de basura, había un hoyo donde toda la gente iba y echaba la basura, cuando se fueron rellenando los hoyos de la basura, la gente quedó muy mal educada aunque ya entraba para acá el camión de la basura, siempre por la flojera o ve tú a saber, siempre tendía la gente cochina y fodonga a ir a tirar la basura a las esquinas de las casas, por fuera de las casas, entonces donde mucha gente veía que la gente tiraba ahí la basura empezaron a edificar los altares de la Virgen. Y donde edificaban los altares de la Virgen, increíblemente no tiraban basura, entonces es por eso que hay bastantes altarcitos en todos lados, bueno.... Aparte de que la gente le tiene mucho respeto, por eso fue que se empezaron a crear aquí los altares de la Virgen. No es tanto de que pues la gente, pues por respeto de que ven la imagen ahí, y pues "cómo voy a tirar ahí la basura, ¿No?". Entonces ya cada quien como que se empezó a educar, pero todavía hay gente así... cochina, que anda tirando la basura en... ¡Sí! nada menos aquí afuera nos la tiran, por eso les estoy diciendo, pero ven una imagen de la Virgen y no como quiera le dejan la basura

Es la parte de la creencia, es la que le tienes respeto a alguien, no sabes si existe si no existe y a veces no eres tan devoto de una imagen pero si te influye así como que cierto respeto.

R2.- Sí mucho respeto

P. Como que te la piensas más

R1.- Sí, si claro por que o sea todos tenemos, todos somos devotos de la Virgen y todos por decir así, pues tiene uno la intención de ir a la Villa, ¿No?. Pero por ejemplo aquí si ven un altarcito de la virgen pues pasas y te persignas, y sigues caminando pero ya no es lo mismo a vivir en la cochinada, yo creo que eso influyó mucho aquí en la colonia. Y también en Santo Domingo.

P. Y refiriéndonos a este altar ¿Por qué construir un altar?

R1.- ¿Aquí en mi casa? ah... mira eso fue una gran historia, cuando mi marido de repente se ponía a remodelar la casa, el tenía la idea de poner ahí como una especie de, de alacena, para poner vasos platos, y que no anduviera

yo corriendo de la cocina para acá a poner plato y taza o agarrar lo que se necesita para la hora de la comida, cuando nosotros recién nos vinimos a vivir aquí, eran estos dos cuartos nada más, aquellos de allá, entonces ahí había una barda, nada más estaba la puerta aquí, que era este pedazo y estaba toda la barda de ahí y Pancho había puesto el altarcito de la Virgen de aquel lado, pero como para poder abrir todo aquí abajo y que quedara libre pues quitó a la Virgen, y la había puesto... no recuerdo donde la puso, no ¡miento! quitó esto y empezó a hacer eso (señala el nicho del altar), para poner la alacena, entonces ya todos le decían, “mira que bonito le va a quedar a la Virgen” y “qué bonito le va a quedar a la Virgen”, pero él tenía pensado ponerla en otro lado, no ahí sino de aquel lado. Pero la Virgen siempre tuvo su altar, mi esposo siempre era de que tenía que estar la Virgen. Entonces dijo pancho, “pues ni modo, ya te amolaste vieja porque ya no te va a tocar ahí la alacena, ahora va a ser para la virgen” y él le hizo su altar.

P. ¿Él lo construyó todo?

R1. El construyó todo, todo, el domito que tiene arriba, el marco de la Virgen, la estructura de la repisa. Todo todo lo hizo él, los tabiques que pegó ahí también sus manitas lo hicieron, la lámpara se la pegó también, se la puso, me puso a hacerle su rodetito de cristal, también me puso a hacerlo, porque él tenía ganas de verla así.

P. Todo eso fue armado por él

R1. Todo, o sea era su ilusión tener el altar para la virgen

P. En algún momento explicó por qué le ponía un techito o simplemente se le iba ocurriendo

R1. A él se le ocurría y él lo hacía, o sea nunca tuvo, ay como te diré mijo, era ocurrente, porque era muy creativo así el se ponía... la casa es él, los sillones los bancos todo, él has de cuenta que decía, ahora voy a hacer esto y se ponía y hasta que le veía el fin. O sea nunca dejaba nada a medias. Se puso a hacer el cuarto de allá arriba donde Paco tenía el taller, hizo la escalera y hasta que no se lo dejó bien terminado, hasta entonces, o sea siempre andaba buscando qué hacer, nunca estaba de más y él o sea si, la sala ES Pancho, las ventanas SON Pancho, las sillas SON Pancho, los closets de allá arriba SON Pancho, o sea toda la casa ES ÉL.

