

Daniel Hernández Rosete*

ANTROPOLOGÍA

Entre la tradición y el anonimato. Etnografía de la identidad urbana en un barrio de la colonia Roma

El crecimiento del área urbana de la Ciudad de México ha sido analizado con enfoques cuantitativos (García, 1999; García, Muñoz y Oliveira, 1982; Garza, 1985; Icazuriaga, 1992, Unikel, 1974) que explican el fenómeno en función del modelo de sustitución de importaciones. Aunque han dado cuenta del vínculo que existe entre el equipamiento industrial de la ciudad, sus mercados de trabajo, la urbanización y su crecimiento demográfico, estas investigaciones no consiguen explicar el impacto de la urbanización en el ámbito de la vida cotidiana. Es ahí donde se puede observar la necesidad de producir investigación etnográfica sobre la ciudad.

La urbanización alcanzada entre los años cuarenta y principios de los ochenta dio paso a problemáticas sociales inéditas, ligadas a los nuevos estilos de vida que de ella surgieron. En los años cincuenta, por ejemplo, la Ciudad de México experimentaba un proceso de urbanización, cuyas implicaciones darían lugar a transformaciones de interés antropológico. Es el caso de los cambios que operaron en la forma de traslado colectivo a partir de la aparición de arterias viales, como avenida de los Insurgentes, San Juan de Letrán y el viaducto Miguel Alemán. Además, la edificación de conjuntos habitacionales, como la Unidad Independencia, propició transformaciones culturales en las maneras de habitar y de vivir la condición vecinal.

Sin embargo, los problemas de pobreza en el campo y en las periferias urbanas sugerían que México se hallaba lejos de ser un país con estándares aceptables de equipamiento urbano (Brambila, 1992 [fuente no incluida en la bibliografía]). Lo cierto es que se inauguraba una era de interacción vecinal que fluctuaba entre la modernidad y la tradición.¹ Surge entonces una multiplicidad de identidades que, si bien expresaban una

* Instituto Nacional de Salud Pública.

¹ Por modernidad entiendo la relación vecinal que se distingue por la ausencia de memoria colectiva, donde pondera lo privado ante lo público, lo individual ante lo social y las relaciones son impersonales y transitorias (Simmel, 1988), de modo que el vecindario moderno experimenta una suerte de recogimiento hacia ámbitos de vida privada. El



fuerte carga de tradición rural, no dejaban de ser urbanas.²

Las identidades urbanas de la ciudad actual, lejos de contraponer formas de tradición con esquemas de modernidad, han propiciado mecanismos de hibridación cultural poco estudiadas hasta ahora.³ El barrio de Romita, quizá el asentamiento más antiguo de la colonia Roma, expresa esta condición. El propósito de este trabajo es analizar las modificaciones ocurridas en la vida social del barrio de Romita a partir de dos contextos: los terremotos de 1985 y las modificaciones en la estructura de fiestas religiosas atribuidas al cambio del santo patrono en la parroquia del vecindario.

Delimitación, método y técnicas de investigación

Elegí la Romita porque es un vecindario que presenta cambios importantes en sus formas de habitar y vivir como resultado del urbanismo⁴ y de los cambios en la estructura de fiestas patronales.

Me aproximé al estudio antropológico de este vecindario con base en la noción de urbanismo planteada por la escuela de Chicago (Wirth, 1988) y por la escuela

término modernidad es, por tanto, una noción tipológica usada para referir estilos de vida basados en interacciones individuales, que anuncian la hegemonía de la vida privada con relaciones anónimas y transitorias (Hervieu-Léger, 1996). La tradición es entendida como el contexto de identidad vecinal donde la vida pública es depositaria y a la vez dadora de solidaridades. Lo tradicional se recrea en la estructura de fiestas religiosas locales (Giménez, 1983; Leeds, 1973); es ahí donde se reproduce el tejido social que sostiene la noción de identidad colectiva en términos de prácticas religiosas y de construcciones de pertenencia vecinal que transmiten a las nuevas generaciones el sentido colectivo del pasado. La tradición vecinal implica principios de encuentro en espacios públicos como elementos articuladores de identidad comunitaria, dando lugar a formas de tradición oral que mantienen vivos los esquemas de memoria colectiva.

² Robert Redfield (1941) dio cuenta de este fenómeno con el nombre de *continuum folk* urbano.

³ La ciudad, al expandirse, iba anexando localidades portadoras de identidades vecinales (Safa, 1998) e incluso formas de propiedad territorial y uso de suelo con tradición rural (Durand, 1983).

