El Colegio de la Frontera Norte

El lago sobre el asfalto: prácticas festivo-religiosas y gentrificación en el pueblo de San Sebastián de Atenco en la CDMX

Tesis presentada por

Yara Shenandoa Cárdenas Pérez

para obtener el grado de

MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2026

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de Tesis: Dra. Matilde Laura Velasco Ortiz

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dr. Josep Romans Fontacaba, lector interno
2. Dra. Olga Lorenia Urbalejo Castorena, lectora externa

Dedicatoria

A mis padres que son mis referentes de amor, compañerismo, inteligencia, y lucha Antonio Cárdenas y Yara María; que con poesía y ciencias químico-biológicas construyeron lo imposible, la libertad y la rebeldía. A mi hermanito Calixto Tonatiuh, que ha peleado por mantenerse con nosotros atravesando miedos y hospitales y que hoy en día sigue haciéndolo: te quiero hermano yager; a mis compañeros de cuatro patas hermosos, Maevis y Rechinidos, y a mis gatitos que están con mi apá: Mini-Mini, Pantera, Aquilea y Electra.

A mis tías paternas Victoria, Consuelo, Genoveva, Idolina, Griselda y Roberto. Ustedes son la voz de mi apá en este plano; gracias por su amor. A mis abuelos paternos Calixto y Carmelita que están con mi apá y me cuidan. A mis tías y tíos abuelos Cárdenas que viven por toda Tamaulipas, en el rancho La Higuerilla, en el ejido Francisco Medrano, tío Ramon le quiero. A cada donador de la virgen del Carmen, arrieros somos y en el camino andamos. A mis hermanos-primos, porque mi apá a todos sus sobrinos les dijo «hijos»: Brisa, Mary, Gaby, Lalo, Chejito y los más de cuarenta que no alcanzo a nombrar. Gracias por mis sobrinas, sobrines y sobrinos; ser tía es una de las partes que más disfruta mi corazón.

A mi familia materna, a mis Abuelitos José y Luz María, mi amor eterno hasta que nos volvamos a encontrar, a mis tías Lulis, Yemina, Maricela y Edgar. A mis primix y sobrines. Y a Cunis, la futura ingeniera aeroespacial; de la periferia al espacio cuenta con nosotros para alcanzar las estrellas.

Y para cerrar, a mis amigas, amixes y amigos, ese amor que se ha vuelto casa y red a la distancia y cercanía. Gracias a Magdala, a ti y a lula mi corazón. A Osky y Alu, los no primos que son mis hermanitos les quiero. A mis amolles que son mis amigas Liz, Ari y Yana representando a Cuba. A mi Angi, y Richi, la dignidad ante todo, tendrían que estar conmigo. A María, Natt y Estebitan mis queridas amigas.

A mis amigas, amixes y amigos que me acompañaron antes de mi viaje hacia la gran california. A May, porque con ella postulé a esta aventura; gracias por todo, eres mi familia, amiga y hermana. A Eri, más de 20 años y en océanos distintos seguimos estando juntas. A Madelis y Tatis, las amo; hermana a tu lado siempre. A Wen mi amiga, un borreguito muy generoso. A Alejandro Hernández, mi hermano de letras y de vida. A Minerva y a la Juana

una bomba de ternura y solidaridad. A Paquito Márquez mi hermano por convicción temprana. Al colectivo REDyC Zapatistas: Clau, Sofi, Mel, Pepe, Rosita. A mis batos heterosexuales de confianza Georgy, Recito y Javis los quiero.

A mis amigues de la ENAH: los que fueron mis jefes y ahora son mis amigos. A la Mtra. Julieta Valle, la Dra. Melissa Fernandez, y Al Dr. Vladimir Mompeller; a mi hermosa Haddid, tus letras en mi corazón, A la familia Merino, Mamigûis y a todas sus mujeres, les quiero. A los ENAH-amigos más de 20 años no pasan en balde, gracias.

Para cerrar dedico esto a los ahora 12 caracoles zapatistas, como se lo escuché un día a una mujer encapuchada en medio de la bruma, en las montañas del sureste mexicano en el caracol II Oventik: “aquí venimos para ser los más chiquitos para aprender de nuestros pasos y los de nuestros ancestros” No, venderse, no rendirse y nunca claudicar.

Que este mar salado que brota de mis ojos, se evapore y corra como un río de agua potable.

Agradecimientos

El presente trabajo no habría sido posible sin el respaldo institucional y material. En primer lugar, reconozco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT, actual Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación - SECIHTI) por el apoyo económico otorgado a través de la beca de estudios de posgrado.

Igualmente, expreso mi reconocimiento a El Colegio de la Frontera Norte (El Colef, por la preparación académica brindada durante la Maestría en Estudios Culturales. A mi Comité Tutorial la Dra. Laura Velasco González, al Dr. Josep Romans que es un amor, gracias por todo, y la Dra. Lorenia Urbalejo. A mi coordinador el Dr. Martín González y a la Mtra. Irene Becerra gracias por siempre estar presentes y pendientes. A mis maestras mujeres brillantes y generosas, las doctoras. Olga Odgers, Olga Olivas, Ángela Renée de la Torre, Priscila Merarit, Laura Velasco, María Dolores Paris y Marlene Solis. Y al equipo de la biblioteca, A la Dra. Tere, Anita y Vic; gracias por el espacio tan bonito, con ustedes escribir estuvo lleno de risas, comodidad y tecitos.A la Lic. Evelin gracias por tu amabilidad cada día en el comedor.

Agradezco al pueblo originario de San Sebastián de Atenco, que me permitió aprender de su conocimiento. Al Comité Mayordomal del pueblo, (período 2024-2027); Esta tesis no sería posible sin ustedes. Al señor César Rodríguez Torres, muchas gracias; mi respeto infinito por todo lo que usted hace y representa en su pueblo. A las investigadoras pares del pueblo de San Sebastián de Atenco, no tengo con qué agradecer su prestancia y apertura. Gracias a los Naturales de Azcapotzalco, de quienes aprendí tanto.

Resumen y palabras clave en español e inglés

El pueblo de San Sebastián de Atenco está ubicado en la alcaldía Azcapotzalco, en la Ciudad de México, y su formación tiene un origen prehispánico. Al formar parte de los denominados 27 pueblos originarios de la alcaldía, actualmente enfrenta acelerados procesos de gentrificación que amenazan su memoria colectiva y su tejido social. Ante esta situación, esta investigación se centra en cómo las prácticas festivo religiosas y la identidad étnica del pueblo, a través de sus prácticas festivo-religiosas (específicamente las fiestas patronales), resiste el avance de dicha dinámica urbana. Se parte de la premisa de que las celebraciones organizadas en torno al santo patrón operan como mecanismos colectivos de reapropiación territorial, donde el santo no solo simboliza al pueblo, sino que actúa como un actor eje articulador. Dado que este es un estudio de caso, su metodología cualitativa incluye el trabajo de campo a través de la etnografía, la observación participante y la aplicación de entrevistas semiestructuradas, entre otras técnicas de recopilación de datos. Con base en los resultados obtenidos, se demuestra cómo las prácticas festivo religiosas, como elementos centrales de la identidad étnica del pueblo de San Sebastián de Atenco no solo resisten los procesos de gentrificación a través de sus prácticas festivo-religiosas, sino que también resignifican el espacio urbano innovando a través de dichas prácticas festivas.

Palabras clave: identidad étnico política, gentrificación, prácticas festivo religiosas, resistencia.

The town of San Sebastián de Atenco is located in the Azcapotzalco borough of Mexico City, and its origins date back to the pre-Hispanic era. As one of the borough's 27 designated *pueblos originarios* (original towns), it currently faces rapid gentrification processes that threaten its collective memory and social fabric. In light of this situation, this research focuses on how the town's ethnic identity, through its festive-religious practices (specifically patron saint festivals), resists the advance of this urban dynamic. It is based on the premise that the celebrations organized around the patron saint operate as collective mechanisms of territorial reappropriation, where the saint not only symbolizes the town but acts as a pivotal articulating agent. Given that this is a case study, its qualitative methodology includes fieldwork conducted through ethnography, participant observation, and semi-structured interviews, among other data collection techniques. Based on the results obtained, it is demonstrated how the ethnic identities of San Sebastián de Atenco not only resist gentrification processes through their festive-religious practices, but also resignify urban space by innovating through these very festive tradition

Keywords: ethno-political identity, gentrification, festive-religious practices, resistance.

ÍNDICE

ÍNDICE DE FIGURAS 9
ÍNDICE DE TABLAS 12
INTRODUCCIÓN 1
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO 5
1.1 Introducción. 5
1.2. Espacio urbano y procesos de urbanización 6
1.3. Prácticas festivo-religiosas populares y comunalidades 10
1.4 Categorías de identidad étnica: Indígena originario - indígena urbano y pueblos originarios 15
1.5. Multicultural y multiculturalidad 24
1.6. Gentrificación y disputa por el espacio público 27
1.7 Conclusiones del capítulo 32
CAPÍTULO II. CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL Y DEMOGRÁFICO DE AZCAPOTZALCO 35
2.1. Introducción 35
2.2. Azcapotzalco como pueblo de indios o naturales 40
2.2.1. Breve recuento histórico del barrio, organización social y territorio 40
2.2.2. La vida ritual de los barrios y comunidades 46
2.3. Transformación bajo la urbanización e industrialización (1960-1980) 47
2.3.1. La gran ciudad y los barrios de Azcapotzalco 47
2.3.2. Las migraciones y la urbanización 51
2.3.3. La reconstitución barrial y la vida ritual 54
2.4. Proceso de gentrificación (1990-2000) 57
2.4.1. Gentrificación y definiciones 57
2.4.2. Nuevas formas de habitar y residir 60
2.4.3. Políticas de multiculturalidad urbana 62
2.5. Conclusiones del capítulo 68
CAPÍTULO III. DISEÑO METODOLÓGICO 70
3.1. Introducción 70
3.2. Estrategia metodológica 71
3.3 Construcción de los datos 72

3.3.1 Entrevistas semiestructuradas 72
3.3.2 Observación etnográfica y registro visual diario de campo 75
3.3.3. Investigadores pares 75
3.4. Análisis de la información recabada 77
3.5 Conclusiones 83
CAPÍTULO IV: ANÁLISIS DE LA CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO COMUNITARIO BAJO LOS PROCESOS DE URBANIZACIÓN GENTRIFICADA EN SAN SEBASTIÁN ATENCO 85
4.1. Introducción 85
4.2 Procesos de urbanización y transformaciones en la materialidad del pueblo 86
4.2.2. Espacios sociales reducidos 91
4.3. El lago en el asfalto: "el Atenco sigue aquí", transformaciones frente a la gentrificación 95
4.3.1. Densificación urbana y cambios en San Sebastián Atenco. 95
4.3.2. Diseño del espacio público en San Sebastián 98
4.3.3. Regulaciones sobre el territorio desde el gobierno-local 104
4.3.4. Tensiones para la realización de las fiestas patronales, la disputa por el espacio público. 108
4.4. Conclusiones del capítulo 112
CAPÍTULO V. **LAS PRÁCTICAS FESTIVAS DE SAN SEBASTIÁN ATENCO** ... 115
5.1. Introducción 115
5.2. Prácticas festivas e identidad originaria 117
5.2.1. San Sebastián redes y caminos 120
5.2.2. Otros elementos de la fiesta 164
5.3. Los arquitectos de la fiesta 172
5.3.1. El comité de la Mayordomía de San Sebastián 173
5.3.2 Los Naturales de Azcapotzalco 178
5.4 Los elementos seculares 184
5.5: San Sebastián de Atenco, identidad de un pueblo cercado 186
5.6. Conclusiones del capítulo 191
CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES GENERALES. 193
6.1. Reflexiones finales y aportes del estudio 193
BIBLIOGRAFÍA 198
ANEXOS 207

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 Ubicación de Azcapotzalco en la República Mexicana 37
Figura 2 Ubicación de Azcapotzalco en la Ciudad de México 38
Figura 3 Mapa de los pueblos Naturales de Azcapotzalco 43
Figura 4 Mapa de los pueblos de Azcapotzalco Siglo XVIII 44
Figura 5 Puesto ambulante dominical, instalado afuera de la tortillería del pueblo de San 92
Figura 6 Fotografía de una de la entrevistada en su puesto dominical. La señora Idolina. 94
Figura 7 Lona informativa en la reja de entrada del condominio San Sebastián 214 97
Figura 8 Pasillo interior de una casa que conecta otras casas. 99
Figura 9 Patio interior de una casa de San Sebastián de Atenco 100
Figura 10 Mapa que delimita el pueblo de San Sebastián de Atenco 101
Figura 11 Callejón de la soledad, del Pueblo de San Sebastián 102
Figura 12 Unidad habitacional que se integró a las dinámicas sociales del pueblo de San Sebastián 103
Figura 13 Ley seca aplicada a los comercios locales del pueblo de San Sebastián 106
Figura 14 Elementos que trabajan en la alcaldía el día de la celebración de la fiesta Patronal de San Sebastián. 107
Figura 15 Los banderines de la celebración patronal y al fondo la grúa que está construyendo un nuevo edificio 110
Figura 16 Elementos de Seguridad en la celebración de la Fiesta patronal de San Sebastián 111
Figura 17 Elementos de la fiesta patronal que involucran desplazamiento espacial 121
Figura 18 Croquis del recorrido de San Sebastián peregrino 122
Figura 19 Imagen de San Sebastián que se encuentra en el altar Mayor 123
Figura 20 Imagen de San Sebastián Peregrino 124
Figura 21 Traslado de la Imagen de San Sebastián Peregrino 126
Figura 22- Comida ofrecida por la familia que recibió a San Sebastián peregrino 2026 128
Figura 23- Altar de San Sebastián peregrino al interior de una casa 128 129
Figura 24 Cuadro representativo de la Invitación de Santo Tomás a San Sebastián 131
Figura 25- Entrada de los Naturales de Azcapotzalco al pueblo de San Sebastián de Atenco 133
Figura 26- Invitación de Santo Tomás a San Sebastián el día de su fiesta patronal 134

Figura 27 Código QR que llevan al video, del momento de la invitación 135
Figura 28– Código QR que llevan al video de dialogo entre los santos. 135
Figura 29 Traslado de San Sebastián al pueblo originario vecino de Santo Tomás Tlamatzingo 137
Figura 30 Saludos entre los comités de las mayordomías de Ambos pueblos 138
Figura 31 Orden de la invitación de San Sebastián a Santo Tomás 139
Figura 32 Traslado de Santo Tomás a San Sebastián 140
Figura 33 Mayordomos de los pueblos San Sebastián y Santo Tomás 141
Figura 34 – Croquis del recorrido de San Sebastián 143
Figura 35 –Parte del recorrido de San Sebastián en su territorio y su comité de la mayordomía. 2026 144
Figura 36 Comida ofrecida en la primera parada del recorrido de San Sebastián, 2026 145
Figura 37 Comida y bebida ofrecida en la séptima parada del recorrido de San Sebastián 146
Figura 38 – Mujer persignándose al ver la imagen de San Sebastián 147
Figura 39 Mujer que se acerca a tocar la imagen de San Sebastián, durante su recorrido, por el pueblo 148
Figura 40 Mujeres que sacaron y alzaron sus fotografías en el momento que la imagen de San Sebastián paso enfrente de su casa, durante el recorrido 149
Figura 41 Miembro del Pueblo de San Sebastián 150
Figura 42 Dos miembros del pueblo de San Sebastián caminan en el recorrido del San Sebastián 151
Figura 43 Croquis del recorrido de las ceras a San Sebastián 153
Figura 44 Donación de las ceras a San Sebastián 154
Figura 45- Donación y traslado de las velas a San Sebastián en los días de su fiesta patronal 2026 155
Figura 46 Croquis del recorrido de los toritos. 157
Figura 47 Espacio público donde se colocaron los coheteros, para poder vender los toritos que se quemaran en la fiesta patronal 2026 158
Figura 48 Croquis del baile de los toritos 2015 159
Figura 49 Croquis del baile de los toritos 2025 160
Figura 50 Baile de los Toritos decorados realizado por tres mujeres, antes de su quema 2025 161
Figura 51 Quema de los Toritos 2025 163
Figura 52 Decoración floral de la iglesia de San Sebastián, en las fiestas patronales 166
Figura 53 Portada decorativa con luces LED de la iglesia de San Sebastián en los días de su fiesta patronal. 166

Figura 54 Comida donada por la familia Vega Guzmán, el día de las mañanitas y quema de la portada de San Sebastián.2025 168
Figura 55 Boleta de donación, para las fiestas patronales de San Sebastián, entregado cuando haces donaciones económicas, la firma pertenece al Mayordomo actual. 170
Figura 56 Portada Pirotécnica de San Sebastián 171
Figura 57 Representación de la estructura de gobernanza de San Sebastián de Atenco 175
Figura 58 La mayoría de los miembros del comité de la Mayordomía de san Sebastián del 2026 178
Figura 59 Estructura de los Naturales de Azcapotzalco 179
Figura 60 Puesto ambulante instalado en las Fiestas Patronales, administrado por miembros del pueblo de San Sebastián 186
Figura 61 Miembros de Pueblo de San Sebastián de Atenco y una avecindada 2026 190

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: De los pueblos Originarios de Azcapotzalco, México 2026 66

Tabla 2: Tabla sociodemográfica entrevistadas y entrevistados 76-77

Tabla 3: Cuadro de Operacionalización 78-90

Tabla 4: Tabla de actividades festivas que se registraron 82

Tabla 5: Sistema de la Fiesta patronal de San Sebastián de Atenco 117-119

INTRODUCCIÓN

> Va esta pastorela en recuerdo de nuestros muertos, que un día dejaron sus tierras con la ilusión de buscar nuevas esperanzas y nuevas ilusiones; que, con un costal de estas en el hombro, llegaron a esta tierra que les abrió las puertas y los corazones. Aquí sembraron, germinaron, y obtuvieron esos frutos ricos y deliciosos. Pero, como toda la tierra reclama su abono para poder hacer que la siembra crezca, fue necesario que ellos mismos abonaran la tierra con sus huesos, para que salieran árboles fuertes y resistentes a cualquier tormenta o huracán.
>
> Antonio Cárdenas Jiménez, dedicatoria
> Los pastores de Belén, Calixto Cárdenas Alfaro, noviembre 25 de 1941

Esta investigación es un estudio de caso centrado en el pueblo originario de San Sebastián de Atenco, ubicado en la alcaldía Azcapotzalco, la cual **es** la alcaldía con más pueblos originarios de la Ciudad de México (CDMX) 25[1] pueblos reconocidos territorialmente dentro de la alcaldía y otros dos que quedaron fuera de la delimitación poblacional de la alcaldía. El carácter étnico de estas comunidades tiene un antecedente prehispánico. A lo largo de los siglos, los pueblos de Azcapotzalco han resuelto su supervivencia identitaria a través de sus prácticas culturales, Sin embargo, a partir de que se ha experimentado un proceso de gentrificación las prácticas han respondido a su contexto actual. Por este motivo, el presente estudio se enfoca en las prácticas festivo-religiosa de la fiesta patronal del pueblo de San Sebastián, y en cómo estas sostienen la identidad de la comunidad a través de sus relaciones, a pesar de haber sido imbuidas dentro de una de las megalópolis más grandes de América Latina.

Cabe aclarar que las prácticas festivas-religiosas y fiestas patronales no son lo mismo, existen una diversidad de prácticas festivo religiosas, la semana santa, la celebración de la natividad. Las que se trabajaran en este estudio de caso son las prácticas festivas-religiosas

[1] Solo 25 pueblos quedaron dentro de la alcaldía Azcapotzalco después de la división territorial del siglo XX, pero históricamente y en el grupo Naturales de Azcapotzalco se siguen hablando de 27 pueblos de Azcapotzalco, por eso me referiré de ahora en adelante a los 27 pueblos de Azcapotzalco.

que se dan en las fiestas patronales de San Sebastián que se celebran el día 20 de enero, en el pueblo de San Sebastián de Atenco, pero como veremos más adelante, se desarrollan alrededor de todo el año y conllevan además muchos elementos y diferentes temporalidades.

Sin embargo, los procesos de modernización acelerada y en este momento, la gentrificación intensiva que atraviesa la Ciudad de México; donde ahora los edificios pueden ser cotizados en la bolsa de valores, ejemplo de ello son Las FIBRAs (Fideicomisos de Inversión en Bienes Raíces) ellas no son constructoras comunes, sino vehículos financieros que cotizan en la BMV (bolsa mexicana de valores) la más grande de Latinoamérica es Fibra Uno (FUNO). Su modelo de negocio consiste en adquirir, desarrollar, construir y rentar propiedades inmobiliarias en México. Han complejizado la realización de las prácticas culturales de las identidades étnicas. Para el caso de la Ciudad de México podemos verlo de manera más intensa en la alcaldía Coyoacán o Tlalpan. Pese a ello, estas comunidades siguen ejerciendo, reproduciendo y reinventando sus prácticas festivas dentro de sus territorios. En fechas recientes, la realización de estas prácticas por parte de los pueblos originarios insertos en la urbe ha sido objeto de persecución y criminalización, precisamente como consecuencia de esta gentrificación acelerada. De hecho, si bien la Constitución local publicada en 2017 reconoce a los pueblos y barrios originarios, es el mismo gobierno local el que impone las regulaciones y restricciones sobre estas prácticas culturales.

El objetivo de esta investigación es explorar y documentar cómo las prácticas festivo-religiosas patronales del pueblo de San Sebastián de Atenco configuran y sostienen diversas formas de identidades étnicas, en un contexto de transformaciones urbanas marcadas por procesos de gentrificación acelerada en la Ciudad de México.

Por su parte, la hipótesis central postula que las fiestas patronales, lejos de ser meras expresiones religiosas, constituyen formas activas de construcción y afirmación identitaria. En ellas, las celebraciones organizadas en torno al santo patrón operan como mecanismos colectivos de reapropiación territorial, donde el santo no solo simboliza al pueblo, sino que actúa como eje articulador. A través de la fiesta, las identidades étnicas se nombran y se organizan desde su propio territorio, visibilizándose frente a un entorno urbano que tiende a la homogeneización espacial y al borramiento de las diferencias.

Para dar cuenta de lo anterior, el documento se divide en seis apartados**.** En el capítulo uno se expone el marco teórico desde el cual se aborda el estudio de caso. Autores como Henri Lefebvre, Manuel Castells y Milton Santos ayudarán a comprender la dimensión del espacio urbano; mientras que Cristián Parker, Manuel Marzal y Renée de la Torre aportarán a la dimensión de las prácticas culturales festivo-religiosas. Asimismo**,** Gunther Dietz, Gilberto Giménez y Paula López Caballero nos permitirán comprender la identidad y su cruce con lo étnico. Finalmente, los estudios realizados sobre la gentrificación en América Latina proporcionarán las herramientas para analizar las tensiones y disputas presentes en este caso de estudio.

En el capítulo dedicado al apartado contextual, es un repaso histórico sobre el origen étnico del pueblo originario de San Sebastián de Atenco y sus alcances políticos dentro del territorio de Azcapotzalco. En este espacio, se presentará la organización de los naturales de Azcapotzalco, esta agrupación está conformada por los representantes y pobladores de los 27 pueblos originarios de Azcapotzalco, en ellas congregaron gran cantidad del poder organizativo - político y religioso de los habitantes de la alcaldía. Esta auto identificación político-étnica funcionó como una identidad étnico-política que se fue transformando a lo largo del tiempo hasta llegar a la actualidad. Además, se examinará cómo estos pueblos, originalmente alejados de la capital de México, fueron transformándose debido a los procesos de modernización de la ciudad: desde la expropiación de sus tierras comunales para sustentar fábricas, grandes unidades habitacionales y escuelas de educación superior, hasta la construcción de medios de transporte colectivo masivo y ejes viales.

Por otra parte**,** en el capítulo tres se presentan las estrategias metodológicas empleadas para abordar el análisis de caso tales como la etnografía, la observación participante y las entrevistas semiestructuradas; el propósito central de este apartado es dar cuenta de la metodología cualitativa realizada. Finalmente, los capítulos cuatro y cinco se destinan a la presentación de los resultados de la investigación, ahondando en cómo se realizan las prácticas culturales, en específico las festivo-religiosas (fiestas patronales) del pueblo de San Sebastián de Atenco, y la importancia que ellas tienen. De este modo, se visibilizan cuáles son sus estructuras y formas sociales de organización, dando cuenta de cómo estas manifestaciones resignifican el espacio y el territorio. Con ello, se ponen sobre la mesa las

identidades étnicas y las estrategias sociales que la comunidad desarrolla para llevar a cabo sus celebraciones en el marco de los procesos de gentrificación que se están desarrollando dentro y fuera de su territorio. El último apartado, refiere a las conclusiones de la tesis y enfatiza los hallazgos encontrados.

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO

> Agradecida por el tiempo que me han regalado, por su energía incansable, por su dedicación a la resistencia consciente. Y para la siguiente generación, que nació con vidas politizadas. Ustedes son mi recordatorio de que la lucha en todos los frentes resulta fundamental para nuestra supervivencia colectiva**.**
>
> De Armas tomar. ¿Por qué las mujeres eligen la violencia?
> Nimmi Gowrinathan, 2023

1.1 Introducción.

El presente marco teórico se estructura con el propósito de cimentar las bases teóricas de esta investigación, la cual tiene como objetivo central comprender las prácticas festivo-religiosas del pueblo originario de San Sebastián de Atenco, así como las disputas por el espacio público en el contexto de los procesos de gentrificación en la Ciudad de México. Para abordar la complejidad de este fenómeno, el presente capítulo se divide en dos grandes apartados: el primero corresponde a la conceptualización que guiará el análisis empírico, y el segundo se enfoca en las discusiones teóricas sobre las identidades de los que se nombran pueblos dentro de la ciudad y las tensiones que provocan estas identidades espacio-festivo religiosos frente al capital inmobiliario.

En lo que respecta al primer apartado, la conceptualización se compone de tres ejes o campos que dialogan estrechamente entre sí para explicar las fricciones entre el territorio, la identidad y el mercado en el contexto actual de la Ciudad de México. Esta urbe tiene serios conflictos con los procesos de gentrificación; este fenómeno se repite de manera sistemática en todas sus alcaldías. El caso más emblemático es el de la construcción del complejo Torre Mítikah en la Ciudad de México, que tuvo un costo total aproximado de 22,500 millones de pesos y se construyó en el pueblo originario de San Sebastián Xoco, donde se vive el desplazamiento, la vulneración de los derechos y constantes protestas no solo por la construcción sino por el desplazamiento y segregación real y percibida de dichas edificaciones (Díaz, 2020).

El primer campo analítico aborda los procesos de urbanización y el espacio urbano. En este eje se trasciende la visión de la urbanización como una mera expansión física; a partir

de las aportaciones teóricas, se establece que el espacio urbano no es un contenedor inerte, sino un entorno donde confluyen relaciones de poder, configuraciones territoriales y dinámicas funcionales que transforman constantemente la realidad de quienes lo habitan.

El segundo campo se centra en las prácticas festivo religiosas y las categorías de indígena originario e indígena urbano y multiculturalidad. Aquí se problematizan las prácticas festivo-religiosas —con especial énfasis en las fiestas patronales de los pueblos originarios— como mecanismos de cohesión, sincretismo y resistencia sociopolítica. A través de este eje, se conceptualiza cómo la dimensión festiva y la figura de los agentes paraeclesiásticos permiten a los pueblos reinventar su cotidianidad y sostener la comunalidad. Asimismo, se discute el carácter político del autonombramiento de los pueblos originarios frente a las categorías impuestas, con la finalidad de analizar la forma de cómo lo indígena y lo originario se mantienen como identidades políticas vivas y operantes dentro de la urbe metropolitana.

Finalmente, el tercer campo explora los conceptos de gentrificación y disputa del espacio público. Se define la gentrificación desde su especificidad en América Latina como: un proceso de acumulación por desposesión y desplazamiento impulsado por inmobiliarias transnacionales y políticas estatales. Este fenómeno detona inevitablemente una disputa por el espacio público, entendido como el escenario político y social donde las comunidades confrontan la mercantilización de su entorno y defienden sus modos de vida. Es a partir de esta triada conceptual que, en la segunda parte de este marco, se profundiza en las estrategias de resistencia socioterritorial y en la configuración de las identidades locales frente a las políticas urbanas de expulsión. Este marco no solo articula categorías, sino que propone entender la fiesta como práctica de producción espacial y de resistencia identitaria frente a la mercantilización del territorio.

1.2. Espacio urbano y procesos de urbanización

Los estudios precursores de la urbanización provienen de los arquitectos que organizaron y construyeron las plazas reales francesas o Versalles; fue hasta 1850 que William Morris, John Ruskin y Camillo Sitte lo retomaron, pero no es hasta que Ildefons Cerdá formula la palabra "urbanización" en su obra *Teoría general de la urbanización* (1867) cuando los estudios basados en la ciencia avanzan. En ella, Cerdá empleó este término para describir la expansión física de las ciudades, estableciendo así un tipo de enfoque académico donde la construcción de la ciudad se estudia a partir de determinados parámetros sociales como la salud, la vivienda y la movilidad.

En el siglo XX, entre 1900 y 1930, Le Corbusier entra al juego, mientras que la Escuela de Chicago y el funcionalismo empiezan a utilizarlo para explicar fenómenos sociales a través de este término; el sociólogo Louis Wirth, perteneciente a la Escuela de Chicago, utilizó el concepto de urbanidad para integrar las disputas por el espacio y las relaciones sociales dentro de los estudios urbanos, (Wirth, 1938) estableciendo tres parámetros: la estructura física con una base poblacional, un sistema de organización social que se basa en sus instituciones, y las ideas como formas conductuales. De este modo, fue quien consolidó el concepto de urbanización como un modo de vida.

Fue entonces cuando Wirth (1938) en su ensayo *El urbanismo como modo de vida* definió la urbanización no solo como el crecimiento físico de la ciudad, sino como el conjunto de cambios sociales, la heterogeneidad y la densidad que transforman la forma en que las personas interactúan, para 1960, Bourdieu retoma el concepto y lo aplica con las herramientas de la sociología radical, es así como el urbanismo se consolida con los estudios sociológicos. Según lo propuesto por Louis Wirth (2005) los estudios de urbanidad nos pueden ayudar a comprender cómo, el transporte, el mercado y la tecnología transforman a las personas que habitan sus espacios, planteando así que lo urbano es una totalidad que se desarrolla en un espacio

Para Lefebvre, lo social tiene que ver con el tejido urbano, el cual “puede distinguirse, utilizando el concepto de ecosistema, como una unidad coherente constituida alrededor de una o varias ciudades antiguas o recientes” (Lefebvre, 2017, p. 131). Con esto, se enuncia que las ciudades tienen tres tipos de características: las industrias y los procesos de

industrialización, la restitución de la centralidad y las nuevas centralidades, y por último, la sociedad como una sociedad urbana. En este sentido, el autor argumenta que:

> "la ciudad tiene una historia, es obra de una historia, es decir, de personas y grupos concretos que realizan esta obra en condiciones que simultáneamente permiten y delimitan las transformaciones de la ciudad; sin embargo, estas condiciones no son, en todo caso, suficientes para explicar aquello que nació de ellas y por ellas" (Lefebvre, 1968/2017, p. 69).

Las corrientes de estudio del urbanismo que plantea Lefebvre (2017) son: el urbanismo humanista, el urbanismo de los administradores vinculados al sector público (que es el urbanismo científico) y el urbanismo que se inclina hacia los intereses del mercado. Esto lo enuncia para que se pueda tener una postura crítica frente a cómo es utilizado el urbanismo académico. De esta manera, advierte que "lo urbano así designado, da la impresión de prescindir del suelo y de la forma material, de perfilarse según el modelo de existencia especulativa… en las relaciones entre la ciudad y lo urbano" (Lefebvre, 2017, p. 71).

La relación entre los procesos de urbanización y el espacio se puede considerar como algo dialéctico, donde, como señala Milton Santos (2001), se tendrían que repensar las interrelaciones y las prácticas territoriales y sociales. Según sus lineamientos, el espacio es un conjunto de sistemas, objetos y acciones cuyas categorías analíticas se pueden dividir en: paisaje, configuración territorial, división territorial del trabajo, espacio producido, espacio productivo y las rugosidades.

Es en la década de los años setenta, cuando los procesos de urbanización se aceleran, y surgen propuestas sistémicas como la de Manuel Castells (1974), se entiende la urbanización como un "proceso de organización y desarrollo, en consecuencia, a partir de la relación entre fuerzas productivas sociales y formas culturales" (Castells, 1974, p. 14). Siguiendo sus ideas, lo urbano designa y regula la participación social dentro de los espacios, lo que supone una diferenciación entre los habitantes.

Para hablar de urbanidad se tiene que hablar de ciudad. En lo que plantea Castells, (1974) se afirma que:

> la ciudad es el lugar geográfico donde se instala la superestructura político-administrativa de una sociedad que ha llegado a un tal desarrollo técnico y social que ha hecho posible la

> diferenciación del producto entre reproducción simple y ampliada de las fuerzas de trabajo y por tanto originado un sistema de repartición (Castells, 1974, p. 19).

Solo en la ciudad se pueden asegurar tres características regulatorias del uso del espacio: un sistema político estatal, un sistema institucional y un sistema de intercambio. Basado en esto, sus afirmaciones giran en torno a que la ciudad no se puede entender como un espacio exclusivo de producción, sino que se tiene que redimensionar la gestión que está vinculada a lo político-administrativo.

Dado que "el espacio adquiere contenido a partir del reconocimiento de los vínculos entre el individuo y la sociedad" (Hernández Diego, 2001, p. 380), y según lo propuesto por el mismo autor, se puede establecer que dentro del espacio urbano confluyen relaciones de carácter funcional e interdependiente, las cuales se reflejan en diferentes escalas, niveles y tiempos. Esto se debe a que la dinámica socioterritorial en el espacio crea condiciones que pueden ser trascendentes o efímeras. Estudiar las relaciones entre la urbanización y el espacio urbano permitiría "una interpretación de la forma en la que el territorio ha sido modificado y transformado por las nuevas presencias" (Hernández Diego, 2001, p. 381).

A partir de la revisión de esta investigación, el espacio urbano es definido como el conjunto de cambios sociales donde la densidad transforma la forma en la que las personas habitan. Así, las ciudades se pueden distinguir por las industrias y los procesos de industrialización, la restitución de los centros, la conformación de las nuevas centralidades y la sociedad vista como una unidad urbana. En este sentido, se comprende que la relación de las prácticas sociales y territoriales es de carácter dialéctico (Díaz, 2020).

Como se puede ver en esta revisión conceptual, se puede comprender que el espacio urbano y los procesos de urbanización son lugares de producción en donde el espacio urbano es transformado según los intereses políticos y económicos de los sectores que controlan las economías. Y donde las narrativas de los estados y los capitales se traslapan a lo material y al manejo del territorio; por lo tanto, obviar que los territorios se transforman de esta manera simplifica las verdaderas complejidades de las prácticas sociales que se desarrollan y formulan dentro de estos espacios. Tener en cuenta esto en este estudio de caso donde la urbanidad alcanzó a una población rural permitirá reconocer los matices sobre el territorio.

1.3. Prácticas festivo-religiosas populares y comunalidades

Según la Real Academia Española (RAE), la palabra sincretismo (de origen griego) significa una "combinación de distintas teorías, actitudes u opiniones", pero también se puede comprender como una reunión interdisciplinar y de empleo de distintas praxis y ámbitos del saber. Para el caso de América Latina y su historia colonial, este término se entiende como la configuración del encuentro entre ambas religiones.

Los estudios sobre religiosidad popular en México ubican su configuración en el encuentro entre la religión católica traída por los españoles y las religiones politeístas de los pueblos que habitaban la región que ahora entendemos como México. Esta fusión tiene una particular expresión en las fiestas religiosas populares de los pueblos originarios del centro del país. Ejemplos de estas fiestas patronales en la Ciudad de México son la Purificación de Nuestra Señora de la Candelaria en el pueblo de Mixcoac o la Fiesta Patronal de la Preciosa Sangre de Cristo En el pueblo de Santa Cruz Atoyac; estas son las expresiones culturales a través de las cuales, mediante actos como las procesiones públicas y los paseos territoriales, se reterritorializa el espacio. Parker señala que durante la colonia el sincretismo "el sincretismo, especialmente el religioso, apareció únicamente en la base de la pirámide social: los indios se convirtieron al cristianismo y simultáneamente convirtieron a los ángeles y santos en dioses prehispánicos" (2020, p. 19). El autor plantea que, en el momento en que los antiguos dioses son considerados ídolos y los sacerdotes son vistos como hechiceros, las relaciones de legitimidad simbólica se reconfiguran de manera tajante.

Esto conduce a una dominación ideológica en la que "la religión cristiana se ubica en un plano superior, por sobre la inferioridad de la civilización y la religión conquistada" (Parker, 2020, p. 21). Frente a ello, los grupos sociales buscan crear, alrededor del sistema de creencias, prácticas que conllevan baile, música, rituales y prácticas médicas. Aunque no es posible datar el origen exacto de las creencias y prácticas religiosas multiformes presentes en las culturas y subculturas populares del continente, al menos puede señalarse que estas se encuentran ligadas al proceso de sincretización (Parker, 2020, p. 26).

Lo que entendemos como cultura popular son las prácticas sociales y culturales que los grupos minorizados y subalternizados realizan de manera colectiva dentro de sus territorios, y que en casos de migraciones llevan consigo. Son, entonces, aquellos elementos que les conforman desde lo social y lo político; así, para estos grupos indígenas y originarios, las prácticas religiosas están muchas veces ligadas a sus identidades étnico-políticas. En el marco de los estudios culturales, se han estudiado estas relaciones, y cómo estas impactan en las sociedades.

La religiosidad popular se desarrolló en torno a las fiestas, generando dinámicas creativas e innovadoras en las que, a partir de una nueva ontología, se reconectó lo social. Desde su propio universo lingüístico-simbólico, estas prácticas reinventaron una expresión religiosa para enfrentar la nueva situación histórica (Parker, 2020, p. 26). En este sentido, la resistencia se manifiesta en las prácticas de adaptación del uso del espacio ocupando físicamente las calles y haciendo fiesta. De acuerdo con Martínez Luna (2015), la comunalidad no es un término estático, y esta está constituida por: un razonamiento lógico natural, la comprensión total de la vida donde lo orgánico refleja la diversidad de los seres vivos que la integran y tiene sus cimientos en el respeto y la reciprocidad, esta labor colectiva que está buscando construir el bienestar y el goce. Por lo que es fundamental este elemento para este estudio de caso.

La fiesta es también una expresión de esta satisfacción compartida, además el hacer la fiesta es ser parte de este proceso vital de la comunidad, la comunidad reproduce sus prácticas festivas por medio de relaciones colectivas, donde el nosotros siempre está presente

> Debemos tener claro que la gran diferencia que existe entre ellos y nosotros es una filosofía profunda. La gran diferencia estriba en pensar el mundo desde el individuo y su contraparte, pensar el mundo desde la comunidad. Es decir, desde el *yo* dueños del mundo, o desde el "nosotros" elementos habitantes de este gran mundo. Es muy distinto pensar el mundo desde ti que pensarlo desde el mundo. (Luna, 2015, p. 106-107)

Según Scott (1985), las formas cotidianas de resistencia, más que llevar a una confrontación colectiva frontal, son más sutiles y así mismo efectivas: la lentitud, el disimulo, la falsa obediencia, el robo, la ignorancia fingida **o** el sabotaje. Son herramientas de la resistencia cotidiana donde, desde el correr diario de los días, se defienden los intereses individuales y colectivos. Según sus palabras:

> "En algunas ocasiones, esta resistencia se ha vuelto activa, incluso violenta. Sin embargo, con mayor frecuencia se manifiesta en forma de incumplimiento pasivo, sabotaje sutil, evasión y engaño" (Scott, 1985, p. 120).

