

# DE LA VECINDAD AL CONJUNTO HABITACIONAL. ETNOGRAFÍA DEL CAMBIO SOCIAL EN UN VECINDARIO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

**Daniel Hernández Rosete**

## **Resumen**

Estudio etnográfico cuyo propósito es rescatar aspectos históricos y culturales de un vecindario de la colonia Roma, en la Ciudad de México. El objetivo es dar cuenta de los cambios sociales operados en las formas de habitar y su relación con los mecanismos de solidaridad vecinal. Los resultados son producto de una investigación cualitativa que analiza los cambios urbanísticos, las modificaciones en la estructura de fiesta religiosa y el surgimiento de estilos de vida basados en el anonimato, fenómenos que han condicionado rupturas en el tejido social del vecindario, lo que propicia una falta de participación vecinal en asuntos de interés público y comunitario.

## **Abstract**

Ethnographic study to rescue the historical and cultural aspects in a neighborhood in Colonia Roma, México City. The objective is to show the social change in the way of living and its relation to the local cohesion. The results come from qualitative research. The findings are related to urban change, transformations in the structure of religious life and the merge of anonymous life stiles. This phenomena is linked to the social rupture in the local neighborhood as seen as the few interest on public and communitarian dynamics.

**Descriptores:** *Ciudad de México, Estilos de vida, Identidades urbanas, Modo de vida urbano, Religiosidad urbana, Secularización, Vida vecinal.*

## Introducción

**E**l crecimiento del área urbana de la Ciudad de México ha sido analizado desde enfoques cuantitativos que explican el fenómeno a través de su relación con el modelo de sustitución de importaciones.<sup>1</sup> Este tipo de estudios han dado cuenta del vínculo que existe entre el equipamiento industrial de la ciudad, sus mercados de trabajo, la urbanización y su crecimiento demográfico (García, 1999; García, Muñoz y Oliveira, 1982; Garza, 1985; Icazuriaga, 1992, Unikel, 1974, entre otros).

Aunque estos trabajos ofrecen una visión estructural del crecimiento urbano, han dejado de lado la dimensión cualitativa del fenómeno. Es decir, 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 trabajos de tipo cualitativo sobre la ciudad, ya que la urbanización alcanzada entre los años cuarenta y principios de los ochenta, dio paso a problemáticas sociales inéditas, más bien ligadas a los nuevos estilos de vida que de ella surgieron.

Hacia fines de los años cincuenta, por ejemplo, la Ciudad de México asistía a un proceso de equipamiento urbano y arquitectónico,<sup>2</sup> cuyas implicaciones darían lugar a transformaciones de interés antropológico. Es el caso de los cambios que operaron en la manera de transportarse como consecuencia 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 tanto en las maneras de habitar la ciudad como en las formas de interactuar vecinalmente.

Esta dinámica de equipamiento urbano tuvo su momento climático en la década de los sesenta, cuando México llegó a ser considerado un país

<sup>1</sup> La mayoría de estos trabajos explican la concentración demográfica como resultado de la política de centralización que dio lugar a la concentración industrial, particularmente aquella ocurrida en el segundo lustro de los años cincuenta. (Cf. Garza, 1985).

<sup>2</sup> La implementación del modelo estabilizador fue posible en un contexto de posguerra, coyuntura que brindó a México la posibilidad de un crecimiento económico importante. Este proceso favoreció el crecimiento mismo de la infraestructura urbana de la Ciudad de México. Entre los aspectos más notables están la aparición de redes viales, viviendas en condominios multifamiliares y hospitales de atención a la salud en el tercer nivel.

predominantemente urbano.<sup>3</sup> Si bien los logros en materia de desarrollo urbano fueron importantes, los problemas de rezago social en el campo y en las periferias urbanas apuntaban a que México se hallaba lejos de ser un país con estándares aceptables de equipamiento urbano (Brambila, 1992). Lo cierto es que se inauguraba una era de interacción vecinal que fluctuaba entre la modernidad y la tradición.<sup>4</sup> Surge entonces una multiplicidad de identidades que, si bien expresaban una fuerte carga de tradición rural, no dejaban de ser urbanas. Aunque existen estudios que han documentado etnográficamente este fenómeno,<sup>5</sup> las identidades urbanas de la ciudad actual, lejos de contraponer formas de tradición con esquemas de modernidad, han propiciado mecanismos de hibridación poco estudiadas hasta ahora.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Entre las décadas de 1960 y 1970, México dejó de ser un país agrícola y rural, iniciando una fase predominantemente urbana (Alba, 1993). Luis Unikel (1978) demostró este presupuesto basándose en una perspectiva ecológico-demográfica, donde la urbanización no sólo es considerada como una parte integrante del proceso de desarrollo económico en general, sino que su especificidad básicamente consiste en el crecimiento y proliferación de ciudades a partir de la expansión natural de la población y de sus flujos migratorios, de modo que el nivel de urbanización de una localidad es directamente proporcional al número de sus habitantes. Lo que deja de lado aspectos estructurales relacionados con el equipamiento de infraestructura (Cfr. Brambila, 1992).

<sup>4</sup> En el marco de este ensayo la modernidad es entendida como una forma de relación vecinal que se distingue por la ausencia de memoria colectiva y donde pondera lo privado ante lo público, lo individual ante lo social y las relaciones son impersonales y transitorias, de modo que el vecindario moderno experimenta una suerte de recogimiento hacia ámbitos de vida privada. El término modernidad es, por tanto, una noción tipológica usada para referir estilos de vida que pueden estar basados en interacciones individuales, sumamente segmentadas, que anuncian la hegemonía de la vida privada, dando lugar a una cotidianidad estructurada a partir de relaciones anónimas y transitorias (Cfr. Simmel, 1964), donde la fascinación por la novedad y el cambio parecen anunciar un modo de vida particular (Cfr. Hervieu-Léger, 1996). Por otro lado, la tradición es entendida como 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 (Cfr. 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 anuncia pues principios de encuentro en espacios públicos como elementos articuladores de la vida vecinal y de la identidad comunitaria, dando lugar a formas de tradición oral que mantienen vivos los esquemas de memoria colectiva (Cfr. Hervieu-Léger, 1996).