⁴ Categoría sociológica que permite comprender la forma como el individuo se relaciona socialmente a través del anonimato, la transitoriedad y la superficialidad (Simmel, 1988 y Wirth, 1988).



la alemana de sociología (Weber, 1999). Como escenario fenomenológico, el análisis cotidiano de la vida vecinal reclamaba un método compatible con el interés etnográfico que impulsa el marco conceptual. Opté por la propuesta sociológica que mira al vecindario como un espacio polisémico (Safa, 1998) y multicéntrico (Portal, 1999), que es construido socialmente. De modo que lo vecinal aparece ante la mirada del etnógrafo como un territorio representado simbólicamente, cuya multiplicidad de significados son susceptibles de ser conocidos e interpretados a través del lenguaje.

Se emplearon técnicas etnográficas, como entrevistas a profundidad, historias de vida y observación participante. Me aproximé además al estudio de la vida vecinal de la Romita, tomando en cuenta documentos históricos y estudios antropológicos previos. Procuré rescatar el vínculo entre territorio y cultura a través de la oralidad de los propios habitantes, por ello debo insistir en la importancia que tuvieron en este estudio las entrevistas y la observación participante.

Se analizó la dinámica de la reproducción cotidiana de unidades domésticas con base en datos recabados por medio de cédulas de identificación familiar, con las que se obtuvieron referencias sobre ingreso, ocupación, escolaridad, edades y sexo. Se hizo especial énfasis en el estudio del tipo y ciclos vitales de las familias estudiadas.

La información arrojada por las primeras entrevistas dio la pauta para replantear los objetivos de la investigación, nutriendo el contenido y sentido etnográfico de las interrogantes de trabajo. Así, se llegó a detectar



que la Romita no sólo expresa un problema de exclusión social, creador de patrones singulares de identidad vecinal,⁵ sino que los cambios sociales que manifiesta sugieren formas de habitar basadas en el anonimato y en la indiferencia. Fenómenos que habían sido ajenos a la tradición de un barrio, caracterizado por su cohesión social y su intensa organización vecinal.

El encuentro etnográfico con lo cotidiano

El trabajo de campo tuvo una duración de trece meses.⁶ Inició en marzo del 2000 y se concluyó en abril del año 2001. Originalmente abarcaría ocho meses (de marzo a octubre del año 2000), sin embargo, los primeros contactos con la comunidad revelaron la necesidad de ampliar el marco de observación, pues se detectaron cambios en las estructuras de fiestas patronales que no habían sido contemplados originalmente en el protocolo de investigación.

Comencé el trabajo de campo cuando recorrí a pie las zonas circunvecinas de Romita. Esto me permitió platicar con personas que viven en la colonia Roma y cuya mirada, creí, podría estar más cercana al reconocimiento de la importancia histórica de Romita y de sus transformaciones sociales. Sin embargo, escuché re-

latos que permitieron comprender cómo mira la clase media a un lugar como Romita. Así, inicialmente conocí la Romita a través de las vivencias de habitantes de la colonia Roma. En especial recuerdo haber platicado con una señora de unos setenta años, que me dijo haber nacido en la Roma y ser vecina de la plaza Río de Janeiro. Sentado en una de las bancas del parque, una mañana de lunes, la Romita me fue descrita como un barrio bravo, miserable y lleno de desesperanza. Recuerdo bien que me instó a no entrar solo.

Decidí conocer el barrio un sábado por la mañana. Salí del metro Cuauhtémoc y doblé hacia la derecha, con rumbo a la avenida Cuauhtémoc. Hasta ese momento desconocía la ubicación del vecindario. Sabía que estaba muy cerca, pero no sabía hacía dónde caminar. Tomé con rumbo al sur, hasta donde cruzan la calle de Puebla y avenida Cuauhtémoc, donde me encontré con un puesto de periódicos. Me acerqué con el dueño y le pregunté por la Romita. La respuesta fue la última advertencia que escuché para no entrar solo. Minutos después hablaba ya con un grupo de vecinos, reunidos en el zaguán de una de las dos unidades habitacionales. Platicamos cerca de una hora y media sobre la historia del lugar. La conversación giró en torno a las historias coyunturales del vecindario, los sismos de 1985 y el movimiento estudiantil de 1968. Se habló además de la presencia de Luis Buñuel. Me contaron que el Callejón Real de Romita había sido elegido por el cineasta para filmar *Los Olvidados*.⁷ Así empecé esta experiencia de encuentro con lo cotidiano, hasta que mi presencia en el lugar llegó a ser un tanto familiar para las personas que me dieron su hospitalidad y me dijeron la historia local al contarme su historia como habitantes de la Romita.

Universo explorado

Estudié el vecindario y su estructura cotidiana a través de los testimonios de dos generaciones de habitantes.

⁵ Sobre todo porque se asienta en la colonia Roma, uno de los vecindarios con mayor tradición histórica de clase media en la Ciudad de México.