Las prácticas culturales de las que estamos hablando se pueden comprender mejor en lo que Scott (1985) está presentando como la resistencia cotidiana, donde, desde la informalidad y de manera encubierta, las personas de los pueblos originarios con identidades étnico-políticas obtienen a través de estas prácticas ganancias inmediatas ante aquello que las está incomodando u oprimiendo. De este modo, la insubordinación está presente de manera constante, aun a través de las prácticas culturales.

El resistir y reinterpretar las prácticas religiosas generó que se perdiera la carga política, y se trasladara al plano simbólico; es por ello que las prácticas religiosas adquirieron tanta fuerza, ya que, con nuevos márgenes de acción, lo que se busca es expandirlos al máximo a través de las prácticas sociales. Para condensar estas ideas, puede afirmarse que:

> "la cultura popular es aquella amplia producción cultural de las clases y grupos subalternos de la sociedad. Producción cultural dominada, pero de ninguna manera anulada ni totalmente sometida en su capacidad de resistencia e innovación, como se observa en la capacidad creativa del pueblo en materia religiosa" (Parker, 2020, p. 58).

Es necesario comprender la complejidad del estudio de la religiosidad popular tal como ha sido problematizada. En las prácticas sociales, Parker señala que se produce el sincretismo, entendido como "el proceso más socorrido no por una astuta estrategia indígena, sino por una necesidad sociocultural para resistir el peligro de una desintegración" (Parker, 2020, p. 33).

El sincretismo religioso conlleva según, Manuel Marzal (1993) un proceso que engloba las capas históricas de la conquista y sus orígenes católicos. Con la llegada de la religión católica a América Latina arribaron también quienes fungirían como intermediarios del dios principal: los santos, lo que implicó una profunda reconfiguración ontológica de lo religioso. Marzal propone el estudio de este momento sísmico del sincretismo en tres niveles: síntesis, yuxtaposición y sincretismo. Este último es entendido como "el proceso entre dos sistemas religiosos que tienen un prolongado contacto, que produce un nuevo sistema cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son resultado de la interacción dialéctica de dos sistemas" (Marzal, 1993, p. 58).

Dependiendo de los niveles de interacción entre estos sistemas religiosos, los elementos pueden persistir, perderse, sintetizarse o reinterpretarse. Dichas interacciones sociales se llevan a cabo, principalmente, en las fiestas. Para Marzal, la fiesta por excelencia es la fiesta patronal, la cual fue introducida en los pueblos indígenas como un núcleo duro; ello provocó que a su alrededor se desarrollaran funciones de integración comunitaria, "promoviendo el prestigio entre quienes asumían el cargo, otorgándoles cierto estatus en la comunidad y asegurando un mecanismo de distribución del poder y de la riqueza" (Marzal, 1993, p. 59). Esto se puede entender como una práctica que se centró, para el caso mexicano, en el centro del país, la cual estuvo basada en los estándares de los misioneros y clérigos que se desenvolvieron en esta parte del territorio.

En el estudio de las prácticas festivas de tipo religioso en el pueblo estudio, se asume que la dimensión festiva tiene una carga social. Según Renée de la Torre, "el sistema de reciprocidad hace de la fiesta una obligación comunitaria: requisito para gozar del usufructo de la tierra comunal" (2016, p. 245).

Según el investigador Zuiri Méndez-Benavides, la comunalidad es:

> Un concepto polisémico, ambivalente y contradictorio, puede ser el espacio en donde se reproducen socialmente las peores dominaciones, como también puede ser un espacio de subversión y construcción de libertades. (Méndez-Benavides, 2023).

La comunalidad es una característica central de este tipo de fiestas, ya que su función social se cumple en un doble referente: tanto en términos de recursos como de participación, ya sea como actores o como espectadores, manteniéndose siempre la diversidad del festejo. Comunalidad es algo que se repite con lo indígena y lo originario, la comunidad como espacio y territorialidad donde son posibles los saberes compartidos, se vuelve un centro de reflexión y práctica dentro de los pueblos originarios. Es decir que en la festividad popular la comunalidad es el actor principal, pero a la vez le permite reproducirse en la misma festividad.

Tal como lo señala Renée de la Torre, "la fiesta genera la alteridad requerida para construir la diferenciación de lo sagrado. La fiesta religiosa irrumpe en la cotidianidad y, al mismo tiempo, enmarca el paisaje hacia la práctica sagrada; ocurre en un espacio y un tiempo

liminal" (2016, p. 252). Es en estos espacios festivos donde tales fenómenos se hacen posibles: donde lo sagrado interrumpe el tiempo cotidiano y lo llena de música, cohetes y diálogos entre santos, mediados por sus agentes paraeclesiásticos. Van Gennep, (2008) propone que un rito es la parte técnica o práctica, cuya función es reglamentar el paso de un individuo entre el mundo profano y el mundo sagrado para evitar perturbaciones sociales:

> Todo cambio en la situación de un individuo comparte acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado, acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni perjuicio. Este paso va acompañado de actos especiales, que consisten en ceremonias, porque ningún acto es entre ellos absolutamente independiente de lo sagrado (Van Gennep,2008, p. 15).

Es así como la fiesta patronal se revela como un escenario privilegiado para observar la copresencia, el sincretismo y la negociación simbólica que sostienen y reconfiguran la religiosidad popular en el contexto actual. Para mí, la fiesta patronal es un espacio donde las relaciones sociales de los pueblos con identidad étnica que se encuentran sumergidos en la ciudad refuerzan sus lazos comunales, so pretexto de la fiesta de su centro simbólico.

Para comprender las organizaciones que se articulan alrededor de las fiestas patronales, se retoma el concepto de *agentes paraeclesiásticos* propuesto por Hugo José Suárez, quien señala que "los agentes paraeclesiales administran los bienes simbólicos sin pertenencia legítima a la institución eclesiástica —aunque tampoco rompen radicalmente con ella— y reconfiguran de manera semiautónoma los contenidos, circuitos y formas de la práctica religiosa" (Zuarez,2020, p. 274). Desde aquí entenderé que son estos agentes quienes monopolizan y administran los bienes de salvación, coexistiendo y negociando con la institución religiosa en sus distintos niveles. En su mayoría, se dedican al servicio de una imagen religiosa específica, un servicio que puede adoptar diversas formas, pero que siempre está presente en su práctica cotidiana, para el caso de san Sebastián los agentes paraeclesiales son el comité de la mayordomía, ya que es este el que negocia la fiesta con las instituciones religiosas, estatales y da cuentas a la comunidad.

De manera sintética, esta discusión teórica nos ayudará a comprender por qué los pueblos con identidades étnicas establecidas fueron capaces de reconfigurar sus prácticas culturales. Asimismo, nos permitirá ver cómo el sincretismo y la cultura popular muestran que las fiestas se construyen a través de lo comunitario y de la necesidad de estas. Esto se

debe a que es también en estos espacios donde los sujetos se reconfiguran ontológicamente y responden a las necesidades de su contexto.

Como se explicó en el desglose previo de las prácticas festivo-religiosas, resalta la dimensión social de la fiesta, donde los ejes de comunalidad y espacio resultan fundamentales. Y es que los grupos étnicos dotan a sus relaciones sociales de una carga política desde su organización y ejecución. Esto ocurre no solo porque es un grupo étnico el que lleva a cabo la celebración, sino porque, a través de ella, se ejerce una diferenciación desde lo político. De este modo, la fiesta patronal se constituye como el espacio idóneo donde se pueden consolidar y refrendar las relaciones comunales dentro de los pueblos.

1.4 Categorías de identidad étnica: Indígena originario - indígena urbano y pueblos originarios

Indígena originario

Lo indígena es una categoría ético-política que se construyó a partir del proceso de colonización. De acuerdo con Bonfil Batalla (2019) existe una distinción entre el indio y el grupo étnico, el primero refiere a una categoría supra étnica que evidencia una relación especifica entre los grupos así nombrados, esta relación es de origen colonial, donde indio es sinónimo de colonizado y la categoría de grupo étnico refiere a una unidad histórica de pasado común con códigos de comunicación y relaciones particulares que les distinguen.

Como argumenta Martínez Luna (2015), lo indígena no es una identidad esencial o propia sino un concepto que genera exclusión y discriminación:

> Usamos el español, incluso desde sus conceptos denigrantes, discriminatorios, asumimos la negación de nuestro ser en sus propios términos, de paso, los convertimos en bandera. Algo de esto es *lo indígena*. *Al asumir lo indígena*, *indigenizamos nuestras relaciones*, vemos a nuestros hermanos como tales, como indígenas; es decir, les negamos la existencia, su existencia real. (Luna, 2015, p.99)

Y esta lógica de lo indígena se basa en tres ejes centrales, el primero es la negación de la existencia real, es decir al asumir la etiqueta de indígena se pierde la existencia de las

personas como sujetos integrales, la segunda es como una categoría de exclusión, y el tercero en la cosificación donde su uso se da como una etiqueta que, aunque puede ser portado con orgullo no demerita su carga. Proponiendo en contraste el concepto de *la gente natural* donde lo natural es:

> gente natural existimos, somos parte de un todo… el idioma español no nos reconoce a los que vivimos en estado de naturaleza. ¿Por qué?, porque somos naturales, en español no, éste "está sobre" o encima de "lo natural". (Luna, 2015, p.105)

Claudia Zapata menciona que la construcción de este término tiene una carga política heredada a través de un proceso histórico y violento, en el cual se recrearon jerarquías de superioridad e inferioridad cultural (Zapata Silva, 2017). Sin embargo, debemos poner sobre la mesa que esto ha cambiado a lo largo del tiempo: no es lo mismo ser indígena al inicio de la conquista que durante los procesos revolucionarios o la formación de los Estados-nación. El indígena es "el otro", claro está. Existe una separación marcada por el nacionalismo: aquel donde el indígena validado por el Estado mexicano es el precolombino, y no el que habita las calles y vive en circunstancias de empobrecimiento.

En el texto de Claudia Zapata, *Los intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, en su apartado «Las sociedades indígenas contemporáneas», plantea que la diversidad y la otredad se han planteado de manera que la diferencia lleva a la alteridad: «los otros» y «el otro». Los otros son los indígenas.

Pero este otro, aunque muchas veces se ha hablado de él como un ente homogéneo, tenemos que comprender que no lo es. Este término es político y se refiere a la etnia, pero no puede abarcar la gran cantidad de diversidades que bajo este paraguas se anuncian:

> Pueblos indígenas altamente diversificados, unidos por una experiencia histórica de dominio y una opresión particular en la que se articulan distintas subordinaciones (de raza, clase y género), pero al interior de los cuales existen diversidades espaciales, sociales, económicas y también culturales». (Zapata Silva, 2017, p. 195).

Asumir que lo indígena es homogéneo es negar los cambios contextuales e históricos que se han atravesado. Además de estas realidades cambiantes, los pueblos indígenas han

intercambiado saberes y experiencias con otros grupos más cercanos y lejanos; más allá de las realidades que han atravesado, los pueblos indígenas no son únicos, son diversos tanto por sus realidades como por sus relaciones.

El término "indígena" no es una descripción neutral, sino una imposición política. Como señala Yásnaya Elena Aguilar Gil (2018), surge de una reinterpretación errónea de los colonizadores europeos y ha funcionado históricamente como una categoría clasificatoria y jerárquica. Esta función no responde a las formas de autodenominación de los pueblos, es decir, es de forma exógena de identificación (es decir, exterior) sino que produce una exclusión basada en una alteridad impuesta: el "indígena" es el otro, el no-occidental. Por ello, Aguilar Gil (2018) sostiene que, más allá de su etimología, "indígena" es, ante todo, una categoría política.

Frente a esta minorización, muchos pueblos con población étnica se han reivindicado lo originario. A diferencia del estigma impuesto, lo originario se plantea como una fuerza política que se ejerce a través de la comunalidad y la defensa del territorio. No se trata de una identidad esencialista o anclada en el pasado, sino de una práctica política situada y vigente. Como propone Tzul (2016), lo originario da cuenta de cómo las comunidades organizan la vida de manera colectiva para resolver sus problemas a través de sus propias instituciones. En este sentido, rechazar el apelativo "indígena" y nombrarse desde identidades específicas (como la mapuche o el mixe) es una decisión política de autonomía.

Las categorías analíticas que se desglosan a continuación son las de etnicidad y las de identidad. La etnicidad, definida por Dietz (2012), es una forma de organización social donde los miembros de un grupo establecen fronteras frente a otros mediante rasgos culturales que consideran distintivos. (Barth,1976) Es crucial diferenciarla de la "raza": mientras esta última se asocia a distinciones biológicas y fenotípicas, la etnicidad se vincula a factores de orden cultural como el lenguaje, la indumentaria y las costumbres (Wade, 2010; Hopenhayn & Bello, 2001).

Sin embargo, la etnicidad no es un catálogo estático de rasgos, sino un proceso dinámico de creación de "fronteras étnicas" (Barth, 1976). Los grupos deciden qué elementos emplear para diferenciarse según el contexto y el momento histórico; por ejemplo, la unión de grupos

en la Isla de Pascua frente a la llegada de los colonos (Corvalán, 2015). Aquí es donde la etnicidad se entrelaza con la identidad, dado que se asocia con la construcción de la diferencia.

Las personas construyen diferencias a partir de lo que conocen y reconocen como propio, lo identitario. La identidad, según Giménez (2009), es un proceso subjetivo donde los individuos construyen su diferencia a partir de significados culturales reconocidos por los demás. Existe una identidad individual, que permite la autonomía del sujeto, y una colectiva, que se cimenta en consensos grupales que cambian con el tiempo. Como argumenta Bartolomé (2006), no hay identidades inmutables, sino procesos sociales de identificación que se transforman junto con los contextos.

Bajo este marco, la categoría "indígena" puede entenderse no como un atributo esencial, sino como una relación social. López Caballero (2016) sugiere que el adjetivo, puede también ser un sustantivo, indígena indica una relación específica entre el sujeto y un lugar; por lo tanto, esta condición puede manifestarse tanto en lo rural como en lo urbano.

Indígena urbano

En la Ciudad de México, lo indígena urbano suele ir de la mano con lo originario, pero también lo indígena se asocia a la pobreza y a la migración interna, en las ciudades el ser indígena es una desventaja. La categoría indígena urbana se puede referir tanto a los pueblos migrantes indígenas como a los pueblos originarios que habitan las ciudades desde su formación, en su mayoría de origen prehispánico.

Los indígenas urbanos son sujetos que, a pesar de las tensiones sobre sus territorios y el desplazamiento provocado por la ciudad neoliberal, siguen ejerciendo prácticas sociales que legitiman su pertenencia y conocimiento territorial, como ejemplo las luchas de los pueblos originarios de Milpalta, que desataron la discusión de lo originario en la CDMX. En este contexto, la identidad indígena no es un hecho consumado, sino una construcción de relaciones sociales, el autonombrarse en las ciudades responde a la necesidad de asentar un posicionamiento político frente a una que busca despojarlos de sus espacios y su derecho a la ciudad.

Los teóricos y teóricas de la sociología de las religiones en América Latina se han encargado de analizar y conceptualizar a profundidad las manifestaciones religiosas. Cristián Parker es uno de sus exponentes más importantes, argumentando cómo se construyó la idea del "otro" a través de la religión, bajo los argumentos de las naciones bárbaras, las civilizaciones que no tenían libro y la cercanía de los que eran considerados salvajes o parecían fieras; a partir de esto, se reformuló su sistema de creencias y prácticas. Estableció así elementos para el estudio de la diversidad religiosa en América Latina. Según sus palabras: “aunque no se puede datar el origen exacto de las actuales creencias y prácticas religiosas multiformes en las culturas y subculturas populares del continente, al menos podemos señalar que están ligadas al proceso de sincretización” (Parker, 1993, p. 26)

El autor sienta un precedente al establecer que esta lógica sincrética también se puede aplicar sobre las centralidades y las metrópolis; es decir, que las prácticas indígenas sincréticas se pueden manifestar en las ciudades, y que son justo los procesos de ruptura que genera la urbe los que permiten, muchas veces, iniciar procesos de resistencia y adaptación de las prácticas religiosas. Según sus argumentos: “el empalme con significados religiosos ancestrales posibilita al indio o al mestizo [...] reintegrar nuevos componentes del mundo simbólico en los códigos de interpretación de que dispone” (Parker, 1993, p. 33). Su planteamiento siempre trata de rescatar y considerar la creatividad y las prácticas religiosas populares, donde su campo de manifestación se distingue de los aparatos oficiales.

Por su parte, Manuel Marzal (1993) apunta al respecto del sincretismo que existen tres formas distintas en las que se puede manifestar: la síntesis, la yuxtaposición y el sincretismo. Establece cómo los estudios de los sistemas religiosos tienen diferentes etapas de contacto y profundidad en el intercambio de sus prácticas, produciendo que las “creencias, ritos, formas de organización y normas éticas sean el resultado de la interacción dialéctica de dos sistemas” (Marzal, 1993, p. 58). Estos contactos tienen diferentes niveles de interacción e intercambio, los cuales se pueden medir a través de: la persistencia, la pérdida, la síntesis y la reinterpretación de las prácticas religiosas. Es también Marzal el que establece la relevancia de las fiestas patronales en los pueblos indígenas y cómo fueron ellas las que permitieron la renovación de sus creencias.

Argumenta de manera sólida cómo fueron éstas las que desempeñaron nuevas

funciones sociales dentro de los pueblos indígenas, integrando a los miembros de la comunidad por medio del espacio festivo como una afirmación y permitiendo, en sus palabras, "el prestigio entre los que se pasaban el cargo, dándoles cierto estatus en la comunidad y asegurando un mecanismo de distribución del poder y de la riqueza" (Marzal, 1993, p. 59). Esto ocurre dentro del espacio social, ya que las fiestas tienen una función social donde se integran la celebración común y el espacio público.

En ese sentido, las discusiones de las festividades indígenas dentro de los espacios urbanos se han enfocado en encontrar los procesos de sincretismo de los que habla Hugo José Suárez. Es en sus textos que enuncia para el entorno urbano que "los procesos de sincretismo e hibridación no desaparecen ni en la época colonial ni en los intercambios entre los pueblos indígenas, más bien siguen ocurriendo" (Suárez, 2020, p. 277). Suárez también establece la relevancia de los agentes paraeclesiales, argumentando que la experiencia religiosa latinoamericana está en sus manos, porque son ellos los que producen, reproducen y regulan las prácticas religiosas. Asimismo, es Suárez el que pone en estudio que las fiestas patronales urbanas no son solo una manifestación del pasado, "sino más bien la representación de prácticas que ahora siguen una amplia gama" (Suárez, 2020, p. 281).

Para Ana Portal (2009), los sujetos que habitan las ciudades generan estrategias religiosas que les permiten, a través de diversas prácticas, apropiarse del espacio urbano y vivirlo. En sus palabras: "el espacio público de la ciudad se constituye, entonces, en una suerte de escenario en donde aspectos de la vida privada de los sujetos, sus creencias y sus prácticas religiosas, literalmente se ponen en la calle" (Portal, 2009, p. 60). En su argumentación, coloca al espacio público como el lugar en el que los conflictos y las negociaciones sociales se presentan y representan, redefiniendo constantemente las prácticas religiosas.

Los estudios de la religiosidad popular en la ciudad se han enfocado en la larga data de sus orígenes, ya que muchas de estas prácticas tienen un origen dentro de comunidades indígenas y están relacionadas con los procesos de evangelización y sincretismo. Cuando Hugo José Suárez (2016) propone su estudio sobre las claves para comprender la experiencia religiosa en América Latina, establece que la fiesta religiosa se redefine a las condiciones urbanas y religiosas de la ciudad, lo que constituye una nueva identidad, estableciendo cómo

las personas resuelven sus necesidades de fe y creencias. Se define así la importancia de las fiestas patronales dentro de las ciudades y su relevancia, no solo dentro de la práctica religiosa, sino también dentro de la apropiación y significación de sus espacios: “la fiesta patronal es un imán que convoca a los otros santos y vírgenes, consolidando los lazos entre ellos —y sus responsables—, pero a la vez permitiendo el contacto y la participación masiva de todos los creyentes de la zona” (Suárez, 2016, p. 345). La fiesta es un resemantizador del territorio urbano, cargando de manera simbólica el espacio público y significándolo” no solo como un lugar de tránsito, sino como el espacio particular en el que la fiesta se desarrolla.

Por su parte, otras investigaciones proponen el estudio de la religiosidad popular centrado en la fiesta patronal de un lugar, nos hablan de cómo todos los elementos que se habían establecido son aplicables en las realidades modernas (Rojas González, 2017). Dentro de estos circuitos de creencias, el autor establece tres temporalidades claras: la víspera, que es la organización de la manifestación religiosa; la procesión por el espacio público y los convites entre la comunidad; y la celebración principal, que es el día de la fiesta patronal y la transmisión del cargo, lo cual funge como el seguro que se pone para la continuidad de la fiesta (Rojas González, 2017, p. 52).

Pueblos Originarios

Portal Ariosa (2013) argumenta en sus análisis relacionados con el desarrollo urbano y el impacto al ente político cultural que, desde mediados del siglo XX, la ciudad absorbió a los pueblos originarios que la rodeaban, el éxodo rural fruto de la industrialización de la Ciudad de México y que generó un mayor empobrecimiento del campo. Como consecuencia de este proceso de metropolización, las personas mantuvieron sus prácticas sociales, aun cuando perdieron tierras comunales y su centralidad campesina para ser sustituidos por una periferia o por la creación de nuevas centralidades. Allí, ahora el ser pueblo implica que “el sistema de parentesco funciona como eje de la organización colectiva y del sistema festivo que organiza y acciona la vida social de lo local” (Portal Ariosa, 2013, p. 54).

Dentro de lo urbano, los pueblos de identidades originarias se pueden distinguir según las delimitaciones y definición de lo qué es y lo que no es parte del pueblo. Además, la pérdida del territorio y, en la mayoría de los casos, de sus recursos naturales, refuerza una

construcción de pertenencia más fuerte. En algunas ocasiones, esta pertenencia permite la consolidación de la organización política frente al Estado, mientras que en otros casos no. Esto se debe a que, en el contexto urbano, la definición de pueblo originario hasta el 2025 podía ser una autodefinición de los habitantes. Otro de sus problemas es que el reconocimiento de lo originario para medidas efectivas implica la preexistencia a la estructura jurídica y administrativa actual, pero no implica un peso o un respeto a sus identificaciones, por lo cual sus identidades siempre se encuentran en disputa.

En cuanto a la identidad del pueblo originario, como bien lo sostiene Portal Ariosa (2013), el concepto es reciente, con una data menor a los treinta años:

> "el término originario permite definirse como descendientes de los primeros pobladores de la cuenca, pero desde allí, legitiman muchos de sus derechos actuales al mismo tiempo que les brindan elementos identitarios no solo para distinguirse de las etnias indígenas del país, sino para circunscribir una identidad distinta del resto de la ciudad" (Portal Ariosa, 2013, p. 56).

De este modo, los pueblos originarios marcan su territorio con sus manifestaciones identitarias, cuyas disputas con la urbanidad se dan en un entorno donde el espacio social es transformado por los procesos de urbanización.

Por su parte, Lucía Álvarez propone que para poder estudiar a los pueblos originarios dentro de las ciudades se debe enumerar una serie de indicadores. Entre estos se encuentran: que son de origen prehispánico; que su base de relaciones es la del parentesco; que poseen un territorio en el que se puede distinguir el uso comunitario del uso ritual; que cuentan con una organización territorial definida; y que los territorios que poseen, aunque sean reducidos, si tienen un carácter comunitario se nombran como tales. Además, claro está, que la continuidad de sus prácticas culturales está basada en las formas en las que se organizan sus fiestas, siendo su eje principal su santo patrono y, por lo tanto, su fiesta principal es la fiesta patronal. Es así como las fiestas religiosas y cívicas para los pueblos originarios que se encuentran dentro de las ciudades funcionan como generadoras de liderazgos que nacen del sistema de cargos que se llevan al interior de las comunidades, y son estos los que refrendan la pertenencia.

En el contexto actual de la Ciudad de México, Portal Ariosa (2013) establece que la relación pueblo-ciudad es relativa a la tensión y disputa de los recursos naturales, y que la

expropiación de los predios comunes es la consecuencia de la expansión urbana. También pone sobre la mesa que la vida de los pueblos originarios se ha visto presa de las necesidades económicas de la acumulación privada, por medio de las instancias estatales y políticas. Esta disputa por los recursos también implica a los espacios que se ven forzados a reorganizarse debido a los procesos de urbanidad neoliberal, ya que, según lo argumentado por la autora, “la ciudad vista como mercancía impacta directamente en la manera en la que los pueblos viven sus territorios ancestrales” (Portal Ariosa, 2013, p. 58). Para los pueblos originarios, cuyos territorios están cobrando cada vez más valor comercial, ya sean comunes o privados, el desplazamiento se está manifestando de manera inminente.

Sumado a las amenazas económicas por el cambio del uso de suelo, la falta de involucramiento de los nuevos residentes que arriban a sus espacios está amenazando con debilitar su cohesión y sus prácticas al interior de sus territorios. Esto ocurre porque, como dice Portal Ariosa (2013), sin los lazos con la comunidad se genera "una suerte de islas sociales impermeables de cultura", volviendo exclusivas las nuevas zonas habitacionales al utilizar elementos como rejas, vallas y casetas como límites perceptibles que restringen y distinguen entre lo que es un pueblo y lo que no lo es.

Para cerrar este apartado quisiera apuntalar, que esta discusión teórica ayudará a definir como es que, para los pueblos originarios dentro de la ciudad, el territorio no es solo una variable geográfica; es, además de una construcción histórica, el espacio donde se desarrollan sus prácticas sociales comunitarias. Estas, claro está, en su mayoría son festivas, ya sean cívicas o religiosas. Son estas prácticas culturales las que diferencian a los pueblos originarios, puesto que generan “un concepto de comunidad colectiva particular, que les da fuerza frente al resto de la urbe” (Portal Ariosa, 2013, p. 59), aunque al mismo tiempo la ciudad se los disputa y los tensiona en todo momento. Como se puede leer en el apartado anterior, la categoría indígena no es una categoría neutral: es una imposición colonial, la cual además es jerárquica y tiene la intencionalidad de crear una alteridad. Por lo que "indígena" es también una apuesta política, tanto desde quien lo impone como desde quien lo utiliza. Y aunque el Estado ha tenido políticas diferentes para aquel a quien nombra indígena y para su reconocimiento, lo que requiere dejar claro esta discusión es que los pueblos indígenas de

identidad étnica no son bloques homogéneos, sino que están atravesados y construidos desde sus propias diversidades, tanto espaciales como contextuales.

Por lo que dentro de este estudio de caso se sostendrá que lo "indígena urbano" es también una realidad existente. La condición étnico-política responde a la realidad espacial en la cual los pueblos que fueron cercados por las urbes se encuentran, constantemente negociando y a veces confrontando a la urbe. Y es en la permanencia y reconfiguración de sus prácticas sociales como los pueblos se sostienen, a través de una organización basada en el parentesco y la posesión de un territorio con uso comunitario y ritual.

Asentando que, aunque el término "pueblo originario" es un término que tiene pocos años de uso, ha servido para que estas identidades étnicas se distingan de otras etnias migrantes y del resto de los habitantes de la ciudad, legitimando así sus prácticas culturales. Lo "originario urbano" remite a esta identidad étnico-política que está tensionando y negociando con la urbe. **Así**, aunque los pueblos originarios dentro de la CDMX han perdido en su gran mayoría sus tierras comunales y recursos naturales, sostienen su comunalidad a través de las prácticas festivas, como sustenta este estudio de caso.

1.5. Multicultural y multiculturalidad

El término *multiculturalidad* ha sido utilizado de manera constante por los estudios culturales. Stuart Hall la define como las prácticas que, en un determinado momento, se adoptan frente a hechos sociales e históricos que se constituyen como culturalmente heterogéneos (Restrepo, 2011). En este sentido, el *multiculturalismo* no debe ser confundido con la *multiculturalidad*; esta última representa el hecho social e histórico heterogéneo que se materializa en las formaciones sociales, mientras que el primero refiere a las respuestas políticas e institucionales ante dicha diversidad.

El multiculturalismo desde sus orígenes está respondiendo a la lógica de los sistemas económicos, desde sus inicios se formó como una respuesta solida ante los embates del

poder por parte de los grupos minoritarios. Este movimiento toma fuerza en la década de los 80 en Estados Unidos, y retoma el camino de institucionalización social, política y académica (Dietz, 2012) razón por la cual el termino de venir de una lucha colectiva va tomando fuerza dentro de las instituciones, es retomado. Dietz nos da una definición del multiculturalismo:

> Designar a este heterogéneo conjunto de movimientos, asociaciones, comunidades y —posteriormente— instituciones que confluyen en la reivindicación del valor de la 'diferencia' étnica o cultural, así como en la lucha por la pluralización de las sociedades que acogen a dichas comunidades y movimientos (Dietz, 2012, p. 19).

El multiculturalismo puede ser analizado desde múltiples ángulos, pudiendo manifestarse como conservador, radical o comunitarista (Hall, 2010). Bajo esta premisa, tendríamos que pensar que los movimientos multiculturalistas dentro de las naciones y en especial en América Latina forman parte de las expresiones de los movimientos sociales contemporáneos y emergen como autoconciencia de una sociedad posindustrial. Gunther Dietz propone una caracterización del multiculturalismo basada en una estructura organizativa altamente flexible que se expresa mediante redes no jerárquicas. Su propuesta destaca una insistencia en la autonomía frente a diferentes actores políticos (principalmente frente al Estado), la ausencia de un discurso globalizante y, en su lugar, la reivindicación de una política vital donde lo común es la politización de los actores, cuyos ejes de acción están vinculados a las políticas de la identidad. De este modo, se aboga por una composición plural donde la identidad y la subjetividad operan como vectores rectores (Dietz, 2007).

Para consolidar el concepto de multiculturalidad, es preciso señalar que es en este espacio donde la identidad se convierte en una política identitaria, espacio en el cual se negocia un complejo entramado de identidades que se posicionan de manera colectiva y diversa frente a los opositores sociales. Por lo tanto, para los fines de esta discusión teórica, introducir el término *multiculturalidad* implica también reconocer su vinculación intrínseca con la etnicidad. Como señala Restrepo, “el llamado a la etnicidad y el uso de las categorías de ‘grupos étnicos’ constituyen una expresión del multiculturalismo” (Restrepo, 2009). El concepto de multiculturalismo, aplicado en el ámbito de lo político, no solo se enfoca en estudiar campos cerrados o meramente institucionales como los marcos legales, sino que implica comprender que los campos sociales en los que el multiculturalismo se constituye

van más allá de las negociaciones de carácter estatal (Restrepo, 2009); más bien, abarca la forma en que interactúan las propias diversidades étnicas entre sí. Es, pues, el multiculturalismo entendido como una práctica social diversa y profundamente política.

Al respecto, Restrepo deja constancia de que, bajo el influjo del "multiculturalismo etnicista, los significados del ser indígena están cada vez más restringidos a un conjunto delimitado de atributos establecidos y osificados, que definen a su vez los términos en que es entendida la diferencia cultural" (Restrepo, 2009, p. 10). Aunque existe una diversidad de significados para este concepto, la carga política que contiene ayuda a cimentar con mayor solidez el planteamiento de esta investigación, puesto que:

> El multiculturalismo es, sobre todo en el contexto de los estudios étnicos y culturales, el escenario donde las diferencias "raciales", "étnicas" y "culturales" se utilizan como argumentos en la lucha por el acceso a los poderes fácticos (Dietz, 2007, p. 40).

En suma, a través del multiculturalismo se reivindica una narrativa histórica y coyuntural frente a las discriminaciones que han sufrido los pueblos estigmatizados, permitiéndoles ejercer de manera afirmativa su identidad étnico-política.

Para cerrar esta discusión, quiero dejar claro que la multiculturalidad se define como el hecho social e histórico de la heterogeneidad en las formaciones sociales, donde, por medio de estructuras organizativas flexibles y no jerárquicas, se defienden las autonomías frente al Estado y sus políticas de rechazo. Esto pone en tela de juicio los discursos globalizantes y reivindica una "política vital" donde la identidad y la subjetividad son los vectores rectores. Es en este marco donde entra lo étnico.

Para este estudio de caso entenderemos al multiculturalismo a partir de que el concepto de multiculturalismo está intrínsecamente vinculado con la etnicidad; de hecho, el uso de la categoría «grupos étnicos» se considera una expresión de este. Así, esta dinámica no se limita a negociaciones estatales o marcos legales, sino que abarca la interacción entre las propias diversidades étnicas como una práctica social profunda. En este sentido, el marco del multiculturalismo permite a los pueblos históricamente estigmatizados reivindicar su narrativa y ejercer de manera afirmativa su identidad étnico-política frente a la discriminación. Y justamente en esta disputa es en la que se encuentra inmerso este pueblo

originario al que se refiere este estudio de caso, donde, a pesar de que existe una legislación que lo reconoce como multicultural y está legislado así, no se respetan los derechos de dichos pueblos.

1.6. Gentrificación y disputa por el espacio público

El término gentrificación proviene de la palabra *gentry* del inglés y alude, en sentido amplio, al proceso mediante el cual los sectores de mayores ingresos se apropian de áreas urbanas previamente habitadas por población de clase trabajadora, provocando transformaciones físicas, simbólicas y económicas del espacio, así como el desplazamiento —directo o indirecto— de sus habitantes originales. Smith (2012). Desde esta acepción inicial, el concepto ha sido objeto de múltiples reformulaciones teóricas que responden a contextos históricos y territoriales específicos.

El término "gentrificación" fue utilizado por primera vez en 1964 por la socióloga Ruth Glass (1964), quien lo propuso originalmente para explicar el desplazamiento de las clases trabajadoras en los barrios tradicionales de Londres. Este fenómeno, surgido en el Norte Global como parte de los procesos de modernización urbana orientados a crear nuevos centros dentro de las ciudades, dejó de ser un evento aislado. En ese sentido, como señala Neil Smith, el proceso escaló de manera sistemática hasta que "…la gentrificación se transformó en un sello de la emergente ciudad global…" (Smith, 2012, p. 86). No se trata, por tanto, de una anomalía urbana, sino de una forma estructural de reconfiguración del espacio en las metrópolis globalizadas, donde urbanización y gentrificación tienden a superponerse.

Para el caso de América Latina, los elementos que distinguen el estudio de la gentrificación en la región están relacionados con la reconquista de las áreas centrales y pericentrales por el capital inmobiliario, donde la reconfiguración territorial es de carácter centrífugo y las periferias son cada vez más extensas (Janoschka, 2016). En ese sentido, gran parte del desplazamiento se relaciona con políticas provenientes del Estado, donde los

modelos de vivienda están enfocados al desarrollo de intereses económicos empresariales. En este contexto, el desplazamiento adopta formas más coercitivas y visibles. Janoschka identifica distintos tipos —desplazamiento directo, en cadena, por exclusión y presión por desplazamiento— que permiten observar cómo la gentrificación opera como un proceso de acumulación por desposesión. (Janoschka, 2016) Estas dinámicas no solo transforman materialmente el espacio, sino que también reconfiguran sus significados simbólicos, explotando prácticas culturales locales que incrementan el valor del territorio.

Perspectivas como la de Víctor Delgadillo (2015) ayudan a comprender con mayor profundidad cómo la gentrificación en América Latina es una consecuencia de la aplicación de políticas neoliberales, las cuales están concatenadas con las políticas empresariales, siendo estas empresas las que operan los megaproyectos dentro de las ciudades. Son estos megaproyectos los que producen las nuevas centralidades, fragmentando el espacio y permitiendo la apropiación mercantil del mismo. Para Delgadillo, el foco sería el empresarialismo urbano, ya que es este el que demanda al Estado acciones que mejoren el plusvalor de sus inversiones y, por lo tanto, transforman el territorio a favor de los intereses económicos.

Para el caso mexicano, los estudios de Daniel Hiernaux (2013) agregan a la ecuación de los modelos de gentrificación la reapropiación de las prácticas culturales y la imposición de nuevos estilos de vida en los espacios gentrificados, expulsando simbólica y físicamente a los habitantes. En la Ciudad de México, los estudios de la gentrificación han aportado nuevas complejidades a su análisis, como lo son la financiarización y la reestructuración urbana, donde la inversión privada construye edificios cuyo único fin es la especulación en la bolsa. De acuerdo con Delgadillo (2023), la participación creciente de los capitales financieros globales ha reconfigurado de manera drástica las ciudades.

Son las nuevas centralidades las que ahora están siendo disputadas, ya que de ellas depende la reconfiguración urbana. Como señala Moncrieff Zabaleta (2025), esta disputa se da a través de las reconfiguraciones sociales, donde los límites de las clases sociales crean puntos de diferenciación, marcando claramente divisiones espaciales entre un lado y el otro, donde lo entizado y lo hegemónico se pueden distinguir.

El origen del concepto de espacio público se acuñó en Occidente, más específicamente en la Grecia clásica. Aquello que se encuentra en el centro de sus principales edificios públicos es el ágora, el espacio de la vida pública, donde se daba la discusión, una actividad reservada para los hombres libres. Lo que se concibe hoy como espacio público, como el lugar donde se realizan actividades colectivas, es una visión moderna.

La definición del espacio público y la forma en que este ha sido concebido han cambiado de manera dramática debido a las transformaciones económicas ocurridas desde el Estado de bienestar de la posguerra hasta la ciudad neoliberal actual. Esta última reconfigura la injerencia del Estado; como señala Ramírez Kuri (2016), el embate neoliberal creó nuevas disputas sobre lo que en un momento se consideró un espacio vacío, situando al espacio público en el centro del conflicto urbano. De este modo, se convierte en un lugar asociado al capital, pero también en el escenario donde la sociedad se integra y se expresa.

Por otro lado, el urbanismo operacional, basado en la especulación inmobiliaria, percibe al espacio público como un residuo que solo es productivo si se le asigna un uso comercial. Bajo esta lógica, las relaciones sociales que se desarrollan en él carecen de interés; el valor reside primordialmente en el espacio construido. Ramírez Kuri (2016) pone el acento en cómo la diversidad social y el intercambio que permite el espacio público son vistos, en ocasiones, como un mal necesario: “hoy la ciudad se organiza desde lo privado y estos espacios comunitarios, como las plazas, son un desperdicio para la lógica económica... y un mal necesario” (p. 21).

En la propuesta de Borja y sus estudios sobre el espacio público, el autor establece que es en él donde se sintetizan las redes y flujos de la ciudad, donde los intercambios sociales y las relaciones sociales se estabilizan. Borja (2003) argumenta que la conquista de la ciudad moderna depende de la recuperación de sus espacios públicos, y es que “la ciudad y sus espacios públicos son el lugar de la representación y expresión de la sociedad, tanto de dominados como de dominantes” (p. 120). El espacio público se puede ver como el lugar donde la sociedad adquiere visibilidad, y es que el espacio urbano también se produce con las fiestas cívicas, políticas y religiosas.