<sup>5</sup> Básicamente se trata de los trabajos que Robert Redfield (1941) y Oscar Lewis (1970 y 1997) desarrollaron con el fin de dar cuenta de lo que el primero designara bajo el nombre de *continuum folk* urbano.

<sup>6</sup> Esto debido a que la ciudad, al expandirse, iba anexando localidades portadoras de identidades vecinales (Portal, 1999 y Safa, 1998) e incluso formas de propiedad territorial y uso de suelo, con tradición rural (Durand, 1983).

Desde esta perspectiva la urbanización implica más que un proceso ecológico de concentración demográfica pues conlleva cambios estructurales en la forma como el individuo se relaciona socialmente. El propósito de este trabajo es contribuir a la exploración de las identidades vecinales en un contexto de cambio social atribuible a la transformación de la densidad urbana y demográfica en un vecindario de la colonia Roma. Particularmente interesa analizar las modificaciones ocurridas en la vida social del barrio de Romita (quizá el asentamiento más antiguo de la Colonia Roma) enfatizando el análisis en los cambios etnográficos a partir de dos coyunturas: los terremotos de 1985 y las modificaciones en la estructura de fiestas religiosas, atribuidas al cambio del santo patrono en la parroquia del vecindario.

Aunque el estudio etnográfico del cambio social fue uno de los motivos centrales que guiaron la elección de este vecindario, existen algunos otros criterios, de carácter teórico, que también fueron tomados en cuenta. En primer instancia, el vecindario fue elegido en concordancia con el planteamiento que da forma a nuestra noción de urbanismo.<sup>7</sup> Es decir, el vecindario fue tomado en consideración a la luz de los cambios etnográficos que han operado en las formas de habitar y convivir que surgen como resultado de la urbanización que trajeron los sismos de 1985.

El derrumbe de las vecindades de Romita afectó el paisaje urbano local, sin embargo, la transformación más importante operó en el ámbito de la interacción social, ya que ahora se erigen conjuntos habitacionales que han dado lugar a nuevas formas de vida.<sup>8</sup> En este sentido, Romita no sólo ha experimentado transformaciones urbanas, sino que éstas

<sup>7</sup> Entendido como una forma de vida en la que el anonimato, la transitoriedad y la superficialidad se perfilan como las condicionantes de la vida social, el urbanismo, más que una alusión a los componentes estructurales de las ciudades, refiere la vida social en tanto mecanismo de relación del individuo con su sociedad. Es decir, el urbanismo es una categoría sociológica que permite el abordaje de la interacción social en contextos de tipo urbano, de modo que más que una noción de corte cuantitativo es una categoría de análisis cualitativo de la vida social urbana. (Cfr. Simmel, 1964 y Wirth, 1988).

<sup>8</sup> En el marco de este trabajo el término forma o estilo de vida urbano supone el conjunto de códigos sociales de convivencia que, marcados por los ritmos de vida en la ciudad, son transitorios, superficiales y anónimos (Wirth, 1988). La importancia del estudio etnográfico de los estilos de vida urbanos fue central en este estudio puesto que se logró conocer los procesos de cambio en las relaciones vecinales dentro de contextos urbanos donde convergen tradiciones de vida en vecindad con nuevos esquemas de vivienda condominal masiva.

conlleven modificaciones culturales susceptibles de ser estudiadas etnográficamente.

En los sismos de 1985, Romita aparece como un escenario de organización vecinal y adquirió uno de sus momentos más importantes cuando las vecindades fueron derrumbadas. (Durán *et al*, 1987). El vecindario se suma entonces al acervo de territorios donde se dieron respuestas ciudadanas de cara a la mitigación ciudadana del desastre. Este planteamiento fue especialmente relevante en la selección del vecindario, sobre todo porque sugiere un contexto de intensa participación ciudadana en ámbitos de vida pública vecinal.

Por último, cabe señalar que la modificación que ha experimentado la estructura de fiestas religiosas de esta comunidad ha dado lugar a 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 emergentes con la unidad habitacional, han condicionado cambios notables en la forma de vivir y experimentar la vida vecinal en el ámbito de lo público y lo privado de Romita.

## Método

Una de las estrategias conceptuales consistió en abordar el estudio del vecindario a través del análisis de las dinámicas de reproducción social de algunos grupos domésticos que le habitan. En este sentido, la exploración etnográfica de la vida cotidiana local permitió un acercamiento con miradas que incluyeron escenarios públicos y privados de la Romita. De modo que la caracterización de estos contextos implicó el análisis de las experiencias de vida de los actores sociales inmersos en la reproducción del orden social.

El abordaje etnográfico del vecindario nos llevó a plantear la relación entre cultura y vida cotidiana. Para tal efecto, la investigación se formuló con base en dos enfoques. Por un lado, recurrimos a la sociología fenomenológica,<sup>9</sup> pues se consideró central abordar el análisis de lo

<sup>9</sup> En términos generales, la fenomenología se ha ganado un lugar dentro del ámbito de la teoría social porque, desde el punto de vista epistemológico, implica una ruptura con las formas de pensamiento de la sociología tradicional, ya que enfatiza la necesidad de

observación etnográfica pues se encontró que en la comunidad operaron cambios en las estructuras de fiestas cívicas y religiosas que no habían sido contemplados en el protocolo de investigación.