⁶ El trabajo de campo abarca un ciclo anual, lo que permitió referir aspectos de la vida cotidiana, donde lo cívico y lo religioso arrojaron datos reveladores sobre el tejido social del vecindario.

⁷ Edgar Tavarez (1998) también menciona que el Callejón Real de Romita fue el escenario donde Buñuel filmó *Los Olvidados*.

En la conformación del universo de estudio se tomó en consideración la experiencia de vida vecinal, de donde se detectó la necesidad de incluir tanto a los informantes que han vivido en el lugar desde que estaba conformado por vecindades, como a los que han experimentado el vecindario a partir de los conjuntos habitacionales que ahora se erigen. Se rescató, por lo tanto, la visión y experiencias de los nuevos habitantes, particularmente de aquellos que llegaron atraídos por la oferta de vivienda (García, 1994), proceso que tuvo lugar con la construcción de las unidades habitacionales a raíz de los sismos de 1985.

El universo está compuesto por tres grupos de informantes. El primer grupo se compone por nueve informantes nacidos en la vecindad y que siempre han residido en Romita. De donde se obtuvo un perfil generacional de identidad territorial, pues se trata de actores que tienen como pasado común los sismos de 1985, fenómeno histórico que ha condicionado la percepción del vecindario en términos de antes y después.

El segundo grupo está compuesto por cinco informantes de grupos domésticos inmigrantes. Tomé en cuenta que el informante provenga de familias cuya residencia en el vecindario fuera posterior a los sismos de 1985. Este grupo está constituido por hogares cuyos miembros nunca habían vivido en Romita, por lo que su experiencia vecinal está basada en la vida de la unidad habitacional, insertándose en el mundo cotidiano del lugar por medio de la vida condominal.

Al tercer grupo lo constituyen diez informantes que, independientemente de que residan en el vecindario, se les consideró parte de éste porque son definidos por los habitantes del lugar como personajes que pertenecen a él, en tanto que constituyen su ordinario cotidiano (Hannerz, 1986). Es el caso de artesanos, comerciantes, sacerdotes, voceadores y, en general, vendedores en vía pública. Para definir a este grupo se impuso la condición de que fueran identificados, por los residentes, como actores del imaginario local de Romita, al formar parte esencial de la toponimia del vecindario.



Estos informantes generalmente conocen la historia vecinal, las redes de parentesco y las formas de liderazgo que existen en el lugar.

El origen histórico de Romita como vecindario marginal

La Romita se convirtió en un territorio marginal con el proyecto civilizatorio español. La capital de la Nueva España se fundó con base en el plano de distribución urbana, que dio lugar a

la producción de un lugar étnicamente discriminado:

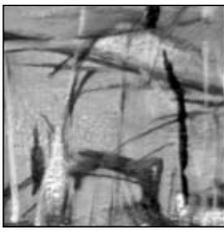
...los españoles se reservaron la porción central para habitar con exclusión de los vecinos indígenas. La población indígena se asentó sin orden urbano en torno a la traza y quedó distribuida en cuatro barrios principales: San Juan Moyotla, Santa María Tlaquechiucan, San Sebastián Atzacualco y San Pablo Teopan (Cervantes de Salazar, 1991: 34).

El diseño de esta distribución espacial es atribuible al sistema de significados del pensamiento renacentista,⁸ que oponía la idea de barbarie a la de civilización, al punto en que los asentamientos considerados marginales eran representados como territorios de idolatría, donde la evangelización difícilmente había logrado su objetivo. Romita nace, entonces, como un territorio de exclusión y pobreza, asentado al sureste del casco urbano de la recién fundada Noble y Leal Ciudad de México:

El barrio estaba habitado por indios pobres y humildes, que vivían en casas de adobe o en jacales techados con tejamaniles o zacate, casas y jacales formaban callejas y callejones estrechos y sin orden (González Obregón, 1997: 201).

Los poblados ubicados en la periferia, como la Romita, estaban representados con el imaginario de la delincuencia. Especialmente era el caso de la noción de

⁸ O'Gorman (1988) sugiere que los urbanistas de la Colonia creían que la civilización se expandía con la ciudad, cuyo crecimiento era concéntrico y hacia el exterior de la traza. De modo que, en el imaginario de la colonización, el crecimiento de la traza significaba el triunfo de la civilización sobre la barbarie.



criminalidad, fenómeno asociado a las formas de vida indígena y que era atribuido a los estratos más bajos de una sociedad regida por el código de castas (Lozano, 1987).