En la discusión de lo que se entiende por el Estado, el espacio público y su regulación,

se explica que, “como concepto jurídico, es un espacio sometido a una regulación específica por parte de la administración pública, propietaria o que posee la facultad de dominio sobre el suelo, y que garantiza la accesibilidad a todos y fija las condiciones de utilización y de instalación de actividades” (Borja, 2003, p. 122).

En la actualidad, el espacio público se comprende a partir de una separación binomial que el aparato de gobierno estatal impone en el territorio, en donde se separa de manera formal lo que es la propiedad privada urbana y la propiedad pública urbanizada. Y es bajo este binomio regulado que Borja (2003) propone que “el espacio público, o su calificación como tal, supone reservar el suelo libre de la construcción permanente para el uso comunitario o destinado a equipamientos colectivos de interés general” (p. 123).

Dado que el espacio público en la actualidad tiene diferentes controles, es necesario conocer que estos controles son también para regular su uso, el cual puede ser cultural, comercial, como referencia simbólica (por ejemplo, colocando monumentos) o como espacios de reserva donde las personas no pueden acceder; la intencionalidad de esto es regular a las personas que ejercen estas prácticas. En este sentido, “desde una dimensión sociocultural, el espacio público es un lugar de relación y de identificación, de contacto entre personas, de animación urbana y expresión comunitaria” (Borja, 2003, p. 122).

Desde la perspectiva de los habitantes de las ciudades, es el espacio público el que da referencia de su propia territorialidad, ya que es en él donde las relaciones sociales se refuerzan, pero también se recuerdan. Un espacio público puede ser heredado y se puede mantener genealógicamente en el mismo espacio; es decir, una plaza puede ser vista por varias generaciones de una misma familia. El que estos espacios sean heredables los hace históricos y crean referencias y centralidades. Como señala el autor, “el espacio público supone dominio público, uso social colectivo y multifuncionalidad” (Borja, 2003, p. 124).

Muchas veces el propio Estado, como regulador, es el que dicta el uso de estos espacios con normas y burocracias impuestas. Para el aparato estatal, un espacio público ideal es aquel que está vacío, es decir, donde no se hace nada. Para efectos de este estudio de caso, el espacio público es donde se desarrolla la disputa, porque al desarrollar fiestas, comunalidad y reuniones en este espacio público, la comunidad no se está quieta, sino que está en

ocupación permanente.

Para cerrar otra de las características del espacio público es que puede ser evaluado, es decir, se determina qué tan funcional es. Como argumenta Borja.

> "la calidad del espacio público se puede evaluar sobre todo por la intensidad y la calidad de las relaciones sociales que facilita, por su capacidad para generar mixturas de grupos y comportamientos, por su calidad de estimular la identificación simbólica, la expresión y la integración cultural" (2003, p. 123).

Hablar de espacio público no es solo hablar de plazas, sino también, de calles, cerradas, huertos, jardineras, pasajes y de su funcionalidad para sus habitantes, aunque como mencionamos anteriormente la regulación proviene del Estado. Y es que las tensiones se desatan cuando el Estado trata de regular los usos de este a través de reglamentos, permisos,y con el uso de la fuerza pública; es el Estado el que disputa con las comunidades los flujos relacionales que se dan en él espacio público.

Tal como se puede apreciar a lo largo del este apartado, la gentrificación no opera como una excepción dentro del sistema capitalista, sino como su regla general, cuyo despliegue responde a las particularidades de cada entorno económico y político. Bajo esta lógica, el espacio público entendido como la materialización misma de las ciudades y el reflejo de la urbanidad se erige como el lugar donde se desenvuelven las relaciones sociales de quienes habitan las urbes. No obstante, este escenario se ve alterado por las acciones del Estado que, alineadas con los intereses capitales, buscan intervenir y reconfigurar aquellos espacios que paradójicamente la comunidad defiende. De este modo, la segregación de clase y las fronteras étnicas instauradas por los procesos de gentrificación, se manifiestan con mayor crudeza en el plano de lo público.

En consecuencia, el objetivo de esta sección fue demostrar cómo el fenómeno en América Latina posee dinámicas propias y diferenciadas, las cuales se encuentran orientadas hacia una profunda colonización del espacio. Tal y como se ha desarrollado aquí, la gentrificación tiene diferentes marcas sobre el territorio que son visibles, como lo es el desplazamiento, la sustitución de la población, el incremento del valor del suelo y, de la forma más voraz y característica en la Ciudad de México, los modelos de financiarización.

Esta discusión teórica nos ayuda a comprender, aterrizado en el caso empírico, que la gentrificación impone nuevos estilos de vida que expulsan simbólicamente a los habitantes tradicionales, marcando divisiones claras entre lo "hegemónico" y lo "etnizado". Para el caso de San Sebastián Atenco, el hecho de evidenciar estos modelos económicos permite ver cómo son aplicados y cómo sofistican sus formas de desplazamiento y despojo, mientras que, al mismo tiempo, las prácticas culturales de los pueblos originarios que son invadidos por estos modelos de negocios, refuerzan y retoman con mayor prestancia sus prácticas culturales.

En pueblos como San Sebastián Atenco, la práctica cultural refuerza la identidad y el territorio frente a los modelos económicos de despojo, convirtiendo la calle en una trinchera contra la homogeneización. Para el mercado inmobiliario y el urbanismo operacional, el espacio público es un "residuo" o un "mal necesario" que solo es útil si genera consumo. Asimismo, en la Ciudad de México, la gentrificación está ligada a la inversión especulativa. En contraste, para el pueblo originario, el espacio público es el lugar donde se sintetizan las redes sociales y se estabilizan las relaciones de la comunidad.

Por lo tanto, poner sobre la mesa cómo es que la gentrificación se presenta dentro de los territorios habitados por pueblos originarios con prácticas étnico identitarias que resisten ante estos modelos económicos, nos habla también de una disputa étnico-política.

1.7 Conclusiones del capítulo

A modo de cierre, el entramado conceptual y la revisión teórica desarrollados en este capítulo permiten establecer que los procesos urbanos contemporáneos no pueden analizarse de manera aislada de las dinámicas culturales, identitarias y de resistencia que se gestan en lo local. La resistencia en esta tesis se entiende como la acción misma de articular, organizar, y pensar de manera étnico colectiva la fiesta patronal, el ejercer y disfrutar la fiesta desde la identidad expresada en las formas de relacionarse. La conceptualización articulada a lo largo del texto demuestra que el espacio urbano no es un mero contenedor físico, sino una producción social atravesada por tensiones que dialogan entre sí. Mientras la gentrificación

opera como un mecanismo de acumulación por desposesión impulsado por el capital inmobiliario, al mismo tiempo las comunidades reconfiguran sus estrategias de permanencia dentro de sus espacios históricos.

Estas discusiones teóricas sustentan más adelante cómo es que la urbanización trasciende a la expansión física y es más bien una producción social, y es que el espacio urbano es un lugar de producción que es transformado por intereses políticos y para el caso de estudio esta es central comprender las lógicas que intervienen el espacio, aterrizado en el caso empírico hablarán de los cambios del espacio.

En esta discusión teórica se propone pensar las prácticas religiosas de los pueblos originarios más allá de la folclorización y reificación desde los gobiernos locales estableciéndolo como una herramienta de cohesión y apropiación espacial del territorio originario. Procesos como el sincretismo histórico han permitido a estas comunidades adaptar y reinventar sus universos simbólicos dentro de la urbe conceptos como el de comunalidad me ayudaran a comprender cómo esta se establece como el actor principal de las fiestas y para este caso de estudio las fiestas patronales son el espacio donde se expresa sobre el territorio.

La discusión teórica sostenida sobre La fiesta patronal, establece como esta es sostenida por el sistema de cargos y mediada por los agentes paraeclesiáles, irrumpiendo en la cotidianidad urbana y resemantizando el entorno que habitan estas identidades que se nombran como originarias. Así, las celebraciones religiosas se convierten en un acto de resistencia que permite a los habitantes marcar su territorio y asegurar la distribución de prestigio, poder y comunalidad frente a los procesos excluyentes que los acechan. La fiesta no solo es resistencia, sino una forma en que el pueblo ejerce su multiculturalidad de frente a un multiculturalismo estatal que a veces los encasilla o los reconoce solo en el papel.

Aunado a esto, la discusión llevaba sobre las categorías de identidad étnica, indígena y pueblos originarios permitió comprender, la dimensión política de las identidades étnicas y cómo ésta identidad también es un ejercicio político, que se ejerce tanto fuera como dentro de las ciudades y que a pesar de la urbanización sigue legitimando su pertenencia territorial. Este eje estaba conjugado con la discusión de la multiculturalidad y sus políticas dentro del

Estado nación. Esto nos dejará ver cómo es que estas identidades étnico políticas se expresan y reconocen políticamente dentro de sus pueblos y entre ellos.

Para cerrar este entramado de discusión teórica el concepto de gentrificación, se vio hablando de este desde lo global, a lo regional y a lo local, donde la acumulación por desposesión, financiarización y la disputa por el uso del espacio público donde la certificación y la práctica de desplazamiento se ven, es también el lugar donde se llena de fiesta y se alimenta.

Es así que con todas estas herramientas teóricas se discutirá la realidad del caso empírico abarcando lo identitario a través de las discusiones de las categorías étnicas, las prácticas culturales como lo son las festivo religiosas y lo espacial como lo es la urbanidad y los procesos de gentrificación.

CAPÍTULO II. CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL Y DEMOGRÁFICO DE AZCAPOTZALCO

De por sí es muy pequeña nuestra palabra de los zapatistas, pero su paso es muy grande y camina muy lejos y se entra en muchos corazones.
Estos corazones que nos escucharon son de hombres, mujeres, niños y ancianos que quieren un país democrático, libre y justo.
Queremos un México que nos tome en cuenta como seres humanos, que nos respete y reconozca nuestra dignidad.

Comandanta Ramona, 12 de octubre de 1996

2.1. Introducción

En este capítulo se presenta el contexto del pueblo originario de San Sebastián Atenco, enfocándose en cómo las transformaciones urbanas y los procesos de gentrificación en Azcapotzalco han reconfigurado sus prácticas festivo-religiosas. Asimismo, se analiza cómo esta reconfiguración territorial ha generado tensiones y disputas en torno a la producción y reproducción de dichas manifestaciones culturales, con especial atención en sus fiestas patronales.

La delimitación temporal de este capítulo responde a cómo las transformaciones urbanas de la Ciudad de México y, en épocas más contemporáneas, los procesos de gentrificación de la Ciudad de México reconfiguraron las prácticas festivo-religiosas de los pueblos originarios, en específico las del pueblo de San Sebastián Atenco, generando tensiones en el territorio. Por lo tanto, el recorrido histórico que a continuación presentaré responde a esta lógica.

El presente capítulo se articula a partir de tres escalas espacio-urbanas que se entrelazan de manera progresiva: primero, la Ciudad de México como espacio metropolitano

donde se despliegan los procesos de urbanización, industrialización y gentrificación que marcan el ritmo de la transformación territorial bajo el capitalismo inmobiliario; segundo, Azcapotzalco como un territorio con raíces históricas profundas, configurado como pueblo de indios o naturales, incorporado a través de los siglos a la lógica urbano-industrial; y, finalmente, pueblo originario de San Sebastián de Atenco como estudio de caso, donde estas dinámicas adquieren una dimensión concreta, visible en la reconfiguración del territorio, en las nuevas formas de habitar y en las tensiones que atraviesan la vida festivo-religiosa y el reconocimiento político contemporáneo.

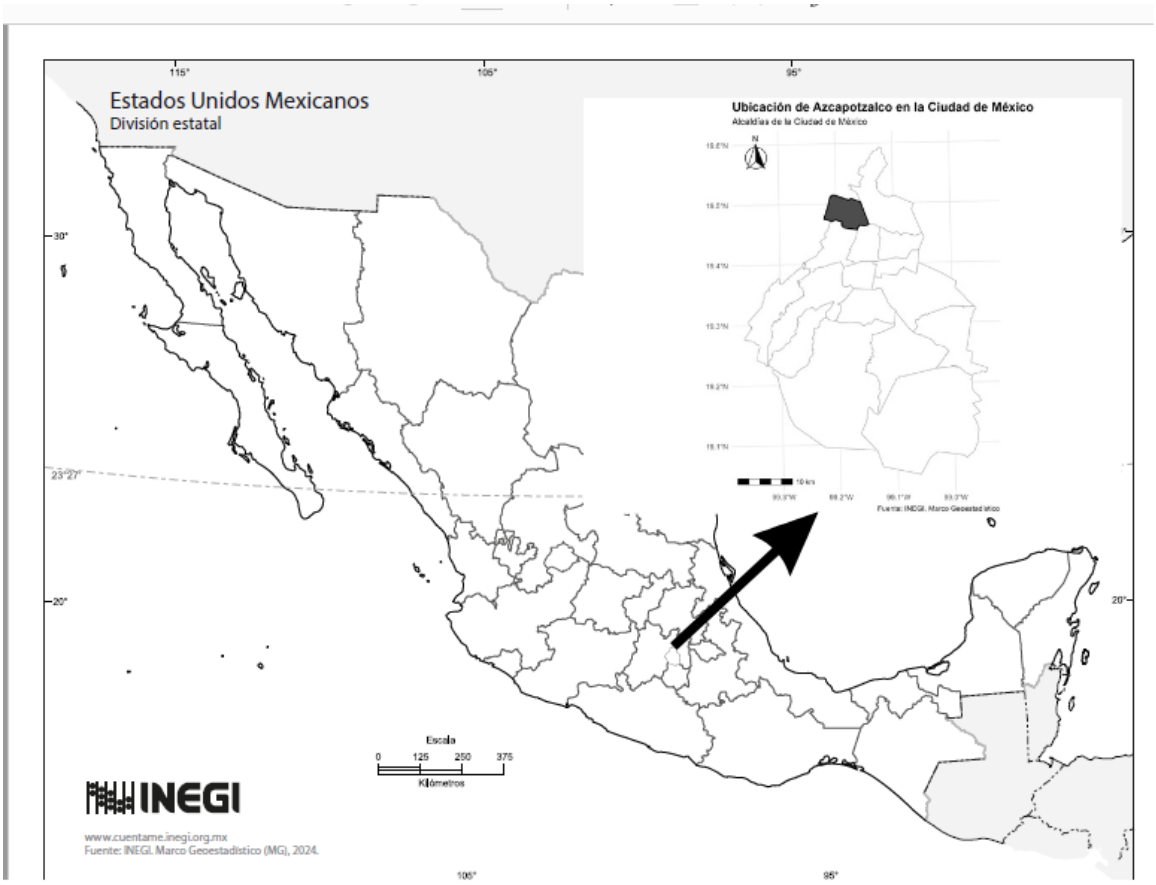
El pueblo de San Sebastián de Atenco es uno de los 27 pueblos originarios de la Alcaldía Azcapotzalco (dos de ellos quedaron en otras alcaldías). La palabra Atenco es de origen náhuatl y se compone de tres elementos: *atl* (agua), *tentli* (labio, orilla o borde) y *-co* (sufijo locativo, "lugar de"); su significado sería "en la orilla del agua" o "lugar a la orilla del agua". Este nombre hace referencia a los asentamientos que se encontraban en los márgenes del antiguo Lago de Texcoco. San Sebastián Atenco está catalogado administrativamente como una colonia (Barrio San Sebastián), pero también es uno de los pueblos originarios de Azcapotzalco.

Los ejes centrales de los procesos de urbanización en Azcapotzalco que se desarrollarán en este apartado son: la consolidación industrial; la conformación de centros de educación media y superior; la masificación de la vivienda a través de grandes unidades habitacionales; y la reestructuración de la movilidad urbana mediante las nuevas vialidades y sistemas de transporte que atraviesan la demarcación. Estas dinámicas trajeron consigo una profunda redefinición del espacio público impuesta por la modernidad. Finalmente, el análisis cerrará exponiendo cómo los pueblos originarios se sitúan, experimentan y resisten frente a este complejo escenario de reconfiguración territorial.

Dentro de la República Mexicana la alcaldía Azcapotzalco se encuentra en lo que se considera el centro del país. (Ver figura 1) la alcaldía de Azcapotzalco está situada al noreste de la Ciudad de México; (ver figura 1) esta zona de la ciudad se caracteriza por una ocupación continua desde la época prehispánica. Su nombre deriva del náhuatl y se traduce como "en el hormiguero" o "lugar de hormigas" (anexo 1).

Figura 1

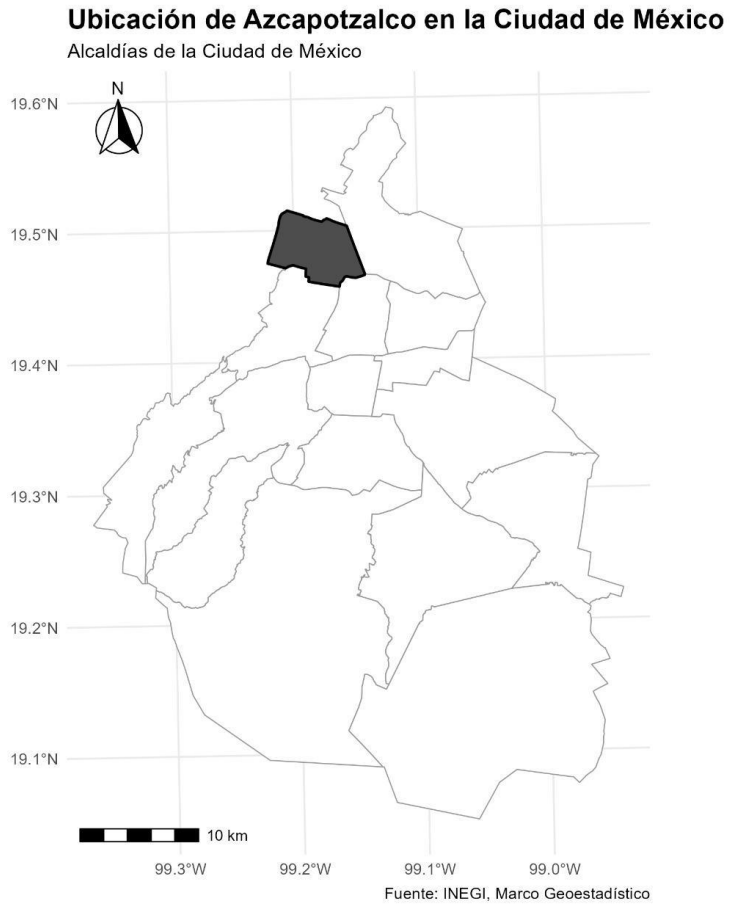
Mapa de la ubicación de Azcapotzalco en la República Mexicana



Nota: Mapa realizado con información del INEGI imagen conjunta de elaboración propia, 2026

De acuerdo con la Secretaría de Economía, la población total en 2020 fue de 432,205 habitantes, compuesta por un 52.6% de mujeres y un 47.4% de hombres. Los grupos de edad con mayor concentración son los que tienen entre 30 y 34 años; las lenguas indígenas que más se hablan dentro de la alcaldía son el náhuatl, zapoteco y otomí (Secretaría de Economía, 2026) algunas de ellas tales como el náhuatl es una lengua arraigada en la región, caso contrario del zapoteco y el otomí que responden a migraciones indígenas.**Figura 2**

Mapa de la *ubicación de Azcapotzalco en la Ciudad de México*



Nota. Mapa elaborado por Jorge Esteban Hernández, 2026

En cuanto a vivienda y movilidad, la mayoría de la inmigración reciente proviene de Estados Unidos, “motivada principalmente por temas de vivienda”. Para 2020, las viviendas particulares habitadas contaban mayoritariamente con cuatro y cinco cuartos, de los cuales los que funcionan como dormitorios son una o dos habitaciones, fenómeno asociado al incremento de unidades habitacionales (Secretaría de Economía, 2026). Las principales causas de vulnerabilidad registradas son el acceso a la seguridad social, salud y alimentación. Mientras tanto, las cifras de pobreza registradas en la alcaldía indican poco más de una quinta parte (21.7%) en pobreza moderada y un 2.47% en pobreza extrema (Secretaría de Economía, 2026).

Las actividades económicas se centran en su mayoría, en el comercio al por menor, servicios y manufacturas. Según la encuesta de la Secretaría de Economía, “la población económicamente activa en 2025 es del 63.2%” (Secretaría de Economía, 2026); las ocupaciones de los habitantes se concentran en empleados de ventas y comerciantes en establecimientos, con una fuerza laboral distribuida en 53% hombres y 47% mujeres.

Estos números pueden comprenderse debido a que Azcapotzalco pasó de ser una zona agrícola periférica a un nodo fabril y habitacional clave de la Ciudad de México. A partir del siglo XX, los procesos de modernización urbana —como la construcción de la Unidad Habitacional El Rosario y el crecimiento de la zona industrial Vallejo— aceleraron la urbanización, fragmentando los espacios comunitarios de los barrios originarios de la alcaldía. En el caso específico de San Sebastián de Atenco, estas transformaciones incluyeron la instalación de colonias aledañas, como la del Sindicato Mexicano de Electricistas, (1960) así como la presencia de grandes conjuntos habitacionales del INVI (1980) y desarrollos condominales privados dentro del pueblo (2012-2015).

Desde mediados del siglo XX, el pueblo originario de San Sebastián de Atenco ha experimentado una profunda reconfiguración territorial, resultado de la transformación del uso de suelo y la acelerada expansión urbana. Los procesos de urbanización y gentrificación han impactado de manera creciente las prácticas festivas, especialmente en los últimos años**.** En la actualidad, las desarrolladoras inmobiliarias con mayor presencia en Azcapotzalco son: Quiero Casa, Grupo UBK, Casa Capital, Alpha Desarrollo, My Home y Grupo Corinto; este último construye en la esquina del pueblo originario de San Sebastián de Atenco un desarrollo residencial.

Las tierras de siembra se convirtieron en asentamientos urbanos, afectando no solo el paisaje físico, sino también la vida cotidiana de sus habitantes. Ante estos procesos, la comunidad ha buscado sostener sus prácticas comunitarias, especialmente las de carácter festivo-religioso; en este estudio de caso me enfocaré en las fiestas patronales. A partir de 2020, varias de estas prácticas han sido limitadas o desarticuladas por el propio gobierno local, aunque la Constitución de la Ciudad de México —en su artículo 16, inciso A— contempla el derecho a las prácticas tradicionales. Son estas restricciones impuestas por la

alcaldía las que evidencian una tensión entre el marco legal actual y las formas vivas de las prácticas festivo-religiosas de los pueblos originarios.

Este estudio busca contribuir a una comprensión más amplia de las identidades de los pueblos originarios de la Ciudad de México como espacios dinámicos de significación y resistencia, subrayando el valor de las expresiones festivo-religiosas como la fiesta patronal en la producción de sentido comunitario y en las formas de habitar, defender y reconfigurar el territorio ante el avance de los intereses inmobiliarios y los procesos de gentrificación que se intensifican cada día en la Ciudad de México.

El capítulo se organiza en tres escalas que permiten comprender la relación entre la transformación territorial y la vida comunitaria: primero, la historicidad de la Ciudad de México y su expansión urbana; segundo, la configuración histórica y urbana de Azcapotzalco; y finalmente, el caso específico del pueblo originario de San Sebastián de Atenco, donde estas dinámicas adquieren una expresión concreta.

2.2. Azcapotzalco como pueblo de indios o naturales

2.2.1. Breve recuento histórico del barrio, organización social y territorio

La configuración histórica de Azcapotzalco como pueblo originario o de naturales[2] evidencia sus raíces culturales de origen prehispánico, en las que territorio, linaje y organización social se articularon tempranamente como ejes constitutivos del poder local.

[2] El concepto de naturales proviene de una adscripción política de los pueblos precolombinos, que encontraron en él la fuerza política para poder seguir ejerciendo la gobernanza sobre sus territorios.

Para abordar mejor a los naturales de Azcapotzalco, quiero decir que es fundamental entender esta organización de los antiguos 27 calpullis no solo como una organización religiosa, sino también como esta identidad étnica que fue adoptada como un instrumento político de los pueblos indígenas que habitaban Azcapotzalco. Esta identidad ha servido y sigue funcionando como un mecanismo étnico-político mediante el cual se siguen organizando los pueblos originarios de Azcapotzalco además de ser una estrategia de posicionamiento hacia lo externo y dentro del territorio.

Como veremos a lo largo del texto, esta organización paraeclesial, conformada por los representantes y pobladores de los 27 pueblos originarios de Azcapotzalco, en la actualidad cuenta con una mesa directiva que es electa o sus miembros son electos dentro de sus mismos pueblos. Por lo tanto, esta estructura evidencia la fuerza política con la que aún cuentan los pueblos étnico-originarios de Azcapotzalco.

Quiero reforzar que esta organización de naturales de Azcapotzalco, que históricamente ha estado vinculada a imágenes y símbolos religiosos, les ha permitido conservar agencia territorial y política dentro de sus pueblos, además de que ha servido en la actualidad como un mecanismo social de resistencia y cohesión social al interior de los pueblos con identidades étnicas frente a la gentrificación.

Ahora sí, regresando al hilo de este capítulo diré que en esta región, los mexicas llegaron en una de las últimas olas migratorias prehispánicas; al igual que las anteriores, provenían de tierras del norte de México. La crisis sucesoria tras la muerte de Tezozómoc, en 1428, detonó intensas disputas territoriales que culminaron con el fin de la hegemonía tepaneca. No obstante, este colapso no implicó una transferencia automática de poder, sino una reconfiguración geopolítica de los altépetl (Reyes, 2017, p. 29). Un ejemplo paradigmático de esta reconfiguración fue la estrategia de Itzcóatl, quien, según Paz (2013), sancionó a los tepanecas instaurando un *tlatocáyotl* de filiación *tenochca*, conocido como Mexicapan, manteniendo el señorío tepaneca (p. 31). Este episodio constituye un punto de inflexión en la historia política de Azcapotzalco y de la cuenca de México.

Tras la victoria sobre Azcapotzalco, la élite *tenochca* encabezada por Itzcóatl y Moctezuma reformuló las relaciones sociales y agrarias. Según Reyes (2017), este proceso

implicó el reparto de las tierras conquistadas, creando a los 27 *calpulli* (comunidades campesinas de parentesco) que habitaban la zona (p. 32). Esta reorganización resulta clave para comprender las disputas históricas en torno a la tierra y la condición de los pueblos originarios.

La consecuencia dentro de la región fue que quedó dividida en dos tecpan[3]: T*epanecapan* y Mexicapan. Paz (2013) explica que esta reorganización se basó en la estructura del altépetl, una entidad política multiétnica y territorial encabezada por un tlatoani dinástico, cuya función era articular a los distintos *tlaxilacalli* (barrios) que la componían. Esta distribución dual es excepcional en la cuenca, debido a que la convivencia exigía un reconocimiento mutuo de poder y linaje. La distribución territorial de ambos altépetl se conoce y es la siguiente:

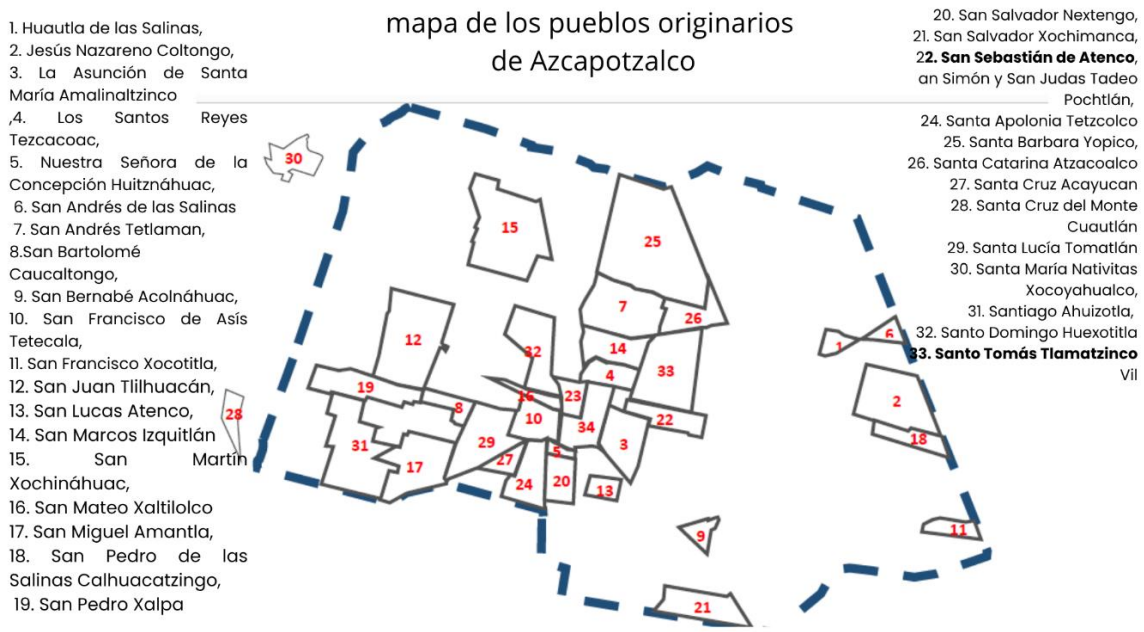
> "*Tepanecapan* ocupaba la porción territorial ubicada al oeste de la cabecera, donde estaba el antiguo centro ceremonial, después sustituido por la parroquia de San Felipe y Santiago el Menor, mientras que Mexicapan estaba al oriente de la misma. Mientras *Tepanecapan* contaba con doce barrios y/o pueblos o *tlaxilacalli, Mexicapan* tenía catorce" (Paz, 2013, p. 237).

Esta estructura territorial prehispánica sentó las bases de la organización de los pueblos originarios actuales, entre los cuales se encuentra San Sebastián de Atenco, en la figura 3 se puede ver la distribución y cercanía de dichos pueblos, en el número 22 está San Sebastián de Atenco, su nombre y el del pueblo vecino Santo Tomás se encuentran resaltados en negritas.

Figura 3

Croquis de localización de los pueblos Naturales de Azcapotzalco

[3] Los *tecpan* eran los centros de poder en la época prehispánica**;** en ellos vivían el gobernante y su corte. Además, eran el punto de encuentro religioso y comercial.



Nota: este croquis tiene como fuente la tesis de: Badillo Camacho, C. E. R. (2020). *Pueblos y barrios originarios de Azcapotzalco.* Aunque la elaboración de esta imagen es propia.

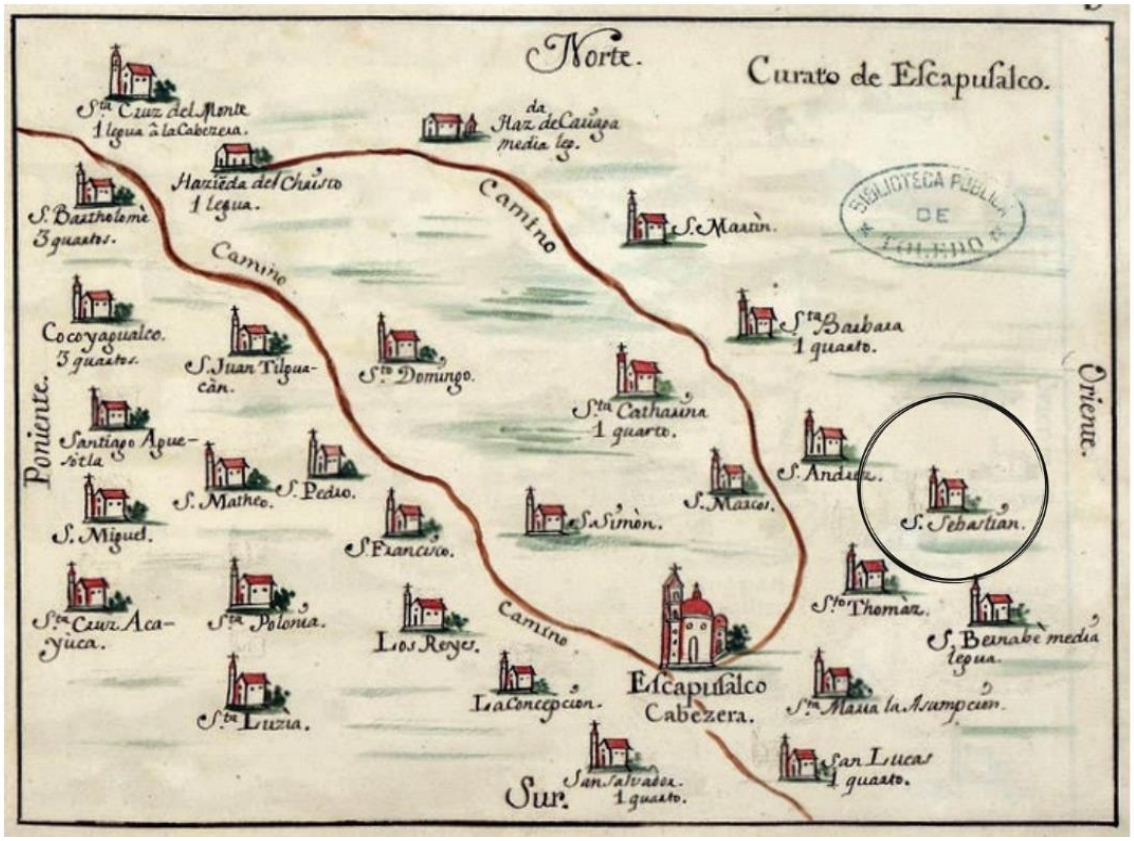
Los dominicos arribaron a Azcapotzalco en 1529 y, con ello, se instauró el modelo misional en el territorio. Aprovechando la organización territorial preexistente, asignaron santos a cada uno de los *Tlaxilacalli*,[4] incorporando a cada unidad habitacional un santo patrono y una fiesta patronal, esta incorporación de los santos permitió a los grupos indígenas guardar los bienes comunales. Como señala Renée de la Torre (2016), las fiestas en México tienen un doble origen: el mitote indígena y la verbena española; este punto de confluencia dio lugar a un espacio festivo de carácter atemporal, en el que la celebración a través de la música, el baile y la comida permitió la continuidad y resignificación de las prácticas rituales en el tiempo (Suárez, 2020). Es en este contexto histórico donde emerge la figura de San Sebastián como patrono del Atenco, cuyo surgimiento implicó su inserción en el proceso de evangelización, así como el establecimiento de su propia fiesta patronal.

[4] Los *tlaxilacalli* serían una unidad poblacional. Para Azcapotzalco, estas unidades eran nombradas según el tipo de trabajo que se realizaba en la población **(**como los trabajadores de plumas), o, como el caso del Atenco, a la orilla del lago. Esto era lo equivalente a un pueblo.

Fueron los dominicos quienes impidieron la fragmentación de las unidades territoriales indígenas ya establecidas, ya que bajo esta organización recibían tributos fijos. De este modo, se permitió salvaguardar ciertas prácticas políticas indígenas y la reconfiguración de las prácticas religiosas dentro de los *tlaxilacalli*, (ver figura 4) lo que explica la persistencia de una identidad colectiva de los pueblos de los naturales de Azcapotzalco más allá del dominio colonial.

Figura 4

Mapa de los pueblos de Azcapotzalco Siglo XVIII



Nota: Este mapa se encuentra en el Archivo Histórico de Azcapotzalco. La Iglesia que esta circulada es de San Sebastián de Atenco la circulación es intervención de la autora.

La coexistencia de los dos altépetl permitió que los cabildos indígenas, que constituían las repúblicas de indios instauradas por la administración virreinal, funcionaran

de manera sólida. “En 1561, el rey Felipe II de España otorgó a la población de Azcapotzalco un escudo de armas” (Badillo, 2020). La solicitud de este reconocimiento constituye el primer documento conocido firmado de manera conjunta por ambos *tecpan*, evidenciando la continuidad de la organización dual durante la época virreinal.

La época virreinal en Azcapotzalco se caracterizó por una pugna permanente orientada a la defensa y conservación de la tierra frente a las presiones externas. Como concluye Farías, Reyes (2021), “hacia el siglo XVIII las haciendas y ranchos contaban con una importante extensión territorial en Azcapotzalco, que creció a costa de los barrios indígenas” (p. 37). En las revueltas de Independencia, las marcas de lo que era indígena y lo que no lo era permitieron a las élites mestizas y criollas iniciar la transformación de las lógicas de lo político. En Azcapotzalco, lo político estaba profundamente ligado a lo natural, es decir, a lo indígena. Para estas élites, la desaparición de dichas estructuras era condición necesaria para formar la sociedad idealmente proyectada por el nuevo orden; sin embargo, esta estocada no fue inmediata, como se verá más adelante.

Tras la formación del Imperio Mexicano y su posterior caída (1821–1832), el territorio azcapotzalca quedó dividido: mientras que algunos pueblos quedaron dentro del Distrito Federal, otros quedaron dentro del Estado de México. El ritmo pausado de las transformaciones en Azcapotzalco favoreció la persistencia de dinámicas sociales indígenas en un entorno que permaneció rural (Reyes, 2017, p. 25).

Fue hasta el 18 de abril de 1826 cuando la nueva división del gobierno federal se materializó en un plano, creando formalmente el centro de Azcapotzalco y consolidando el nuevo orden político. Del antiguo régimen, la nueva élite mestiza únicamente respetó los límites de los *tlaxilacalli*, ahora nombrados como pueblos o barrios de los naturales de Azcapotzalco, mismos que seguían siendo habitados por indígenas.

Durante el gobierno de Porfirio Díaz, Azcapotzalco ingresó de lleno al siglo XIX. Se construyeron las vías férreas que conectaban México–Tlalnepantla–Cuautitlán y, en este territorio mayoritariamente agrícola; bajo el gobierno de Diaz se impulsó “la creación de la colonia Imparcial, donde parte de la élite porfirista construyó sus chalets” (Badillo Camacho, 2020). Para mediados del siglo XIX la Ley de Desamortización del 25 de junio de 1856

permitió el desmantelamiento casi total de las tierras comunales que los naturales aún conservaban.

2.2.2. La vida ritual de los barrios y comunidades

La vida ritual de los pueblos y barrios constituyó uno de los principales mecanismos de continuidad histórica de los pueblos de naturales de Azcapotzalco, donde la articulación alrededor de las prácticas religiosas permitió dar continuidad a las formas de gobernanza internas y gestionar el control territorial que ellos habían conservado a través de sus Alteptl dual.

> En 1531 se ubica documentalmente la aparición de la Virgen de Guadalupe. El pueblo de Azcapotzalco se enorgullece de decir que son los primeros devotos, pues en 1532 —once meses después de dicha aparición— se realizó la primera peregrinación a dicho cerro, para pedir a la Virgen que bendiga y proteja a los naturales de Azcapotzalco, y desde entonces no se ha interrumpido la celebración de la [fiesta de los naturales] el segundo miércoles del mes de noviembre (Badillo Camacho, 2020, p. 23).