El estudio etnográfico está fundado en un ciclo anual, lo que dio lugar a una observación que permitió referir aspectos de la vida cotidiana, donde lo cívico y lo religioso arrojaron datos reveladores sobre el tejido social del vecindario. Esto resultó de particular interés, sobre todo porque se trata de un estudio que busca comprender el cambio social en un contexto de vida vecinal, caracterizable como una zona con fuertes transformaciones urbanísticas.

Como escenario fenomenológico, el estudio reclamaba un planteamiento conceptual cercano al interés etnográfico que impulsa nuestra metodología, por lo tanto optamos por la propuesta sociológica que mira al vecindario urbano como un espacio polisémico y multicéntrico que es construido socialmente (Keller, 1974). De modo que lo vecinal aparece ante la mirada del etnógrafo como un territorio representado simbólicamente, cuya multiplicidad de significados demanda del sociólogo posturas de selección, pues todo lo que en él se observa es potencialmente de interés etnográfico. Es decir, ante un escenario polisémico, el sociólogo tiene que discriminar información para poder rescatar los aspectos relacionados con sus interrogantes de trabajo.

Cabe señalar que el presente estudio es producto de un proceso dinámico de interacción entre los planteamientos conceptuales que le guiaron y el contexto de la exploración. Aunque originalmente se contó con algunas interrogantes de trabajo para el diseño de las entrevistas piloto, la información que arrojaron las primeras entrevistas dio la pauta para replantear los objetivos de la investigación, nutriendo el contenido y sentido etnográfico de las hipótesis. Es así como se llegó a detectar que la Romita no sólo expresa un problema de exclusión social que crea patrones singulares de identidad vecinal,<sup>12</sup> sino que los cambios sociales que han ocurrido en el vecindario sugieren la coexistencia de formas de habitar que anuncian el anonimato y la indiferencia como procesos de interacción emergentes en un territorio que se caracterizó por su cohesión social.

<sup>12</sup> 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.

Los primeros informantes que fueron contactados se caracterizan por su apego identitario a la colonia Roma. Sin embargo, en realidad no eran moradores de Romita. De hecho sus relatos expresan todo un orden de representaciones atribuibles a imaginarios sociales de clase media sobre la pobreza como fenómeno urbano en la colonia Roma. Destaca quien aseguró que en Romita se habían hecho tomas para la filmación de algunas de las películas que Luis Buñuel realizó en la Ciudad de México, donde se representó una ciudad desesperanzada, miserable y violenta.<sup>13</sup>

La información recabada en esta primera fase condujo al acercamiento específico con el vecindario. Esto propició el contacto físico con el lugar, lo que permitió crear un segundo universo compuesto por informantes clave, cuya mirada está más próxima a un conocimiento de la importancia histórica de Romita y de su diversidad social. Es en esta segunda fase del estudio que fue posible definir, sociológicamente, la existencia de un callejón que presenta trayectorias de carácter histórico y etnográfico de particular relevancia para el estudio sobre identidad, pertenencia y cambio social en los términos que se viene planteando.

## Universo explorado

El análisis fenomenológico del vecindario de Romita está basado en dos tipos de testimonios. Por un lado, se abordó desde la oralidad de familias de clase media que han habitado siempre la colonia Roma y para quienes la Romita representa un escenario de otredad en términos de prácticas habitacionales y dinámicas de reproducción social. Estos informantes brindaron referencias concretas sobre la imagen que la clase media de esta colonia tiene de Romita, como un lugar de exclusión social y violencia.

El segundo enfoque se obtuvo de la experiencia de vida de quienes al habitar la Romita, le construyen cotidianamente. De modo que las transformaciones del vecindario y su estructura cotidiana se analizaron a través de los testimonios de dos generaciones de habitantes. Por lo

<sup>13</sup> Edgar Tavaréz (1998) menciona que el callejón Real de Romita fue el escenario donde Buñuel filmó *Los olvidados*.

tanto, 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 éste era una vecindad como a los que han experimentado el vecindario a partir del conjunto habitacional que ahora se erige y que está compuesto por viviendas de interés social. Se rescató, por lo tanto, la visión y experiencias de los nuevos habitantes de Romita, particularmente de aquellos que llegaron al barrio atraídos por la oferta de vivienda, proceso que tuvo lugar con la construcción de la unidad habitacional a raíz de los sismos de 1985.

Esta sistematización dio lugar a la conformación de cuatro grupos de informantes diferentes. Al primer grupo (GCMNCR) lo componen cinco informantes de familias de clase media. En la definición de este grupo se estableció como condición que sus integrantes no habitaran en la Romita pero que hubieran nacido en la colonia Roma. Se buscó además que fueran poseedores de una trayectoria histórica de residencia permanente en esta colonia, por lo tanto, era indispensable que los informantes de este grupo nunca hubieran cambiado de residencia o que el cambio residencial, en caso de haberse dado, hubiera sido dentro de los límites territoriales de la colonia Roma.

En el segundo caso (GDN) se encuentran nueve informantes que pertenecen a grupos domésticos nativos. Para conformar este grupo se impuso como condición que el informante fuera miembro de la pareja conyugal, que hubiera nacido en la vecindad y que su lugar de residencia siempre hubiera sido el barrio de Romita, particularmente se exploraron las familias que habitaron la vecindad. Este criterio de exclusión selectiva permitió establecer una correlación sociológica entre territorio, individuo y experiencia sísmica. De donde se obtuvo un perfil generacional sustentado en la construcción de identidades vecinales, 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 tercer caso está compuesto por cinco informantes que provienen de grupos domésticos inmigrantes (GDI). Aquí se tomó 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. En este caso se buscó recabar información etnográfica relativa al tejido social en un territorio con importantes cambios en las formas de experimentar los espacios públicos y privados.