Los modelos de exclusión social, latentes en la urbanización novohispana, obedecían además a esquemas de tipo religioso. El proyecto parroquial de la ciudad, por ejemplo, indicaba que en la traza sólo podía haber parroquias de españoles, de modo que en la periferia estaban aquellas consagradas a las doctrinas de indios (Moreno, 1982). En este sentido, la evangelización de Romita, plasmada en su historia parroquial, refiere un contexto simbólico importante para la identidad histórica del vecindario. Sobre todo porque la capilla se fundó en el siglo XVI con los primeros franciscanos,⁹ quienes desde su llegada al nuevo mundo se mostraron preocupados por la desigualdad social manifiesta en la traza de la ciudad y en la encomienda (Rubial, 1996: 90).

La capilla de Romita fue construida con mano de obra indígena bajo la tutela de Pedro de Gante hacia 1530. Edificada originalmente a cielo abierto, De Gante eligió a la Romita por su condición de marginalidad, lo que otorgó a la capilla un sentido político más que religioso, pues se convirtió en emblema cultural de un asentamiento cuya evangelización encarnó el espíritu de sedición franciscana ante la desigualdad y el maltrato implícito en la encomienda.

Entre exclusión y modernidad. La Romita en el Porfiriato

La condición de marginalidad que la Romita adquirió durante el Virreinato se vio reforzada en el momento en que nació la colonia Roma como un proyecto habitacional para la clase media del Porfiriato. En ese momento, Romita era tenida como un potrero con uso de suelo agrícola, que formaba parte de la municipalidad de México, una de las ocho entidades que integraban al Distrito Federal:¹⁰

⁹ En 1523 desembarcaron en México los primeros franciscanos: Pierre de Gand (Pedro de Gante), Johan van der Auwera (Juan de Ahora) y Johan Deker (Juan de Tecto). Los dos últimos murieron en una misión, mientras que Pedro de Gante se dedicó a la evangelización masiva en Texcoco y parcialmente en la Ciudad de México (Moreno, 1981).

¹⁰ Fundado por decreto del Congreso de la Unión el 18 de noviembre de 1824, el Distrito Federal experimentó algunos cambios

El 28 de marzo de 1902 don Eduardo W. Orrin pidió al Ayuntamiento que aprobara el proyecto que presentó para el fraccionamiento de sus terrenos ubicados en el ángulo situado por las calzadas de Chapultepec y de la Piedad, advirtiendo que el fraccionamiento no comprendería el barrio de Romita así como que esta colonia llevaría el nombre de Roma (Lorenzo, 1988: 108).

Con la aprobación del proyecto de Eduardo Orrin¹¹ por parte del ayuntamiento municipal, la Romita experimentó una nueva forma de exclusión. Esta vez, el fraccionamiento en lotes daría lugar a una modernización que no beneficiaría al antiguo pueblo, pues la compañía dejó a la Romita sin el suministro de agua potable, pavimentación, banquetas, guarniciones, forestación y servicios de desagüe, tal y como lo había estipulado Orrin en su solicitud al presidente del ayuntamiento, en calidad de gerente de la compañía de Terrenos de la Calzada de Chapultepec, S.A. (Lorenzo, 1937: 27). La colonia Roma nació como una de las primeras zonas residenciales con este tipo de servicios, compartiendo en algunas de sus colindancias un área históricamente excluida del desarrollo urbano.

Identidad, religiosidad y cambio social

La Compañía de Jesús consagró la capilla de Romita a San Francisco Javier.¹² Esto resultó fundamental para la construcción de identidad local y para la definición de sentimientos sociales de pertenencia territorial, pues

jurídicos y territoriales de importancia (Álvarez, 1998: 88). En su origen, llegó a estar dividido en las municipalidades de México, Guadalupe Hidalgo, Tacubaya, Azcapotzalco, Tacuba, Ixtacalco, Mixcoac, Iztapalapa, Popotla, Ladrillera, Nativitas y Mexicalcingo (Almonte, citado en De Gortari y Hernández, 1988: 272).

¹¹ Eduardo Orrin no era el único propietario de los terrenos donde se fraccionó la colonia Roma. Según Lorenzo (1937), Orrin era accionista junto con Echeagaray y Calero y Sierra.

¹² Es importante notar el simbolismo que guarda la deidad de San Francisco Javier, cuyos antecedentes evocan la pobreza como voto de santificación. Francisco Javier fue un misionero de la Compañía de Jesús, quien murió en las costas de China el 3 de diciembre de 1552. Fue uno de los siete misioneros con los que Ignacio de Loyola fundó la Comunidad de Padres Jesuitas (San Francisco Javier. Sacerdote misionero Jesuita, en http://www.corazon.org/santos/francisco_javier.htm).



las fiestas de San Francisco constituían¹³ uno de los ejes articuladores del sentimiento de pertenencia vecinal y de delimitación territorial. Y no sólo porque el santo patrono marca el origen primigenio de la identidad de una comunidad (Giménez, 1983), sino porque conferían al habitante de Romita la certeza de saberse dentro de un universo de significados y actos de construcción simbólica que propiciaban la distinción de lo propio frente a lo ajeno.