Una carta enviada a la Corona en 1799, firmada por los naturales de Azcapotzalco para defender sus festividades compartidas, evidencia que el *tecpan* dual seguía activo y que celebraciones como la del Corpus Christi, el Plato de Plata y el Divino Señor eran subsidiadas por los pueblos de los naturales de Azcapotzalco. Es en la colecta de estas festividades donde puede rastrearse el padrón de los pueblos de los naturales de Azcapotzalco, lo que revela el fuerte vínculo político, económico y religioso entre los naturales y sus formas de gobernanza. La fiesta permitía sostener a los gobernantes, ya que, mientras más celebraciones colectivas se organizaban, mayor era la necesidad de recaudar fondos; es así como las prácticas festivo-religiosas funcionaron como dispositivos de poder indígena en Azcapotzalco.

En el siglo XIX, las nuevas élites del poder posindependentista necesitaban reformular la gestión del poder de la nueva nación mexicana, bajo la argumentación de que "los antiguos funcionarios y principales indios, como dirigentes y organizadores de las mayordomías… no pertenecían a esta nueva élite mestiza y no eran personas de razón, por

lo que se sostenía que debían ser controlados y castigados" (González, 2018, p. 35) por sus prácticas en los espacios comunes. Así, los gobernantes indígenas fueron despojados de su poder político y de sus espacios de representación. Este desplazamiento se dio en dos fases: primero, una simbólica, orientada a desprestigiar la representación colectiva de los *tecpan*, que legitimaba la organización dual de los naturales de Azcapotzalco; y después, un material, mediante la apropiación de los lugares comunitarios (González, 2018) y su eventual destrucción.

Este conflicto fue particularmente intenso dentro del territorio. La organización político-territorial de los principales y naturales de Azcapotzalco continuó dando batalla en los cabildos frente al desprestigio de sus cultos y celebraciones. La primera derrota significativa fue el despojo de sus símbolos y representaciones religiosas al interior de los *tecpan*; en el caso del *tecpan* tenochca, la pérdida de la imagen del Divino Señor. Posteriormente, en 1826, se iniciaron una serie de denuncias en contra del uso de las casas *tecpan* de ambas parcialidades, acusándolas de albergar velorios, borracheras y bailes. Estas acusaciones operaron como un dispositivo de criminalización de la vida ritual indígena y derivaron en el retiro definitivo de los símbolos religiosos, marcando el inicio del despojo material de dichos espacios comunitarios.

Hacia 1825, las casas *tecpan* de Azcapotzalco fungían como núcleos activos y bien preservados de una estructura político-territorial jerarquizada. Estas instituciones gozaban de una alta representatividad local y operaban bajo el amparo religioso de los naturales de Azcapotzalco (González Gómez, 2018). Su desarticulación pudo detenerse gracias a las mayordomías de los pueblos de los naturales; el culto religioso común e individual sirvió como un mecanismo de cohesión que permitió resguardar el orden tradicional y perpetuar la identidad comunitaria de los grupos indígenas tepanecas y mexicanos.

2.3. Transformación bajo la urbanización e industrialización (1960-1980)

2.3.1. La gran ciudad y los barrios de Azcapotzalco

La incorporación de estos territorios a la lógica de la gran ciudad no significó únicamente crecimiento físico, sino una reconfiguración profunda de las relaciones sociales, económicas y simbólicas que estructuraban la vida barrial.

La Ley de Desamortización del 25 de junio de 1856 disgregó las tierras comunales de los pueblos de los naturales de Azcapotzalco, y la Revolución Mexicana abrió la posibilidad de recuperar estas mismas tierras; varios pueblos emprendieron un largo proceso de restitución. La Ley Agraria de 1915 permitió que los campesinos solicitaran tierras de manera colectiva o individual. Con la formalización del artículo 27 de la Constitución de 1917 se estableció el marco jurídico que posibilitó nuevas disputas y redefiniciones en torno a la propiedad social. "Usando la ambigüedad de un término, el artículo 27 abría las posibilidades necesarias para la legislación de dos tipos de reforma de la propiedad rural, en específico: la revitalización de la propiedad comunal de los pueblos como forma de propiedad colectiva" (Farías, Reyes, 2021, p. 55).

El proceso de urbanización acelerada fue un fenómeno posrevolucionario que se intensificó ya avanzado el siglo XX (Vázquez, 2007). Una vez que Azcapotzalco se consolidó como delegación política del Distrito Federal en 1928 y que los impulsos revolucionarios habían tomado forma institucional, la urbanización avanzó con fuerza. A partir de 1929, en lo que anteriormente habían sido ranchos y haciendas, "varias empresas decidieron instalar sus fábricas en la zona de Vallejo, atrayendo a una gran cantidad de población trabajadora. Por la misma época se fundó la refinería 18 de marzo, al sur, y la central de carga ferroviaria de Pantaco, cercana a Vallejo" (Reyes, 2017, p. 35).

Este proceso provocó que la población censada en 1930 se duplicara. No obstante, los registros señalan que el incremento poblacional fue aún más intenso a partir de 1944, cuando Vallejo fue declarada zona industrial por mandato presidencial (Reyes, 2017, p. 70). Con la paulatina desaparición de lo rural, los ejidos que se habían logrado consolidar nuevamente fueron expropiados entre 1945 y 1951, incrementando la formación de nuevas colonias y la construcción de servicios públicos, extinguiendo casi por completo los espacios de siembra.

Para 1960, Azcapotzalco era una zona que estaba abandonando la ruralidad, aunque aún se desarrollaban actividades ganaderas dentro de su territorio, así como el funcionamiento del rastro ubicado en el pueblo originario de Santa Bárbara. En la década de 1960, el censo nacional de población reportó que tenía 370,724 habitantes, 30 colonias, 12 ranchos, 15 barrios, 13 pueblos, una hacienda y un ejido (González Gómez, 2003, p. 137).

Los pueblos y barrios originarios empezaron a ser cercados por grandes construcciones que ocupaban o compraban las tierras de siembra o las tierras comunales. "El 24 de agosto de 1960 se inauguró la ampliación de las instalaciones de los Almacenes Nacionales de Depósito en la estación ferrocarrilera de carga Pantaco" (González Gómez, 2003, p. 139).

Las colonias que habían sido fundadas en el Porfiriato, como Clavería, Nueva Santa María y Anáhuac, retomaron la calidad de zona residencial, consolidando una diferenciación socioespacial cada vez más marcada, lo que incrementó la separación entre los pueblos y barrios originarios y los habitantes de dichas colonias, quienes los observaban como espacios llenos de vecindades y caseríos

Así como las tierras de siembra y comunales fueron ofertadas a particulares, también muchos de los servicios públicos que se ofrecieron se colocaron en estos mismos espacios, acomodados por el gobierno local, como lo fue la Escuela Nacional de Maestros de Capacitación para el Trabajo Industrial (ENAMACTI), dependiente de la Escuela Superior de Maestros, que posteriormente pasó a depender de la SEP y se asentó a las orillas de San Sebastián de Atenco, en Avenida de las Granjas 245 y Jardín Azpeitia. Una de las construcciones más importantes y representativas que sigue esta línea estatal de modernización fue la construcción que se creó con motivo de los Juegos Olímpicos de 1968 (González Gómez, 2003), el Centro Deportivo Reynosa Tamaulipas, desarrollado en los terrenos de lo que fuera la tierra ejidal del pueblo originario de Santa Bárbara Tetlanman. Esta construcción se compone de una explanada principal, un estadio, seis canchas deportivas (basquetbol, fútbol y béisbol), pista de atletismo, un gimnasio para practicar box, lucha libre y artes marciales, y una alberca olímpica techada.

La expansión de la ciudad se fue apoderando de los grandes espacios con los que aún contaba Azcapotzalco; en los años setenta, las grandes universidades encontraron en estos territorios nichos para asentar sus instalaciones. Según González Gómez (2003), la Universidad Nacional Autónoma de México construyó en el predio que había pertenecido a la Hacienda del Rosario el Colegio de Ciencias y Humanidades plantel Azcapotzalco y una clínica de la Facultad de Odontología; el Instituto Politécnico Nacional también construyó la Escuela Vocacional No. 8 y la ESIME, Escuela Superior de Ingeniería Mecánica y Eléctrica, Unidad Azcapotzalco, sobre Avenida de las Granjas.

Como podemos ver en estos ejemplos, el proyecto de urbanización en Azcapotzalco tuvo ejes de desarrollo muy claros: el primero fue la consolidación de la industria y la conformación del área industrial; el segundo, la asignación de territorios y la construcción de escuelas modernas enfocadas en el nivel medio superior y superior; y, por último, la conformación de viviendas modulares y de interés social.

A principios de los años setenta, en Azcapotzalco existieron dos grandes modelos de desarrollo habitacional: el primero respondía a las necesidades de las organizaciones corporativas posrevolucionarias, como los sindicatos nacionales; y el segundo atendía las necesidades de vivienda de las personas que habían migrado a la ciudad, en especial a áreas industrializadas como el propio Azcapotzalco.

El modelo de casa de interés social se puede ver en la Unidad Habitacional El Rosario, que se construyó bajo la supervisión del INFONAVIT (1972) donde se planearon casas de interés social en lo que fueron tierras ejidales del pueblo originario San Martín Xochinahuac. Esta unidad habitacional es emblemática en América Latina porque fue la más grande construida durante varias décadas. Como se puede observar, los pueblos originarios de Azcapotzalco proveyeron de los grandes espacios que la urbanización necesitaba, configurándose así una transformación estructural del territorio en detrimento de los territorios comunales, ejidales o particulares de los pueblos originarios.

Y el modelo que respondió a los intereses de las organizaciones corporativas post revolucionarias, fue el que tocó al pueblo de San Sebastián de Atenco. “La influencia sindical de petroleros y electricistas, controladores de los desarrollos dentro de la delegación, dio

origen a colonias como 18 de marzo, La Preciosa, Petrolera, Ampliación Petrolera y Electricistas" (Reyes, 2017, p. 70). Las colonias Electricistas y Libertad se establecieron sobre los últimos terrenos rurales del pueblo de San Sebastián de Atenco. Estas colonias se caracterizan por viviendas de clase media y por una avenida principal que colinda directamente con el límite del pueblo de San Sebastián de Atenco, específicamente con su última calle, Tepanecos. Este límite físico, a la larga, se convirtió en un límite simbólico entre el espacio urbano moderno y el territorio históricamente ocupado por el pueblo originario de San Sebastián. Estas transformaciones sentaron las condiciones estructurales que décadas más tarde, facilitarían la intensificación de los procesos contemporáneos de valorización del suelo y desplazamiento social característicos de la gentrificación.

Como se puede notar, después de la disolución de los ejidos, los pueblos de los naturales (originarios**)** de Azcapotzalco fueron casi invisibilizados por los proyectos estatales. El único interés que se tuvo sobre ellos fue por sus grandes terrenos; de hecho, las menciones que se tienen sobre su existencia se reducen a la cantidad de territorio que perdieron debido a las grandes construcciones que respondían a la idea progresista del Estado: industrias, desarrollos condominales, escuelas de educación superior y grandes espacios recreativos.

2.3.2. Las migraciones y la urbanización

A mediados del siglo XX, la Ciudad de México experimentó profundas transformaciones derivadas del crecimiento acelerado de la migración proveniente de diversas regiones del país, lo que contribuyó a su consolidación como gran metrópoli. Paralelamente, el proceso de industrialización —iniciado desde el siglo XIX— se intensificó notablemente, generando una creciente demanda de mano de obra que requería vivienda, infraestructura y servicios urbanos. En este contexto, la llegada de nuevas industrias al territorio de Azcapotzalco marcó el progresivo abandono de su anterior predominio campesino, rural.

El crecimiento demográfico alcanzó un punto decisivo cuando Vallejo fue declarado polo industrial en 1944, momento en el que una proporción significativa de la población residente ya no era originaria de la demarcación. Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XX, la expansión urbana aún no cubría completamente el territorio, por lo que extensas áreas permanecían ocupadas por campos de cultivo, ríos y arroyos (Herrera Cuevas, 2007).

La expansión de la zona industrial y la refinería generó una amplia oferta laboral, atrayendo a una fuerza de trabajo mayoritariamente manual que incrementó la demanda de vivienda. Como resultado, la población de Azcapotzalco creció exponencialmente entre las décadas de 1940 y 1970, "pasando de aproximadamente 60,000 a 549,000 habitantes" (Reyes, 2017, p. 70). Esta explosión demográfica provocó la desaparición casi total de la ruralidad en la zona: "el área considerada rural, que en 1940 abarcaba el 98.2 % del territorio, se redujo a solo un 3.8 % cuarenta años después" (Reyes, 2017, p. 70).

La llegada masiva de población migrante, atraída por el empleo en las zonas industriales de Azcapotzalco, hizo necesario generar espacios habitacionales. "Los nuevos conjuntos urbanos ofrecieron una solución ante un creciente proletariado; una fracción de la Hacienda de San Antonio Tula fue utilizada para la creación de la colonia Prohogar" (Reyes, 2017, p. 69). De este modo, constructores y gobierno aprovecharon el aumento de la población trabajadora y su necesidad de vivienda. Estos actores pagaban sumas considerables a hacendados y terratenientes y, como señala Reyes (2017), desde entonces, el desarrollo inmobiliario se basó en complicidades con funcionarios locales para evadir normativas desactualizadas; ello derivó en la construcción de casas precarias ubicadas en áreas carentes de equipamiento urbano y servicios básicos.

Como podemos ver, estas viejas estructuras **s**entaron los precedentes para que el capitalismo inmobiliario y los procesos de gentrificación se materializaran en el territorio; sin embargo, estas primeras transformaciones fueron también las que permitieron que la resistencia comunitaria se fortaleciera a través de sus fiestas patronales.

La inmigración de los nuevos residentes también llevó a la desaparición de antiguas unidades poblacionales. En el texto de María Eugenia Herrera Cuevas *Huacalco: Testigo silencioso de la transformación urbana*, se plantea cómo un pueblo originario de

Azcapotzalco fue transformado. En 1951, el *Directorio general de calles, colonias y poblados del Distrito Federal* aún registraba la existencia del pueblo de San Juan Ahuacalco, al igual que el cercano San Bernabé, mientras que el antiguo rancho Azpeitia ya había sido clasificado como colonia. Esta situación se transformó durante la década siguiente cuando, en 1966, se emprendió la construcción de la Unidad Habitacional Cuitláhuac en ese mismo espacio. Este conjunto habitacional, [5]considerado uno de los más antiguos y extensos de la ciudad, fue diseñado con 117 edificios destinados a albergar a más de quince mil habitantes, proceso que implicó la integración definitiva de aquella antigua comunidad rural al crecimiento metropolitano (Herrera Cuevas, 2007, p. 45) y su eventual desaparición, tal como lo indica el texto.

A estas unidades habitacionales no solo llegaron trabajadores, sino también estudiantes migrantes del interior de la República que buscaban ingresar a las nuevas instalaciones educativas; es decir, una inmigración escolar o calificada que, debido a la concentración de infraestructura académica, se estableció en la zona. La última universidad grande que se asentó en la demarcación fue la UAM Azcapotzalco, la cual inició sus actividades en 1974, establecida en tierras ejidales de San Martín Xochináhuac, otro de los pueblos originarios de Azcapotzalco.

Con la llegada de las industrias, además de unidades habitacionales, también se requirieron nuevas y más modernas formas de transporte público para el nuevo proletariado. Según indica González Gómez (2003), el censo nacional de población de 1980 registró que la población de Azcapotzalco se acercaba a los 601,524 habitantes. En 1971, el DDF suspendió el funcionamiento de los tranvías eléctricos, eliminando así el sistema de transporte que había funcionado como conexión desde el Porfiriato y dando un repunte al servicio de trolebuses eléctricos que recorrían las rutas Azcapotzalco–Peñón–Aeropuerto y Azcapotzalco–Polanco–Chapultepec, las cuales continúan en funcionamiento en la actualidad con el mismo sistema eléctrico. Además, se dio paso al Sistema de Transporte Colectivo Metro; en la década de 1980 se construyeron las líneas 7 y 8 que atraviesan

[5] Este modelo de vivienda fue una política de Estado

Azcapotzalco, contando con una terminal principal en El Rosario y diez estaciones entre ambas líneas.

En materia de infraestructura vial, y con el objetivo de integrar a Azcapotzalco a la metrópoli en expansión, se construyeron dos obras importantísimas para el norte de la ciudad: por un lado, el Circuito Interior, que fue la primera vía rápida que salía desde esta demarcación; y por el otro, la avenida Aquiles Serdán, la cual es hasta hoy su arteria principal, ya que la conecta con el centro de la ciudad.

Para la década de 1980, las avenidas que se habían planeado como respuesta al auge industrial de los años cuarenta y cincuenta —Avenida Ceylán y Avenida de las Granjas (esta última atraviesa el pueblo originario de San Sebastián de Atenco, dividiéndolo en dos)— pasaron de ser caminos de terracería agrícola a vialidades pavimentadas de alto soporte para maquinaria pesada, aunque pronto quedaron rebasadas por el volumen de transporte que comenzó a circular en ellas. Por ello, los ejes viales Eje 3 Norte, Eje 4 Norte y Eje 5 Norte, junto con el Circuito Interior, contribuyeron a modificar y agilizar la movilidad regional. La Glorieta de Camarones es uno de los pocos distribuidores viales de Azcapotzalco que ha mantenido su traza casi original.

Para el año 2000, la alcaldía de Azcapotzalco registraba un total de 110,685 viviendas, de las cuales 52,132 correspondían a casas habitación, donde residían 222,927 personas. Asimismo, se contabilizaban 92 unidades habitacionales que albergaban a 157,605 habitantes, además de 379 condominios con una población de 27,783 personas y 45 conjuntos habitacionales donde vivían 17,273 habitantes. También se identificaron formas de ocupación más precarias o atípicas: en 605 cuartos de azotea habitaban 2,039 personas y en 238 locales comerciales residían 1,098 personas (Moctezuma Barragán, 2005, con datos de INEGI, 2000).

2.3.3. La reconstitución barrial y la vida ritual

A pesar de estas profundas transformaciones en sus espacios comunales y del cerco urbano impuesto sobre sus unidades poblacionales, los pueblos de los naturales de Azcapotzalco lograron mantener prácticas comunitarias en torno a sus fiestas patronales. Para este periodo los naturales de Azcapotzalco ya no se encontraban políticamente activos como en siglos anteriores. La última referencia en la que se utiliza de manera política la categoría de "naturales de Azcapotzalco" corresponde a las solicitudes de tierras ejidales iniciadas en la década de 1920.

Siguiendo una tendencia que se puede encontrar en otros pueblos de Mesoamérica, las estructuras comunitarias son el eje vertebral de los pueblos originarios. A diferencia de los pueblos originarios que permanecieron en lugares rurales aún en el siglo XX. Los pueblos originarios atrapados en la urbanización de las grandes ciudades viven un fenómeno distinto en términos de su reconfiguración identitaria y las estrategias para desarrollar sus prácticas comunitarias, en particular sus fiestas religiosas. Tendríamos que reconocer que los pueblos y barrios originarios inmersos en el gran conglomerado de la Ciudad de México, han sido capaces de mantener, recrear y tejer sus relaciones sociales a través de sus fiestas, y que son estas las que construyen comunidad al mantener viva las tradiciones, y que son ellas las que les dan vitalidad histórica, cultural y política a estas unidades poblacionales y que por lo tanto son el sostén de lo comunal.

Azcapotzalco mantiene vigente su identidad y resistencia cultural a través de sus profundas raíces festivas, sostenidas por la existencia de sus comités de mayordomías, de sus pueblos originarios y de sus organizaciones paraeclesiales como lo es la de los "Naturales de Azcapotzalco" con más de cuatro siglos de antigüedad.(Diskin) Esta vitalidad religiosa se puede ejemplificar en su masiva peregrinación anual a la Basílica de Guadalupe y en su jerarquía eclesiástica, pues fue esta misma la que ayudó a constituir la primera vicaría de la Arquidiócesis impulsando la promoción de la parroquia de Felipe y Santiago para que fuese elevada al rango de Catedral (Moctezuma Barragán, 2005, p. 117).

Por otro lado, la transformación territorial de la zona se comprende a través de la adaptación de sus antiguas estructuras sociales. Al respecto, Moctezuma Barragán (2005) describe la dualidad entre la visión interna y externa de estos asentamientos:

> Los antiguos calpullis precuauhtémicos[6] se transformaron en barrios, los altépetl en pueblos, que desde la visión interna de los pobladores siguen siendo pueblos, y desde la visión externa se considera que se han transformado en barrios. En los barrios y pueblos se celebra cada año la fiesta popular, todo el calendario chintololo[7] está lleno de estas celebraciones, que han adquirido formas nuevas, como la incorporación de juegos mecánicos, pero mantienen vivo el antiguo componente tradicional.

En Azcapotzalco, los panteones de los pueblos funcionan como anclajes fundamentales de identidad, cohesión social y fiesta. Según Moctezuma Barragán (2005), estos espacios poseen un carácter exclusivo, ya que el derecho a ser enterrado allí, se reserva únicamente a las familias nativas; esta restricción convierte al cementerio en un elemento simbólico de resistencia que unifica a la población y refuerza el sentido de pertenencia frente a los cambios externos pero también los motiva a la fiesta como lo es la celebración de Día de Muertos, que en lugares como San Juan Tlilhuaca alcanza una relevancia equiparable a la de Mixquic, pero con la ventaja de mantenerse íntima y alejada del turismo masivo. Las familias revitalizan los vínculos comunitarios adornando las tumbas con flores de otoño, ofrendas, licores y la gastronomía local que agradaba a los difuntos, perpetuando así una herencia cultural que se resiste a desaparecer (Moctezuma Barragán, 2005, p. 115), la construcción de la identidad trasciende lo religioso y se inserta en la vida cotidiana del pueblo, la escuela, la familia, y el espacio de social donde se tejen redes de solidaridad entre los pueblos.

Lo mismo pasa con las fiestas patronales que se convienen en los ejes festivos de los pueblos en los que se tejen sus relaciones comunales, primigenias desde las imágenes peregrinantes que van de casa en casa para recolectar fondos para la fiesta, hasta la separación y organización de comités de mayordomías que son elegidos por los miembros de la misma comunidad, cada fiesta no solo implica un gasto económico compartido sino también comunidad.

> En los barrios se tiene más identidad que en otras partes, pues tiene cultura de barrio [...] la gente comparte sus costumbres, sus tradiciones, como la fiesta de la iglesia, la feria, la de

[6] Los pueblos *precuauhtémico***s** son todos aquellos pueblos originarios que se formaron antes de la Triple Alianza; es decir, antes del gobierno de Cuauhtémoc, antes de la llegada de los españoles.

[7] Este es el sobrenombre o gentilicio que **se** les da a las personas que viven en Azcapotzalco: *chintololos*. Este gentilicio se empezó a usar después del Porfiriato; es decir, viene con los procesos de modernización del territorio.

> cerrar la calle, tradiciones deportivas [...] juegan en un equipo del barrio. (Moctezuma Barragán, 2005, p.118).

Las fiestas son ese espacio donde varios elementos se encuentran; en particular, las fiestas patronales contienen componentes centrales que analizaremos a detalle en el apartado analítico. Sin embargo, la música, la comida, las procesiones, los cohetes y la ornamentación son parte de lo que se conforma en comunalidad. La fiesta es parte de la vida comunal, ya que lo comunal propicia la fiesta, y esta última solo sobrevive si es comunal.

2.4. Proceso de gentrificación (1990-2000)

2.4.1. Gentrificación y definiciones

En el caso de Azcapotzalco, estos procesos además de entenderse como tendencias globales es importante comprender las dinámicas locales que se expresan territorialmente en la: a) transformación del uso de suelo, b) el incremento del valor inmobiliario y, por último, c) la reconfiguración de los espacios comunitarios.

Esta definición surge en un contexto de posguerra[8], en el que las necesidades de habitabilidad y recuperación urbana se imponen desde los centros de poder y por las clases que los controlan. En un inicio, el fenómeno se desarrolló en los centros de las grandes ciudades, donde sectores de clase media retornaban a la vida urbana. Como señala Neil Smith: “hoy día la gentrificación es omnipresente en las zonas urbanas oprimidas y deprimidas de las grandes ciudades del mundo capitalista avanzado” (2012, p. 84).

Los Estados-nación desempeñan un papel central en estos procesos, ya que sin su intervención no podrían regularizarse los desplazamientos y despojos. La legitimación de estas dinámicas proviene, en gran medida, del aparato estatal. Para desposeer un espacio

[8] Después de la segunda guerra Mundial es decir después del 45.

habitado resulta necesario, además, desmantelar los servicios sociales que la comunidad requiere, mercantilizando la función o el espacio público al mejor postor, lo que ha llevado a que “la gentrificación se transformó en un sello de la emergente ciudad global” (Smith, 2012, p. 86).

Desde esta perspectiva, la gentrificación deja de ser una anomalía para convertirse en un mecanismo estructural de reconstitución de los centros urbanos; es decir, urbanizar bajo la lógica contemporánea del capitalismo implica, en muchos casos, gentrificar. “La contienda en torno a la gentrificación representa una lucha, no solo por los nuevos y viejos espacios urbanos sino también por el poder político y simbólico en la determinación del futuro urbano” (Smith, 2012, p. 88).

Aunque el término nació en Europa y responde a ese contexto, en América Latina ha adquirido gran relevancia debido a las formas específicas en que se manifiesta. En la región, los procesos de urbanización responden a lógicas diferenciadas, donde las áreas centrales no son únicas, sino que se crean peri centralidades impulsadas por capitales inmobiliarios (Janoschka et al., 2014). La tipificación de los procesos de desplazamiento y desposesión genera una reconfiguración territorial que Janoschka identifica como expansión periférica en la fase contemporánea, con rasgos materiales y simbólicos que modifican los mecanismos de acumulación y se aceleran mediante inmobiliarias transnacionales. Se trata de la “implementación de políticas urbanas de atracción de inversiones que generan nuevas posibilidades de beneficio mediante el aumento del valor del suelo, habitualmente apropiado por agentes inmobiliarios privados” (Janoschka et al., 2014, p. 29). Así, la variante latinoamericana se configura como un proceso en el que capitales inmobiliarios transnacionales impulsan el desplazamiento y la expulsión de habitantes originarios o sectores más precarizados del territorio que buscan ocupar y explotar.

En la Ciudad de México, la gestión de estos proyectos inmobiliarios de capital transnacional presenta particularidades, pues forma parte de una modalidad específica de gestión urbana basada en megaproyectos, estrechamente vinculada a políticas urbanas neoliberales. Esto se refleja en políticas públicas que, al asociarse con intereses privados, favorecen los procesos de gentrificación y la creación de nuevas centralidades orientadas a

maximizar la extracción de valor, incluso en las periferias. En términos de Milton Santos, tanto el capital superior como el inferior buscan los más altos rendimientos en los espacios propicios para ello (Delgadillo & Olivera, 2014, p. 113).

Delgadillo (2023) identifica distintas etapas del fenómeno en la Ciudad de México: en 1997 se relacionaba con políticas de desarrollo urbano intensivo; entre 2000 y 2006 se vinculó con restricciones a la urbanidad; a partir de 2012 se asoció con megaproyectos de vivienda; y entre 2012 y 2018 se consolidó bajo esquemas residenciales de carácter especulativo, incluidos modelos de renta de corta estancia como Airbnb.

La gentrificación en la Ciudad de México se vincula con tecnocracias neoliberales que permiten la mercantilización de bienes públicos y del espacio urbano como estrategia de acumulación. La ciudad cuenta con 141 pueblos y 58 barrios originarios registrados en las listas históricas del Instituto Electoral del Distrito Federal hoy Instituto Electoral de la Ciudad de México; sin embargo, dicha lista ya no tiene vigencia jurídica bajo la nueva Constitución local. Actualmente, solo 56 pueblos y barrios están inscritos en el sistema de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI, 2023, 2024), lo que implica que muchos otros quedan en una situación de vulnerabilidad en términos de reconocimiento y ejercicio de derechos.

Numerosos pueblos y barrios originarios han sido cercados por procesos de gentrificación, en los que la sustitución de clase social ocurre con permisividad institucional. El Estado modifica usos de suelo y promueve políticas de liberalización bajo discursos de desarrollo y fomento al turismo. Un caso emblemático es el del pueblo originario de Xoco, “que ha sido cercado por desarrollos inmobiliarios que han incrementado sus problemas de saturación vial y el deterioro de la vida barrial” (Delgadillo & Olivera, 2014, p. 126).

Los valores del suelo y su accesibilidad convierten a estos espacios en objetivos estratégicos para empresas transnacionales que aprovechan la creación de nuevas centralidades. Las comunidades locales quedan expuestas frente a la maquinaria inmobiliaria: “los vecinos enfrentan condiciones desfavorables contra los poderes conjugados de empresarios, inmobiliarias y autoridades insensibles” (Delgadillo & Olivera, 2014, p. 126).

En los estudios sobre urbanidad contemporánea en la Ciudad de México, la financiarización se ha considerado un elemento clave. Este proceso permite la reestructuración urbana mediante políticas públicas que impulsan la inversión privada, profundizando desigualdades y promoviendo la inserción de capitales financieros globales en proyectos inmobiliarios no concebidos para la habitabilidad de los residentes históricos. "Así la gentrificación no solo consiste en el desplazamiento físico de la gente y sus comercios y servicios, sino en la restricción de los usos y las prácticas sociales diversas, en la creación de los significados asociados a los territorios habitados por la diversidad de los sectores populares" (Delgadillo, 2023, p. 167).

En este sentido, la financiarización implica la "presencia del capital financiero a través de inmobiliarias extranjeras y nacionales y de instrumentos financieros vinculados a la Bolsa Mexicana de Valores" (Delgadillo, 2023, p. 170). La transformación del capital financiero en capital productivo se convierte así en el motor de esta forma contemporánea de acumulación, sustentada en una economía de carácter ficticio que resulta fundamental para el funcionamiento del sistema económico actual.

Como pudimos observar, la gentrificación en América Latina es el proceso mediante el cual los sectores económicos más poderosos y muchas veces la financiarización internacional se van apropiando de los espacios y desplazando a los habitantes originales dentro de las ciudades. Este fenómeno provoca transformaciones físicas, territoriales y simbólicas dentro del espacio en el que se desarrolla. Y es que el avance de la gentrificación en la CDMX no sería posible si no fuese por el poder que tiene el Estado sobre el territorio.

Para la Ciudad de México, este desplazamiento está vinculado a la acumulación por desposesión, adoptando formas coercitivas que funcionan como un proceso de acumulación por desposesión. Sin embargo, a pesar de que el reconocimiento jurídico en la Ciudad de México ha legislado los derechos, no siempre se garantizan en la práctica.

2.4.2. Nuevas formas de habitar y residir

La zona metropolitana de la Ciudad de México se ha expandido significativamente mediante procesos de urbanismo informal que responden a necesidades habitacionales urgentes de amplios sectores de la población.

La pertenencia a un lugar se expresa en la forma de habitarlo; las relaciones entre espacio y sujetos establecen posiciones sociales y culturales que, aunque definibles, son dinámicas. Como afirma Giglio Ciotta, "la producción de una dimensión local (en el sentido de pertenencia a una localidad específica) debe ser estudiada desde una mirada relacional y contextual, vinculada con la dimensión amplia de la metrópoli y con las visiones acerca de otros espacios…" (Ciotta, 2019, p. 73).

Los pueblos originarios absorbidos o amenazados por la expansión urbana han desarrollado formas particulares de apropiación, significación y reproducción simbólica y material del espacio. En este sentido, se señala que "la configuración del espacio de la ciudad es el resultado de una lucha por el poder que se ejerce sobre el territorio" (Portal, 2019, p. 127). La ciudad implica también un constante renombramiento de sus espacios: lugares antes centrales son denominados periferia, mientras se crean nuevas centralidades que reconfiguran el territorio.

> Ser pueblo en la ciudad no se reduce a un problema de orden económico ni de infraestructura urbana; ser pueblo en la ciudad tiene una connotación histórica profunda determinada por dos factores fundamentales: el primero, el vínculo mítico-religioso con la tierra; y el segundo, las relaciones de parentesco como sustento de la vida social y religiosa (Portal, 2019, p. 128).

Para los pueblos originarios incorporados por los procesos de modernización y por la lógica de la ciudad global —que hoy ejecuta dinámicas aceleradas de gentrificación—, habitar la ciudad implica fortalecer los lazos comunitarios forjados durante siglos. En palabras de Portal.

> la noción de pueblo originario nace de un proceso de doble diferenciación: por una parte, frente a la ciudad y, por otra, frente a la idea de lo indígena; el hecho de que los pueblos hayan convivido durante varios siglos con una ciudad, primero colonial y después liberal, que los marginaba, discriminaba y despojaba de sus bienes y

tradiciones, los obligó a construir una identidad diferenciadora, a la que llamaron pueblos originarios (2019, p. 142).

A manera de síntesis de este apartado, podemos sintetizar que la forma en la que se habita un lugar y se manifiesta la pertenencia, es decir, la relación que las personas tienen con el espacio, no es estática, sino dinámica. Dado que son dinámicas, se establecen posiciones sociales y culturales dentro de los espacios. Por lo que la ciudad siempre está disputando el poder que se ejerce sobre el territorio, donde, a través del Estado, busca dividir, renombrar y forzar las reconfiguraciones espacio-territoriales.

Entonces, para los pueblos que fueron imbuidos por la expansión de la ciudad, el utilizar el diferenciador de originario y natural les permite evidenciar sus estructuras políticas internas y sustentarlas ante el poder del Estado

2.4.3. Políticas de multiculturalidad urbana

La Ciudad de México se declaró como una ciudad multicultural, en el año 2000 y el 5 de febrero 2017 se ratificó en la constitución de la Ciudad de México, diciendo que su condición es pluricultural y pluriétnica de sus habitantes y con esta declaratoria se colocaron sobre la mesa viejas problemáticas que gobiernos anteriores habían omitido y que los gobiernos actuales —adscritos a una corriente política más progresista— manifestaron estar dispuestos a atender. Sin embargo, es justo en este limbo entre atención y reconocimiento, y a la vez al servicio de un sistema económico cada vez más demandante, donde se origina el conflicto.

Como señala Paula Caballero (2012), la palabra originario es un adjetivo que indica, entre otras cosas, “el origen o principio de la cosa en cuestión; el lugar de proveniencia de una cosa o persona” (Moliner, 1998). En el discurso político, este significado se mantiene cuando se hace referencia a los pueblos originarios, término que aparece en la retórica de algunas instancias internacionales y que ha sido adoptado sobre todo en otros países de

América Latina como sinónimo —o eufemismo— de indígena. En cambio, en México el léxico indigenista, tanto oficial como subalterno, sigue siendo dominante, y los términos más usuales son pueblos autóctonos o pueblos indígenas (Caballero, 2012).

La primera lucha por el reconocimiento de lo que significaba ser *originario* en la Ciudad de México se dio en el pueblo de Milpa Alta, donde los nuevos avecindados que comenzaron a llegar a esta comunidad rural generaron múltiples tensiones en torno al uso de los espacios comunes y, sobre todo, a la destrucción y explotación de los bienes naturales. En este contexto, la distinción entre originarios y avecindados se convirtió en un eje central del conflicto, pues estos últimos eran percibidos como una amenaza.

Como señala Caballero:

> La identificación con la historia de la fundación de Milpa Alta es un elemento central, que va unido a la defensa de los derechos colectivos sobre el bosque y la protección de los recursos naturales. Es también importante la participación en la organización del culto a los santos de cada pueblo y, en particular, en el de la patrona de Milpa Alta, la Virgen de la Asunción. La participación en la vida política de los pueblos y en los trabajos comunitarios (faenas) son espacios reservados a los originarios. Así, sólo los originarios pueden convertirse en autoridades civiles (coordinador) y, en algunos pueblos, son los únicos con voto para elegirlos" (Caballero 2012, p. 291).

Estas batallas internas en Milpa Alta, donde la autoidentificación colectiva se expresó como un orden político con bases históricas y prácticas sociales comunitarias ancladas al territorio, sentaron las bases del reconocimiento político del término *originario*. Lo originario se configuró entonces en oposición al avecindado: aquel que no adopta las prácticas sociales ni posee el arraigo comunitario del lugar. De este modo, originario se consolida como un concepto político en los pueblos de la CDMX.

En la coyuntura de 2001, tras el debilitamiento de los acuerdos de la Ley Indígena a nivel federal, el entonces Gobierno de Andrés Manuel López Obrador aprovecha el escenario para confrontar políticamente al presidente de la República y declara a la prensa su intención de impulsar una "Ley Indígena" para el Distrito Federal. Como señala Caballero (2012), López Obrador anunció la elaboración de una iniciativa de ley de derechos indígenas y la apertura del Primer Consejo de Consulta y Participación Indígena en agosto de 2001.

Bajo esta coyuntura nace un nuevo campo político en torno al reconocimiento de quién es originario y cuáles son sus categorías. Los consejos de participación ciudadana comienzan a operar como espacios donde las comunidades expresan y canalizan sus demandas. En 2002, el organismo encargado de diagnosticar estos encuentros presentó propuestas de reforma que fueron declinadas por el gobierno local; como compensación, en enero de 2003 se autorizó la creación de una oficina específica para los pueblos originarios dentro de la administración local, así como un presupuesto propio: el Programa de Apoyo a los Pueblos Originarios (PAPO), cuya finalidad era "estimular las actividades de desarrollo social que favorecen la equidad, el bienestar social, el respeto a la diversidad y la participación ciudadana" (Caballero, 2012).

Es así como nace el área encargada de atender a los pueblos y barrios originarios en la Ciudad de México, institucionalizando su reconocimiento político; como advierte Caballero:

> El ejemplo de los Pueblos originarios ilustra que el estatus legal de ciudadano no es suficiente para ser escuchado o visto en el espacio público. Pareciera necesario pasar por un proceso de autodefinición como sujetos sociales válidos, cuya voz sea reconocida. Así, el nombre Pueblo originario resulta ser el medio para ser visibilizados en su singularidad y tener una voz legítima como grupo" (Caballero, 2012, p. 288).

En 2016, la Ciudad de México vivió una transformación estructural del Estado: se promulgó la Reforma Política que extinguió al Distrito Federal y dio origen a la Ciudad de México (CDMX) como una entidad federativa autónoma. Este cambio jurídico fundamental permitió a la capital contar con su propia Constitución, promulgada en 2017, y sustituyó la figura de las delegaciones por la de alcaldías.

Es en este contexto que la Ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes en la Ciudad de México surge como un mandato directo de la Constitución Política de la Ciudad de México de 2017. A lo largo de 2019, el Congreso local recibió diversas iniciativas y desplegó un protocolo de consulta indígena —obligado por estándares internacionales— que incluyó foros y asambleas informativas en distintas alcaldías. Sin embargo, esta etapa fue objeto de fuertes críticas por parte de colectivos y autoridades tradicionales, quienes señalaron que la metodología fue apresurada y el proceso

de diálogo se vio como un trámite administrativo y no como un interés real de participación política.

Finalmente, la ley fue aprobada y promulgada el 20 de diciembre de 2019, estableciendo el marco jurídico para la libre determinación y creando figuras institucionales clave, como el Sistema de Registro a cargo de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI) (Ley, 2022).