Al cuarto grupo lo constituyen 10 informantes clave (INFCL) que, independientemente de que habiten el vecindario, se les consideró parte de éste toda vez que se definen, a sí mismos y son definidos por los habitantes del lugar, como personajes que pertenecen a él en tanto que constituyen su ordinario cotidiano (Cf. Hannerz, 1986). Es el caso de artesanos, autoridades, comerciantes establecidos, sacerdotes, voceadores y, en general, vendedores en vía pública. Para definir a este grupo se impuso la condición de que fueran identificados, por los propios habitantes, como actores del imaginario local de Romita, formando parte esencial de la toponimia del vecindario. Este tipo de informantes pueden ser considerados como porteros en el acceso a la información etnográfica puesto que no sólo conocen la historia vecinal sino que dan cuenta de las redes de parentesco y de las formas de liderazgo que existen en el lugar.

Por último, cabe mencionar que el interés por comprender la identidad local como fenómeno urbano nos llevó a seleccionar personas que hubieran nacido y vivido en ámbitos urbanos. De modo que el universo, compuesto por un total de 29 informantes, expresa esta condición etnográfica.

## Resultados

Los resultados han sido ordenados con arreglo a tres aspectos centrales: el origen histórico de Romita como un escenario de marginalidad y exclusión social, los cambios sociales atribuibles a las nuevas identidades vecinales que surgen con la construcción de la unidad habitacional y los cambios en la forma de vida religiosa local. Por su importancia en cuanto a los antecedentes históricos y en la conformación de imaginarios sociales, se optó por empezar con el análisis historiográfico de Romita, prestando especial importancia en el origen del santo patrono. Posteriormente se desarrolla un apartado que da cuenta de los cambios en la vida religiosa del vecindario para, finalmente, concluir con una revisión de las transformaciones sociales y demográficas que suscitó el terremoto de 1985 en el vecindario.

## **El origen de Romita y el devenir histórico de la ciudad**

La historia de los vecindarios que constituyen un área urbana habla de la ciudad que les envuelve. La Romita es un claro ejemplo de esta condición ya que su devenir evoca la historia de la propia ciudad. Sus antecedentes preceden incluso a la época en que fue ideada la traza de la Ciudad de México, pues hay evidencia que asocia a Romita con el asentamiento prehispánico de Aztacalco (González Obregón, 1997).

A partir de su incorporación en el sistema urbano novohispano,<sup>14</sup> el territorio de lo que ahora es Romita comienza a adquirir una carga simbólica de marginalidad ya que el proyecto civilizatorio español recomendaba fundar la capital de la Nueva España con base en un plano de distribución urbana que dio lugar a la producción de un territorio fundamentalmente discriminatorio:

...del cual los españoles se reservaron la porción central para habitar en él 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).

Los asentamientos ubicados en la periferia de la traza eran tenidos como zonas marginales indígenas. Esta condición de exclusión no sólo era atribuible a la pobreza, sino especialmente al sistema de significados que existían en torno al pensamiento renacentista, 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. De ahí que la dinámica de crecimiento de la traza urbana expresaba, en el imaginario de la colonización, la relación de sometimiento de la barbarie por la civilización. De modo que los primeros españoles estaban convencidos

<sup>14</sup> Es posible hablar de sistema urbano en el marco histórico de la Nueva España toda vez que se trata de una esquema de poblamiento que dio lugar a una organización jerarquizada de ciudades. Este sistema urbano es la expresión concreta del dominio español impuesto en el Nuevo Mundo, pues manifiesta todo un orden estructurado con el fin de garantizar la hegemonía de la metrópoli sobre la capital novohispana.

de que la civilización se expandía con la urbanización, que era concéntrica y hacia el exterior de la traza.

Esta concepción del espacio hizo a los españoles ver con buenos ojos la desecación de los lagos y la deforestación del Valle, sobre todo porque era un proceso cargado de valor simbólico que mostraba el dominio de la razón occidental ante la ciudad lacustre indígena. Es decir, la expansión de la ciudad sobre el manto lacustre representaba el dominio del mundo ibérico sobre los estilos de vida prehispánicos:

Los que han recorrido la península ibérica saben cuán enemigo es el pueblo español de plantíos sombríos en las inmediaciones de las ciudades, y aun de las aldeas. Parece, pues, que los primeros conquistadores quisieron que el hermoso valle de Tenochtitlan se pareciese en todo al suelo castellano en lo árido y despojado de su vegetación. (Humboldt, 1991:116).

La urbanización de la Nueva España seguía los cánones estilísticos de Castilla, por tanto, asentamientos como la Romita adquirían un sentido vecinal cruzado por el imaginario de la delincuencia. Especialmente era el caso de la noción de criminalidad, fenómeno que era visto como una condición atribuible a las formas de vida de los estratos más bajos de una sociedad de castas (Lozano, 1987). Así, Romita nace como un territorio de exclusión y pobreza, asentado al sureste del casco urbano de la recién fundada noble y leal Ciudad de México. Justo a las orillas de la traza:

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).

La ciudad novohispana anunciaba, por un lado, la concepción estética del espacio urbano pero, por otro lado, era resultado de toda una concepción filosófica del hombre puesto que el proceso de evangelización se sustentaba en la idea de servidumbre natural, por lo que la evangelización expresaba una creencia mesiánica, cuyo fin era la salvación del indio por el español:

Nacida de Aristóteles, sostenida por Orígenes y apoyada por San Agustín, la teoría de la servidumbre natural se sustentaba en la afirmación de que existían diferencias entre los hombres, en cuanto a su uso de razón. Se sostenía en ella que las jerarquías sociales obedecían a un orden natural que iba de lo imperfecto a lo perfecto. Así, los hombres prudentes dominarían a los bárbaros, y para los bárbaros, la servidumbre era una institución justa. Toda guerra que se hiciera para implantar el dominio del hombre prudente sobre el bárbaro, también lo era. (Moreno, 1981:327).