Quizá el cambio histórico y cultural más importante del vecindario fue la modificación de la estructura de fiestas patronales. A principios de los años setenta murió el último párroco de la Compañía de Jesús, y vino a la capilla a un sacerdote español que modificó la consagración de la parroquia, promoviendo el cambio de santo patrono para dar inicio a una nueva religiosidad, basada en San Judas Tadeo. La fiesta del nuevo santo sería celebrada los días 28 de cada mes, y además

¹³ La festividad del antiguo patrono de Romita se celebraba el tres de diciembre. Los habitantes del vecindario se veían inmersos en un proceso festivo que terminaba el seis de enero y cuya organización involucraba a todo el vecindario.

quedaría prohibida toda práctica religiosa que no estuviera autorizada por el nuevo párroco:

Cuando nosotros queríamos hacer nuestra fiesta el tres de diciembre, por ejemplo, las mañanitas a San Francisco, pues ya no se nos permitió. El padre ya no nos abría la Iglesia para celebrar a San Francisco, él decía que ahora ya era de San Judas Tadeo. Yo no traigo nada en contra de San Judas pero es que nosotros siempre habíamos visto a San Francisco, desde que nací estaba ya San Francisco, por eso para mí la iglesia de la Romita es de San Francisco Javier (02GDN).

A raíz de los cambios en la estructura de vida religiosa, los residentes de Romita han estado envueltos en un conflicto que ha dividido al vecindario en dos grupos: uno, el de los habitantes que, conscientes del devenir religioso y apegados a prácticas del antiguo santo, han renunciado a la capilla de Romita y, paulatinamente, a las prácticas de vida religiosa asociadas a misas cotidianas y festivas; y dos, quienes llegaron al lugar después de los sismos de 1985, y para quienes el santo patrono de la capilla es San Judas Tadeo. De alguna manera,



esto se refleja en la construcción simbólica del territorio, pues los habitantes originarios, al saberse portadores de un saber histórico local, recurren a los antecedentes históricos de la capilla para legitimar su presencia como verdaderos vecinos de Romita:

Romano es el que celebra el tres de diciembre. Aunque sea en su casa, lo celebra, es el que le da a San Francisco algún lugarcito en la casa... El romano es como una forma para reconocernos los que hemos vivido aquí desde niños, hay incluso quienes dicen que nacieron aquí. Aunque ya no es como antes, los romanos siempre sabemos que seguimos estando unidos (07GDN).

Este fenómeno ha propiciado el surgimiento de formas de distinción social que, cruzadas por la noción de prestigio, han dado lugar a imaginarios sociales cargados de valor simbólico, al punto en que con el término de Romano se designa al genuino vecino de Romita. El término tiene implicaciones que rebasan su naturaleza religiosa, pues expresa la necesidad identitaria ante un contexto en el que tiende a desaparecer la vida vecinal comunitaria.

La secularización no sólo es atribuible a los cambios operados en la esfera de la vida religiosa. En el vecindario ocurrieron transformaciones demográficas y urbanísticas que condicionan nuevas formas de relación vecinal, creando contextos de identidad basada en el anonimato.

La vida religiosa es uno de los aspectos centrales en la construcción de identidades vecinales. Sin embargo,

en la Romita destaca el impacto de los terremotos de 1985 que, como se verá a continuación, propiciaron transformaciones de carácter demográfico y urbanístico (Ortega, 1994).

Los sismos y su impacto en la identidad vecinal

Los factores de cambio social más recientes de la Romita están ligados a la desaparición de las vecindades y al crecimiento de la densidad urbano-demográfica. Con los sismos de 1985 surgieron nuevos patrones de vida vecinal derivados de los estilos de vida de las unidades habitacionales.

Si bien la Romita no experimentó el colapso de estructuras de concreto, los sismos propiciaron coyunturas idóneas para que las vecindades fueran demolidas con la promesa de que, sobre sus predios, se construirían viviendas de interés social que se entregarían a los moradores de las vecindades a través de la asignación y firma de préstamos blandos. Pero algunos de los residentes se opusieron a la demolición, pues habitaban en condiciones de renta congelada, por lo que la demolición inicialmente fue vista como una estrategia para despojarles de sus viviendas:

Todos creíamos que era una jugada para desalojarnos, porque el dueño ya casi ni venía a cobrar las rentas. Por eso no queríamos salirnos y menos cuando veíamos que andaba gente del PRI en esto de la construcción de vivienda nueva. Por eso no les creíamos, pero luego expropiaron los terrenos y vinieron los de la Cruz Roja como avales y empezaron a tomar nombres para dar vivienda a los que ya vivíamos desde antes. Casi todos los que vivíamos en la vecindad conseguimos vivienda, los que no la tuvieron es porque se fueron a vivir a provincia o a otra parte de la ciudad (03GDN).