P. Y él donde aprendió a hacer todo eso

R1. Él solito con su papá, o sea su papá era otro Pancho, has de cuenta si o sea, o Pancho era otro Agustín porque ellos solos se hacían sus ideas y ellos solos hacían, porque no estudiaron hijo, ellos son “el mil usos” le decía mi papá, ay Pancho eres el “mil usos” porque él le hacía a la plomería, a la electricidad, al cómo se llama..., ingeniero, herrero, este albañil, carpintero, cómo se llaman estos... los que manejan las retrocargas y todo eso, también chofer de trailer, chofer de lo que fuera, el te agarraba la máquina, era una persona bien creativa, muy creativa y era una persona que no tenía estudios.

P. Era autodidacta, los fue adquiriendo a lo largo de su vida

R1. Sí, pero el te hacía todo, es más las piezas de las máquinas que se descomponían y que no podían comprar porque... él las hacía, y las hacía “como dios le daba a entender” pero él las hacía, entonces muchas veces los ingenieros se llegaron a parar el cuello por el trabajo que él hacía... porque él echaba a andar la máquina, como fuera pero él la echaba a andar, entonces todo eso era pues de él.

R3. Y yo creo que lo hizo pensando en que quería algo muy bonito para ella ¿No? (para la Virgen)

R1. Pues yo creo que sí, porque mira tanto aquella escalera, como esta escalera, aquí también, todo, la casa son sus manos. Claro, que había veces si necesitaba ayuda, por ejemplo, cuando necesitaban colar, pues tenía que pedir ayuda, pero los pisos son sus manos, o sea todo aquí es él, la cocina que ves ahí es de él, él la hizo,



simplemente compró la estufa y la campana, pero todo lo demás él lo hizo. Cosas claro, por ejemplo, como el refrigerador el gabinete, pues no verdad, pero por decir, la sala, pues él la hizo.

P. Y cada cuanto le ponen, decoran o limpian el altar, por ejemplo esa flor que está ahí la mueven o la cambian, le ponen otras flores...

R1. Mira aquí por ejemplo, la única vez que, porque me peleo mucho con mi araña (hija) por eso, Ayari es de las personas que no creen en nada, o sea ella dice que no cree en nada. Pero de repente si me quiere boicotear ahí, no para quitar la Virgen sino porque dice que le tengo muchos adornos, eh dice “mamá es que no necesita” ... “cállate y no digas nada, al fin que tú ni asistes aquí, en qué te molesta” Pero él (Pancho), era de que la Virgen tenía que tener sus flores siempre, siempre o sea es más, arriba, había adornado, ¿Verdad Peque? con una guía de rosas, la parte de arriba y mi pinche hija se las quitó, eh... no, nos dimos una peleada ese día, que nada más hubieras visto, y luego dice, “mamá pero es que...” “pero ¿en qué te molesta?, no tiene porqué molestarte” y dice “es que son muchas flores”. Así (...) así se ve bien, “además no se ve el adorno que le puso mi papá, por eso es que yo se la quito” y le digo “pero él le puso las flores Ayari, déjaselas” No y volteaba Paco, y dijo “Ay hasta parece que te importa, déjala como mi mamá te dice”, “no así se ve bien” y mira Paco le puso los animalitos arriba. Él los hizo, pero no están pegados, o sea esos nada más se los puso así, pero si o sea, de limpiarle pues procuramos tenerlo limpiquito, sus flores nunca le faltan. Siempre le ponía yo flores naturales, pero de repente huelen feo, entonces necesitamos estarles cambiando agua y entonces no... la verdad no. Las flores pocas veces se las llevo a cambiar, pero procuro que estén limpias y que se vea bonita.

P. Podría decir que es como una ofrenda a la Virgen

R1. Sí... Para mi, más que para la Virgen es para mi esposo.

R2. Se ha convertido más bien en un altar para su esposo

R3. Porque para él si era como una ofrenda

R1. No o sea para él era lo máximo, Jimena, era una... pues será tradición será fe, será consuelo, no sé pero para él, era algo muy grande. La Virgen y su mamá eran lo primero.