El proyecto urbano novohispano no sólo obedecía a esquemas de carácter urbanístico, sino también 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 sumamente importante en la identidad histórica del vecindario. Sobre todo porque la capilla fue de las que se fundaron en la periferia de la traza del siglo XVI por los primeros franciscanos,<sup>15</sup> quienes se mostraron, desde su llegada al nuevo mundo, preocupados por la desigualdad social manifiesta en la traza de la ciudad y en la encomienda:

Durante treinta años los frailes habían fundado innumerables pueblos, los habían cristianizado y les habían transmitido muchos elementos de cultura occidental; sin embargo, la defensa a favor de los indios contra los abusos de los españoles habían provocado enfrentamientos con los encomenderos (Rubial, 1996:90).

La capilla de Romita es de las primeras que construyeron los indígenas bajo la tutela de Pedro de Gante hacia 1530. Edificada originalmente a cielo abierto, de Gante elige a la Romita por su condición de marginalidad, lo que otorga a la capilla un sentido político más que

<sup>15</sup> 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 mueren en una misión mientras que Pedro de Gante se dedica a la evangelización masiva en Texcoco y parcialmente en la Ciudad de México. (Cfr. Moreno, 1981).

religioso, pues se convierte en emblema cultural de un asentamiento cuya evangelización encarna el espíritu de sedición franciscana ante la desigualdad y el maltrato implícito en el proyecto de la Corona.

En el contexto novohispano, la Romita se convierte en uno de los pueblos aledaños a la Ciudad de México. De modo que no se trataba de un vecindario urbano propiamente, sino de un pueblo con uso de suelo más bien rural, cuya condición geográfica confería al lugar un cierto aire de provincia.

La condición de marginalidad de la Romita, que adquiere durante el virreinato, se ve reforzada en el momento en que nace la colonia Roma como un proyecto habitacional para la clase media del porfiriato. En ese momento, Romita era tenida como un potrero que formaba parte de la municipalidad de México, una de las ocho entidades que integraban entonces al Distrito Federal:<sup>16</sup>

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 Orrin<sup>17</sup> por parte del ayuntamiento municipal, la Romita se vería inmersa en una nueva forma de exclusión. Esta vez, el fraccionamiento de 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

<sup>16</sup> Fundado por decreto del Congreso de la Unión el 18 de noviembre de 1824, el Distrito Federal experimentó algunos cambios jurídicos y territoriales de importancia (Cfr. 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. (Cfr. Almonte citado en de Gortari y Hernández, 1988:272).

<sup>17</sup> Eduardo Orrin no era el único propietario de los terrenos donde se fraccionó la colonia Roma. Según Lorenzo Cossío (1937), Orrin era accionista junto con Echeagaray y Calero y Sierra.

en calidad de gerente de la compañía de Terrenos de la Calzada de Chapultepec, S.A. (Cfr. Lorenzo, 1937:27). La colonia Roma nacería como uno de los primeras zonas residenciales con este tipo de servicios compartiendo, en algunas de sus colindancias, con una zona históricamente excluida del desarrollo urbano.

### **Romita. Religiosidad e identidad vecinal**

La capilla de Romita es poseedora de una tradición franciscana importante. Sin embargo, el recuerdo de algunos informantes nativos del vecindario ubica en la Compañía de Jesús las fases de mayor impacto comunitario de la capilla. Son los jesuitas quienes consagran la capilla a San Francisco Javier.<sup>18</sup> Esto resultaría fundamental en la constitución de la identidad vecinal y en los sentimientos de pertenencia territorial pues, como señala Gilberto Giménez (1983), el santo patrono marca el origen primigenio de la identidad vecinal de una comunidad. Así, San Francisco Javier aparece en la Romita como un emblema de la resistencia histórica, que de alguna manera ha experimentado el territorio ante las condiciones de exclusión que la han caracterizado:

La Romita siempre ha sido barrio bravo, será por la pobreza, será por tanto obrero que vive aquí. Somos gente pobre pero somos gente de trabajo, yo creo que eso tiene que ver con el santo que había aquí antes, porque desde que tengo recuerdo aquí había un santo de nombre San Francisco Javier. El padre que había antes decía que era un ejemplo de pobreza, yo creo por eso la Romita tenía un santo así, porque aquí siempre hemos sido pobres.

01INFCL

La festividad del antiguo patrono de Romita se celebraba anualmente. El 3 de diciembre los habitantes del vecindario se veían inmersos en un

<sup>18</sup> 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 muere 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, [http://www.corazones.org/santos/francisco\\_javier.htm](http://www.corazones.org/santos/francisco_javier.htm)).

proceso de fiestas que terminaban el 6 de enero y cuya organización involucraba a todo el vecindario. La fiesta de San Francisco en la Romita había adquirido tales proporciones que convocaban incluso a colonos de las cercanías:

El día de San Francisco empezaban las fiestas, luego venía el día de la Virgen de Guadalupe, las posadas, Navidad y así hasta día de Reyes que era cuando Romita volvía otra vez a ser normal, pero todos esos días salíamos y hacíamos entre todos una cooperación para los mariachis, las tortillas, cazuelas de comida y le dábamos de comer a todo el que pasaba por aquí. Venía gente de la Doctores, la Guerrero, la Morelos. Era famosa nuestra fiesta porque venía mucha gente de otras partes de la ciudad.