La demolición de vecindades favoreció el reciclaje del suelo urbano, al liberar el espacio necesario para construir unidades habitacionales. Con el incremento de la densidad urbano-demográfica aparecieron formas de vida multitudinaria, propia de la vida condominal. Surgió entonces el anonimato como forma de relación vecinal, lo que generó una recomposición social de las

redes vecinales. Se trata de un fenómeno que proporciona cierta protección al individuo,¹⁴ por lo que la vida cotidiana se perfila como un escenario donde la indiferencia no sólo es un indicador de muerte social,¹⁵ sino una estrategia de sobrevivencia.

Este proceso se agudizó con los flujos migratorios (Partida, 1994) asociados a los terremotos de 1985. Por un lado, el vecindario experimentó uno de sus éxodos más significativos después de septiembre de 1985. Por el otro, la edificación masiva de vivienda desencadenó el arribo de familias ajenas a la dinámica de identidad local que existía antes de los sismos:

...las vecindades eran inmensas, pero pues la gente se ha ido poco a poco, por eso Romita empezó a perder esa personalidad que tenía de pueblito. Se fue desintegrando a medida que la gente fue emigrando. Pero esto ha sido como en tres o cuatro lapsos, no fue de un sólo golpe. La última vez que sucedió una emigración fuerte fue con el temblor del 85, entonces sí se fue mucha gente pero también llegaron nuevas familias con costumbres distintas, a ellos ya no les gusta ver a Romita como un pueblo sino como parte de la ciudad.

Los cambios arquitectónicos afectaron los procesos simbólicos del vecindario, las formas de parentesco y las dinámicas de apropiación territorial basadas en el sistema de redes sociales. El compadrazgo, por ejemplo, dejó de ser el eje de solidaridad¹⁶ e identidad veci-

¹⁴ Para Simmel (1988) y Wirth (1988) la indiferencia es un fenómeno propio de la vida social urbana y expresa los códigos que surgen en contextos donde lo multitudinario obliga al individuo a crear mecanismos de defensa. Son éstos los principios de una socialización donde el sujeto aprehende a convivir sobre la base de relaciones superficiales, anónimas y transitorias.

¹⁵ Para Lipovetsky, el anonimato anuncia el nacimiento de una era narcisista, en la que el individualismo se erige como el centro de nuevas formas de culto social (Lipovetsky, 1998: 42).

¹⁶ Los estudios sobre compadrazgo (Castro, 1986; Cerón, 1995, entre otros) refieren el fenómeno como un vínculo de parentesco que refuerza las redes sociales y multiplica las capacidades de respuesta de los grupos domésticos involucrados. El impacto de este fenómeno en contextos urbanos (Nutini y Bell, 1984) sugiere la construcción de identidades comunitarias de fundamental importancia en el tejido social.



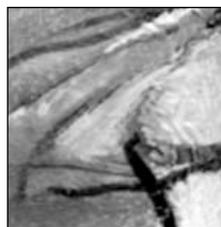
nales. La desaparición de bautismos entre los miembros del vecindario sugiere que las alianzas por compadrazgo dejaron de ser la forma de vinculación preponderante: “Cuando esto era vecindad era común la reunión entre compadres. Ahora ya casi no. Ahora como que ya nadie quiere tener ese compromiso con nadie” (04GDN).

Además eran frecuentes las uniones conyugales entre los habitantes de la vecindad. Con la unidad habitacional han aparecido nuevos patrones caracterizados por la búsqueda de parejas fuera del ámbito vecinal: “Antes los matrimonios resultaban de la misma gente que vivía aquí. Ahora ya no pasa así, las muchachas como que ahora quieren buscarse novio de otra parte” (07GDN).

En cuanto a la condición laboral, la Romita dejó de ser un vecindario de clase obrera industrial para definirse en función de una nueva clase asalariada, ligada a labores comerciales y de servicios:

Los más jóvenes ahora trabajan en bancos, algunos son cajeros, secretarías, hay quienes trabajan en tiendas como mostradoras. Casi nadie de los antiguos romanos pudimos heredar oficio a nuestros hijos, por eso ahora ya no ves ebanistas, hojalateros. Creo que está bien, porque ahora los hijos quieren superarse y pues uno tiene que apoyarlos (07GDN).