P. Y qué se hace el 12 de diciembre, ustedes hacen algo o él qué hacía.

R1. Él le ponía su veladora, cada año le compraba su veladora y sus flores que no le faltaban porque hasta me llevaba a la central a traerle sus flores, y eran muchas sus flores las que le compraba, y su veladora, que no le faltaba. Pero después empecé a tener yo miedo, porque una vez ya se nos andaba quemando y le dije no, sabes qué ya lo apagamos, entonces bueno, ese foco nunca se apaga, siempre está prendido, estemos o no estemos ese foco no se apaga, siempre esta... bueno a menos de que se funda, verdad y hay que cambiarlo, pero no este, nunca se apaga siempre esta prendido.

R3. ¿Por qué?

R1. Porque Pancho, por decir, siempre tenía la veladora hija y la veladora siempre estaba prendida, se terminaba la veladora y comprábamos otras y así. O sea siempre tenía su veladora. Y llegamos a ese acuerdo. (...) Y si cuando estaba Pancho estaba prendido, pues ahora que no está con mayor razón.

P. Cuando iba a la basílica ¿llevaba alguna imagen?

R1. No, solo el iba, es más a nadie nos avisaba, simplemente se me desaparecía, y ya. Pero ya sabíamos nosotros, bueno “y tu papá...” ya eran las 11, por que él era de a las 9 de la mañana desayunar así que no, si ya eran las

nueve de la mañana y no lo veíamos “se fue a la Villa”, porque era lo único que se nos podía ocurrir. Y llegaba como a las 5 o 6 de la tarde bien cansado porque se iba desde aquí, hasta allá y luego de regreso se venía en el metro, pero de CU para acá se venía caminando, o sea era caminar completo.

P. Me decía Jimena que a veces hacen o habían hecho procesiones

R3. Como la de Lupita

R1. Sí, aquí cada año se hacen

R2. Bueno nosotros en particular, en una ocasión una de mis sobrinas tuvo un accidente, y a mi me tocó estar desde que estaba en el hospital y averiguando como estaba, y justo cuando estábamos ahí los chicos que los vieron en el accidente, que los acompañaron al hospital nos comentaron “es que cuando ellos se accidentaron, ella quedó exactamente donde había una imagen de la Virgen de Guadalupe” y justo se llama Guadalupe y entonces ellos quisieron volver a regresar al lugar y ya no lo encontraron, o sea sólo en ese momento cuando ellas estaban ahí vieron, nosotros nos quedamos muy sorprendidos porque cuando nos estaban platicando, de dónde la recogió la ambulancia, porque ellos se detuvieron a que los auxiliaran, ella quedó del lado de la Virgen de Guadalupe, pintada en una pared, o sea con grafiti. Y entonces yo le comenté a la chica, es que ella se llama Guadalupe y desde que nació, mi hermano se la encomendó a la Virgen de Guadalupe y me dice “ay qué curioso” y posteriormente que tuvimos una conversación con ella, dijo “es que qué crees, ya no encontramos la Virgen” y dije a bueno y como ella la verdad, no le pasó nada, la verdad es que del accidente tan grave, el otro chico quedó muy mal, o sea ahorita te puedo decir que se está recuperando, ella sólo sufrió raspones, o sea no tuvo fracturas. Y entonces la acompañamos con su papá a una peregrinación a la Virgen de Guadalupe, nos fuimos como a las 4:30 de la mañana, y cada año sale de una iglesia, pero en esa ocasión nosotros la acompañamos porque ellos iban a dar gracias de pues la bendición que recibió de seguir con vida y de no haber salido lesionada.

R4. Pero papi y mami cada año iban

P. ¿Llevaban alguna imagen?

R2. Ellos solamente iban a escuchar la misa

R1. A dar gracias por el año terminado

R2. Pero siempre pasaban a recibir el agua del padre, al terminar la misa

P. Y se traían el agua

R2. Sí a veces traían el agua bendita, mi papá siempre tenía.

P. Estabas comentando del 12 de diciembre, que cerraban las calles

R2. Ah si, normalmente aquí en las esquinas desde el 11 a las 11 de la noche, en cada esquina, invitan los que tienen imágenes en la esquina, nos invitan a los vecinos a que vayamos porque regularmente va un padre a hacer una pequeña ceremonia y también llevan mariachis, o sea para ellos es un gusto, tener a la iglesia en su casa. Y algunos piden cooperación algunos no, lo hacen porque a ellos les gusta y cierran la calle porque por ejemplo, la esquina de Rosi, una esquina antes hay una iglesia y en esa iglesia, en esa esquina a pesar de que pudieran dejar pasar a veces no dejaban pasar a nadie y ahora pues, como la calle es muy ancha y ya tiene, manera de circular, una parte la cierran y hacen la pequeña ceremonia y después escuchan a los mariachis.