01GDN

Las fiestas religiosas consagradas a San Francisco constituían uno de los ejes articuladores del sentimiento de pertenencia vecinal y de delimitación territorial, pues conferían al habitante de Romita la certeza de saberse dentro de un universo de significados y actos de construcción simbólica que daban lugar al reconocimiento de lo propio frente a lo ajeno:

Con las fiestas de San Francisco venía gente de todos lados, pero todos sabíamos quienes éramos de Romita, todos en el fondo bien diferenciábamos a los Romanos de los otros, de los que venían de fuera, por decir de la Doctores, Peralvillo, la Morelos. 03GDN

La vida religiosa en Romita expresaba una estructura social horizontal, pues aunque los liderazgos implicaban relaciones de empoderamiento entre los vecinos que portaban tales roles, la organización permitía crear condiciones de encuentro comunitario y de diálogo público. Por eso, el vecindario se mostraba, ante la mirada del forastero, como un espacio socialmente cohesionado en el que las decisiones se tomaban colectivamente:

En diciembre siempre había mucho movimiento en la Romita, creo que había una fiesta organizada por toda la comunidad y allí todos ponían algo para contribuir con su fiesta. Había comida,

juegos, torneos de fútbol, de todo. Se veía que estaban muy unidos porque tenían muy buena organización. 02GCMNCR

Lo cierto es que poseía dinámicas propias de gestión de cara a problemáticas comunitarias, que por lo regular estaban ligadas a los esquemas de organización de las fiestas religiosas. Por eso, uno de los cambios históricos más notables que ha experimentado el vecindario está relacionado precisamente con la modificación de la estructura de fiestas religiosas.

A principios de los años setenta muere el último párroco de la Compañía de Jesús, el deceso trae a la capilla a un sacerdote que modifica la consagración de la parroquia promoviendo el cambio del santo patrono para dar inicio a una nueva condición de vida religiosa basada en la deidad de San Judas Tadeo. Así iniciaba una nueva fase en la vida religiosa de la Romita. La fiesta del nuevo santo sería celebrada los días 28 de cada mes, quedando prohibida toda práctica religiosa que no estuviera consagrada por el nuevo párroco:

Cuando nosotros queríamos hacer nuestra fiesta el 3 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 Juditas 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

El cambio estructural más importante asociado a la transformación de la deidad 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 local, pues los preparativos quedaron supeditados a las órdenes del nuevo párroco, lo que ha fragmentado notablemente la identidad vecinal pues la comunidad de Romita muestra claros indicadores sobre la preponderancia que adquirió la vida privada en los últimos años. Esto está ligado a la pérdida de interés por la vida religiosa y por el encuentro festivo en espacios públicos:

Ahora la religión cada quien la está viviendo a como Dios le dio a entender. La gente que va a misa viene de la Condesa, es gente que conoce al padre y por eso vienen pero la gente de aquí ya casi no vamos a misa ni practicamos casi religión. 06GDN

La secularización ha sido entendida como un fenómeno de pérdida creciente de lo sagrado en su condición de religiosidad, proceso que ha sido explicado en relación con dos factores. Por un lado está el impacto de la tecnología en la vida cotidiana, por otro, la racionalidad científica como forma preponderante para explicar el mundo. Estos fenómenos han dado lugar a una suerte de desencantamiento de la realidad (*Cfr.* Berger, 1967). Aunque esta propuesta permite comprender por qué las religiones paulatinamente perdieron influencia ante el surgimiento de una explicación racional del mundo, en este estudio nos apegamos más al concepto de Danièle Hervieu-Léger (1996), quien señala que la secularización no sólo es producto de la desaparición de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino de una dinámica de recomposición de la vida religiosa, donde imperan contextos sociales amnésicos:

...en los que es cada vez mayor la incapacidad para dar vida a una memoria colectiva portadora de sentido para el presente y de orientaciones para el futuro. (Hervieu-Léger, 1996:42).

Se trata, entonces, del surgimiento de una forma de religiosidad compatible con la cultura del anonimato, donde la racionalidad instrumental da paso a un orden de convivencia basado en la indiferencia y la primacía del individuo ante la colectividad (*Cfr.* Simmel, 1964). Por eso, desde el punto de vista sociológico, la desaparición de prácticas religiosas públicas e institucionales entre los vecinos de la Romita no necesariamente implica una pérdida de sentido religioso, sino de un proceso de ruptura en la dinámica de identificación colectiva (*Cfr.* Hervieu-Léger, 1996). 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 Romita, cuya devoción por San Francisco Javier parece practicarse en el marco de la vida privada:

En esta casa respetamos al nuevo patrono de la Romita, aunque siempre colguemos imágenes de San Francisco, ahí yo siempre le tengo su veladora, por eso yo digo que es mejor así, ya no voy a misa y cuando tengo que ir mejor voy a la (iglesia) de la Sagrada Familia. 03GDN

Estos cambios en la estructura de vida religiosa han creado condiciones de ruptura social ya que los residentes de Romita se ven envueltos en un conflicto que ha dividido al vecindario en al menos dos grupos. Están 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 asociables a misas cotidianas y a eventos atribuibles a fiestas religiosas. Están, también, quienes llegaron al lugar después de los sismos de 1985, y para quienes el santo patrono de la capilla es San Judas Tadeo, aunque no expresan formas de apego religioso, por lo que se acercan a la capilla de manera eventual pero sin cuestionamientos al respecto.

Este proceso compromete los mecanismos de solidaridad que operan en la construcción identitaria de los vecinos ya que se crean formas y usos de identidad que propician la aparición de grupos vecinales con intereses contrapuestos. De alguna manera esto se refleja en la construcción simbólica del territorio, ya que los habitantes originarios, que 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.