Este resultado generó una controversia inmediata y sostenida que persiste hasta la actualidad, ya que la normativa condicionó el reconocimiento de la personalidad jurídica de los pueblos a su inscripción en un padrón gubernamental. Ello derivó en nuevas tensiones que incluyeron la reforma de 2022, bajo el argumento de que la identidad histórica de los pueblos no debería estar supeditada a la validación burocrática del Estado (Ley, 2022). No obstante, el problema persiste, pues, aunque la intencionalidad de la ley es explícita al señalar que:

> La presente ley es reglamentaria de las disposiciones en materia de interculturalidad y de pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes que contempla la Constitución Política de la Ciudad de México. Es de orden público, interés social y de observancia obligatoria en el territorio de la Ciudad. Tiene por objeto reconocer, proteger, promover y garantizar los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas y sus integrantes; definir a los sujetos titulares de derechos, así como establecer sus principios de interpretación y medidas de implementación" (Ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes en la Ciudad de México. (2019, 20 de diciembre). *Gaceta Oficial de la Ciudad de México* (Última reforma publicada el 22 de diciembre de 2022.

En la práctica no se respetan las autodescripciones que no están reguladas por el Estado, lo que debilita el peso político que estas comunidades poseen al interior de sus propios núcleos poblacionales y tal y como se mencionó al inicio del apartado en este momento ya solo puedes ser reconocido como pueblo originario si te encuentras registrado, y para este estudio de caso San Sebastián de Atenco no se encuentra en ese registro hasta inicios del 2026.

En 2025, la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes lanzó la convocatoria y las reglas de operación del programa social *Bienestar jurídico para los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes 2025*. En

dicho documento se establecen las consideraciones, lineamientos y la alineación programática para la aplicación, solicitud y montos a los que pueden acceder aquellos pueblos y barrios que decidan registrarse en el padrón y ser reconocidos por el aparato gubernamental local.

Este reclamo, perceptible en el momento actual, se encuentra directamente vinculado al acceso a sumas significativas de recursos públicos asignados mediante el presupuesto. No obstante, en la convocatoria lanzada el 10 de marzo de 2025, ninguno de los 27 pueblos y barrios originarios de Azcapotzalco se encuentra registrado, debido a que ninguno ha atravesado el proceso burocrático que implica su inscripción y empadronamiento ante la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios.

Tabla 1.

De los pueblos Originarios de Azcapotzalco, México 2026

Pueblos Originarios de Azcapotzalco	
San Andrés de las Salinas Acahuacaltongo	San Martín Xochinahuac
Santo Domingo Huexotitlán	**San Sebastián de Atenco**
San Andrés Tetlalman	San Simón Pochtlán
San Marcos Ixquitlán	Santa Bárbara Tetlalman
Santo Tomás Tlamatzingo	Santa Cruz Acayucan
San Pedro Xalpa	Santa Lucía Tomatlán
Santa Apolonia Tezcolco	Santa María Malinalco
Santa Catarina Atzacualco	Santiago Ahuizotla
Huautla de las Salinas	San Pedro Xalpa
San Bartolo Cahuacaltongo	San Salvador Xochimanca
San Francisco Tetecala	Santa María Malinalco
San Francisco Xocotitla	
San Juan Tlihuaca	San Miguel Amantla

Nota. Cuadro de elaboración propia, en él se pude ver los pueblos originarios de Azcapotzalco, los dos que se encuentran subrayados son lo que se registraron en diciembre del 2025 dentro del SPEI

Asimismo, en la Gaceta del Instituto Electoral de la Ciudad de México se publicó una nota donde se señala que 56 pueblos originarios de la CDMX decidirán la aplicación del presupuesto participativo asignado a las alcaldías que cuentan con estos asentamientos. En dicha publicación, una vez más, no se menciona a la alcaldía de Azcapotzalco; lo anterior responde a que ninguno de sus pueblos ha completado el registro burocrático ante el gobierno local, motivo por el cual no aparecen en la lista de beneficiarios.

En la actualidad, el Plan de Trabajo 2024–2027 presentado por la alcaldesa de Azcapotzalco, en el rubro de *Programa de Gobierno enfocado en pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes*, establece como objetivos específicos el registro de los pueblos y barrios en el SPEI, así como la conformación de rutas turísticas denominadas *Caminos Mágicos* y *Ruta Hormiga*, además de la planeación de bazares y huertos temáticos.

De acuerdo con este plan y con las políticas vigentes de la CDMX, lo que la alcaldía solicita a los pueblos y barrios originarios es su registro institucional con dos objetivos centrales: el acceso a los recursos económicos administrados por la Secretaría y la incorporación de algunos barrios como atractivos turísticos. Este proceso ya ha ocurrido en otros casos, como el del Barrio Originario de San Gregorio en Xochimilco, actualmente promovido por la Secretaría de Turismo de la CDMX como un “Barrio Mágico”.

En diciembre del 2025 se publicó que dos de los 27 barrios de Azcapotzalco ya fueron incluidos en el registro del SPEI, lo que les permitirá acceder a estos recursos públicos en el siguiente ejercicio fiscal. Generalmente, quienes realizan este registro son los mayordomos o fiscales de los pueblos originarios, ya que son autoridades elegidas de manera asamblearia dentro de los pueblos. La Secretaría de Atención Ciudadana es la instancia encargada de atender a los pueblos y barrios originarios más la atención que reciben no corresponde a la importancia del cargo.

Así, el reconocimiento institucional de los pueblos originarios se convierte simultáneamente en un mecanismo de visibilización y en un nuevo campo de disputa política que incide directamente en la continuidad de las prácticas festivo-religiosas y en las formas de organización comunitaria.

2.5. Conclusiones del capítulo

Como se puede ver en este recuento, el pueblo de San Sebastián Atenco, ubicado dentro de la alcaldía Azcapotzalco, ha pasado por muchas etapas: desde su conformación precolombina y sus cambios estructurales como pueblo mexica perteneciente a Mexicapan, hasta la impronta colonial de las celebraciones religiosas patronales. En este sentido, la persistencia de sus prácticas se puede explicar a través de la continuidad de la comunalidad al interior del pueblo originario, pero también se puede comprender en relación con los demás pueblos que conforman Azcapotzalco.

Un factor común que se repite a lo largo de este recuento es cómo las tierras comunales no solo permitieron el sostenimiento de las fiestas locales entre los naturales de Azcapotzalco, sino que también sirvieron como raíz de los nuevos colonos. No obstante**,** fue hasta el periodo posrevolucionario que los naturales de Azcapotzalco perdieron de manera definitiva este "caparazón común". En sus tierras de siembra y ejidales se construyeron fábricas, deportivos que respondían a lógicas modernas, nuevas líneas de comunicación, complejos habitacionales enormes y colonias enteras del proletariado organizado. Lo anterior nos deja ver que sus tierras comunes eran territorios inmensos que, con la modernidad, fueron reformulados.

La modernización ha traído las modificaciones más importantes a este territorio; en menos de 100 años convirtió un espacio rural, dedicado en su mayoría al campo, la ganadería y el comercio, en un espacio que sirvió como puente para la formación de zonas industriales y de vivienda. Este fenómeno también explicaría por qué los núcleos poblacionales de los pueblos naturales de Azcapotzalco están tan compactos dentro de la alcaldía, porque fueron perdiendo territorio y hacinándose. Actualmente**,** con los procesos de gentrificación intensiva que se están desarrollando en la ciudad, estos pueblos se ven cada vez más invadidos dentro de sus territorios. De forma paralela, así como antes se desprestigió a las élites políticas y religiosas de los *Tecpan* de Azcapotzalco para despojarlos de sus tierras comunes, hoy el gobierno implementa trabas para la ejecución de sus prácticas festivo-religiosas y deslegitima

la autoadscripción como pueblo originario y, aun así, estas identidades étnico-políticas siguen gestando al interior de sus pueblos sus relaciones sociales y políticas. Como desglosaré en los capítulos de resultados, el hacer fiesta es refrendar la identidad étnica y disputar el territorio.

El pueblo originario de San Sebastián Atenco ha pasado por muchos cambios espaciales y contextuales, sin embargo, en este momento en que se les exige el registro forzoso por parte del gobierno de la CDMX para ser reconocidos como pueblo originario, sus prácticas festivo-religiosas como las patronales corren peligro. El riesgo radica en que han quedado desamparados frente a este reconocimiento; sin esto**,** la gestión de permisos y mejoras se complicará de manera más significativa, sumado a la ya creciente supervisión de seguridad dentro y fuera de su territorio.

CAPÍTULO III. DISEÑO METODOLÓGICO

> Mucho antes de sentir "arte" sentí la belleza profunda de la lucha.
> Pero es que tengo una forma simplona de acercarme al hecho social:
> lo que yo quería era "hacer" algo, como si escribir no fuese hacer. Lo
> que no consigo es utilizar la escritura para eso, por más que esta
> incapacidad me duela y me humille. Y también porque para mí
> escribir es buscar.
> Clarice Lispector, para no olvidar: crónicas y otros textos, 1978

3.1. Introducción

Como se ha planteado con anterioridad, esta investigación tiene como objetivo central comprender las prácticas festivo-religiosas del pueblo originario de San Sebastián Atenco y sus disputas por el espacio público frente a los procesos de gentrificación en la Ciudad de México. Para ello, el presente capítulo detalla el diseño metodológico adoptado, especificando la selección, aplicación y sistematización de las herramientas de recolección de información. Una vez sistematizados los datos, se realizó una triangulación a partir de los conceptos teóricos previos y aquellos emergentes identificados durante el trabajo de campo. Cabe destacar que el estudio de caso aborda este fenómeno desde un enfoque multidisciplinario, articulando aportes de la geografía política, la antropología ritual y la sociología de la vida comunitaria.

Metodológicamente es un estudio de caso, cuyo interés primordial radica en analizar a profundidad cómo las prácticas festivo-religiosas del pueblo originario de San Sebastián de Atenco como dispositivos de resistencia frente a los procesos de cambio espacial acelerado que se viven en la Ciudad de México, particularmente en relación con los procesos de gentrificación.

Antes de establecer la estrategia metodológica paso a transparentar mi posición frente al fenómeno de estudio y de la relación con las personas con quien he construido la información que sirve de base a la investigación. Bajo la premisa de que una investigación cualitativa parte del reconocimiento de la injerencia de quien investiga sobre los investigadores pares de estudio, mi intención al centrar estas aseveraciones es que mi conocimiento del campo anterior a esta investigación impactará directamente. Blásquez (2016) señala que "hay una relación humana y directa entre quienes recopilan los datos a través de la observación participante o la entrevista, y quienes los facilitan" (p. 45). En este sentido, dicha relación se ve reflejada en la forma en la que se llevó a cabo la investigación, ya que asumo mi posición dentro del campo y reconozco cómo ésta impacta en el proceso investigativo.

Por su parte, Dietz (2011), en su propuesta hacia una etnografía doblemente reflexiva, plantea que la interculturalidad puede ser comprendida como la capacidad de entender y traducir una posición propia a través de un proceso de autocrítica. En este enfoque, la posición "dialéctico-reflexiva acerca de la realidad social es, a la vez, su crítica" (Dietz, 2011, p. 15). Para la operatividad de este concepto en la recolección de datos, se aprovechó el hecho de que he vivido en el pueblo originario de San Sebastián de Atenco desde el año 2014. Aunque no es mi lugar de nacimiento, fue este el sitio donde inicié mi vida adulta de manera más independiente dentro de la ciudad, pues fui foránea y luego periférica.

Dentro de mi trayectoria vital, mis mudanzas han transitado desde un rancherío familiar ubicado en el municipio de Tula, Tamaulipas —enclavado en la Sierra Madre Oriental—, hasta las periferias del Estado de México. Mi familiaridad con las fiestas patronales es un conocimiento empírico que aprendí en el núcleo familiar; por ello, mi involucramiento con el pueblo de San Sebastián surge desde la empatía y la reflexividad. En este sentido, si bien reconozco que sus prácticas difieren de las de mi origen, las encuentro cercanas a mis propios intereses y afectos.

3.2. Estrategia metodológica

Como paso inicial, se propuso realizar una etnografía de corte reflexivo, en la cual lo reflexivo proviene de reconocer y evidenciar el conocimiento previo con el que se cuenta, situándola dentro de este estudio de caso para abordar las prácticas festivas examinadas. Como señala Restrepo, “en parte los ojos del etnógrafo (sus ‘gafas’ o ‘lentes’) son constituidos por su pregunta o problema de investigación y las sensibilidades teóricas que la soportan” (2018, p. 27). En este sentido, este enfoque permite que, a partir del análisis de un escenario específico, sea posible tender puentes teóricos y construir conceptualizaciones que dialoguen con otras herramientas de análisis cualitativo.

El trabajo de campo se realizó en tres periodos distintos. El primero corresponde al trabajo de campo de la fiesta del pueblo originario de San Sebastián de Atenco, llevado a cabo del 19 al 27 de enero de 2025 en el que se realizaron pláticas informales con asistentes a la festividad y miembros de la comunidad. Así mismo se elaboró un diario de campo, al que después se le incorporó un registro fotográfico guía como herramienta para evidenciar prácticas, símbolos y dinámicas territoriales, mismo que se complementa con el trabajo etnográfico. Este primer acercamiento permitió un reconocimiento inicial del contexto sociocultural y de los actores involucrados en la festividad patronal.

A partir de este primer periodo de trabajo de campo, se logró identificar a los investigadores pares clave y se construyeron tanto la guía de observación como las guías de entrevista, tomando como base los elementos documentados en el registro etnográfico. El segundo periodo de trabajo de campo estuvo enfocado en la realización de entrevistas semiestructuradas y observación etnográfica del 7 al 21 de noviembre de 2025.

3.3 Construcción de los datos

3.3.1 Entrevistas semiestructuradas

El segundo periodo de trabajo de campo estuvo enfocado en la realización de entrevistas semiestructuradas y observación etnográfica del 7 al 21 de noviembre de 2025.Se buscó abarcar a representantes de los distintos ámbitos involucrados en la organización y

desarrollo de la fiesta de San Sebastián de Atenco, con el objetivo de captar la diversidad de perspectivas que configuran esta práctica festivo-religiosa, así como las formas en que se celebra y los elementos que la tensionan y disputan**.** Asimismo**,** fue en este momento cuando se tuvo un primer contacto con la organización paraeclesial llamada los Naturales de Azcapotzalco. Finalmente, se realizaron entrevistas, distinguiendo a los investigadores pares de la siguiente forma a partir de su relación o participación en la festividad de estudio:

a) Integrantes de la comunidad de san Sebastián, y mayordomía de San Sebastián de Atenco.
b) Autoridades eclesiásticas y funcionarios del gobierno local (alcaldía)
c) Miembros del Grupo Naturales de Azcapotzalco.

El número de entrevistas a los colaboradores pares se desglosa de la siguiente manera: se realizaron un total de 6 entrevistas a miembros de la comunidad, de los cuales dos son parte del comité de la fiesta; por parte de las autoridades de la alcaldía y autoridades eclesiásticas, se realizaron dos entrevistas, una a la representante de la alcaldía y otra al párroco de la iglesia de San Sebastián; y, finalmente, dos entrevistas a miembros del grupo Naturales de Azcapotzalco, obteniendo un total de 10 entrevistas. A cada investigador par, se le leyó una carta de consentimiento informado, los investigadores pares dieron su consentimiento para el uso de su nombre completo, para efectos de la tesis únicamente se usará el nombre de pila.

No fue posible realizar la entrevista con el representante de la inmobiliaria que está activa en la delegación. No obstante**,** se logró entrevistar a la representante política de la alcaldía, quien se desempeña como jefa de Fomento a la Participación Ciudadana de Pueblos y Barrios. Como lo menciona Guber (2011), al preguntar, el investigador no solo busca datos, sino que construye el marco lógico donde las palabras del investigador par, adquieren significado integrándolas en su propio esquema mental y académico. En este sentido**,** considero que incluso esta negativa de la inmobiliaria a dialogar es un indicador de la realidad que se está estudiando véase la guía de entrevistas (Anexo 2).

Como ya se mencionó, con base en la lectura del diario etnográfico del primer periodo de campo de 2025, se conformó una guía de entrevistas semiestructuradas. Fue a partir de

esta revisión que se definieron los grupos a los que se les realizarían las entrevistas, procurando diversificar tanto a los actores como los conceptos abordados en las preguntas. Este proceso de análisis permitió articular de manera más precisa los ejes de análisis, así como profundizar en categorías clave como las prácticas festivo-religiosas, el uso del espacio público y su disputa, así como los efectos del proceso de gentrificación.

La selección de los investigadores pares se realizó mediante un muestreo intencional, ya que se buscó incorporar a aquellos actores que, por su posición dentro del pueblo originario de San Sebastián Atenco, tuvieran una participación directa o un conocimiento situado sobre la organización y desarrollo de la fiesta patronal. Posteriormente, para la ejecución de cada entrevista, se realizó la lectura de un consentimiento informado, en el cual se explicaban el objetivo de la entrevista y cuál sería su desarrollo, enfatizando que su participación sería voluntaria y podría ser retirada en el momento que la persona lo decidiera.

Para la recolección de información se utilizó la entrevista semiestructurada como instrumento principal, estructurada en preguntas divididas en dos rubros para profundizar en el desarrollo de las prácticas festivo-religiosas y los cambios en el territorio. En cuanto a la temporalidad, el trabajo de campo y la aplicación de estas herramientas se llevaron a cabo durante el mes de noviembre del 2025 y con respecto a su aplicación, los guiones se administraron al mayordomo del pueblo originario y al representante institucional de la Iglesia (el párroco), diferenciación que respondió a las funciones y perspectivas específicas de cada actor dentro de la organización comunitaria (Véase Anexo 3). Durante este proceso, la aplicación de las entrevistas enfrentó problemas de tiempo, lo que requirió adaptar las dinámicas de encuentro al ritmo propio de las actividades festivas.

Las entrevistas semiestructuradas realizadas a los miembros del pueblo originario de San Sebastián de Atenco se construyeron en relación con el planteamiento de los cambios en el uso del espacio público y la gentrificación, así como con la manera en que estos procesos impactan en las prácticas festivo-religiosas. De este modo, se buscó recuperar las experiencias y percepciones locales frente a las transformaciones del entorno del pueblo originario.

3.3.2 Observación etnográfica y registro visual diario de campo

Este instrumento metodológico ayudó a dialogar y contextualizar las entrevistas semiestructuradas. El último periodo de trabajo de campo se llevó a cabo del 20 de diciembre de 2025 al 22 de enero de 2026. En esta fase se realizaron entrevistas a miembros de la organización paraeclesial[9] originarios de Azcapotzalco, y el trabajo se centró principalmente en la documentación etnográfica de una parte específica de las fiestas patronales de San Sebastián, la cual inicia sesenta días antes del día de la fiesta de nombre San Sebastián peregrino, además de las invitaciones que se realizan entre San Sebastián de Atenco y el pueblo vecino Santo Tomás. Dado que en el periodo anterior no tenía conocimi**e**nto de esta etapa, fue hasta la entrevista semiestructurada con el mayordomo de San Sebastián que me enteré de su existencia.

La observación etnográfica se enfocó en conocer a profundidad cómo los miembros del pueblo de San Sebastián se relacionan, aunque contaba con una guía de observación que se elaboró a inicios del 2025, y mucho de lo que se encontró en campo fue más libre.

En todos los periodos de trabajo de campo se realizaron registros fotográficos y se elaboraron notas etnográficas sistemáticas que acompañan cada una de las actividades observadas. La recopilación de material documental, fotográfico y videográfico permitió captar tanto las prácticas visibles como los sentidos compartidos que configuran las identidades de los pueblos originarios de la Ciudad de México.

3.3.3. Investigadores pares

Desde la perspectiva de la Producción Horizontal del Conocimiento (PHC), la investigación se posiciona en el reemplazo de las categorías jerárquicas tradicionales —tales como «informante», «investigado» u «objeto de estudio» por la noción *de investigadores pares* (Corona Berkin, 2020). Este cambio de nomenclatura trasciende lo meramente formal

[9] **S**iguiendo a Hugo José Suárez, los agentes paraeclesiales son actores que cumplen roles de liderazgo, mediación o acompañamiento religioso al margen de la jerarquía oficial de la Iglesia, operando en la frontera entre la institución eclesiástica y la religiosidad popular o laica.

para constituirse como un acto político de emancipación e igualdad discursiva, donde la posición de autoridad académica única se descentra en favor del reconocimiento de saberes diversos, pero equitativamente válidos. De este modo, la construcción del conocimiento ocurre mediante un diálogo horizontal que respeta la autonomía analítica de cada participante y valida sus experiencias dentro del proceso investigativo.

Se elaboró una tabla sociodemográfica que ayudó a comprender de manera global la información de las entrevistas, poniendo sobre la mesa datos importantes como la edad de los investigadores pares en relación con el conocimiento que tienen sobre el territorio; además, permitió identificar los lugares donde se realizaron las entrevistas, las cuales, en su mayoría, se llevaron a cabo en el espacio público. De este modo, se generó un recurso que aporta elementos contextuales relevantes para la interpretación de las entrevistas y sus concepciones, partiendo de hechos concretos.

Tabla 2

Tabla sociodemográfica investigadores pares

Tabla sociodemográfica investigadores pares					
Nombre del investigador par	**Edad**	**Ocupación o perfil del investigador par**	**Lugar de la entrevista**	**Estado civil**	**genero**
Emma		Ama de casa y comerciante	calle Norte 81 - esquina callejón Tepanecos, Pueblo de San Sebastián de Atenco	Sin registro	Femenino
Gaby	38 años	Ama de casa y comerciante	calle Norte 81 Pueblo de San Sebastián de Atenco	Sin registro	Femenino
Idolina	53 años	Ama de casa y comerciante.	calle Norte 81, Pueblo de San Sebastián de Atenco	Sin registro	Femenino
Rosita	63 años	Ama de casa y comerciante	calle Norte 81 y calle San Sebastián, Pueblo de San Sebastián de Atenco	Casada	Femenino
César	56 años	Ingeniero mecánico-Mayordomo del Pueblo de San Sebastián de Atenco	calle Norte 81, Pueblo de San Sebastián de Atenco	Casado	Masculino
Sin registro	50 años	Domestica	Plaza de San Sebastián de Atenco	Soltera	Femenino
Pbro. Juan Carlos	54 años	Párroco	Iglesia de San Sebastián de Atenco	Soltero	Masculino

María	43 años	JUD de Fomento a la Participación Ciudadana de Pueblos y Barrios	Archivo Histórico de Azcapotzalco ubicado dentro del parque Azcatl Paqui, de San Miguel Amantla	Soltera	Femenino
Alejo	67 años	Empleado Federal/ mayordomo del Pueblo Originario de Santo Tomás/ vicepresidente de la Organización Paraeclesial Naturales de Azcapotzalco	Plaza del Pueblo de Santo Tomás Tlamatzingo	Casado	Masculino
Jesús	sin registro	Tesorero de los Naturales de Azcapotzalco y Representante de San Lorenzo Tlaltenango	Glorieta de los Ahuehuetes, San Juan Tlilhuaca	Casado	Masculino

Nota. Tabla de elaboración propia.

3.4. Análisis de la información recabada

Para fortalecer la consistencia analítica del estudio, la información recabada fue organizada siguiendo lo que plantea Restrepo (2018): en el análisis de contenido, el investigador debe organizar de forma sistemática los temas identificados para darles una estructura coherente, privilegiando la codificación temática y la triangulación de fuentes (entrevistas, etnografía, material audiovisual). De esta manera, se articularon los distintos registros (entrevistas, observación y materiales visuales) en una interpretación integral del fenómeno estudiado, lo que permitió garantizar una mayor solidez interpretativa y coherencia entre los distintos niveles de análisis.

El análisis siguió el cuadro de operacionalización, con ajustes a partir de la información recabada y creando nuevos indicadores y conceptos. Este cuadro de

operacionalización responde a las aproximaciones teóricas en articulación con la construcción de indicadores que sirvieron de base para elaborar la guía de observación y de entrevista.

Tabla 3

Cuadro de Operacionalización

Concepto	Dimensión	Componentes	Indicadores
Identidades Etnicidad Originaria	Identidad Individual	Auto representación grupal	Uso de vestimenta distintiva; presencia de marcadores simbólicos visibles en el cuerpo o la indumentaria
	Identidad Colectiva	Auto representación individual	Uso de términos familiares; formas de nombrarse dentro de la comunidad; interacción entre generaciones
		conciencia de lo vivido	Expresiones de orgullo; narrativas sobre pertenencia al pueblo
		Técnicas corporales/ movimientos	Expresiones corporales durante la fiesta; identificación de emociones a través del cuerpo
Prácticas festivo-religiosas-religiosidad popular l	Prácticas rituales organizan tiempo/espacio y territorio	Tiempo sagrado/ modelo divino	Gestos de cruce
		Territorio de lo sagrado	Usos de territorio
		Umbrales linealidad	Registro trazabilidad
		Reproducción del modelo divino/ alusión lo Sagrado	portadores del centro las mayordomías
		Axis Mundi-centros	Localización del centro/ portadores del centro
	Religiosidad popular	Materialidad simbólica	Objetos, imágenes y ornamentos religiosos presentes en la fiesta
		Sistema de cargos	Identificación de los miembros, roles dentro de la organización festiva

		Representación, invención e interpretación del espacio	formas de apropiación simbólica del espacio durante la fiesta
		Dimensión simbólica	Relevancia de la fiesta; significados atribuidos por los participantes
Gentrificación	Nuevas dinámicas de uso de territorio	Desposesión	Incremento del valor del suelo; desplazamiento de población local
		Desplazamiento/ Expulsión	Reglamentaciones locales; restricciones al uso del espacio.
	Cambios en la estética y materialidad del barrio	Modificación de comercios.	cierre de comercios tradicionales y apertura de nuevos negocios
		Espacios sociales reducidos	Rediseño de espacios públicos; modificación de rutas tradicionales
		Aparición de nuevas edificaciones y comercios de alto valor	presencia de desarrollos inmobiliarios recientes
	Espacialidades gentrificadas/ Transformación urbana impulsada por el mercado	Distanciamiento materialidad/ nuevas centralidades/ Políticas de vivienda	Modificación del uso del espacio público; cambios en accesibilidad y uso comunitario
	Relaciones sociales	Espacialidad desde lo sensible	Reconocimiento de los cambios del espacio
		Desplazamiento como proceso simbólico / modificación de la fiesta patronal	Permisos con el gobierno local y nuevos habitantes; cambios en la organización de la fiesta
		Sustitución de los habitantes/ persecución de sus prácticas sociales	Criminalización de las prácticas; conflictos con autoridades o vecinos
		Normatividad del uso del espacio público	Regulación de actividades festivas

		Burocratización de los permisos ante las autoridades	Trámites, restricciones y tiempos institucionales para la fiesta

Nota. Tabla de elaboración propia.

Después de la sistematización de la información recolectada, esta se trianguló con base en los conceptos propuestos y los conceptos emergentes identificados en cada uno de los materiales. Para cada una de las entrevistas se llevó a cabo el siguiente proceso: transcripción narrativa **(**Anexo 4); elaboración de una ficha de contenido de la entrevista (Anexo 5), la cual incluye información sociodemográfica y organiza el contenido por temas; y la construcción de una tabla de conceptos propuestos y conceptos encontrados (Anexo 6). En esta tabla, para cada pregunta se propone un concepto y se identifican los conceptos emergentes, de estás categorías propuestas y categorías emergentes se creó una tabla que condensa y cruza entre los tres tipos de registro con los que se cuenta: las entrevistas, el diario etnográfico y las fotografías. Las columnas que la estructuran son: extracto, concepto, código, localización del código y una adicional que contiene la fecha; esto con el fin de que, al momento de redactar, se pueda hacer una referencia directa de manera más precisa**.** (Anexo 7). Este procedimiento permitió identificar recurrencias, tensiones y divergencias en los discursos. Para finalizar, se realizó una tabla de los eventos de los cuales se cuenta con notas etnográficas.

3.4.1 Análisis de eventos registrados en el diario de campo

Registro del sistema de fiestas a partir de la observación etnográfica y entrevistas cruzadas Se reconstruye como evento comunitario cada una de las fiestas o actividades rituales que construyen un sistema de prácticas festivo-religiosas. En el siguiente cuadro se puede observar el itinerario, el calendario y la micro geografía de estas prácticas festivo-religiosas.

Tabla 4

Tabla de actividades festivas que se registraron

evento	Descripción	Fecha	lugar
Fiesta patronal de San Sebastián del Pueblo Originario de San Sebastián de Atenco	Es fiesta patronal de San Sebastián, donde se organizan, comidas comunitarias, invitaciones entre Santos vecinos, recorridos por el pueblo, bailes, comidas comunitarias y quema de pirotecnia	19-01-2025-24-01-2025	Pueblo Originario de San Sebastián de Atenco, Alcaldía Azcapotzalco
Peregrinación 493 de los Naturales de Azcapotzalco	Peregrinación que se realiza de manera anual el segundo miércoles de noviembre de Azcapotzalco a la Villa, donde participan los 27 pueblos de Azcapotzalco con sus estandartes la alcaldía de Azcapotzalco y las alcaldías vecinas hasta llegar a la basílica de Guadalupe	12-11-2025	Parroquia y Exconvento de los Santos Apóstoles Felipe y Santiago a la Basílica de Guadalupe
Fiesta de patronal de Santo Tomás del pueblo Originario de Santo Tomás de Tlamatzingo	Es fiesta patronal de San Sebastián, donde se organizan, comidas comunitarias, invitaciones entre	20-12-2025	Plazuela, iglesia y calles de Santo Tomás Tlamatzingo

	Santos vecinos, recorridos por el pueblo, bailes, comidas comunitarias y quema de pirotecnia		
Fiesta patronal de San Juan Evangelista del Pueblo Originario de San Juan Evangelista de Tlilhuaca	Es la fiesta patronal del pueblo, donde se realizan recorridos con el santo, quema pirotécnica, misas y comidas colectivas	26-12-2025	Glorieta de los Ahuehuetes, y calles de San Juan Tlilhuaca
Recorrido previo a la fiesta patronal de San Sebastián San Sebastián peregrino	Este recorrido inicia 60 días antes de la fiesta patronal y en él se traslada una imagen de bulto de San Sebastián (San Sebastián peregrino) a todas las casas de los miembros del pueblo de san Sebastián de Atenco previo a la fiesta patronal.	11-01-2026-18-01-2026	Casas particulares de Avecindados de San Sebastián de Atenco

Nota. Tabla de elaboración propia.

3.4.2. Análisis de las imágenes que condensan la ritualidad festivo religiosa

El análisis de las imágenes está centrado en su clasificación y ordenamiento por temporalidad y temática abordada. El registro de ellas tenía una intencionalidad específica, ya que respondía a la guía de observación previamente establecida, donde el registro

pretendía dar cuenta de las formas, estructuras y elementos de las prácticas culturales, como las vestimentas, las formas de adornar y las relaciones de las personas con el espacio.

Asimismo, las imágenes permitieron identificar la manera en que los investigadores pares se apropian simbólica y materialmente del territorio durante las festividades religiosas. A través de ellas fue posible observar la organización espacial de las prácticas, la disposición de los objetos rituales, así como las dinámicas de participación colectiva que se desarrollan durante la fiesta.

En este sentido, la fotografía y el registro audiovisual no se emplearon únicamente como recursos ilustrativos, sino como herramientas metodológicas que complementaron la observación etnográfica. Si bien la observación se centró en registrar basado en la guía de observación previa**.** El registro fotográfico también cumplió la función de ventanas temporales donde determinados detalles quedaron plasmados y también permitió ver aquello que con una revisión más profunda, presentó importancia material o social. De esta manera, la imagen se convirtió en un documento de análisis posterior que permitió profundizar en las expresiones simbólicas de la ritualidad festivo-religiosa en San Sebastián Atenco.

En conjunto, el análisis de las imágenes permitió construir un registro visual de las prácticas festivo-religiosas, no solo desde su dimensión estética, sino también desde las relaciones sociales y simbólicas que se producen dentro de la festividad. Las fotografías funcionaron como un apoyo para identificar continuidades, cambios y formas de apropiación del espacio, así como elementos que, durante la observación en campo, podían pasar desapercibidos. De esta manera, el registro visual se integró al análisis etnográfico como una herramienta complementaria que ayudó a comprender cómo la ritualidad se expresa, se organiza y se vive dentro de la comunidad.

3.5 Conclusiones

Este es un estudio de caso basado en una etnografía reflexiva en la cual se emplean los siguientes instrumentos: entrevistas, observación y análisis de imágenes. La estrategia

metodológica desarrollada en esta investigación permitió aproximarse de manera integral a las dinámicas sociales, simbólicas y territoriales que configuran las prácticas festivo-religiosas, en concreto de las fiestas patronales del pueblo originario de San Sebastián de Atenco. A partir de un enfoque cualitativo sustentado en entrevistas semiestructuradas y observación etnográfica, el trabajo de campo organizado en tres periodos, posibilitó articular la observación participante, las entrevistas semiestructuradas y el registro audiovisual como herramientas complementarias para la construcción del dato.

Asimismo, la incorporación de una perspectiva reflexiva permitió reconocer la posición de la investigadora dentro del campo, no como un elemento externo, sino como parte constitutiva del proceso de conocimiento. En este sentido, el ser habitante de la propia comunidad facilitó un conocimiento previo del territorio, así como un acceso directo y un *rapport* cercano con las y los actores clave**.** Esta condición local favoreció una comprensión situada de las prácticas estudiadas, así como de las tensiones derivadas de los procesos de gentrificación en las prácticas festivo-religiosas de San Sebastián Atenco. Por consiguiente, el diseño metodológico buscó conjuntar técnicas bajo una perspectiva multidisciplinaria garantizando una visión analítica compleja del fenómeno y articulando de forma coherente el trabajo empírico con la interpretación teórica.

CAPÍTULO IV: ANÁLISIS DE LA CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO COMUNITARIO BAJO LOS PROCESOS DE URBANIZACIÓN GENTRIFICADA EN SAN SEBASTIÁN ATENCO

Quieren al barrio mío y que abuelita se vaya
No, no suelte' la bandera ni olvide' el lelolai
Que no quiero que hagan contigo lo que le pasó a Hawái
Aquí nadie quiso irse, quien se fue sueña con volver
Si algún día me tocara, que mucho me va a doler
Otra jíbara luchando, una que no se dejó

Benito Antonio Martínez Ocasio, 2025, Lo Que Le Pasó a Hawaii, DFMF

4.1. Introducción

La base social de la fiesta patronal es la comunidad espacializada con formas urbanas que datan de principios del siglo XX, así como la familia como gran parentela conectada también espacialmente. Esta disposición de la comunidad en el espacio garantiza que año con año la fiesta patronal pueda llevarse a cabo con sus distintos eventos que incluyen recorridos por calles y visitas del santo a diferentes viviendas del pueblo. Esta espacialidad comunitaria se ha transformado a lo largo del siglo XX y XXI, principalmente con tres fenómenos: el primero es la densificación debida en gran medida a la llegada de nuevos habitantes, ya sea de la misma ciudad o de otras partes del país; el segundo es como a la gentrificación que incluye el cambio de uso del suelo para construir edificios que densifican el espacio y que amenazan con desplazar o encapsular a los pobladores originarios y el tercero, el control del gobierno basado en la mercantilización.

Para **e**ntender el contexto microlocal en el que suceden las prácticas festivo-religiosas en las fiestas patronales**,** es importante conocer cómo se dan estos dos procesos en el pueblo

de San Sebastián. Ambos procesos tienen consecuencias socioculturales, ya que han construido una alteridad basada en la forma de habitar el espacio urbano y su visión.

Este capítulo describe y analiza los procesos de urbanización que impactaron al pueblo originario de San Sebastián de Atenco y las transformaciones materiales que esto conllevó, con base en las entrevistas y relatos recogidos en el trabajo de campo. Es de mi interés analizar cómo la urbanización es observada por los habitantes del pueblo de San Sebastián. Es decir, cómo se viven los cambios macroestructurales a nivel microsocial.

Estos cambios no se limitan a la transformación física del espacio, sino que reconfiguran profundamente las dinámicas de uso del territorio. A su vez, analizar cómo los pueblos que antes eran periferia, al crecer la ciudad se vuelven centralidades emergentes que atraen poblaciones migrantes que no necesariamente comparten o se integran a las prácticas culturales del pueblo originario.

De este modo, se configuran nuevas dinámicas urbanas que coexisten con lógicas de pueblo originario. Es importante reconocer que el territorio incluye los recursos naturales, así como las prácticas sociales que intervienen esos recursos. Los pueblos originarios que poblaron lo que antaño fue el valle de México, se han transformado a la luz misma del crecimiento y complejización urbana. Tal avance de la urbanidad no implicó la desaparición de sus formas sociales de relacionarse y expresarse; más bien, detonó la generación de estrategias colectivas que resisten y sostienen sus prácticas culturales.

4.2 Procesos de urbanización y transformaciones en la materialidad del pueblo

Siguiendo la propuesta de Castells (1974), si entendemos la urbanidad como el proceso por el cual se organiza el desarrollo y cómo, a partir de ello, las relaciones de las fuerzas productivas transforman las relaciones sociales y culturales de los habitantes, tendríamos que plantear que la urbanidad es una forma específica de habitar la ciudad. No obstante, cabe preguntarse ¿qué pasa con los pueblos originarios que ya tenían sus propias

formas de habitar y ocupar el espacio, y cuyas prácticas respondían a los materiales que tenían a su alcance.

Para los habitantes de San Sebastián, la urbanidad es un fenómeno relacionado directamente con la transformación de su entorno: sus viviendas, calles y; plazas. Como menciona la señora Rosita, (grupo A) quien habita San Sebastián desde hace más de treinta años y tiene actualmente 63 años de edad, "...dejaron de ser casas de adobe. Cuando yo llegué, la de la esquina era de adobe y ahora ya es una mansión" (Rosita, comunicación personal, 10 de noviembre de 2025). Resulta fundamental destacar que, aunque el entorno físico cambie, la distribución espacial sigue respondiendo a dinámicas de parentesco, como se observa en la disposición de las viviendas:

> Porque ya son casas de familia de antaño y esos se los dejan al que sigue y ese al que sigue. Son casas familiares, son casas grandes, enormes. Hay casas que de calle a calle son grandísimos los terrenos. (Rosita, grupo A comunicación personal, 10 de noviembre de 2025).

En el pasaje anterior se puede leer la percepción de las viviendas del pasado más amplias, en comparación con las que ahora se construyen dentro del pueblo. Esta reducción del espacio de los hogares parece un fenómeno propio de las grandes ciudades con la aparición de edificios con departamentos o viviendas de interés social de medidas más pequeñas que las casas construidas anteriormente.

A pesar de que los procesos de urbanización transforman el entorno inmediato, las prácticas culturales que se reproducen al interior de los hogares y las identidades continúan manifestándose y reconfigurándose. En este sentido, Ana María Portal (2013) señala que "ser pueblo" en la Ciudad de México es distinguible frente a la metrópoli, dado que se basa en factores como la religiosidad, el sistema de parentesco y la organización colectiva. Por consiguiente, el parentesco influye directamente en la funcionalidad y organización de las casas, manteniendo lógicas de habitabilidad que contrastan con las exigencias de la modernidad. Aunque las personas transforman la materialidad de sus hogares, esto no implica que las relaciones sociales se disuelvan.

El parentesco funciona como los nudos de una red, las familias al volverse más grandes, y tener hijos e introducirlos a los espacios, se embeben de cómo se vive en los espacios comunes, tanto al interior de los espacios como en el espacio público y este conocimiento relacional basado en el parentesco se traspasa de unos a otros, y así de manera sucesiva, por lo que las familias funcionan como reproductores culturales del sistema comunal.