P. Durante el 12

R2. Sí, siempre el 12, todas son el día 12

R1. O sea el 11 a las 11 de la noche empiezan a cerrar y a hacer el preparativo para la misa que se hace justo a las 12 de la noche con las mañanitas, se acaban las mañanitas y ya empieza la misa, que es lo que hacen.

R3. Y ¿ustedes van?

R1. A veces

R4. ¡A los bailongos!

R2. Y por ejemplo tenemos una iglesia que está por aquí cerca, la Lupita, que es donde están mis papás. aquí en donde está la subdelegación

R2. Sí, en esos dos lugares, así como que se festeja más en grande el día 12.

R3. porque el altar de la subdelegación es enorme ¿No?

R1. Sí es como una iglesita, como una capillita pero grande, es casi como esto

P. Pero está hecha por la gente

R1. Sí si, es por la gente, no por... es más esa capillita ya existía desde antes de que estuviera la subdelegación, ya estaba más pequeñita pero ya existía.

### **Entrevista 3**

Entrevista realizada frente al Altar de la Santa Muerte, ubicado en la calle de Pascale 165, esquina con Xochiapan, en el barrio de Santo Domingo, en noviembre de 2017. La informante, Señora Blanca, construyó junto con su familia el altar hace 5 años.

P. ¿Hace cuánto tiempo lo construyeron?

R. De ponerla, con éste son 5 años y de hacerle su altar, dos años

P. O sea primero...

R. Primero la pusimos en una vitrina, pero ya después no cabían, y optamos por hacerle su altar. Si del altar apenas tiene dos años pero de que ella se puso 5.

P. Todas esas figuras, o sea todas las santas muertes ¿las trae la gente?

R. Ajá, unas las trae la gente, las otras son compradas. Las grandes son compradas y ya las chiquitas, la gente pues, las compran ya no las quieren tener en su casa y las dejan aquí adentro de las plantas, entonces yo como vengo a regar y arreglar las veo y las metemos al altar.

P. ¿Aquí se celebran misas, no?

R. Se celebra el día primero, se le hace su rosario, de las 7 de la noche hasta las 8:30 de la noche. Y el día 2 se le hace una como fiesta, y su aniversario de ella es el 16 de febrero, porque es cuando se puso aquí.

P. Yo me acuerdo que la primera vez que lo vi no estaba la fuente ni lo de arriba

R. No, sí poco a poco, le estamos formando las cosas, por decir, esta va a tener dos años que la mandamos a hacer, y esta todavía no cumple un año, ha de tener como unos cinco meses.

P. Y a quién se lo mandan a hacer

R. Pues dependiendo porque la gente no quiere hacerlo, por decir si nosotros mandamos a hacer a la Santa,

anduvimos en muchas partes, Xochimilco, Topilejo, donde hacen esto, “no no hacemos eso”, entonces nos fuimos hasta Querétaro para que nos la hicieran. (Hablando de la fuente) La mandamos a hacer, mi hijo y yo pagamos para que nos las hicieran. Luego vimos en otra parte a otra persona a ver si nos podía hacer su... ¿Cómo se llama? ah pues no me acuerdo como se llama, fuimos a ver si nos los hacían y preguntamos y nada tampoco, y ya encontramos a una persona que me dijo sí, porque no... pues es dinero lo que yo voy a ganar “no me quita nada, sí como no” y ya lo hicieron.

P. Desde cuando ustedes tienen el culto a la Santa Muerte

R. Bueno nosotros ya, nosotros ya creemos en todos los santos también, pero en la Santa, pues este desde que tenemos, tengo yo uso de razón. Entonces como mi hijo, mis hijos, vieron que yo creía en la Santa pues ellos también ya... tengo tres hijos, dos hijos y una hija y pues también yo le... mi hijo empezó “no mamá yo quiero una Santa y no se que” y sí yo lo apoyé. Entonces ya de ahí mi hija también nos apoya. Por decir le mandó a hacer su vestido de... ah todavía no se lo ponen, de Santa Claus y la gente va... dependiendo de cada quien como quiere su vestido.