Este fenómeno ha dado pie a la aparición de elementos para una distinción social de carácter local que, cruzada por la noción de prestigio, ha propiciado la construcción de 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 es más bien una expresión de búsqueda identitaria que surge como mecanismo de defensa en un contexto donde el sentimiento de pertenencia parece perderse en un contexto de indiferencia por la vida religiosa y comunitaria:

Romano es el que celebra el 3 de diciembre. Aunque sea en su casa, lo celebra, es el que sabe poner a San Francisco Javier en algún lugarcito de la casa... El romano es como una forma para

reconocemos 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

El fenómeno de secularización que experimenta el lugar no es atribuible sólo a los cambios operados en la esfera de la vida religiosa. Hay que mencionar que en el lugar han ocurrido transformaciones demográficas y urbanísticas que, de alguna manera, se perfilan como factores estructurantes de nuevas identidades y formas de relación vecinal, creando un escenario donde la pérdida de homogeneidad identitaria parece ser experimentada como un fenómeno de creciente anonimato:

La gente ahora ya casi no se saluda, nadie sabe con certeza si tal o cual fulano es de aquí. Lo que es común ahora es ver a muchachos de 14-15 años tomando en la plazuela. 04GDN

La vida religiosa es uno de los aspectos centrales en la construcción de identidades en vecindarios como la Romita, sin embargo, es en la dinámica de cambio demográfico y urbanístico donde es posible hallar elementos centrales en la constitución del vecindario como fenómeno territorial. Particularmente destaca el impacto de los terremotos de 1985 que, como se verá a continuación, propiciaron nuevos fenómenos tanto de carácter demográfico y urbanístico como de organización de la vida privada y vecinal.

## **Recomposición territorial y cambio social**

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 que tuvo lugar después de los sismos de 1985. Este fenómeno afectó las dinámicas de reproducción social locales, al punto en que surgieron nuevos patrones de convivencia vecinal derivados de los estilos de vida de las unidades habitacionales.

Si bien Romita no experimentó el colapso de estructuras de concreto, los sismos propiciaron coyunturas idóneas para que las vecindades

y de identidad vecinal. La desaparición de bautismos entre los miembros del vecindario sugieren que las redes de compadrazgo dejaron de ser el eje articulador de lazos de solidaridad locales:

Cuando esto era vecindad era común la reunión entre compadres. Ahora ya casi no. Ahora como que nadie quiere tener compromiso con nadie. 04GDN

Además eran frecuentes las uniones matrimoniales entre los habitantes de la vecindad. Con la unidad habitacional han aparecido nuevos patrones de unión conyugal 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, Romita deja de ser un hábitat de clase obrera para insertarse en un nuevo contexto económico, donde el surgimiento de cuadros ligados a labores administrativas, comerciales y de servicios crea nuevos imaginarios urbanos:

Los más jóvenes ahora trabajan en bancos, algunos son cajeros, secretarias, 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 etnográfico. Si bien este fenómeno no es nuevo en el vecindario, las unidades habitacionales traen prácticas de consumo que no sólo están ligadas al mejoramiento de la calidad de vida, pues conllevan fuertes cargas simbólicas cruzadas por la necesidad de distinción social. Se trata de estilos de vida basados en la interiorización de reglas sociales cuyo fin parece ser el crear elementos de reconocimiento social a través del consumo de bienes y servicios. Estas prácticas están presentes especialmente entre las familias migrantes que llegaron atraídas por la

vivienda de interés social y que, provenientes de vecindades en las colonias Guerrero y Doctores, frecuentemente adquieren bienes a través de sistemas de crédito con pagos mensuales.<sup>23</sup>

Si bien las unidades habitacionales de Romita incrementaron la calidad de vida, la densidad demográfica y urbana del lugar anuncia problemas de hacinamiento pues las unidades habitacionales aglutinan hasta 120 viviendas que cuentan con dos recamaras de cinco metros cuadrados cada una, un baño, cocina y estancia. El espacio de estas viviendas define un área máxima de cuarenta metros cuadrados. La vecindad albergaba a un máximo de veinticinco familias, sin embargo, en la unidad habitacional que ocupa el mismo predio viven ahora 96 grupos domésticos.<sup>24</sup>

## 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)*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Departamento del Distrito Federal, México, 1988, pp. 272-275.
- Álvarez, Lucía, *Distrito Federal*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 1998.
- Alba, Francisco, Crecimiento demográfico y transformación económica, 1930-1970 en autores varios, *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*, vol. IV, Consejo Nacional de Población, Secretaría de Gobernación, México, 1993, pp. 74-95.
- Berger, Peter, *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, Doubleday, Nueva York, 1967.

<sup>23</sup> En el interior de las viviendas se observan televisores cuyo excesivo tamaño expresa una ruptura con la escala del espacio habitacional, se puede 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.

<sup>24</sup> Según datos del INEGI, hacia 1970 se contabilizan 25 familias en el predio donde ahora se edifica un sistema de viviendas de interés social cuya suma de viviendas en el censo del 2000 arrojó un total de 96 domicilios.

- Berger, Peter, y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- Brambila, Carlos, *Expansión urbana en México*, El Colegio de México, México, 1992.
- Camposortega, Sergio, “Demografía de la Ciudad de México” en *Demos, Carta demográfica sobre México*, núm. 4, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1992.
- Castro, Carlo, *Enero y febrero: ahijadero. El banquete de los compadres en la sierra norte de Puebla*. Veracruz, Universidad Veracruzana, 1986.
- Enriqueta, Cerón, *Redes sociales y compadrazgo: indicadores de vitalidad etnolingüística en una comunidad indígena de Puebla*, INHA, México, 1995.
- Durán, María, *et al*, “Notas sobre los efectos de los sismos en la colonia Roma” en *Sociológica*, año 2, núm.4, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1987, pp.121-132.
- Durand, Jorge, *La ciudad invade el ejido*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México, 1983.
- García Cubas, Antonio, *Geografía e historia del Distrito Federal*, Instituto Mora, México, 1997.
- García, Brígida, “Población, trabajo y desarrollo. La necesaria generación de empleos” en *DEMOS. Carta demográfica sobre México*, núm. 12, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1999, pp. 30-31.
- García, Brígida, Humberto Muñoz y Orlandina de Oliveira, *Hogares y trabajadores en la Ciudad de México*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1982.
- García, Hugo, “El barrio de Romita algunas apreciaciones” en Lee, José Luis y Celso Valdez (compiladores), *La ciudad y sus barrios*, UAM-Xochimilco, México, 1994, pp. 227-232.
- Garza, Gustavo, *El proceso de industrialización en la Ciudad de México (1821-1970)*, El Colegio de México, México, 1985, 446 pp.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992, 387 pp.
- Giménez, Gilberto, *Religiosidad Popular en el Anáhuac*, Editorial del Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1983.
- González Obregón, Luis, “Los ahorcados de Romita” en *Las calles de México. Leyendas y sucesos. Vida y costumbres de otros*