Es importante notar que las dinámicas socioterritoriales que se reproducen en el espacio del pueblo poseen un carácter público, ya que los cambios materiales también se manifiestan en los espacios colectivos. Según la señora Idolina (Grupo A) de 53 años y que ha vivido toda su vida ahí (comunicación personal, 16 de noviembre de 2025), "nos tocó todavía (cuando) no había pavimentación. Me tocó unas calles todavía sin pavimento". Esto evidencia que un impacto claro de la urbanización son las transformaciones en el espacio público vinculadas a la idea de progreso: "pues ya mucho antes todavía me tocó casas de lámina... y ahorita pues ya hay mucho progreso aquí también en San Sebastián" (Idolina, grupo A comunicación personal, 16 de noviembre de 2025).

Los cambios no solo en el tamaño de las viviendas sino también de los materiales son parte de esa memoria del cambio, así como la pavimentación de las calles como el gran signo de la modernidad latinoamericana. Reconocer estos cambios en lo material implica también analizar la transformación de las fronteras entre lo privado y lo público. Al modificarlas, los mismos habitantes reconocen su evolución desde lo concreto y funcional. La señora Emma, (grupo A) que es ama de casa y comerciante los fines de semana nos habla de este tema:

> Había casas que todavía estaban como de cartón, como así sencillitas, de lámina. Toda la zona de aquí era así. De parte donde yo vivía, pues sí, todas tenían sus casitas así de concreto, de estas así de pie, de ladrillo, como más sencillitas. (Emma., Grupo A comunicación personal, 16 de noviembre de 2025).

Milton Santos (2001) señala que la sociedad actúa sobre el espacio a través de la intervención de lo material y simbólico de la realidad. En concordancia con esto, la transformación de las viviendas descrita antes por la señora Emma, (grupo A) representa también una remodelación de sus relaciones sociales. En contraste, existen casos donde la modernidad no es la prioridad, ya que las demandas de transformación material no han

impactado de la misma forma en todos los habitantes. La Señora Idolina (grupo A), lo expresa de la siguiente forma:

> Pero mire, mi casa que es su casa, es de lámina de asbesto todavía. ahí vive mi mamá todavía. Es la única casa de este callejón Tlajomulco que no ha fincado todavía. Mi mamá tiene sus cuartos ya un poquito más modernos, como se puede decir, pero todavía tenemos nuestra casa como antes. (Idolina, grupo A comunicación personal, 16 de noviembre de 2025).

Estas narrativas permiten vislumbrar cómo las personas perciben la intervención del Estado en las transformaciones urbanas. Al respecto, la señora Emma (grupo A) comenta: "ahora sí por parte tanto de la delegación y todo, pues sí ha ayudado mucho a que cambie, más que nada las calles, las casas" (comunicación personal, 16 de noviembre de 2025). Desde una perspectiva crítica, Lefebvre (2013) sostiene que la inversión dentro de las ciudades apunta hacia la acumulación de capital. Bajo esta óptica, la intervención estatal en estos espacios responde a menudo a una lógica de mejora que no necesariamente atiende a las necesidades sentidas de las personas, sino al valor de uso y cambio del territorio.

4.2.1 Nuevas centralidades movilidades intraurbanas y migraciones

El tejido urbano, como lo denomina Lefebvre (2017), se ha ido modificando conforme la industrialización fue ganando relevancia dentro de las ciudades; por consiguiente, la concentración urbana se ha intensificado y la población aumenta de manera exponencial. Es bajo este fenómeno de las nuevas migraciones que se ha demandado la creación de nuevas centralidades; es decir, espacios que funcionan como embudos de interés donde los habitantes con menores posibilidades económicas son desplazados hacia las periferias.

En el barrio de San Sebastián de Atenco los integrantes de pueblos originales, o los naturales, como ellos se autonombran, construyen una alteridad urbana a partir de las formas de habitar el espacio. Es decir, las personas que habitan estos pueblos reconocen como **"**los otros" a sujetos que no comparten la misma forma de habitar el espacio. Como señala el Señor Jesús (grupo C), tesorero de los Naturales de Azcapotzalco: "Los que llegan, los de los condominios, no les interesa porque no son naturales" (Jesús, grupo C comunicación

personal, 26 de diciembre de 2025). De igual forma, se identifica que estos nuevos avecindados no comparten el mismo sentido de pertenencia al territorio y tampoco están interesados en las formas de organización y representación política que tienen los pueblos originarios, las cuales, para el caso de San Sebastián, están organizadas alrededor de sus prácticas festivas y las organiza el sistema de mayordomía.

Para la población de San Sebastián es visible el arribo de las nuevas migraciones en su territorio, la Señora Idolina (grupo A) refiere: "Mucha juventud, ya mucho, ¿cómo te diré?, mucha población, mucha población y gente que ha venido de otros lados ya, muy poblado, muy poblado" (Idolina, grupo A comunicación personal, 16 de noviembre de 2025). Para ella la transformación también tiene que ver con la densificación.

Desde esta perspectiva, este choque derivado de las nuevas migraciones subyace en el desconocimiento que estas tienen sobre la forma de relacionarse dentro del pueblo; es decir, desconocen los códigos de interacción y utilizan sus propios espacios cerrados. Más allá del arraigo que las personas tienen y que pueden desarrollar, la historicidad del pueblo de San Sebastián de Atenco es muy antigua, y es precisamente en las prácticas festivo-religiosas donde es clara esa raíz.

Es de vital interés para esta investigación documentar cómo se ha ido transformando el pueblo, y si se da la incorporación de esos avecindados a la vida comunitaria, o si se los coloca marginalmente. Al respecto, los habitantes del pueblo también reconocen que insertarse en esta lógica es complejo, debido a las relaciones de parentesco que aún se sostienen de manera tan sólida, pero también por la inseguridad. Al respecto, la señora Rosita (grupo A) menciona:

> Esa casa blanca dice que la están vendiendo, pero no la pueden vender. Los mismos. La mamá deja a los hijos, los hijos a los nietos. Son las mismas familias, no hay gente diferente. Es raro el que entre diferente aquí por el punto rojo que hay. (Rosita, grupo A comunicación personal, 10 de noviembre de 2025).

Los testimonios recabados en torno a la formación de las nuevas formas de habitar y la centralización que ha vivido San Sebastián Atenco, hablan sobre las violencias que se viven dentro del espacio del pueblo.

A manera de conclusión, es posible sostener que, aunque estas nuevas migraciones y movilidades intraurbanas son percibidas por los habitantes de San Sebastián como personas con un alto poder adquisitivo en su valoración no se acompaña de legitimidad o superioridad dentro de la lógica comunitaria. Más bien, representan una otredad que resulta ajena a los códigos y relaciones sociales del espacio que habitan. Carecen, fundamentalmente, de aquello que las identidades etnizadas y conformadas como pueblo defienden con mayor fuerza: sus prácticas culturales festivas.

4.2.2. Espacios sociales reducidos

En libro *La reinvención del espacio público en una ciudad fragmentada*, Patricia Ramírez Kury (2016) señala que el acceso a los espacios de socialización pública es un derecho de la población que habita en las ciudades. Argumenta que, dado que las ciudades se organizan cada vez más desde lo privado, es fundamental que los espacios comunitarios existan, aun cuando la lógica del capitalismo considere estos lugares como un desperdicio. Uno de estos espacios clave es la plaza pública, donde las relaciones sociales se dan y se fortalecen y esto se puede ver en cómo los habitantes del pueblo lo expresan, la señora Rosita (grupo A) menciona al respecto: “Aquí en la iglesia, más los días domingos, porque se pone como un tianguis. Hay muchos comercios chiquitos, de gorditas, botanitas, churritos, barbacoa, tlacoyos. El día domingo aquí es lo bueno” (Rosita, grupo A comunicación personal, 10 de noviembre de 2025).

Estos lugares de encuentro permiten que las relaciones sociales entre la misma comunidad se sigan tejiendo. Tal como se expondrá más adelante en el capítulo V, el comercio local tiene un papel muy importante, no sólo en las fiestas patronales sino en la vida cotidiana del barrio y de la alcaldía. La ocupación del espacio público por parte del comercio no establecido es un foco de conflicto, pero también ha generado formas organizativas complejas sobre la apropiación del espacio y su integración durante las festividades comunitarias de San Sebastián. La señora Ema (grupo A), nos habla sobre esta percepción del comercio y la necesidad de empleo de la población local (ver figura 5).

En el comercio, este, pues antes no había. Ahí, por ejemplo, hay sus puestecitos que la gente va. Yo creo que también es por la escasez de trabajo, ¿no? Por ejemplo, yo que estoy en la casa con mis hijas, pues sí busco la manera de trabajar, ¿no? Antes sí trabajaba, pero pues ahorita ya me dedico más a la casa y ya me decidí a hacer un negocito, ahora sí, muy sencillito, muy así, funciona. (Emma., grupo A comunicación personal, 16 de noviembre de 2025).

Figura 5

Puesto ambulante dominical, instalado afuera de la tortillería del pueblo de San Sebastián,



Nota. Fotografía de registro etnográfico en el Pueblo de San Sebastián Atenco, este puesto es, atendido por la señora Emma, investigadora par de estudio de caso Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, noviembre del 2025.

En este sentido, los procesos de modernización dentro de la ciudad y sus modelos de consumo han llevado a los habitantes del pueblo de San Sebastián a buscar estrategias económicas dentro del mismo territorio para poder afrontar las demandas económicas que la urbe exige.

Son estos mismos procesos de urbanización acelerada los que, además de generar cambios en el territorio derivados de la especulación inmobiliaria, conllevan también serios problemas de inseguridad y violencia urbana en los espacios que históricamente eran regulados por sus propias prácticas sociales. Sobre las violencias que se viven dentro del pueblo. La señora Rosita (grupo A) menciona que “Ya todo es diferente, porque pues hay mucho malviviente, vamos a decir que ya nomás se sacan sus pistolas y se acabó” (Rosita, grupo A comunicación personal, 10 de noviembre de 2025).

Las tensiones sobre el territorio se pueden ver reflejadas en que, a mayor demanda económica para las poblaciones, se comienzan a diversificar las actividades económicas de los mismos habitantes y esto es relacional tal como la señora Idolina (grupo A) señala: “Pues mucho comercio improvisado y pues mucha tienda, mucha tienda” (Idolina, comunicación personal, 16 de noviembre de 2025).

Ante esto, resulta imperativo cuestionarse si estos comercios improvisados de los que habla la señora Idolina (grupo A), (ver figura 6) son solamente una respuesta a la demanda económica que exige la urbanidad, o si representan también un proceso de resistencia frente a las presiones económicas y territoriales, dándole uso a sus espacios públicos. Borja (2003) dice que la conquista de la ciudad moderna depende de la recuperación de los espacios públicos, es así como expresiones sociales como salir a vender y ocupar el espacio del pueblo fungen como un mecanismo que les permite sostenerse frente a la lógica de los procesos de urbanización capitalista.

Figura 6

Fotografía de una de la investigadora par en su puesto dominical. La señora Idolina.



Nota. Fotografía de registro etnográfico en el Pueblo de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, noviembre de 2025.

Para cerrar este apartado, resulta pertinente destacar que, aunque los espacios públicos en el pueblo de San Sebastián de Atenco se encuentran reducidos, son las propias relaciones sociales las que logran su resignificación. Es en la plaza y en las calles aledañas donde las personas deciden realizar prácticas económicas que favorecen el interés colectivo y la reproducción de la vida comunitaria. Porque como bien lo asienta Borja (2003) es aquí donde se puede ver cómo es que la sociedad, y para este caso el pueblo de San Sebastián adquiere visibilidad.

4.3. El lago en el asfalto: “el Atenco sigue aquí”, transformaciones frente a la gentrificación

En este apartado se analizará cómo el territorio del pueblo de San Sebastián Atenco se ha convertido en un espacio de disputa. En este contexto, las lógicas del mercado neoliberal orillan a los pueblos originarios urbanizados a generar estrategias de resistencia y a reformular sus prácticas socioculturales. Asimismo, se explorará la manera en que sus habitantes experimentan los procesos de gentrificación acelerada que atraviesa la Ciudad de México, centrándonos en comprender cómo, a partir de ciertas prácticas cotidianas, las comunidades se van apropiando del territorio.

Se examinará, por tanto, cómo los procesos distintivos de la gentrificación se despliegan y disputan el territorio frente a las identidades etnizadas que habitan en el pueblo originario de San Sebastián de Atenco.

4.3.1. Densificación urbana y cambios en San Sebastián Atenco.

Estas tensiones con los nuevos habitantes de las construcciones que llegaron a la Ciudad de México, tal como lo señala Víctor Delgadillo (2023), se enmarcan en la etapa de la redensificación y revitalización impulsada por megaproyectos (2012-2018), todos ellos con vocación de habitación residencial. Es a partir de estas dinámicas que complejos como "San Sebastián 214" llegaron al pueblo originario. Desde ese momento, la forma en que fue concebido el espacio como base del pueblo causó discusiones alrededor de la construcción, especialmente en la interacción con los residentes de dicho condominio, unos y otros que tienen una frontera. Al respecto, el señor César, el mayordomo (grupo A) apunta que:

> La verdad voy a decir una cosa, con todo respeto se lo digo, ustedes vinieron a formar parte de esta comunidad y si esta comunidad o este espacio no cubría sus expectativas, pues la verdad yo no sé qué vino a hacer aquí. Porque si usted tiene otras costumbres y aquí no es lo que usted pensaba, se hubiera ido a Polanco, algo ahí hubiera comprado, un departamento ahí donde de veras usted podría disfrutar de lo que usted quiere; pero aquí es un pueblo. (César, grupo A comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

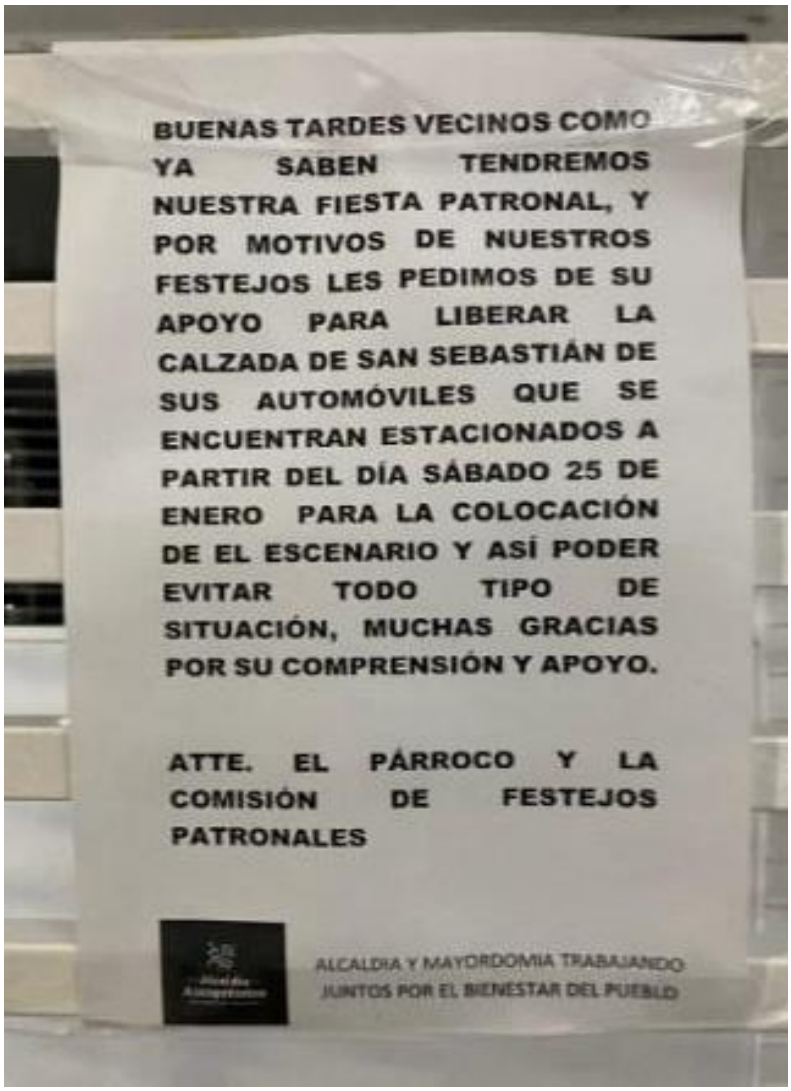
Las disputas también se dan desde lo simbólico. Si retomamos a Hiernaux (2025), estos nuevos grupos sociales que llegan a habitar las nuevas construcciones generan disensiones étnicas y raciales. En respuesta, los habitantes de San Sebastián reaccionan disputando el espacio y las prácticas culturales; una disputa que, evidentemente, se manifiesta de forma directa en el uso cotidiano del espacio, (ver figura 7) el Mayordomo de San Sebastián el señor César (grupo A) habla sobre cómo los habitantes del condominio han tenido conflictos con el pueblo de San Sebastián y al respecto refiere:

> Entonces, la verbena se hizo y se les avisó y ahí hubo un conflicto porque a fuerzas se puso el templete, el escenario, y ya empezaron a fastidiar, ¿no? Y ya estaban las cosas y una señora de ahí quería que las quitara, que iba a ir quién sabe hasta dónde, que no sé qué tanto. (César, (grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

La gentrificación no solo se ancla en la materialidad; esta puede también verse en los procesos de apropiación del espacio público, donde la movilidad interurbana ejerce presión sobre los entornos que comparten y se sienten con la capacidad moral para desestimar las necesidades colectivas, anteponiendo sus intereses individuales y esto no solo es una percepción, se aplica en la realidad, las fronteras y su mecanismo se hacen explícitas y se pueden ver tal y como lo describe el Mayordomo de San Sebastián el Señor César (grupo A), "Total que ya pasó eso y ahora nosotros hemos tratado de hacernos más para acá. Hay vecinos que sí quieren ser parte, hay vecinos que son muy delicados y todo eso" (César, grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

Figura 7

Lona informativa en la reja de entrada del condominio San Sebastián 214



Nota. Fotografía de registro etnográfico. En la imagen se observa la lona informativa donde se evidencia que, a pesar de que la unidad cuenta con estacionamiento, algunos residentes prefieren dejar sus vehículos en la vía pública, por lo que el Comité Mayordomal se ve forzado a solicitar que los vehículos sean retirados de la vía pública, ya que se impide la libre circulación de la fiesta. Autoría: Cárdenas Pérez, Yara Shenandoa (2025).

Es precisamente esta disputa por el uso del espacio público lo que permite observar cómo se afecta y se responde a las necesidades de las colectividades individualizadas, representadas por los habitantes del edificio Condominal 214. Esto ocurre aun cuando la lógica de los representantes electos del pueblo de San Sebastián se basa en la negociación en ese sentido el Señor César (grupo A), mayordomo narra:

> Al final, pues ahora sí que yo solamente le dije: miré, con todo respeto, esto se pidió el apoyo de todos, se le avisó a su administración. Si no les dijeron, ya no es cosa de nosotros. Total, que ya pasó eso y ahora nosotros hemos tratado de hacernos más para acá. Hay vecinos que sí quieren ser parte, hay vecinos que son muy delicados y todo eso. (César, grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

En este pasaje, el señor César se refiere a que la presión y protestas de los vecinos afectó la espacialidad de la fiesta de manera directa. Esto que enuncia el entrevistado se puede entender, como lo plantea Hiernaux (2025), desde la apropiación en una relación de sujeto-objeto, donde el que se entiende como sujeto es aquel que se apropia del espacio y lo demás que ocurre a su alrededor son objetos dispersos. Asimismo, esto se puede ver en varios niveles: en cómo aquel que sería el representante político del edificio se enuncia bajo un ente económico y simbólico y cómo los mismos habitantes desoyeron las negociaciones que su propio representante ofreció.

Aun así, se pueden ver también las habilidades políticas de negociación que el mayordomo posee y cómo, a través de ellas, presenta una resistencia ante el hecho de ser tratado como un objeto y se responde a las necesidades de las colectividades individualizadas, representadas por los habitantes del edificio condominal 214. Esto ocurre aun cuando la lógica de los representantes electos del pueblo de San Sebastián se basa en la negociación y el conocimiento de su propio espacio.

4.3.2. Diseño del espacio público en San Sebastián

La observación etnográfica en el pueblo originario de San Sebastián de Atenco reveló que la distribución espacial de los espacios públicos responde a una lógica primordialmente comunitaria. El entramado urbano del pueblo de San Sebastián está lleno de pequeños callejones que, a su vez, dan entrada a casas caracterizadas por tener enormes portones, los cuales actúan como umbrales hacia auténticas calles interiores (ver figura 8) y dentro de estas casas los pasillos y patios son compartidos.

Figura 8

Pasillo interior de una casa que conecta otras casas.



Nota. Fotografía de registro etnográfico. Como se puede ver, esta casa lleva a otras casas a través de un pasillo compartido. Autoría: Cárdenas Pérez, Yara Shenandoa (2025).

De manera particular al acompañar a San Sebastián peregrino, es posible dar cuenta de la compleja distribución espacial al interior del pueblo de San Sebastián y la de las viviendas. La mayoría de las casas que pertenecen a locales cuentan con corredores internos que conectan una con otra, y la mayoría de sus habitantes son familiares (ver figura 9). Incluso, al ingresar a un callejón en la Cerrada de San Sebastián, se pueden observar construcciones entrelazadas por medio de escaleras laterales, donde cada edificación parecía responder a una unidad habitacional individual. Se puede decir, que existe una configuración

espacial de la comunidad como una gran parentela espacialmente representada.

Figura 9

Patio interior de una casa de San Sebastián de Atenco



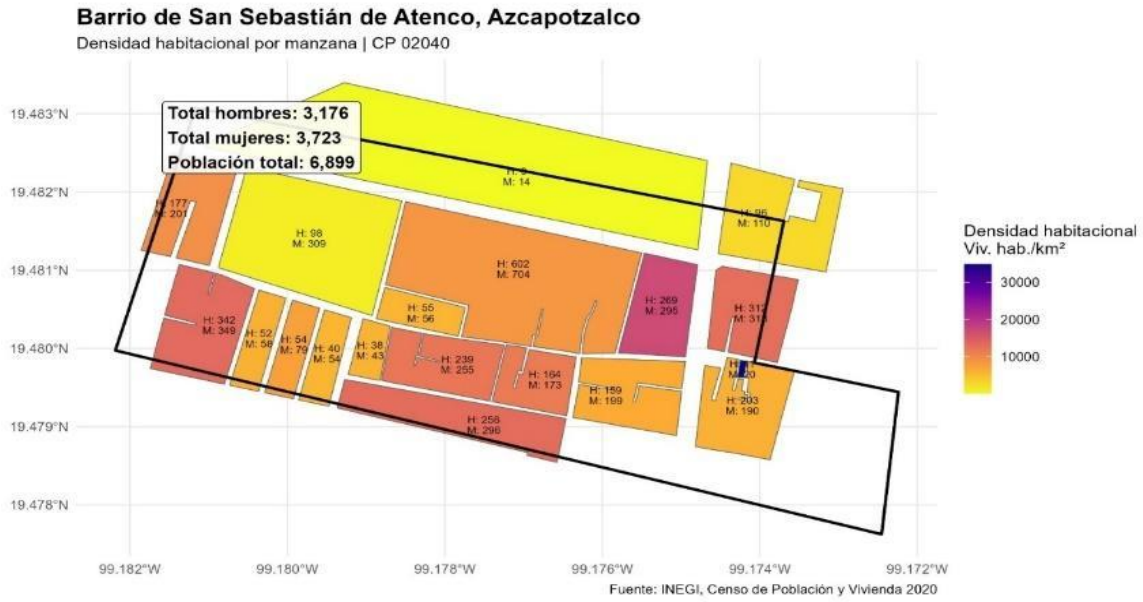
Nota. Fotografía de registro etnográfico. Para ingresar a esta propiedad, se traspasa un portón. En la fotografía se puede observar el patio interior de una casa, y alrededor se ven más construcciones que desembocan en el patio. La dimensión es tan grande que tiene un árbol en el centro; al fondo se puede ver la calle interior de la propiedad y también como están desplazando a una mujer de la tercera edad a que salude a San Sebastián. Autoría: Cárdenas Pérez, Yara Shenandoa (2025)**.**

La Figura 10 presenta el mapa del pueblo de San Sebastián de Atenco según datos del censo del 2020. En él se puede distinguir que la unidad habitacional referida por los miembros del pueblo como "San Sebastián 214" es la que está más densamente poblada, ya que cuenta con 562 habitantes en un espacio sumamente reducido. Asimismo, la cartografía permite visualizar la traza de los callejones y corroborar la densidad poblacional de los mismos, y cómo están más equilibrados en su distribución territorial por habitante.

Este mapa permite identificar los callejones que se encuentran en la parte inferior, el edificio de San Sebastián 214 del que hablan las personas que pertenecen al pueblo y las zonas fabriles que lo rodean. A partir de esta representación espacial, se puede comprender cómo la densificación reduce los espacios para los habitantes de reciente llegada a los territorios de los pueblos originarios. A pesar de que en teoría la alta densidad debería fomentar una mayor convivencia, sucede lo contrario: sus relaciones están atomizadas. En cambio, aquellas identidades étnicas que habitan San Sebastián demuestran que, a mayor territorio, tienen una mayor interacción comunitaria.

Figura 10

Mapa que delimita el pueblo de San Sebastián de Atenco



Nota: mapa elaborado por el Mtro. Jorge Esteban Herrera Placencia, mayo 2026

Un ejemplo claro de esta conformación es el Callejón de la Soledad, una calle tan angosta que impide el paso vehicular y donde, con dificultad, podrían caminar más de seis personas en línea (ver figura 11). Este callejón está densamente poblado porque da acceso a múltiples puertas que tienen patios y callejones internos. Cabe destacar que muchas de estas casas son tan grandes, que incluso llegan a atravesar un cuadrante poblacional.

Figura 11

Callejón de la soledad, del Pueblo de San Sebastián de Atenco



Nota. Fotografía de registro etnográfico, en esta se puede ver el callejón de la soledad y la cantidad de personas que pueden caminar a su ancho, la fotografía fue tomada el día que

San Sebastián realiza su recorrido, Autoría: Cárdenas Pérez, Yara Shenandoa (2026).

A pesar de que la alta densidad poblacional debería fomentar una mayor convivencia, sucede lo contrario: sus relaciones están atomizadas. Esta distribución habitacional, en la que muchas casas tienen calles interiores y en ocasiones patios internos que funcionan como unidades de vivienda parentales, es una constante entre las áreas donde habitan los integrantes del pueblo originario de San Sebastián de Atenco (ver figura 12). Además de estas casas familiares, existen algunas unidades habitacionales que se han integrado a la lógica del pueblo, durante las estancias de trabajo de campo se visitaron dos complejos que parecen ser de interés social, desarrollados en la década de los noventa.

Figura 12

Unidad habitacional que se integró a las dinámicas sociales del pueblo de San Sebastián



Nota. La imagen muestra una unidad habitacional con un patio amplio al que se conectan

todas las viviendas. Al fondo se aprecian los lavaderos de uso compartido. *Autoría: Yara Shenandoa Cárdenas Pérez (2025).*

El pueblo de San Sebastián de Atenco está formado por una complejidad habitacional, muy específica ya que las unidades de vivienda en su mayoría son casas familiares, que a su vez funcionan de manera colectiva, ya que tienen espacios de convivencia, como se ha venido desarrollando, dentro y fuera de estos espacios las relaciones sociales comunitarias y familiares se van consolidando.

4.3.3. Regulaciones sobre el territorio desde el gobierno-local

La intervención del Estado, como se había planteado desde el capítulo teórico, funge como facilitador de las prácticas de gentrificación, legislando y proveyendo las regulaciones necesarias para la reconfiguración territorial y los modelos de vivienda enfocados en los intereses económicos empresariales. Al respecto**,** Delgadillo (2015) analiza el papel del Estado y la forma en que este favorece los modelos de acumulación a través de las políticas urbanas. En este sentido**,** incluso los representantes políticos dentro del aparato estatal comprenden que la ejecución de políticas que escapan a su regulación directa les genera afectaciones. Como ejemplo de ello, en comunicación personal, una parte del gobierno local (grupo B) se expresa sobre la gentrificación:

> El tema de la gentrificación en Azcapotzalco es que ha entrado mucho programa de vivienda digna, de vivienda social, que maneja el INVI, y ha ido haciendo a los pueblos todavía más chiquitos, rompiendo el tejido social (comunicación personal Grupo B 13 de noviembre de 2025).

Por otro lado, la valorización del territorio a partir del modelo de las nuevas centralidades exige rutas de acceso y accesibilidad; de igual manera, la formación de estas centralidades depende de las redes de consumo a las que se tiene acceso. En esta línea, Delgadillo (2015) señala que "existe una estrategia para inducir los nuevos consumos en la Ciudad de México, a través de las instancias políticas y los instrumentos de control y valorización del suelo". En concordancia con esto**,** la trabajadora del Gobierno local (grupo

B) advierte que el Estado ajusta y circunscribe los límites territoriales según sus intereses, motivo por el cual estos límites pueden transformarse. Durante la comunicación personal sostenida con ella, explica cómo incluso el INE redefine las líneas territoriales a su conveniencia:

> El INE viene y rompe la cuestión de circunscripción o de líneas territoriales. En el caso de San Mateo, su iglesia quedó del lado de La Preciosa y ya no del lado de San Mateo. San Mateo Chalatenango se hizo chiquitito. A varios pueblos les ha pasado esto, les han ido quitando territorio en esta cuestión geográfica. comunicación personal, (grupo, B, 13 de noviembre de 2025).

Estas regulaciones se vislumbran no solo en el uso de suelo para las construcciones habitacionales que se establecen dentro de los pueblos originarios, o en la forma en la que el Estado circunscribe los límites territoriales, recortando los espacios de las comunidades, sino que también se manifiestan mediante la creación y aplicación de leyes específicas que regulan las prácticas sociales. En particular, esto afecta a las celebraciones festivo-religiosas (fiestas patronales) que se llevan a cabo dentro del pueblo originario de San Sebastián Atenco. Por ejemplo, en la Figura 13 se puede observar la aplicación de la "ley seca" de manera específica durante los días de la fiesta patronal de San Sebastián; es decir, se evidencia una regulación de carácter diferencial y étnico. Bajo la lógica institucional, por ser una práctica festiva de un pueblo originario, se vuelve necesario regular el consumo, operando tanto como una medida de seguridad, como una medida de sesgo racial.

La configuración social y la creación de nuevos límites sociales es más evidente Moncrief Zabaleta (2025) dice que el marcar divisiones espaciales entre un lado y otro es evidencia de la formación de las nuevas centralidades, es así como desde estas regulaciones forman parte de esta frontera, la fiesta patronal del pueblo de San Sebastián tiene que estar de un lado, donde las identidades étnico políticas estén marcadas y contenidas.

Figura 13

Ley seca aplicada a los comercios locales del pueblo de San Sebastián



Nota. Registro levantado durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2025.

Aunado a lo anterior, las políticas públicas también están dirigidas a implementar las propias actividades del gobierno local dentro de las festividades patronales (ver figura 14). Entre ellas se encuentran los conciertos de imitadores o la presentación de bandas sinfónicas locales, mismas que aparecen en el programa de la fiesta patronal de San Sebastián. Daniel Hiernaux (2013) dice que dentro de los modelos de gentrificación en América latina están la reapropiación de las prácticas culturales y la imposición de nuevos estilos de vida, con la intensión de expulsar simbólica y físicamente a los habitantes; y es por eso que el pueblo tiene que disputar en el programa de su fiesta patronal, sus propias prácticas festivas, muchas veces ligadas a sus prácticas de comunalidad. La expulsión simbólica de la fiesta se puede ver en la incursión de estas actividades. De hecho, según el registro etnográfico de la fiesta en 2025, en la plaza de la iglesia se colocó un templete exclusivo para las actividades culturales de la alcaldía, espacio marcado única y exclusivamente para el desarrollo de sus

actividades, que no muchas veces respondían a las necesidades del pueblo de San Sebastián de Atenco, es decir en lo simbólico y lo material las narrativas gubernamentales y comunitarias se disputan la fiesta.

Figura 14

Elementos que trabajan en la alcaldía el día de la celebración de la fiesta Patronal de San Sebastián.



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Retomando la mención sobre el registro del sistema de la SEPI del pueblo originario de San Sebastián de Atenco y que San Sebastián se encuentra en este momento en un limbo jurídico, podríamos decir que este acto es una forma de resistencia frente a la burocratización del Estado: donde el reconocimiento del Estado es desestimado como un mero trámite, el

reconocimiento de la identidad étnica se da a través de la legitimidad de sus prácticas festivas y el uso de su territorio para ello, no por medio de trámites burocráticos que el mismo estado impone.

Si retomamos los planteamientos de Neil Smith (2012), la gentrificación no solo representa la lucha por los espacios urbanos, sino también por el poder político y simbólico. Bajo esta perspectiva, implementar actividades culturales financiadas, ejecutadas y diseñadas por la alcaldía dentro de la misma fiesta patronal, podría entenderse como una visibilización del poder simbólico y político que posee y ejerce el Estado sobre el pueblo. Por consiguiente, la introducción de sus propias actividades constituye también una disputa por las esferas de poder; es decir, la alcaldía no solo regula, sino que también impone una propuesta normativa sobre lo que debe y puede ser visto en el espacio público del pueblo de San Sebastián de Atenco, además que de regular, inserta su propia lógica de la cultura, propia y una cultura no propia o "popular".

4.3.4. Tensiones para la realización de las fiestas patronales, la disputa por el espacio público.

Moncrieff Zabaleta (2025) plantea que uno de los aspectos más relevantes para comprender los procesos de gentrificación son las nuevas fronteras urbanas impulsadas por las políticas de higienización de los espacios públicos. Esto implica una persecución de las prácticas sociales que el Estado no regula y, por lo tanto, tampoco aprueba. Al respecto, el mayordomo de la fiesta, el señor César (grupo A) menciona:

> Entonces este para que la Alcaldía no nos lo permita, sí, nosotros tenemos que llevar ya si tenemos contratado a al cohetero los permisos de SEDENA, que tienen que estar vigentes. Sí, hay un permiso de los coheteros donde ellos cumplen con la normatividad. Sí. Y de también dentro de la normatividad entra la cantidad de pólvora [...] que tienen los cohetones o los castillos, porque ellos también tienen ciertos niveles, ¿no? No se pueden sobrepasar. Entonces, en base a eso, (César, grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

La regulación de los elementos de las prácticas festivas, como son los juegos

pirotécnicos, está sujeta a criterios de seguridad y protección civil, pero también opera a modo de que cada vez sea más complejo poder ejecutar ciertas actividades. Como señala Urbalejo (2013), prácticas como cerrar calles, tener torneos deportivos, quemar "toritos" y procesionar acompañados de música y cohetes, significa tomar las calles; por ende, exigir a los pueblos una sobredemanda de regulaciones los limita en esta disputa por el espacio público.

Desde luego, frente a estas restricciones de los usos y prácticas sociales que realizan los habitantes etnizados, existen profundas respuestas de descontento. En particular, este malestar se expresa ante la actitud de los nuevos residentes hacia las prácticas festivas y su constante sugerencia de que estas se trasladen hacia otros espacios. Sobre esta falta de tolerancia, el mayordomo, el Señor César (grupo A) relata:

> No, ahora si no están de acuerdo, pues váyanse de fin de semana cuando es la fiesta, pues salgan y regresan ya cuando pase, ya se evitan de problemas, ¿no? (César, grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

Dentro de las tensiones que más se viven alrededor de la fiesta patronal, destacan aquellas relacionadas con la higienización de los espacios, donde todo se tiene que ver limpio y homogéneo, en estos espacio donde habitan las identidades entizadas, las prácticas culturales se ven como bárbaras o no modernas, y son así porque las reproducen identidades étnicas, lo cual entra en conflicto directo con prácticas culturales como el marcar el territorio con banderines que nombran y delimitan el espacio.

Tal como lo señala Moncrieff Zabaleta (2025), estas fronteras urbanas basadas en políticas públicas impulsan la separación espacial. Un ejemplo visual de esto se puede apreciar en la Figura 15, donde se observa esta frontera a través de los banderines que los miembros del pueblo colocan para la fiesta, en contraste con la grúa de construcción de la nueva torre condominal de alto valor llamada Granjas 300, que pertenece al Grupo Corintio. Las fronteras a veces no son solo físicas, también son simbólicas: los banderines marcan el territorio etnizado, mientras la grúa es la modernización remontando.

Y es que la teoría de la acumulación por desposesión nos diría, en este caso empírico, que no solo se trata del arribo de nuevas movilidades interurbanas de clase media, sino de

cómo "Atenco" está siendo transformado en un activo financiero global; así como que el choque con los vecinos del Condominio 214 no es un conflicto menor: responde a una resistencia frente al capitalismo abstracto que se está materializando sobre su territorio.

Figura 15

Los banderines de la celebración patronal y al fondo la grúa que está construyendo un nuevo edificio



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, la torre de construcción pertenece a los condominios de alto valor llamados granjas 300 Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

El espacio público es disputado también simbólicamente, lo que nos lleva a cuestionar qué pesa más: ¿las nuevas construcciones que se instalan dentro del territorio de los pueblos

originarios, o la defensa de este territorio a través de las prácticas culturales festivas? Para los sectores del pueblo que son "estigmatizados a un control, por parte de las fuerzas del orden como la policía y la vigilancia privada" (Moncrieff Zabaleta, 2025, p. 6), el escenario es de constante tensión**.**

Para el caso de San Sebastián, y según las notas etnográficas, una vigilancia policiaca constante durante todos los días de la fiesta que se intensifica al anochecer da cuenta del estigma sobre la población que vive en el pueblo, asemejándose a lo que plantea Moncrieff, para quien el nivel de hipervigilancia responde al estigma que pesa sobre las personas que habitan en espacios etnizados y que mantienen vivas prácticas culturales de carácter étnico, como lo son las fiestas patronales.

Figura 16

Elementos de Seguridad en la celebración de la Fiesta patronal de San Sebastián



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Para cerrar este apartado, planteo que, si la gentrificación es como dice Moncrieff Zabaleta (2025) una fuerza material y subjetiva que trata de homogeneizar identidades, entonces las prácticas culturales, en especial las festivo-religiosas para este caso de estudio las fiestas patronales, donde estas operan como una fuerza opositora que diversifica las formas de habitar el espacio, de manera colectiva. Mediante un "discurso oculto", como diría Scott (2000), a través de las prácticas de intercambiar, organizarse, hablar, vender y caminar su espacio, la comunidad genera resistencia ante los intentos de homogenización del territorio.

Por lo que entonces se vuelve imperante, escuchar lo que las personas originarias reclaman ante la imposición del capital inmobiliario en palabras del mayordomo (grupo A) del pueblo de San Sebastián:

> Y luego es esta falta de empatía, ¿no? Yo luego, yo usaba esta metáfora que decía: 'A ver, usted tiene muertos, que alguien vaya y que le diga, mira, aquí está tu muerto, aquí voy a poner mi casa.' Sí, a ver qué hacen (César. grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

Como lo ilustra esta metáfora, la disputa por el espacio en San Sebastián Atenco trasciende la mera materialidad de las calles o la legalidad de los usos de suelo; es una defensa que se da desde las prácticas culturales, alrededor de sus fiestas, y son estas las que les dan identidad. La gentrificación, y las políticas estatales de homogenización pretenden controlar y regular estas prácticas, para instaurar una modernidad aséptica, sin embargo, la fiesta patronal irrumpe desde lo colectivo para reclamar el territorio; frente a las dinámicas de estigmatización impulsadas por las nuevas fronteras urbanas, las prácticas culturales como las fiestas patronales no solo son una celebración, contienen un profundo acto político de afirmación étnica e identitaria.