La noción de prestigio es otro indicador de cambio. Las unidades habitacionales traen prácticas de consumo cruzadas por la necesidad de distinción social. Se



trata de estilos de vida basados en la interiorización de reglas sociales, en las que se busca el reconocimiento social a través del consumo de bienes y servicios. Estas prácticas están presentes especialmente entre las familias inmigrantes que, provenientes de vecindades en las colonias Guerrero y Doctores, con frecuencia adquieren bienes a través de sistemas de crédito con pagos mensuales.¹⁷

Con las unidades habitacionales se incrementó la calidad de vida. Sin embargo, la densidad demográfica y urbana generó problemas de hacinamiento, pues las unidades habitacionales aglutinan hasta 120 viviendas. Cada vivienda cuenta con dos recamaras de cinco metros cuadrados cada una, con un baño, cocina y estancia. El espacio de estas viviendas define un área máxima de cuarenta metros cuadrados. La vecindad albergaba a veinticinco familias. Ahora, en la unidad habitacional, viven 96 grupos domésticos.¹⁸

Conclusiones

El cambio estructural más importante asociado a la transformación de la identidad de la capilla tiene que ver con el proceso de secularización de la vida religiosa y su impacto en la vida cotidiana. Esto se puede observar a través del proceso mismo de organización de la fiesta patronal, pues los preparativos quedaron supeditados a las órdenes del nuevo párroco, lo que ha fragmentado notablemente la identidad vecinal, pues la vida social en la Romita muestra una fuerte preponderancia de lo privado frente a la vida pública vecinal. Ello está ligado a la pérdida de interés por la vida religiosa y por el encuentro festivo en espacios públicos. Se trata, entonces, del surgimiento de una forma de religiosidad compatible con la cultura del anonimato, donde la

¹⁷ En el interior de las viviendas se observan televisores cuyo excesivo tamaño expresa una ruptura con la escala del espacio habitacional, se pueden observar también refrigeradores cuyas dimensiones atrofian la funcionalidad de la cocina, por lo que suelen ser colocados como parte de mobiliario de la sala. La contratación de televisión por cable es una de las prácticas más comunes entre estos grupos domésticos.

¹⁸ Según el INEGI, en 1970 había 25 familias en el predio donde ahora se edifica un sistema de viviendas de interés social y cuya suma de viviendas arrojó un total de 96 domicilios en el Censo del 2000.

racionalidad instrumental da paso a un orden de convivencia basado en la indiferencia y la primacía del individuo ante la colectividad (Simmel, 1988).

Desde el punto de vista sociológico, la desaparición de prácticas religiosas e institucionales entre los vecinos de la Romita no necesariamente implica una pérdida de sentido religioso (Hervieu-Léger, 1996), sino de un proceso de ruptura en la dinámica de identificación colectiva. Así, la secularización que viene experimentando el vecindario parece estar ligada a un proceso de amnesia social, toda vez que el origen histórico del patrono original no parece existir más que en el precario recuerdo de una generación de habitantes nacidos en la Romita, cuya devoción por San Francisco Javier parece practicarse en el marco de la vida privada.

El derrumbe de las vecindades de la Romita afectó el paisaje urbano local; sin embargo, la transformación más importante operó en el tejido social, ya que los conjuntos habitacionales ahora erigidos han dado lugar a formas de vida basadas en la indiferencia y el prestigio. En este sentido, la Romita no sólo ha experimentado transformaciones urbanas, sino modificaciones culturales como resultado de ellas, observables en la aparición del anonimato como vínculo social.

Cabe señalar, además, que los cambios en la estructura de fiestas religiosas de esta comunidad han propiciado un orden de secularización que favorece la segmentación de la vida social del vecindario. Se trata de un fenómeno que da lugar a nuevas formas de identidad religiosa que, ligadas a los estilos de vida condominal, han condicionado cambios notables en la forma de vivir y experimentar la vida pública y privada del barrio de la Romita. Lo que representa, sin duda, uno de los cambios antropológicos más importantes pues los mecanismos de solidaridad vecinal parecen haberse transformado en función de las nuevas pautas de consumo y vida social urbana.

BIBLIOGRAFÍA

Almonte, Juan, "El número de habitantes en las municipalidades del D.F.", en Hira de Gortari y Regina Hernández, *La Ciudad de México y el Distrito Federal (1824-1928)*, México, Instituto Mora/DDF, 1988, pp. 272-275.