P. Las veladoras y las manzanas ¿Las pone la gente?

La gente las trae, cervezas ramos, arreglos florales,

P. ¿Como ofrenda?

P. La gente viene y yo creo que le pide, y les hace el favor, y vienen y de agradecimiento pues le dejan su arreglo floral, por decir, luego vienen y me dicen, “sabe qué, que quiero que este al pendiente porque a las 12 de la noche van a venir mariachis”, entonces aunque no sea su día ni se le haga nada. Vienen a traerte mañanitas o mariachis, norteños todo eso.

P. ¿Usted siente que ha cambiado el lugar desde que está el altar?

R. Pues de repente sí, cómo que la gente me veía con malos ojos, yo no digo por decir de aquí enfrente, de en medio o a la orilla, la gente me empezó a criticar, que porque había cambiado de religión luego falleció un vecino y pues me echaron la culpa, no... a mi que porque yo había puesto a la Santa, pero pues yo pienso que no es porque yo la ponga o no la ponga, sino que ya es el destino de cada quien, que le toca ¿No?. Por decir, ahorita yo estoy hablando contigo, qué tal si mañana ya no me ves (hola amiguita). Entonces ese es el destino de uno, no sabe uno ni cuando, imagínate, como yo le digo a la gente, si uno supiera cuando se va a morir, más pronto se muere uno nada más de estar pensando, la realidad, entonces yo mejor así que ni sepa uno ni qué día, nada más se queda uno dormidito o no sabemos cómo. Entonces de ahí enfrente no tengo nada que decir, porque por decir yo les pido permiso “sabes qué, que voy a tapar o voy a amarrar una lona”, “adelante”, nada más lo único que sí, junto toda la basura, pero no tengo problema, de aquí de la casa para allá si son algo especial, luego a veces hasta tengo problemas... pero de ahí en fuera, acá por decir, viene mucha gente.

P. Sí, ¿Antes no venía tanta gente aquí?

R. Sí exactamente, yo pues nunca les he impuesto de que vengan a verla, hagan esto, simplemente por decir vienen y me preguntan, “oiga es que yo quiero pedirle algo”, “si tú se lo pides de corazón ella te lo va a conceder, no exigirlo, sino que pedirlo de corazón y ya te lo concede”. La gente viene y le deja sus veladoras o ya vienen y me dicen sabe qué “yo le traigo una carta, yo escribí esto y esto”, “si quieres déjamela porque no tengo la llave, cuando venga mi hija pues que la meta.” Vienen “yo traigo cerveza, traigo vino” se lo metemos todo adentro.



P. ¿Quién se encarga de darle mantenimiento y comprar las cosas qué se necesitan?

R. Mi hijo y yo, lo que se necesita, por decir ahorita, no hemos juntado más bien para ponerle su vidrio porque queremos ponerle un vidrio porque si tu ves aquí adentro están los cables para ponerle luces adentro, que sean sumergibles, con su bomba,

P. ¿Es una fuente?

R. Exactamente, para que ya alumbre, pero no lo he destapado porque los niños vienen y le hacen cosas, y si está el agua van a quererse venir a lavar las manos, entonces por eso, pero en cuanto tengamos y juntemos lo del vidrio porque le queremos poner vidrio templado.

P. O sea como una vitrina

R. Sí y tapado así, pero que tenga una llavecita para lavarse

P. Pero que esté protegido

Sí, que este protegido...

P. ¿Usted también cree en la Virgen de Guadalupe?

R. Oh si si, yo por decir, el día primero yo pongo mi veladora, que es el día que va uno bien, pues de la divina providencia, bueno yo así tengo entendido porque así me enseñaron mis padres, y de la Virgen de Guadalupe se la pongo aunque no sea 12, yo le pongo su veladora. El día de San Juditas voy y compro, voy con chusca y le digo, sabes qué apártame mi veladora verde, porque le voy a poner a mi San Juditas. O sea si, yo sigo creyendo en todos, porque si tú te das cuenta, aquí esta... mira, aquí donde esta... ahí está la cruz y ahí esta ella, si tú te das cuenta ahí está. Sí ahí está la cruz y ahí esta ella. Entonces te digo, nada que ver con que uno no crea, sigo siendo igual.

P. ¿Usted le tiene más devoción a esta Santa?

R. No, también a la Virgen de Guadalupe, por decir, te digo yo le prendo su veladora, no ha cambiado nada esto en nada ha cambiado. Todo sigue igual y mis hijos también, ellos ya saben que por decir, sabes que vas al centro, tráeme una veladora, y pónsela y esto pero este seguimos igual, no se ha cambiado en nada.