4.4. Conclusiones del capítulo

Este capítulo establece cómo la urbanización y los cambios socioespaciales se viven en los espacios privados y públicos de los habitantes de San Sebastián de Atenco. Se expone cómo la pérdida de la ruralidad se materializó en las calles que antes eran de tierra, así como en la transformación de las casas de adobe por adoquín; transformaciones que, como se profundizará en el siguiente capítulo, impactan las dinámicas territoriales dentro de las dimensiones domésticas.

Asimismo, se abordan los conflictos con los residentes del Condominio 214 frente a las prácticas culturales del pueblo. Se evidencia cómo la percepción de los límites sociales se hace más clara durante las fiestas, momento en que las prácticas culturales de los habitantes originarios entran en franca tensión con las de quienes no se identifican con dicha población.

Por otro lado, las diversas normativas que el gobierno local ha implementado en los espacios públicos del pueblo han impactado la forma en que la comunidad se relaciona, obligándola a implementar nuevas estrategias sociales para desenvolverse. En este sentido, el espacio juega un papel vital en la disputa sobre su uso: mientras una parte de la población ve en el espacio público un lugar para el desarrollo de las prácticas comunitarias, existe otra fracción que lo concibe como un lugar de tránsito que siempre debe estar vacío y disponible. De esta manera, la gentrificación se ejerce mediante un mecanismo dual de coerción y desplazamiento a partir de dos elementos fundamentales:

Por un lado, se establece a un "otro" desde una frontera simbólica encarnada en los nuevos residentes de los complejos condominales, cuya forma de habitar se caracteriza por la incomprensión y estigmatización de las prácticas culturales y festivo-religiosas de las identidades étnicas que tienen su origen histórico local. Por otro lado, la estructura gubernamental interviene como un facilitador *de facto* del capital inmobiliario mediante regulaciones burocráticas y normativas asimétricas tales como la burocratización de permisos y la imposición de la "ley seca" basada en la estigmatización de la fiesta patronal. Esta conjunción de intereses instaura fronteras urbanas invisibles cuyo propósito último es higienizar el entorno, neutralizar la disidencia y criminalizar la apropiación originaria del territorio.

Si la pregunta de investigación se centra en comprender cómo la identidad étnica del pueblo de San Sebastián de Atenco resiste ante el avance de la gentrificación y las transformaciones urbanas de la Ciudad de México a través de sus prácticas festivo-religiosas, en este capítulo se ha visto cómo la trama social persiste a pesar de las transformaciones materiales. Asimismo, se observó cómo la distribución espacial del pueblo sigue respondiendo a las dinámicas de parentesco y comunalidad, donde el territorio se erige como una trinchera simbólica, y donde el solo hecho de habitarlo y nombrarlo es defenderlo.

Ante este cerco material y simbólico, el pueblo de San Sebastián de Atenco moviliza su estructura de cohesión comunitaria: el ciclo de prácticas festivo-religiosas. Al enfrentar una urbanidad neoliberal que pretende confinar el espacio público a una mera zona de tránsito y consumo, la comunidad responde mediante una ocupación festiva de su propio territorio. Es en este contexto de fricción incesante donde la fiesta patronal trasciende su dimensión religiosa, transmutándose en un espacio político de afirmación identitaria y en un mecanismo colectivo que apropia y disputa el territorio a través de sus tránsitos. Estas prácticas festivas se desarrollarán a profundidad en el siguiente capítulo

CAPÍTULO V. LAS PRÁCTICAS FESTIVAS DE SAN SEBASTIÁN ATENCO

Si Dios está conmigo, ¿quién contra mí?
Voy avanzando pasito a pasito
A mi jefiita se lo prometí.
Siempre que me levanto me voy a chambear.
Una oración nunca puede faltar.
Agradeciendo por un día más.
Por nada, me voy a rajar,

"El Obama", Carlos Anderson, si dios está conmigo 2024

5.1. Introducción

Este capítulo presenta las prácticas festivas del pueblo originario de San Sebastián de Atenco, en específico la fiesta patronal que es el centro de este estudio de caso. En este se hablará sobre sus elementos y la forma en la que la comunidad se organiza. Asimismo, se examina cómo esta se relaciona con otros pueblos naturales, profundizando en la manera en que se establecen estas relaciones, además de dilucidar quiénes son los "naturales de Azcapotzalco". Si bien la fiesta patronal de San Sebastián es el día 20 de enero de cada año, como se demostrará, la celebración no se circunscribe únicamente a esa fecha, sino que articula una multiplicidad de elementos festivos que pasan de manera antelar a la fiesta. De este modo, se expondrá cómo el pueblo de San Sebastián Atenco logra movilizar a su población en torno a la celebración del santo patrono y sobre todo sus prácticas sociales colectivas.

Para analizar la fiesta patronal de San Sebastián Atenco, el argumento se estructurará de la siguiente manera: en primer lugar, se presentarán las prácticas festivo-religiosas y los elementos que las conforman. Posteriormente, se analiza cómo las prácticas festivo-religiosas entendidas como espacios étnico políticos, disputan y reconfiguran el espacio público, a la vez que expresan identidades colectivas. Al generar procesos de reterritorialización a través de la fiesta patronal, se configuran y refuerzan dichas identidades; asimismo, se observa cómo se articulan entre sí las relaciones, tanto al interior como al exterior de los pueblos de Azcapotzalco.

Estas relaciones sociales que se expresan sobre el territorio se abordarán a través del apartado denominado "Los caminos y redes de San Sebastián", donde se examinarán las procesiones que involucran el desplazamiento del santo, tanto en los espacios privados (las casas de los miembros del pueblo) como en los espacios públicos (el recorrido del santo por su territorio y los desplazamientos de otros elementos que son ofrendados al santo dentro del territorio).

De igual forma, se evidenciará a los arquitectos de la fiesta, así como las relaciones con otros pueblos son de suma importancia para el sustento de la comunalidad y cómo se desarrollan estos vínculos entre los pueblos. Se argumentará, además, que la ofrenda al santo implica también un desplazamiento; es decir, que el territorio se resignifica a través de las prácticas culturales.

Después se presentará a los artífices de las prácticas culturales, quienes son electos por las mismas comunidades y cuentan con sistemas políticos internos, es decir las identidades étnicas son políticas y lo ejercen. Se analizará la figura de la mayordomía del pueblo de San Sebastián y las relaciones étnico políticas con la organización de Naturales de Azcapotzalco, demostrando cómo estas estructuras étnico políticas se sostienen, bajo el ejercer su identidad.

Además, se examinarán aquellos elementos que, aunque no implican un desplazamiento físico, constituyen muestras innegables de cohesión comunitaria dentro del entorno urbano. Se discutirá cómo disputan el espacio por su carácter intrínsecamente comunitario, argumentando que lo comunitario se ejerce a través del espacio público y que las relaciones que se llevan a cabo desde las familias se extienden al interior de los pueblos.

Para cerrar el capítulo, se realizará un análisis de los elementos seculares que componen la fiesta y cómo estos también impactan las propias prácticas festivas, ya que el espacio también puede consolidarse como un entramado comunitario donde los habitantes se apropian de su entorno comercial a través de las necesidades de su propia comunidad.

5.2. Prácticas festivas e identidad originaria

Para iniciar, se presentará el registro del sistema de fiestas elaborado a partir de la observación etnográfica y la aplicación de entrevistas. A través de este acercamiento, se reconstruye como evento comunitario cada una de las fiestas o actividades rituales que articulan este sistema de prácticas festivo-religiosas. Un desglose detallado de estas dinámicas se puede observar en la siguiente tabla 5, donde se expone el itinerario, el calendario y la microgeografía de estas prácticas culturales.

Tabla 5

Sistema de la Fiesta patronal de San Sebastián de Atenco

Registro del sistema de la Fiesta Patronal de San Sebastián		
Elemento de la fiesta	**Fecha**	**Breve descripción**
San Sebastián peregrino	Noviembre al 20 enero	El peregrinar de la Imagen de san Sebastián por las casas del pueblo de San Sebastián durante 60 días.
Invitación de Santo Tomás a San Sebastián a su fiesta patronal	22 de diciembre-2025	El día de la fiesta patronal de santo Tomás se Invita a San Sebastián al pueblo vecino a festejar con el Santo y los naturales de Azcapotzalco
Decoración y arreglo floral de la Iglesia donado por una familia del pueblo de San Sebastián	19 de enero	Llegan y se montan los arreglos florales naturales que decoran la iglesia de San Sebastián
Colocación de portada floreal de la iglesia	19 de enero	En este momento miembros de la comunidad montan la portada floral sobre la iglesia
Recepción de y cambio de ropas de San Sebastián	19 de enero	Se hace entrega de las nuevas ropas de San Sebastián, y se cambian.
Misa de vigilia y Mañanitas a San Sebastián	19-20 enero (fiesta patronal)	Celebración eucarística, que se celebra el día de la fiesta patronal.

Quema de portada y juegos pirotécnicos.	20 de enero (fiesta patronal)	La portada es una imagen de San Sebastián hecha de pirotecnia que se quema después de la misa de vigilia
Cena comunitaria	20 de enero (fiesta patronal)	Las familias del pueblo de San Sebastián se turnan para ofrecer comidas comunitarias después de eventos importantes en espacios públicos.
Misa solemne-misas de novenario	Viernes 24 de enero	Celebración eucarística
Verbena musical- baile	Viernes 24 de enero	Baile en el espacio público
Mañanitas a San Sebastián con banda	Sábado 25 de enero	Música de natividad del santo con bandas de viento
Invitación de San Sebastián a Santo Tomás	Sábado 25 de enero	Antes del inicio de la fiesta patronal la imagen de bulto de San Sebastián peregrino se desplaza al pueblo de Santo Tomás e invita a Santo Tomás a su fiesta patronal
Recorrido de San Sebastián por las calles de su pueblo	Sábado 25 de enero	La Imagen de San Sebastián que se encuentra en el altar mayor, baja de su altar y recorre las calles de su pueblo realizando diferentes paradas.
Misas solemnes	Sábado 25 de enero	Celebración eucarística
Cena comunitaria donada por una familia del pueblo de San Sebastián.	Sábado 25 de enero	Las familias del pueblo de San Sebastián se turnan para ofrecer comidas comunitarias después de eventos importantes
Verbena musical- baile	Sábado 25 de enero	Baile en el espacio público
Mañanitas a San Sebastián con mariachi donadas por familia perteneciente al pueblo de San Sebastián.	Domingo 26 de enero	Música de celebración y mañanitas, con grupo musical
Misa Solemne	Domingo 26 de enero	Celebración eucarística
Recepción de las ceras escarchadas a San Sebastián donada por una familia perteneciente al pueblo de san Sebastián	Domingo 26 de enero	La entrega de las ceras a San Sebastián es acompañada de música banda, ya que se realiza también con recorrido.

Desayuno donado por una familia del pueblo de San Sebastián	Domingo 26 de enero	Las familias del pueblo de San Sebastián se turnan para ofrecer comidas comunitarias después de eventos importantes en espacios públicos.
Eventos artísticos donados por la Alcaldía	Domingo 26 de enero	Estos eventos varían dependiendo de lo que la alcaldía ofrezca.
Comidas comunitarias donadas por familias del pueblo de San Sebastián	Domingo 25 de enero	Las familias del pueblo de San Sebastián se turnan para ofrecer comidas comunitarias después de eventos importantes en espacios públicos.
Bendición de los juegos pirotécnicos (toritos) de la comunidad	Domingo 25 de enero	En este momento los Juegos pirotécnicos se danzan y son bendecidos por el representante de la Iglesia
Verbena musical- baile	Domingo 25 de enero	Baile en el espacio público
Misa solemne	Domingo 25 de enero	Celebración eucarística
Quema del castillo y juegos pirotécnicos	Domingo 25 de enero	El castillo de la celebración se prende, en la plaza de San Sebastián
Verbena musical- baile	Domingo 25 de enero	Baile en el espacio público
Quema de los Toritos de la comunidad	Lunes 26 de enero	La quema de los toritos, no aparece en el programa oficial, y esta se realiza en calles del pueblo de San Sebastián

Nota. Cuadro de elaboración propia

La fiesta patronal de San Sebastián, tal y como aparece en los registros etnográficos, inician mucho antes del 20 de enero, fecha central de la celebración. Por este motivo, primero presentaré las actividades y eventos que conforman esta festividad de manera cronológica, a pesar de que fueron registrados en periodos de campo distintos. Cabe señalar que las actividades que se organizan después del 20 de enero pueden variar; esto debido a que, según las pláticas informales, el grueso de la celebración se lleva a cabo el primer fin de semana posterior a esta fecha.

Este registro del sistema de la fiesta, se elaboró a través de la observación etnográfica, y del material documental con el que se cuenta. Se puede observar que existe una gran diversidad de elementos que conforman la fiesta patronal de San Sebastián, como lo son las

invitaciones entre santos, el recorrido de San Sebastián, los bailes públicos en la plaza, las comidas comunitarias y las celebraciones eucarísticas. Por ello, se desglosarán de manera más puntual aquellas prácticas que involucran el desplazamiento en el espacio y las relaciones comunitarias de manera más intensiva, dedicando una primera parte a aquellas dinámicas que involucran los recorridos que realiza la figura de San Sebastián.

5.2.1. San Sebastián redes y caminos

Se enfatizará en las prácticas que implican un desplazamiento dentro del territorio debido a que son ellas en las que la identidad étnico política del pueblo configuran el espacio, a través de sus prácticas culturales. Y es que estos desplazamientos con su santo no son algo aleatorio cada uno de ellos tiene una intencionalidad, el hacer visibles las identidades étnicas que habitan el territorio, evidenciar los lazos comunitarios del pueblo dentro de sí y hacia con otros pueblos originarios, Méndez Benavides (2023) dice que la comunalidad es un sobre referente porque está vinculado a lo indígena originario y lo territorialidad donde los saberes son compartidos, que estos elementos estén presentes en este caso empírico, demuestra que la identidad étnica, se refuerza con esta práctica social sobre el territorio.

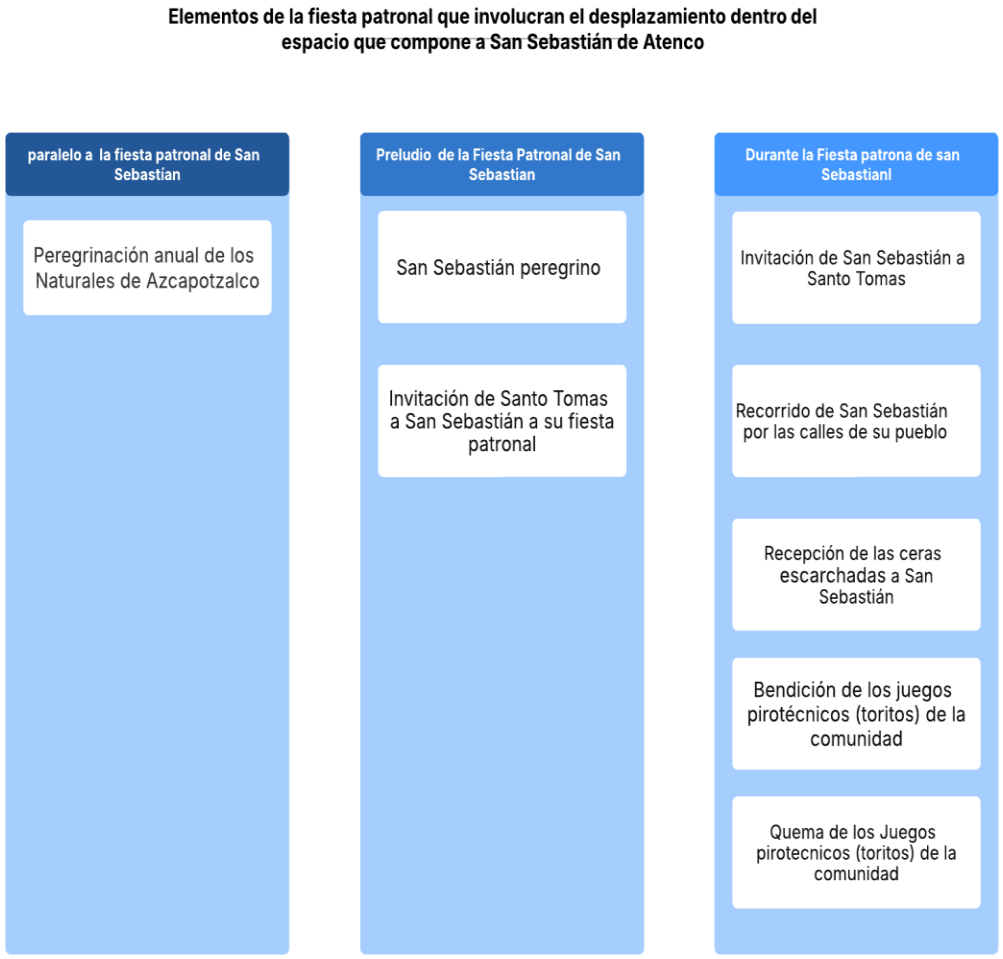
Se eligieron estas prácticas culturales porque son estas las que dejan ver de manera más expuesta las redes de las cuales está compuesta esta celebración y también cómo es que los pueblos originarios de Azcapotzalco resisten y reterritorializan sus territorios a través de hacer estos caminos, tanto al interior de sus pueblos como entre ellos, si se viese metafóricamente serian una red de neuronas que se van enviando pulsos a través de sus prácticas festivas.

Cuando Parker (2020) dice que la fiesta genera dinámicas creativas e innovadoras en las que nuevas ontologías se reconectan con lo social, nos está invitando a pensar cómo es que las prácticas festivas que implican estos desplazamientos, están siendo adaptadas a reconfigurar y reforzar la relación de las personas con identidades étnico políticas y en cómo habitan su territorio y se relacionan con él. Crear la fiesta desde lo étnico es presentarse

políticamente hacia los otros y también reconocerse entre sí.

Figura 17

Elementos de la fiesta patronal que involucran desplazamiento espacial



Nota . Tabla de elaboración propia (a través de las observación de campo), Yara Shenandoa Cárdenas Pérez 2026.

5.2.1.1 San Sebastián peregrino

El recorrido de San Sebastián Peregrino es una actividad que organiza el comité de mayordomía, en donde la imagen de bulto de San Sebastián es desplaza al interior de las

casas de los habitantes del pueblo de San Sebastián de Atenco, esta práctica festiva se da meses antes de la fiesta patronal (ver figura 18) en este croquis las estrellas son la casa y las líneas punteadas son los recorridos de traslado al interior de estas casas y la Diana es la iglesia, lugar al que regresa el día de su celebración patronal.

Figura 18

Croquis del recorrido de San Sebastián peregrino



Nota: este croquis está basado en mi trabajo etnográfico durante las festividades patronales, no incluye todos los recorridos solo a los que yo asistí, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Antes de iniciar con la descripción quiero aclarar que en el templo de San Sebastián de Atenco existen dos imágenes que representan a San Sebastián: la primera se encuentra colocada en el altar mayor y tiene una altura aproximada de un metro sesenta, (ver figura 19). Y la segunda es una más pequeña de aproximadamente 90 cm de altura. Esta imagen más pequeña está colocada en la entrada de la iglesia y se conoce como San Sebastián Peregrino. (ver figura 20). Esta imagen de bulto es la que se traslada en el recorrido que a continuación describiré. Asimismo, cabe resaltar que entre estas imágenes no existe una distinción de

relevancia; ambas son San Sebastián y tienen la misma importancia y relevancia dentro de las prácticas festivas del pueblo de San Sebastián de Atenco, solo que cumplen funciones distintas.

Figura 19

Imagen de San Sebastián que se encuentra en el altar Mayor



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Figura 20

Imagen de San Sebastián Peregrino



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

La dinámica de San Sebastián Peregrino consiste en trasladar la imagen más pequeña de San Sebastián, conocida como San Sebastián Peregrino, a las casas de la comunidad del pueblo de San Sebastián de Atenco. Cualquier miembro del pueblo puede solicitar la visita con el comité de mayordomía y recibirlo en su casa. El tiempo de estancia de San Sebastián

peregrino en la vivienda es de 24 horas; pasado ese tiempo, el recorrido inicia de la siguiente manera: el comité de la mayordomía se cita a las 7:00 p. m. en la plaza de San Sebastián y el mayordomo principal, el señor César, indica hacia dónde se recogerá a San Sebastián Peregrino y hacia dónde se trasladará. Para este propósito, la comitiva se tiene que conformar por un mínimo de 8 personas: dos cargando a San Sebastián Peregrino, uno que sostiene y traslada la caja de limosnas que la imagen lleva consigo y los demás trasladan todas las flores y veladoras que acompañan al santo.

El comité de la mayordomía recoge la imagen en la casa en la que se encuentra y la traslada a la siguiente casa que lo solicitó; esta acción cíclica sucede durante los 60 días previos a la fiesta patronal, que se celebra el día 20 de enero.

A la entrada de San Sebastián Peregrino a los hogares de su comunidad, el mayordomo lo anuncia y corrobora que la llegada de la imagen a la casa tiene el propósito de bendecir el hogar e invitar a los residentes a su fiesta. De esta manera, San Sebastián Peregrino se convierte en el centro de la casa y convive con cada familia de la comunidad, desplaza el centro de la comunidad por el espacio del pueblo y lo introduce al interior de las casas. Esto implica lo que dice Suarez (2016) resemantizar el territorio urbano cargando de manera simbólica el espacio público y significándolo no solo como el lugar de tránsito sino como el lugar donde el centro de la comunidad pasa y lleva con él la fiesta.

El peregrinar de San Sebastián se detiene un día antes de la fiesta patronal (el 20 de enero). De la última casa, la imagen sale para ser recibida con cohetes el día de su fiesta patronal. Al respecto, en comunicación personal con el señor César, (grupo A) mayordomo principal de San Sebastián, él enuncia:

> “Como si fuera una procesión, como si fuera un novenario... un día nosotros vamos a ver a los vecinos y les pedimos si gustan recibir a nuestro santo patrono... con esta intención de que tu casa sea bendecida... es el que se lleva de la procesión" (César, grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

Cabe mencionar que**,** durante el trayecto del traslado de San Sebastián por las calles, cualquier persona puede unirse a la procesión y ser parte del recorrido en cualquier momento, (ver imagen 21) es como una invitación abierta a quien quiera ser parte de la práctica cultural

puede hacerlo siempre y cuando reconozca el centro que representa el santo. Y es aquí donde se puede ver lo que Barth, (1976) sustenta que los grupos deciden qué elementos emplear para diferenciarse según el contexto y el momento histórico, este pueblo étnico, elige este traslado para invitar a los miembros del pueblo a reconocerse y conocerse, pero también para diferenciarse de los nuevos habitantes que están dentro de su territorio.

Figura 21

Traslado de la Imagen de San Sebastián Peregrino



Nota. Fotografía de registro etnográfico tomada durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Al llegar, quienes tuvieron a San Sebastián en resguardo, en algunas ocasiones, reciben al comité con algún alimento o bebida, (ver figura 22) tanto en la casa de salida como en la que recibirá a San Sebastián peregrino. Al arribo de San Sebastián Peregrino ya se le tiene montado un altar o un lugar privilegiado dentro de la residencia; (ver figura 23) en la mayoría de las ocasiones, reciben a la comitiva con comida.

Dicha comitiva se queda en la casa alrededor de 30 minutos; durante este tiempo, las personas que reciben a la imagen o que la van a visitar hablan con el mayordomo y expresan sus intereses sobre la fiesta. En esta convivencia, los vecinos cercanos entran y la comitiva suele aumentar considerablemente durante el traslado o el arribo al lugar y es que este disfrute compartido tiene mucha relación con lo comunitario, De la Torre (2016) marca que la reciprocidad hace de la fiesta una obligación comunitaria, es por eso que cuando tu recibes y despides al San Sebastián de tu casa ofreces algo, porque dentro la configuración de estas identidades étnicas la reciprocidad entre los miembros es fundamental lo que soporta también el argumento de Martínez Luna (2015) en donde la comunalidad es reciprocidad y resultado integral del trabajo una satisfacción compartida, del bienestar y la fiesta.

Durante esta actividad, las personas se saludan y se propicia el encuentro entre los miembros del pueblo; incluso quienes no se conocen terminan conversando, comiendo juntos y negociando las actividades de la fiesta. El mayordomo es quien, de manera constante está formando acuerdos, negociando los pendientes y las solicitudes de participación; también recibe ayuda para la fiesta de manera práctica. Si se pensara metafóricamente, este recorrido es como transitar por las venas del pueblo de San Sebastián; las venas de San Sebastián son las conexiones que el santo tiene con su pueblo, el crear el camino para que las relaciones comunitarias se formen, se refuercen, se renueven o se restablezcan. Estar con San Sebastián peregrino es conocer las casas de los miembros del pueblo que participan activamente de las prácticas festivas del pueblo y son también aquellos que se asumen bajo esta identidad étnica, el ser de pueblo es participar de sus prácticas culturales.

Figura 22-

Comida ofrecida por la familia que recibió a San Sebastián peregrino 2026.



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las visitas que realiza San Sebastián peregrino, la mujer que está ofreciendo la comida es también la donadora de las ropas de San Sebastián Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Figura 23

Altar de San Sebastián peregrino al interior de una casa



Nota. Este altar es acomodado por la familia receptora de la imagen de San Sebastián Peregrino en 2026, como se puede ver la imagen se encuentra en el centro de la casa y goza

de un lugar privilegiado. Fotografía de registro etnográfico. Autoría**:** Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Esta actividad puede analizarse desde dimensiones distintas: primero, se puede entender como un acto en donde el centro simbólico de la comunidad, es asistido por los mayordomos y se refrenda en su propio territorio; en segundo lugar, se puede entender que hospedar a San Sebastián en las casas implica una profunda conexión simbólica porque se desenvuelve en lo íntimo, dentro de los hogares de los miembros de la comunidad; y, por último, representa un refrendo del vínculo comunitario a través de la ofrenda de comidas a aquellos que acompañan al santo, Parker (2020) diría que esto se podría entender no como una estrategia indígena sino como una necesidad sociocultural para resistir el peligro de una desintegración.

De este modo, este evento promueve el encuentro y la convivencia entre los miembros de la comunidad, y se hace énfasis en lo comunitario porque muchos de los elementos que se han nombrado, son comunitarios, lo común lo compartido, pero también lo identitario les significan a todos los miembros del pueblo. Como afirma Luna (2015) la fiesta es la materialización de la *comunal-determinación* San Sebastián peregrino es una muestra de que paras identidades étnicas, lo comunal hace la fiesta.

A partir de lo expuesto, es posible afirmar que las relaciones sociales que se llevan a cabo dentro de la actividad previa a la fiesta patronal de San Sebastián conocida como el recorrido de San Sebastián peregrino son las que le otorgan fuerza y estructura al interior del pueblo. Las relaciones de parentesco en San Sebastián peregrino tienen fuerza porque son ellas las que empujan el movimiento del santo, las familias sostienen durante 24 horas el centro de la comunidad, bajo este evento estas familias conocen otras familias, que también reciben a sus miembros y cuidan de la imagen, y esto no lo lograría hacer una sola persona se necesita una red una red amplia, tanto al interior de las familias como al interior de la comunidad.

El hecho de que esta comunidad funcione y se sostenga como pueblo originario tiene también una profunda vinculación con la manera en cómo se relaciona con los demás pueblos de identidad étnica, para este estudio de caso son los Naturales de Azcapotzalco; es

precisamente esta red de vínculos intercomunitarios la que se analizará a continuación.

5.2.1.2 La vecindad y encuentro de los santos

La invitación de Santo Tomás a San Sebastián, Los naturales de Azcapotzalco y los pueblos originarios de Azcapotzalco, como se ha venido planteando, tienen una alta intensidad de relaciones y prácticas culturales compartidas; entre ellas se encuentran las invitaciones a las fiestas patronales entre los pueblos vecinos, las cuales involucran el desplazamiento y comunicación de sus santos patronos. Un diálogo constante de los pueblos está mediado por las comunicaciones que los santos establecen a través de sus representantes los mayordomos. Los santos tienen el papel de intermediarios para resolver conflictos. Sobre el origen de esta práctica, Don Alejo el Mayordomo principal del Pueblo de Santo Tomás (grupo C) relata lo siguiente:

> Esta tradición comenzó precisamente entre San Sebastián y Santo Tomás. Porque había problemas en lo que se llama Acalotenco, que era la única entrada para ambos pueblos. Entonces se peleaban los habitantes de un lado y del otro. Entonces dijeron: "Bueno, no nos vamos a pelear, vamos a buscar una forma de estar en paz". Y acordaron que cuando fuera la fiesta de uno, el otro iría por su santo, y viceversa. Y así comenzó. Luego los demás pueblos lo fueron emulando. (Don Alejo comunicación personal, grupo C, 20 de diciembre de 2025).

Esta invitación se lleva a cabo el día de la fiesta patronal de Santo Tomás, cuando el santo patrono Santo Tomás, sale de su iglesia junto con los Naturales de Azcapotzalco, aquí quiero recalcar que las imágenes que se trasladan son las del altar Mayor y la imagen de Santo Tomás está conformada por dos imágenes[10]. El grupo está conformado de la siguiente manera, a la cabeza van los coheteros, después el santo con su comité mayordomal, atrás de él los mayordomos y fiscales de los veintisiete barrios naturales de Azcapotzalco (ver figura 24)[11], deatrás de ellos van un grupo de habitantes de Santo Tomás a caballo, después la banda, y atrás de ellos los miembros del pueblo de santo Tomás que asisten a la invitación.

[10] La imagen de santo Tomás que se venera es la santo Tomás apóstol, pero esta imagen está acompañada de una imagen de bulto del mismo tamaño que representa a Jesucristo, porque es la emulación del fragmento de la biblia de la Incredulidad de Santo Tomás donde ve a cristo resucitado y extiende los dos dedos para tocarle la herida de la lanza que dio muerte.

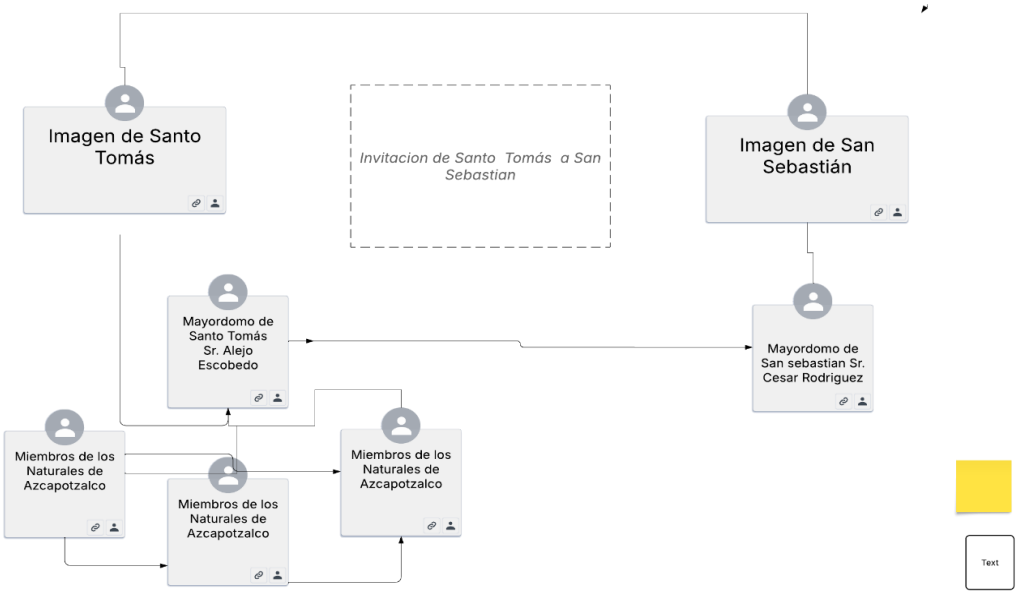
[11] Según mi registro de campo y pláticas informales que tuve, la invitación a las festividades siempre es abierta,

Quiero apuntalar que los miembros de Naturales de Azcapotzalco, suelen llegar antes del inicio del recorrido, y se quedan de ver frente a la iglesia principal del pueblo o en un punto anunciado para el recorrido, la mayoría de las veces llegan solos con su estandarte envuelto y solo es hasta que se comienzan a juntar y hablar que los despliegan y puedes ver al santo que representa a su pueblo, para su formación como bien lo apunta Suarez (2020) los agentes paraeclesiáles reconfiguran de manera semiautónoma los contenidos circuitos y formas de la práctica religiosa, y es así como estos agentes paraeclesiáles reconfiguran el centro de su pueblo de identidad étnica a otro espacio.

Durante esta invitación**,** los pueblos de los naturales de Azcapotzalco que asisten a la celebración, se representan étnicamente así mismos a través de un estandarte, en el cual se encuentra plasmada en la parte frontal la imagen de su santo patrono; abarcando la gran mayoría de esta cara y en la parte posterior con letras doradas de molde, el nombre del santo y pueblo al que pertenece dicho santo. Es así como cada uno de los pueblos cuenta con su propio estandarte.

Figura 24

Cuadro representativo de la Invitación de Santo Tomás a San Sebastián



es decir se invita a los 27 pueblos, pero es decisión de cada pueblo enviar a su representante o no, y eso puede deberse a muchos factores, disputas, enfermedad del representante del pueblo originario o por encontrarse en cambio de comité Mayordomal.

Nota. cuadro de elaboración propia, que representa la invitación de Santo Tomás a San Sebastián y se puede ver cómo es que los Santos dialogan a través de sus mayordomos y también como son las invitaciones entre santos que involucran a los Naturales de Azcapotzalco.

En la celebración de Santo Tomás, la figura del santo es acogida y celebrada no solo por su propio pueblo, sino también por los representantes de los demás pueblos originarios de Azcapotzalco que asisten a la invitación[12]. Se trata, así, de una fiesta compartida, un espacio donde la combinación de expresiones se hace evidente. La presencia de los Naturales de Azcapotzalco acompañando a Santo Tomás para invitar a San Sebastián muestra un proceso de intermediación de los santos para el encuentro entre comunidades; el arribo y el acompañamiento procesional de Santo Tomás rumbo a la invitación de San Sebastián evidencian cómo las comunidades se reconocen mutuamente de manera creativa y son capaces de desplazar simbólicamente a sus propios centros que son sus santos y por medio de sus representantes quienes fueron elegidos por los mismos miembros del pueblo evidencian su identidad étnico política.

En el caso de la procesión de Santo Tomás hacia San Sebastián, el recorrido está acompañado por elementos festivos como la banda, unos caballos con jinetes, cohetes y los estandartes de los Naturales de Azcapotzalco. (Ver figura 25) Aunque estos estandartes contienen elementos propios de la religión católica, como la imagen del santo por el cual se rigen, en sí mismos son elementos sincréticos, ya que como mencioné en su reverso portan el topónimo del lugar donde habita el santo y la inscripción "Naturales de Azcapotzalco" Es decir, en un mismo objeto conviven el catolicismo y la toponimia de origen prehispánico, sintetizadas en la noción de lo natural, y lo natural presentado como una identidad étnico política compartida.

Figura 25-

Entrada de los Naturales de Azcapotzalco al pueblo de San Sebastián de Atenco

[12] Aunque la invitación es general, es decir a los 27 pueblos, la asistencia depende de si está disponible el representante o si manda un sustituto o si están en época de organización de su propia fiesta o en época de elección y cambio de representantes.



Nota. Fotografía de registro etnográfico, a la cabeza se encontraba Santo Tomás y a sus espaldas estaban los naturales de Azcapotzalco. Cada uno traía en la mano sus estandartes. Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, diciembre de 2025.

Las personas que cargan estos estandartes, así como las imágenes de bulto que representan a los santos, son agentes paraeclesiales que como señala Hugo José Suárez, se dedican al servicio de una imagen religiosa; sin embargo, en este caso, su labor también se extiende al servicio de su comunidad. Son estos agentes quienes reconfiguran el aspecto espacial y relacional de la práctica religiosa, ya que "el recorrido que la imagen realiza por las calles y los hogares configura un nuevo circuito sagrado, que se extiende más allá de la iglesia local, resemantiza el espacio y dicta una nueva geografía religiosa" (Suárez, 2020, p. 275). Recorrer ambos barrios implica reconocer y reconfigurar el espacio; es una manera de afirmar: ustedes también son Naturales de Azcapotzalco, todos nosotros somos comunidad, somos pueblos y la presencia de nuestros santos lo confirma. Es hacer que los centros de los

pueblos naturales se muevan y dialoguen entre sí, y al mismo tiempo se reconozcan.

Figura 26-

Invitación de Santo Tomás a San Sebastián el día de su fiesta patronal



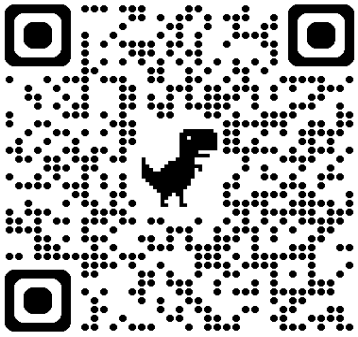
Nota Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de Santo Tomás, a las espaldas de Santo Tomás se encuentran los estandartes que representan a los pueblos originarios de Azcapotzalco, todos ellos forman parte de la Organización Naturales de Azcapotzalco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, diciembre de 2025.

Al momento del arribo a la plazuela de San Sebastián, Santo Tomás se coloca al frente, mientras que los Naturales de Azcapotzalco se acomodan detrás de él, formando dos líneas. (ver figura 26) Las campanas comienzan a sonar; los encargados de sacar a San Sebastián de la iglesia son el mayordomo y su comité que se preparan para recibirles,

(reproducir figura 27) se lanzan cohetes y suena la banda. Los santos comienzan a dialogar entre sí, a través de sus representantes, es decir, los mayordomos (reproducir figura 28). Ellos son quienes gestionan la palabra del santo, todo ello bajo la complicidad del sacerdote, quien, cada vez que un mayordomo habla para invitar o aceptar la invitación, rocía agua bendita, sacralizando el espacio en el que se lleva a cabo este diálogo entre los santos.

Figura 27

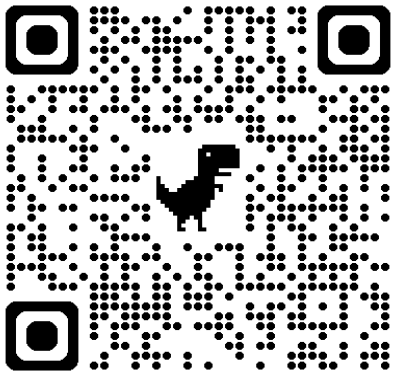
Código QR que llevan al video, del momento de la invitación



Nota: los videos están alojados en mi cuenta personal, pero están ocultos, no son de uso público, solo pueden ser consultados con los códigos QR, material propio.

Figura 28–

Códigos QR que llevan al video de dialogo entre los santos.



Nota: los videos están alojados en mi cuenta personal, pero están ocultos, no son de uso público, solo pueden ser consultados con los códigos QR, material propio.