- Álvarez, Lucía, *Distrito Federal*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 1998, pp. 34-67.
- Castro, Carlo, *Enero y febrero: abijadero. El banquete de los compadres en la Sierra Norte de Puebla*, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1986, pp. 12-25.
- Cerón, Enriqueta, *Redes sociales y compadrazgo: indicadores de vitalidad etnolingüística en una comunidad indígena de Puebla*, México, INAH, 1995, pp. 34-56.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554*, México, Porrúa ("Sepan cuantos...", 25), 1991, pp. 56-72.
- Durand, Jorge, *La ciudad invade el ejido*, México, CIESAS (Ed. de la Casa Chata), 1983, pp. 35-47.
- García, Brígida, "Población, trabajo y desarrollo. La necesaria generación de empleos", en *DEMOS. Carta demográfica sobre México*, núm. 12, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1999, pp. 30-31.
- García, Brígida, Humberto Muñoz y Orlandina de Oliveira, *Hogares y trabajadores en la Ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1982, pp. 56-72.
- García, Hugo, "El barrio de Romita, algunas apreciaciones", en José Luis Lee y Celso Valdez (comps.), *La ciudad y sus barrios*, México, UAM-Xochimilco, 1994, pp. 227-232.
- Garza, Gustavo, *El proceso de industrialización en la ciudad de México (1821-1970)*, México, El Colegio de México, 1985, pp. 120-174.
- Giménez, Gilberto, *Religiosidad popular en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Euménicos, 1983, pp. 12-34.
- González, Luis, "Los ahorcados de Romita", en *Las calles de México. Leyendas y sucesos. Vida y costumbres de otros tiempos*, México, Porrúa ("Sepan cuantos...", 568), 1997, pp. 201-203.
- Hannerz, Ulf, *Exploración de la ciudad*, México, FCE, 1986, pp. 82-143.
- Hervieu-Léger, Danièle, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1996, pp. 23-46.
- Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa ("Sepan cuantos...", 39), 1991.
- Icazuriaga, Carmen, *La metropolización de la ciudad de México a través de la instalación industrial*, México, CIESAS, 1992.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, XII *Censo General de Población y Vivienda*, México, INEGI, 2000.
- , *IX Censo General de Población*, México, INEGI, 1970.
- Javier, San Francisco, sacerdote misionero jesuita, información recabada en internet: http://www.corazones.org/santos/francisco_javier.htm
- Leeds, Anthony, "Locality power in relation to supralocal power institutions", en Aidan Southall (ed.), *Urban anthropology. Cross-cultural studies of urbanization*, New York, Oxford University Press, 1973, pp. 15-42.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Lorenzo, José, *Algunas noticias sobre las colonias de la capital*, México, Cosmos, 1937, pp. 27-29.
- Lozano, Teresa, *La criminalidad en la Ciudad de México*, México, UNAM, 1987, pp. 12-27.
- Moreno, Roberto, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal: 1524-1974", en *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, 7ª época, v. XXII, septiembre-octubre de 1982.
- Nieto, Raúl, *Ciudad, cultura y clase obrera. Una aproximación antropológica*, México, Conaculta, 1997.
- Nutini, Hugo y Betty Bell, *Ritual kinship*, Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 72-125.
- O'Gorman, Edmundo, "Reflexiones sobre la distribución urbana en la época colonial", en Hira de Gortari y Regina Hernández, *La Ciudad de México y el Distrito Federal (1824-1928)*, Instituto Mora/DDF, México, 1988, pp. 5-8.
- Ortega, Alejandro, "El barrio de Romita", en José Luis Lee y Celso Valdez (comps.), *La ciudad y sus barrios*, México, UAM-Xochimilco, 1994, pp. 233-238.
- Partida, Virgilio, "La ciudad de México", en *DEMOS. Carta demográfica sobre México*, núm. 7, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1994.
- Portal, María Ana, "Las fronteras simbólicas y las redes de intercambio entre los pueblos urbanos del sur del Distrito Federal", en Miguel Ángel Aguilar, César Cisneros y Eduardo Nivón (coords.), *Diversidad, territorio y cultura en la Ciudad de México*, t. 2, México, UAM-Iztapalapa, 1999, pp. 19-32.
- Redfield, Robert, *Tépoztlán, a mexican village. A study of folk life*, Illinois, University Press of Chicago, 1941, pp. 12-34.
- Rubial, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1996, pp. 45-76.
- Safa, Patricia, *Vecinos y vecindarios en la Ciudad de México*, México, CIESAS/UAM-Iztapalapa, 1998, pp. 18-47.
- Simmel, Georg, "La metrópolis y la vida mental", en Mario Bassols (comp.), *Antología de sociología urbana*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 1988, pp. 47-61.
- Tavarez, Edgar, *Colonia Roma*, México, Clío, 1998, pp. 142-143.
- Unikel, Luis, "La dinámica de crecimiento de la Ciudad de México", en *Ensayos sobre el desarrollo urbano en México* (varios autores), México, SEP (Sepsetentas, 143), 1974, pp. 175-206.
- Wirth, Louis, "El urbanismo como modo de vida", en Mario Bassols (comp.) *Antología de sociología urbana*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 1988, pp. 162-182.
- Weber, Max, *Concepto y categorías de ciudad en Economía y Sociedad*, México, FCE, 1999, pp. 938-954.