- tiempos*, Porrúa, Colección Sepan Cuantos, núm. 568, México, 1997, pp. 201-203.
- Hannerz, Ulf, *Exploración de la ciudad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
  - 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*, Instituto Francés de América Latina, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, 1996, pp. 23-46.
  - Humboldt de, Alejandro, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Porrúa, Colección Sepan cuanto, núm. 39, México, 1991.
  - Icazuriaga, Carmen, *La metropolización de la Ciudad de México a través de la instalación industrial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1992.
  - Instituto Nacional de Geografía e Informática, *XII censo general de población y vivienda*, México, 2000.
  - —, *IX censo general de población*, México, 1970.
  - *San Francisco Javier. Sacerdote misionero Jesuita*. Información disponible en internet: [http://www.corazones.org/santos/francisco\\_javier.htm](http://www.corazones.org/santos/francisco_javier.htm)
  - Keller, Suzanne, *El vecindario urbano. Una perspectiva sociológica*, Siglo XXI, México, 1974.
  - Leeds, Anthony, "Locality power in relation to supralocal power institutions" en Aidan Southall (editor), *Urban anthropology. Cross-cultural studies of urbanization*, Oxford University Press, New York, 1973, pp. 15-42.
  - Lewis, Oscar, *Antropología de la pobreza. Cinco Familias*, FCE, México, 1997.
  - —, "La cultura material de los pobres" en *América Indígena*, vol. XXX, núm.4, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970, pp. 945-992.
  - —, "La cultura de vecindad en la Ciudad de México" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 5, núm. 17, UNAM, México, 1959, pp. 349-364.
  - Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1998.
  - Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de*

- México. *Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y sus barrios, 1812-1919*, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, México, 1983, pp. 382-385.
- Lomnitz, Larissa, *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI Editores, México, 1997.
  - Lorenzo, José, *Algunas noticias sobre las colonias de la capital*, Editorial Cosmos, México, 1937, pp. 27-29.
  - Lozano, Teresa, *La criminalidad en la Ciudad de México*, UNAM, México, 1987.
  - 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.
  - Moreno, Alejandra, “El siglo de la conquista” en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 1981.
  - Nieto, Raúl, *Ciudad, cultura y clase obrera. Una aproximación antropológica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997.
  - Nutini, Hugo y Betty Bell, *Ritual kinship*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
  - Ortega, Alejandro, “El barrio de Romita” en Lee, José Luis y Celso Valdez (compiladores), *La ciudad y sus barrios*, UAM-Xochimilco, México, 1994, pp. 233-238.
  - Pacheco, José Emilio, *Las batallas en el desierto*, ERA, México, 1990.
  - Partida, Virgilio, “La Ciudad de México” en *Demos, Carta demográfica sobre México*, núm. 7, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1994.
  - Perló, Manuel, “Historias de la Colonia Roma” en Lee, José Luis y Celso Valdez (compiladores), *La ciudad y sus barrios*, UAM-Xochimilco, México, 1994, pp. 203-226.
  - 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 (coordinadores), *Diversidad. Territorio y Cultura en la Ciudad de México*, tomo 2, UAM-Iztapalapa, México, 1999, pp. 19-32.
  - Redfield, Robert, *Tepoztlán, a mexican village. A study of folk life*, The University Press of Chicago, Illinois, 1941.
  - Rodríguez María Ángela, “En torno a la problematización y a la

- investigación de las fiestas urbano-populares” en Margarita Estrada *et al*, *Antropología y Ciudad*, CIESAS, UAM-Iztapalapa, México, 1993, pp. 331-337.
- Rubial, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996.
  - Safa, Patricia, *Vecinos y vecindarios en la Ciudad de México*, CIESAS, UAM-Iztapalapa, México, 1998.
  - Simmel, Georg, “The Metropolis and Mental Life” en Kurt Wolf, *The sociology of Georg Simmel*, Free Press Paperback, New York, 1964, pp. 409-428.
  - Tavaréz, Edgar, “Colonia Roma”, *Clío*, México, 1998.
  - Thompson, John, *Ideología y cultura moderna*, UAM, Unidad Xochimilco, México, 1998, 482 pp.
  - Unikel, Luis, *El desarrollo urbano de México. Diagnóstico e implicaciones futuras*, El Colegio de México, México, 1978, 476 pp.
  - ———, “La dinámica de crecimiento de la Ciudad de México” en *Ensayos sobre el desarrollo urbano en México* (varios autores), colección Sepsetentas, núm. 143, Secretaría de Educación Pública, México, 1974, pp. 175-206.
  - White, Leslie, *The science of culture: a study of man and civilization*, Grove, Nueva York, 1949, 444 pp.
  - Wirth, Louis, “El urbanismo como modo de vida” en Bassols (comp.), *Antología de sociología urbana*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1988.
  - Weber, Max, “Tipología de las ciudades” en *Economía y sociedad*, FCE, México, 1999.