P. ¿En la temporada de las posadas hacen algo especial?

R. No, nada más por decir, nada más para los niños, como es la tradición de las piñatas, peor ya no salimos a la calle, las rompemos adentro.

P. Sólo son los días de la...

R. Sí nada más los días que ocupamos la calle, que tapamos, por decir, es el 16 que es su aniversario, y ahí si se traen (...) viene sonido, comida y se le hace también en grande.

P. Y se cierran todas las calles...

R. Sí todas, el día 2 igual [2 de noviembre] también se cierran las dos calles y el día primero se cierra nada más esta.

P. ¿Quién oficia las misas?

R. Viene un joven que vive, pues él no es de por aquí, él... venía una señora a darnos el rosario, pero yo por decir, tenía que ir a rogarle a la señora a que viniera a dar rosarios, porque ella tenía una grandísima en su casa, no... más grande que tú. Y pues íbamos a verla a ver si nos venía hacer favor de dar el rosario no, pero siempre como que nos ignoraba, pero yo le pagaba, o sea no me lo hacía gratis. Y como que nos ignoraba, entonces yo le dije

a mi hijo ¿Por qué si le estoy pagando? no me lo está haciendo gratis.

Entonces un chavo venía y me dijo, si quiere yo le hago los rosario, a pues adelante, vino la señora y le dije yo, ah va a dar el rosario el joven. Entonces, pues como que el joven como sentía la mirada de la señora no podía... entonces ya como que se molestó la señora, pero como te diré... como que si se sentía porque la gente me decía que tenía mala vibra, entonces por decir, ella pasaba con su canastito a pedirle a la gente y yo no acostumbro eso, a mi me da pena, hasta para pedir algo me da pena, entonces ella sí todo lo que recogía se lo llevaba. Entonces un día se puso a decir que ella necesitaba dinero porque no tenía para hacerle lo de su aniversario de su Santa, pues la gente me dijo “¿Cómo ve?” y les dije, pues depende de ustedes yo no les puedo decir ni que si ni que no, depende de ustedes, entonces ya me dijeron que si, y ya le llevaron arroz fresco, entonces a mi hijo le pidió la lona y dijo mi hijo “sí como no” y pagó la lona para que se la llevaran. Y fue por decir era ayer ya para ahora, y le dice a mi hijo oye Eri, qué pasó con las mesas y eso, y le dijo “es que no le dijo nada” y yo con gusto le hubiera conseguido las cosas, entonces ya... la gente vino bien molesta al segundo rosario y les dije “y ahora ¿Por qué están molestos?”, “pues es que no nos gustó la acción que hizo la señora”, “Pero, por qué”, “Es que la señora... no fue el aniversario de la Santa, fueron los 18 años de su hija”, “ay no me digan, pues disculpen yo no sabía nada y a mi si me da pena que haya hecho eso”, entonces ya de ahí la gente se molestó y ella hacía sus rosarios pero la gente empezó a ya no ir y entonces se cargaron para acá. Y la señora tenía una accesorio donde ella la tenía la Santa de ella... cerró, ya no volvió a oficiar misas, ni nada, porque creo que también daba limpias.

P. Entonces ahora el que lo da es el chico... el señor

R. Sí ahora es él el que lo da. Y yo le dije, “¿cuánto me vas a cobrar?” y el me dijo “qué pasó, pues es para ella... no no no, nada que ver”. Yo ya sé, mi sobrino me trae el té y otra persona trae sandwiches y se les da cafecito a todos, atole, es dependiendo de lo que cada quien quiera traer, no se les exige nada. Sí como ayer vino una amiguita y me dijo “ay amiguita yo traje atole”, “uy qué crees, que fue el día primero, pero no te preocupes déjame aquí, ahorita voy y compro unos vasos y a la gente que iba pasando les decía “¿no quieren un atolito?”, “no”, “no pero es dado” “a bueno si” ya se acercaba la gente.

P. Entonces es cada día primero de mes

R. Sí, y el 16 de febrero que es su aniversario, es cuando nosotros la pusimos

P. ¿Quién le pone los adornos?

R. Sí por decir, luego mi yerno dice, es 2 de octubre le voy a poner eso, es lo del temblor, pues le voy a poner eso y ya se va decorando, por decir ahí tenía de un color y ya se le puso azul para que se viera mejor. Ya las luces pues también nosotros las compramos, cambian de color.

Y esa pantallita...

R. Sí esa es la pantalla que se pone cuando va a ser su rosario.

P. Pues muchas gracias, eso sería todo.