Tal como lo señala Renée de la Torre, “la fiesta genera la alteridad requerida para construir la diferenciación de lo sagrado. La fiesta religiosa irrumpe en la cotidianidad y, al mismo tiempo, enmarca el paisaje hacia la práctica sagrada; ocurre en un espacio y un tiempo liminal” (De la Torre, 2016, p. 252). Sin las fiestas, sería difícil observar cómo los representantes de los pueblos que se reconocen como naturales coinciden en un mismo espacio, o cómo dos santos pueden expresarse hacia sus pueblos e invitarse mutuamente a una celebración.

Es en estos espacios festivos donde tales fenómenos se hacen posibles: donde lo sagrado interrumpe el tiempo cotidiano y lo llena de música, cohetes y diálogos entre santos, mediados por sus mayordomos. La fiesta patronal se revela, así como un escenario privilegiado donde el sincretismo, la negociación simbólica y territorial que sostienen los pueblos con identidad étnica son capaces a través de su agencia de reconfigurar la religiosidad popular en el contexto actual.

La invitación de Santo Tomás a San Sebastián permite comprender cómo la religiosidad popular, lejos de ser una forma residual o subordinada de lo religioso, constituye un campo activo de producción simbólica, relacional y territorial; la invitación entre santos funciona como un acto de reconocimiento territorial e identitario entre los pueblos de identidad étnica como lo son los naturales, y no solo como un acto ritual.

La Invitación de San Sebastián a Santo Tomás

Tal y como se mencionó anteriormente en el texto, la invitación de Santo Tomás a San Sebastián es recíproca; es decir, San Sebastián también visita a Santo Tomás para invitarlo a su fiesta patronal. Al igual que en la visita anterior, esto se realiza el día de la celebración principal.

La convocatoria para dicha invitación es anterior al recorrido de San Sebastián por su pueblo, por lo que inicia de manera regular entre las 9:00 y las 10:00 de la mañana. La cita

es en la iglesia de San Sebastián, donde se prepara la imagen de San Sebastián Peregrino y el comité de la mayordomía se organiza una vez más para poder trasladar a la figura con algunas ofrendas y sus andas. Cabe agregar que, a la invitación los acompaña la banda de música y los coheteros, quienes lanzan petardos durante todo el trayecto tanto de ida como de regreso al pueblo de San Sebastián. (ver figura 29).

Figura 29

Traslado de San Sebastián al pueblo originario vecino de Santo Tomás Tlamatzingo



Nota. Fotografía de registro etnográfico, en ella se ve a San Sebastián peregrino transitando por la avenida las Granjas deteniendo el transito Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

A la llegada de San Sebastián a la plazuela de Santo Tomás, espacio donde está ubicada su iglesia, los miembros del pueblo de Santo Tomás los reciben, así como su respectivo comité de la mayordomía. Durante este encuentro, los comités de ambos pueblos se saludan e intercambian impresiones y conversaciones (ver figura 30). De esta manera, las interacciones comunitarias se refuerzan porque no solo se relacionan, sino que se reconocen entre pueblos de Azcapotzalco y es que como dice Giménez (2009) la identidad es un proceso

subjetivo donde los individuos construyen su significado a través de los significados culturales reconocidos por los demás, el saludarse e intercambiar es la manera en la que estos pueblos de identidad étnica se posicionan, el invitarse unos a otros y generar el espacio para intercambiar es reconocerse los unos a los otros su propias identidades étnicas y también su poder político.

Figura 30

Saludos entre los comités de las mayordomías de Ambos pueblos



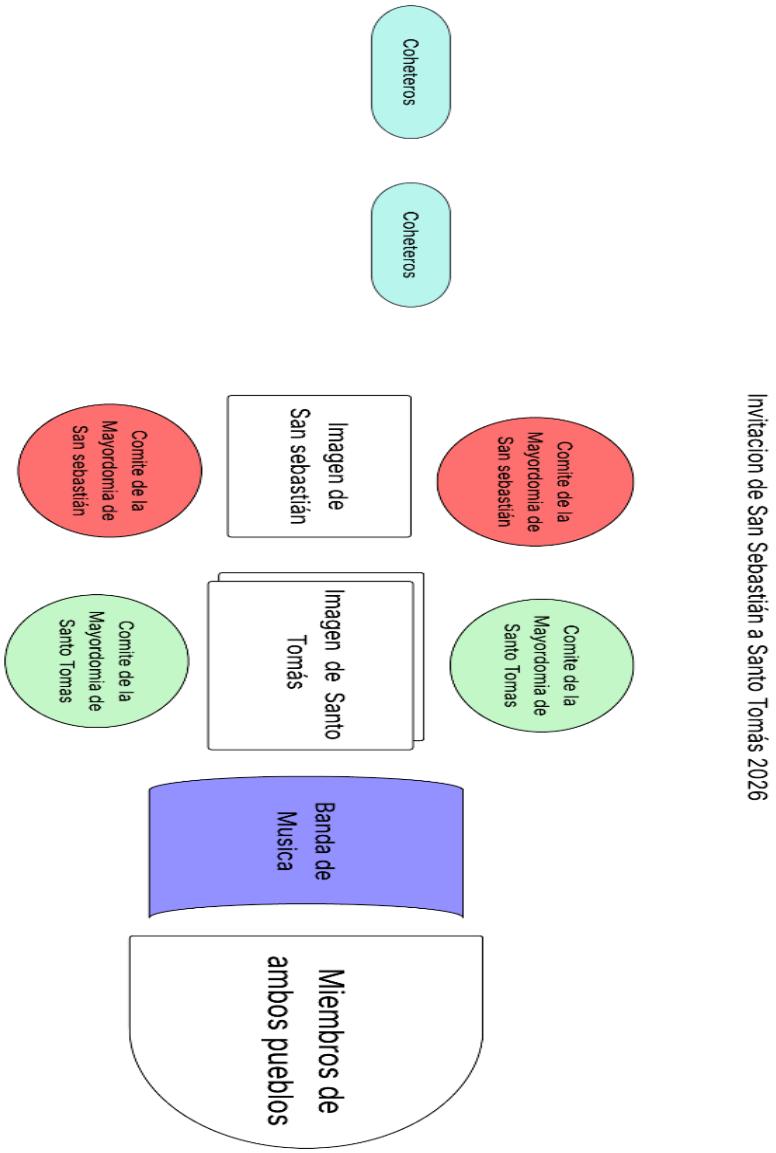
Nota. Fotografía de registro etnográfico. En ella se observa a dos miembros jóvenes de los comités de las mayordomías saludándose. Uno pertenece al pueblo de Santo Tomás y otro al Pueblo de San Sebastián. Autoría: Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

A su arribo, tal y como en la visita pasada, la imagen principal del templo de Santo Tomás es bajada de su altar y se traslada al pueblo de San Sebastián. Para este recorrido, la formación es la siguiente: a la cabeza van los coheteros, que van avisando del traslado; después, San Sebastián, que es trasladado por el comité de la mayordomía; Santo Tomás va

atrás, siendo también trasladado y acompañado por todo el comité de la mayordomía; después, la banda; y, por último, los miembros de ambos pueblos que acompañan a sus santos (ver figura 31). Una vez que llegan a su destino, las campanas redoblan y se lanzan más petardos.

Figura 31 –

Orden de la invitación de San Sebastián a Santo Tomás



Nota. Elaboración propia Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, mayo de 2026.

Este traslado de Santo Tomás implica también que los miembros de ambos pueblos además de los comités mayordomales interactúen, y transiten de manera colectiva a través del espacio público de manera unificada (ver figura 32) Según Borja (2003) el espacio público es un lugar de relación, y de identificación de contacto entre las personas, caminar de manera conjunta en el espacio público es evidenciar ante el territorio su poder político como comunidad étnica.

El que las identidades étnicas se refuerzan en este movimiento a través de estos traslados públicos revela que ellos siguen siendo dueños de sus centros y sus identidades étnicas, y que son capaces de expresarlas a través de esta actividad dentro del territorio, porque de manera contundente no están solos, se tienen a ellos mismos y saben identificarse y aliarse sobre su propio territorio común y compartido.

Figura 32

– Traslado de Santo Tomás a San Sebastián



Nota. Fotografía de registro etnográfico, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026

Ya al interior de la iglesia de San Sebastián; Santo Tomás se le coloca en un lugar privilegiado dentro del templo, enfrente del púlpito del lado derecho de la nave. De hecho, desde un día anterior se prepara este lugar privilegiado con flores y decoraciones que le dan la debida importancia al santo que es el invitado de honor de San Sebastián. Mientras todo esto ocurre, los mayordomos de ambos pueblos se preguntan uno al otro sobre cómo funcionará el desarrollo de la fiesta, la estancia del santo y cómo será trasladada la imagen del santo Tomás para el regreso a su templo. (ver figura 33).

Figura 33

Mayordomos de los pueblos San Sebastián y Santo Tomás



Nota. Fotografía de registro etnográfico, el hombre de negro que es el mayordomo de San Sebastián, el señor César y el hombre de camisa azul es el Mayordomo de Santo Tomás, el Sr. Alejo. Atrás del señor Alejo uno de los miembros del comité de la mayordomía de santo Tomás. Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Como se puede observar, las relaciones sociales que se desarrollan dentro de estas prácticas culturales refuerzan las identidades de ambos pueblos. Sus centros simbólicos se trasladan y comparten las formas en las que se relacionan con su territorio; asimismo, se identifican y reconocen desde lo común, lo étnico político cobra relevancia, porque se comparte, al ambos ser parte de un pueblo. Aunque sea de un pueblo diferente, comparten códigos culturales y también identidades étnico políticas.

A continuación, se desglosará el recorrido más grande; este es el que realiza la imagen de San Sebastián por su territorio, el pueblo de San Sebastián de Atenco. Conoceremos cómo se desarrolla dicho recorrido, además de comprender a detalle los elementos que lo conforman y su estructura.

5.2.1.4 San Sebastián y su territorio; reforzando el pacto

Gran parte del registro etnográfico de la fiesta de San Sebastián del 2025 se centra en la descripción del recorrido del santo por su pueblo, aunque incluiré algunas notas etnográficas y entrevistas del 2026.

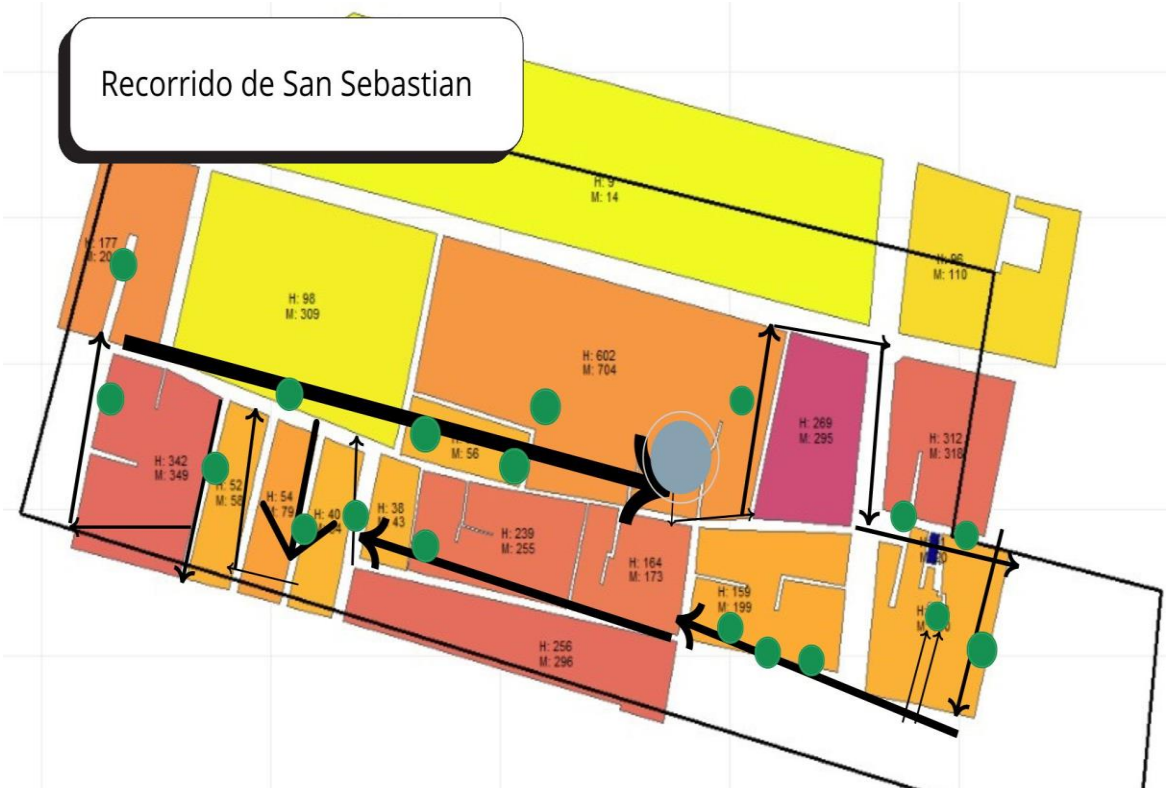
El recorrido de San Sebastián inicia alrededor de las doce del día y está encabezada por el comité de mayordomía; la imagen que se traslada en este recorrido es la del altar mayor, la cual es bajada de la peana mayor y se coloca en las andas y se adornan sus soportes. En esta acción está involucrado todo el comité de la mayordomía, ya que son ellos los que cargan, acomodan, abren la iglesia, limpian y montan al cargar al santo. Cabe destacar que el trayecto se programa siempre en sábado; de este modo, aunque la celebración oficial caiga entre semana, la procesión se realiza el primer sábado posterior a la fiesta patronal.

Con la información etnográfica recolectada se elaboró el croquis de la figura 34, en él se plasma el desplazamiento del santo dentro del territorio; el círculo gris representa la iglesia de donde San Sebastián sale y retorna, las flechas negras implican el desplazamiento del santo y con círculos verdes que se encuentran distribuidos se representan las paradas

que realiza el santo dentro de pueblo, el tiempo estimado del recorrido es entre 2 a 4 horas, pero este tiempo varía dependiendo de la cantidad de asistentes al recorrido, y del número de paradas programadas, aunque existen algunas que son improvisadas. Estas paradas improvisadas las realizan cuando alguien del comité pide que la imagen se detenga porque alguien quiere saludarla, regularmente las personas que están involucradas con estas solicitudes son personas de la tercera edad que quieren acercarse a San Sebastián regularmente se persignan y tocan sus pies, o su base.

Figura 34

Croquis del recorrido de San Sebastián



Nota. Elaboración propia, El recorrido está basado en de registro etnográfico, y los círculos verdes son las paradas de San Sebastián Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Como dije, dicho traslado es dirigido por el comité de la mayordomía; son sus integrantes quienes organizan y coordinan el trayecto del santo, a la delantera del recorrido

los cohetes se van soltando durante todo el trayecto. (Ver figura 35) muchas veces a manera de anuncio, puedes identificar dónde va este recorrido a partir del sonido de los cohetes.

La estructura del recorrido es la siguiente: los coheteros con petardos van a la cabeza; enseguida, la imagen de San Sebastián y su comité de la mayordomía que lo traslada; detrás de ellos**,** la banda de viento que está conformada por ocho elementos, y en el cierre de la procesión nos encontramos todas las personas que le acompañamos en el recorrido.

Figura 35

Parte del recorrido de San Sebastián en su territorio y su comité de la mayordomía. 2026



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

La procesión recorre casi todas las calles, privadas y cerradas del pueblo originario de San Sebastián de Atenco. En cada parada, las familias abrían los portones o puertas de sus

casas para recibir al santo y ofrecer alimentos (ver figura 36). En la mayoría de las ocasiones sacaban las mesas con los alimentos a la calle; la diversidad de alimentos que ofrecían iba desde tortas, sándwiches, fruta, galletas, sopitas de coditos, chicharrones, hojaldres, bolis, refrescos y demás bebidas; la mayoría no contenían alcohol y eran bebidas azucaradas, pero algunas sí contenían alcohol, como cervezas o tragos de destilados mezclados con sus bebidas azucaradas. Estos alimentos eran para quienes acompañábamos el recorrido de manera general. Aunque algunas paradas fueron breves y otras más largas, todas permitían momentos de convivencia entre vecinos, músicos, familiares y participantes de la procesión.

Figura 36

Comida ofrecida en la primera parada del recorrido de San Sebastián, 2026



Nota. Fotografía de registro etnográfico, en ella se puede ver como una canasta llena de tortas se mueve entre los asistentes al recorrido de San Sebastián, este registro responde a la primera parada del recorrido durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco. Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Y es que, esta relación de la comunalidad y el ofrecer comida durante el recorrido no solo es algo que realizan las personas que están activas dentro de la comunidad, pues también puede verse en las personas que fallecieron pero siguen siendo miembros del pueblo, como se puede ver en la (ver figura 37) en la mesa que se encuentra colocada en el espacio público una urna frente a la casa que está ofreciendo comida en esa parada, es decir que todos los miembros de la familia que pertenece al pueblo están presentes ofreciendo comida, reconociendo y honrando el pacto con el Santo en su visita a su casa.

Figura 37

Comida y bebida ofrecida en la séptima parada del recorrido de San Sebastián,



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, se pude ver que la mesa se encuentra sobre el espacio público en ella se encuentran bebidas y comida que es distribuida entre los asistentes al recorrido, en la parte delantera se puede ver una urna funeraria que tiene sobre si un Rosario; muertos y vivos

reparten comida al pueblo de san Sebastián que se ha detenido frente a su casa Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Es muy frecuente que durante el recorrido las personas abran las puertas de su casa para ver pasar a San Sebastián, se incorporen al recorrido o se acerquen a tocar la imagen, persignarse (ver figura 38) o besarle los pies; en algunas de estas ocasiones dan su ofrenda depositando dinero en la caja de recaudación (ver figura 39) en otras ocasiones solo muestran gestos de reconocimiento al santo, con aplausos porras o vitoreo, y a quienes le acompañan, no es raro ver que en el recorrido gente se salude desde lejos y se integre al recorrido para saludar a sus conocidos.

Figura 38

Mujer persignándose al ver la imagen de San Sebastián



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, en ese momento la imagen de San Sebastián está entrando a su vivienda como parte de su recorrido por el pueblo y la mujer la observa desde un segundo piso. Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Figura 39

Mujer que se acerca a tocar la imagen de San Sebastián, durante su recorrido, por el pueblo



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Durante el recorrido, algunas personas salen de sus casas, abren sus puertas o corren sus cortinas y abren sus ventanas. Asimismo, algunos miembros del pueblo sacan los retratos de sus familiares para que ellos también puedan ver a San Sebastián pasar frente a sus hogares el día de la fiesta patronal,(ver figura 40) esto nos muestra el concepto de comunidad dentro del pueblo de San Sebastián que no sólo incluye a los miembros vivos sino que también contempla a los muertos, es decir las personas no dejan de ser parte de la comunidad al fallecer, si no que ellos siguen estando presentes en las actividades del pueblo, como es el

presenciar el paso de San Sebastián por su casa o como lo vimos en la figura 37 ayudando a su familia a repartir comida; Parker (1993) pide que el empalme de significados religiosos posibilita al indio mestizó a reintegrar nuevos componentes del mundo simbólico en los códigos de interpretación que dispone, y es así como el sacar a sus muertos y hacerlos partícipes de la celebración del recorrido, es también decir que las identidades étnicas no dejan de estar presentes en la fiesta así el miembro familiar fallezca. Este componente de traer a sus muertos es mostrar también que siguen siendo parte del entramado étnico.

Figura 40

Mujeres que sacaron y alzaron sus fotografías en el momento que la imagen de San Sebastián pasó enfrente de su casa, durante el recorrido



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

A lo largo del recorrido se puede percibir cómo es que el tránsito de San Sebastián por el espacio público articula las relaciones entre las personas y el espacio, y es que la procesión avanza tanto por calles amplias, callejones angostos, unidades habitacionales y patios interiores de casas; no discrimina, sino que más bien conecta y refuerza las relaciones cotidianas entre quienes habitan el pueblo (ver figura 41).

Durante la procesión también se generaban conversaciones constantes entre quienes acompañaban el recorrido y las personas se saludaban entre vecinos, familiares y a veces entre desconocidos, se generaba el espacio para poder interactuar de manera colectiva. Parecía más una conversación muy extensa entre todos los miembros del pueblo, como si a cada andar se agregaran nuevas conversaciones; las personas al recorrer el espacio público se autonombraban en voz alta como parte de un pueblo de identidad étnica, recorrer su espacio era un acto de enunciación política. El celebrarlo se sentía como si el idioma se expandiera y solo se generará felicidad de ser y felicidad de pertenecer (ver figura 42).

Figura 41

Miembro del Pueblo de San Sebastián,



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, en las manos trae alimentos que ha ido recolectando en las paradas del recorrido, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Figura 42

Dos miembros del pueblo de San Sebastián caminan en el recorrido del San Sebastián



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Conforme la procesión se acerca nuevamente a la iglesia, la cantidad de personas aumenta. Los cohetes son más constantes y anuncian el regreso de San Sebastián, atrayendo a los vecinos hacia la calle principal que lleva el nombre del santo, San Sebastián. Finalmente, el santo regresa a la iglesia acompañado por la banda. Una vez dentro, las personas pasan a agradecerle y besarlo antes de que el comité de mayordomía lo coloque nuevamente en su altar.

La procesión no solo atraviesa físicamente las calles del barrio; también activa memorias, relaciones familiares y formas de convivencia entre los habitantes. A través del

recorrido de San Sebastián, las casas se abren, las personas salen al encuentro y el pueblo parece reconocerse; como lo coloqué en el encabezado, se renueva el pacto entre el pueblo y San Sebastián, y este pacto implica el reconocer una identidad étnica política que tiene agencia y capacidad de reconocerse y existir de manera pública.

Aquí también quiero dejar claro que este recorrido no transita por edificios que podrían representar simbólicamente las fronteras alegóricas a las que se refieren en las pláticas los miembros del pueblo: el nombrado San Sebastián 214, que está en la esquina de Acomulco y avenida San Sebastián, y el que se llama Granjas 300, que pertenece al Grupo Corintio una desarrolladora inmobiliaria y de construcción que se enfoca en la edificación de casas y departamentos residenciales y que está en construcción, ubicado justo en la esquina de Tepanecos. El valor de los departamentos que se venden en este último desarrollo inmobiliario inicia en los tres millones de pesos mexicanos, y como propaganda de venta utilizan la conformación de una nueva centralidad: "a diez minutos de Polanco", "como vivir en Polanco", dicen sus *spots* de venta.

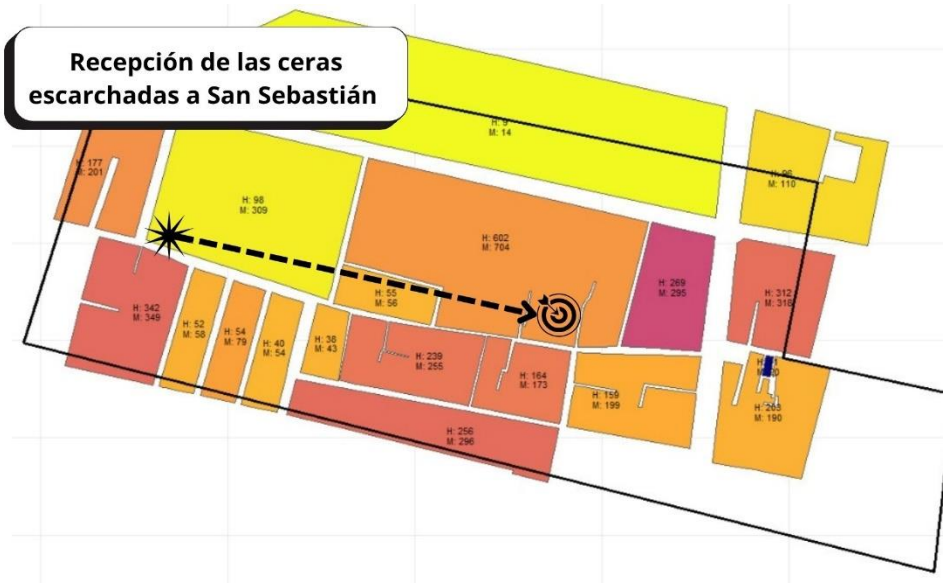
A continuación, presentaré un recorrido que, si bien tal vez no cuenta con la misma importancia y carga simbólica que los recorridos anteriores, tiene un peso significativo dentro de la comunidad y nos deja ver una vez más lo comunal: se trata de la entrega de las ceras escarchadas a San Sebastián.

5.2.1.5. Recepción de las ceras escarchadas a San Sebastián

La entrega de las ceras a San Sebastián se realiza, al igual que los elementos de la fiesta desarrollados anteriormente, a través de un recorrido por el pueblo de San Sebastián, la Figura 43 representa este recorrido donde la estrella negra es el punto de partida, la línea de puntos es el recorrido de las ceras escarchadas y el círculo representa a la Iglesia que es donde se entregan dichos elementos como regalo a San Sebastián. Como podemos ver, muchas familias del pueblo San Sebastián acostumbran ofrecer regalos tanto al santo, como a la comunidad misma.

Figura 43

Croquis del recorrido de las ceras a San Sebastián



Nota. Croquis del recorrido de elaboración propia, basado en el trabajo de campo 2026 Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

De acuerdo con el registro etnográfico, la cita es a las 9:00 de la mañana en la plazuela de San Sebastián. Allí, el comité mayordomal se reúne en el espacio y sale en dirección a la casa de la familia que donará las ceras. Durante el trayecto**,** son acompañados por la banda y los coheteros, quienes van anunciando el traslado del comité, lo que permite que los miembros de la comunidad se unan a este evento. La casa de la familia que realiza la donación se encuentra en la punta del pueblo, sobre la avenida San Sebastián. Al llegar, el mayordomo toca la puerta y la familia sale para la entrega; en ese momento, salen miembros de la familia con las 12 velas escarchadas (ver figura 44).

Figura 44

Donación de las ceras a San Sebastián



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Las ceras atraviesan todo el pueblo de San Sebastián y como siempre, las personas de la comunidad pueden adherirse a la entrega (ver figura 45) en el momento que lo deseen. No obstante, este recorrido sí tiene una particularidad importante: al arribar a la iglesia, además de la música, los cohetes y las campanas, la familia que hace la entrega de las ceras (mínimo tienen que ser 12 de sus miembros por que se entrega una cera por mes), ellos y sus acompañantes que son el comité mayordomal y los miembros del pueblo que se unen a dicha entrega, son recibidos con una celebración eucarística que consagra dicha ofrenda, las campanas suenan en el momento en el cual los regalos entran en procesión hasta el altar de la iglesia.

Las expresiones de religiosidad popular, están atravesadas también por las necesidades de la institución eclesiástica. Es en ese momento donde la comunidad les da una carga particular a los donativos, colocando sus propios colores y diseños, como es el caso de la donación de las ceras durante la fiesta patronal. Estas no solo se entregan, sino que se anuncian en el programa y la familia donante es acompañada por la comunidad, celebrándose con cohetes y música, donde las ofrendas son celebradas.

Figura 45

Donación y traslado de las velas a San Sebastián en los días de su fiesta patronal 2026



Nota. Fotografía de registro etnográfico realizada durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Para cerrar este apartado sobre los caminos y las redes de San Sebastián, se desglosará el recorrido que realizan los toritos pirotécnicos, desde su compra, baile y quema; mismos que son parte importante de esta celebración patronal.

5.2.1.6. El recorrido y la quema de toritos

El último recorrido por describir es el que no se ve, pero se realiza y, como diría Scott (2020), constituye un discurso oculto. Según el registro de la etnografía de 2025 y 2026, y mi propia experiencia como habitante del lugar, el baile y la quema de los toritos se han disfrazado para poder llevarlos a cabo. El recorrido de los toritos se desarrolla en dos temporalidades distintas: una que sí es pública y se coloca en el programa de la fiesta, la cual tiene que ver con bendecirlos de manera comunitaria, y otra que tiene que ver con la quema; esta actividad desde hace más de 6 años no aparece en el programa.

En el croquis que representa la quema del 2025 (ver la figura 46) tiene como comparación lo que yo recuerdo de la quema del 2015 que fue mi primera quema de toritos ya viviendo en San Sebastián y la que se registró en el 2025 como parte del trabajo de campo de este estudio de caso. Como se puede ver en el croquis existe una fragmentación de este elemento festivo tan importante.

Como se puede observar en esta Figura 26, se muestra una fragmentación del espacio: el que las quemas estén atomizadas y no se puedan acercar al lugar donde está el centro simbólico del pueblo representa un ejercicio de poder del Estado dado que esto esta relacionado con la burocratización y persecución de las prácticas festivas de las identidades étnicas; pero, como diría Scott, el sostener esta quema es un discurso oculto: evitar perder esta práctica festiva es resistencia

Figura 46

Croquis *del recorrido de los toritos*.



Nota Croquis de elaboración propia realizado con el registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2025

Pero antes de abordar su fragmentación y ocultamiento. Primero abordaremos cómo se realiza la compra de los toritos, la llegada a las casas y su posterior baile y bendición. La compra de los toritos se puede realizar con antelación. Según los registros etnográficos, en las visitas de San Sebastián Peregrino, varios miembros de la comunidad se acercaban a la casa donde se encontraba San Sebastián peregrino, buscando al mayordomo para pedirle que los contactara con quien vendía los toritos y que los agregara en la lista de compradores de toritos.

El señor César, mayordomo principal, les daba indicaciones de cómo se realizaría la compra ese año y solicitaba que entre los familiares que planeaban comprar esta pirotecnia, se organizaran para que un solo representante pudiera informarle el total de las unidades que se adquirirían. Como mencioné anteriormente, San Sebastián Peregrino es una actividad que también funciona para organizar los preparativos de la fiesta y refuerza las relaciones comunitarias.

En los días de la fiesta patronal, los vendedores de esta pirotecnia llegan al pueblo de San Sebastián y se instalan sobre la calzada San Sebastián, cerca, casi en contra esquina de la Privada de Acalotenco. Ellos se colocan desde muy temprano para realizar las entregas y ventas de los toritos. (ver figura 47). Desde este punto se trasladan las casi 50 piezas que se queman en las fiestas patronales. Aunque, cuando llegué a vivir a San Sebastián en 2015, la quema consistía en más de 200 unidades.

Figura 47

Espacio público donde se colocaron los coheteros, para poder vender los toritos que se quemaran en la fiesta patronal 2026.



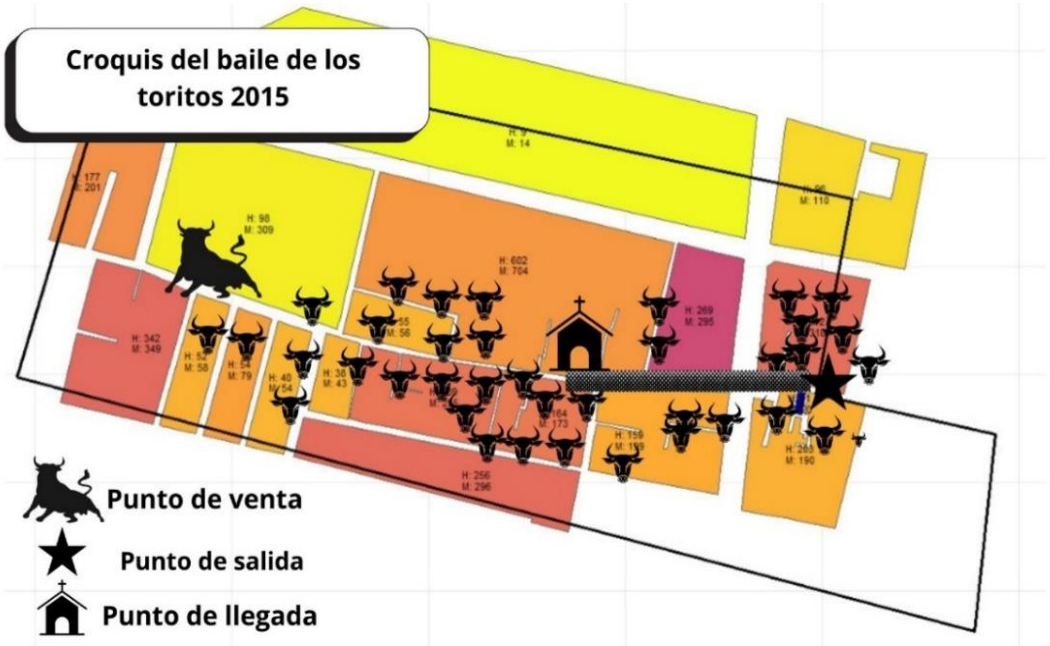
Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero del 2026.

El recorrido consiste en llevar a los toritos que las familias del pueblo habían comprado, desde sus hogares hacia un punto de reunión acordado. Antes, esta era una procesión que salía de prolongación San Sebastián y el callejón de la Soledad, y se trasladaba hasta el atrio de la iglesia de San Sebastián (ver figura 48).

Pero en la actualidad, los toritos son solo convocados en un punto de reunión para en ese punto ser bailados**;** según el registro etnográfico de 2025, (Ver figura 49) el punto de reunión de ese año fue en la esquina del callejón de la Soledad y prolongación San Sebastián. A ese punto se llevó la banda de la fiesta y la asistencia de los toritos fue mucho menor, que en otros momentos.

Figura 48

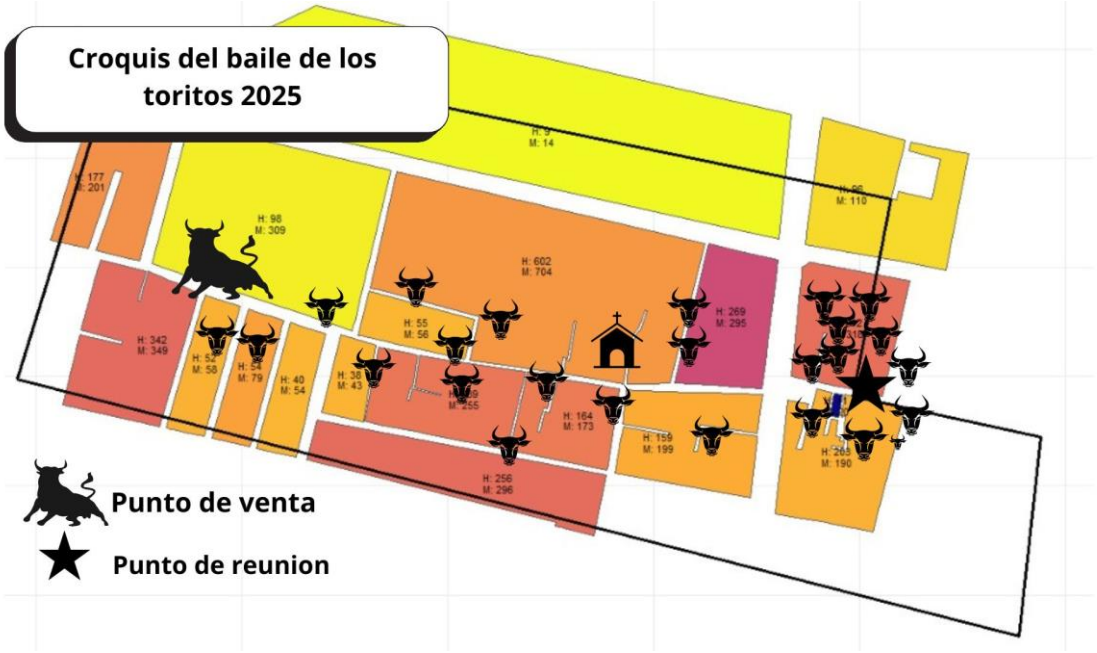
Croquis del baile de los toritos 2015



Nota. Croquis de elaboración propia Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, julio 2026

Figura 49

Croquis del baile de los toritos 2025



Nota. Croquis de elaboración propia realizado con el registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2025.

Estos toritos son adornados para la fiesta; antes de quemarlos, se les colocan globos, adornos de papel maché y fotografías de miembros de la comunidad o de sus seres queridos que han fallecido (ver figura 50). Muchas veces llevan los nombres de la persona o de la familia. Al referirse a la quema de toros, el mayordomo de San Sebastián (César. grupo A comunicación personal, 17 de noviembre de 2025)**,** menciona que:

> Como un tributo, a sus seres queridos, porque anteriormente se hacía la quema de toros, pero no tenían fotos, solamente eran los cohetones y adornados y todo eso, pero ya de repente se empezó a desatar esa tradición. La gente de aquel lado que pertenece también a San Sebastián, esos que tienen esa tradición más fuerte de querer quemar toros, porque son los que compran más. Sí, los de aquí sí te compran, pero no tantos.

Figura 50

-Baile de los Toritos decorados realizado por tres mujeres, antes de su quema 2025



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián de Atenco, como se puede ver en la fotografía, tres miembros de pueblo están bailando los toritos, los tres están adornados con globos, papel mache y carteles, de lado izquierdo se ve una mesa donde están ofreciendo comida y al fondo se encuentra la banda de música Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2025.

Según el mayordomo, existen muchas complicaciones para la quema de la pirotecnia; existe un sinfín de permisos que se tienen que revisar para poder comprarlos y quemarlos. Y es esto lo que conlleva no solo a las tensiones con las autoridades, sino a la insurgencia oculta

de llevar a cabo las actividades así, aunque no se puedan hacer públicas. Sobre esta situación, el Señor César (grupo A) señala lo siguiente: "Inclusive nosotros cuándo se ponen muy estrictas las autoridades que te quieren quitar muchas tradiciones, ¿no?" (César, grupo A comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

La criminalización de esta práctica se encuentra profundamente ligada a las prohibiciones impuestas por la propia administración local De esta forma, las regulaciones institucionales suelen omitir el significado que estas actividades tienen para los pueblos. Si bien dichas restricciones encuentran su fundamento en las necesidades de regulación urbana como consecuencia directa de la densificación de los espacios, terminan por invisibilizar las lógicas comunitarias**.** Al respecto, el señor César (grupo A) señala:

> "Existen las condiciones a veces para realizar dicha actividad, pero se intenta gestionar los permisos y cómo son estos mismos permisos los que complican y tensionan dentro de la comunidad". (César, grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

La quema de los toritos en el contexto actual se realiza el siguiente lunes, después de la fiesta, alrededor de las 8 de la noche (ver figura 51) Antes se tenía un trazo fijo de este recorrido, que iba desde el atrio de la iglesia por toda la calle San Sebastián y atravesaba la avenida Las Granjas hacia el callejón de San Sebastián. Sin embargo, para el 2026 ya es imposible trazar la quema masiva de esta práctica cultural, ya que se ha atomizado y ahora se lleva a cabo en cerradas y privadas; ya no puede llegar al atrio de la iglesia o atravesar el pueblo debido a que se encuentran elementos de seguridad pública rodeándolo, por lo que cada núcleo familiar o grupo organizado que compró los toritos, la quema dentro de sus espacios (ver figura 46). Además, como se mencionó anteriormente, su quema no aparece en el programa público de la fiesta patronal.

Figura 51

Quema de los Toritos 2025



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero del 2025.

Este es el último recorrido del que hablaré, pero también es el que está más perseguido por las implicaciones no solo burocráticas, sino también por cuestiones de seguridad y regulaciones locales y estatales. Y aunque no quiero opacar el hecho de que es una práctica cultural que implica un riesgo, para las personas del pueblo de San Sebastián, quemar estos toritos de manera pública trae, a un nivel simbólico, a sus muertos que también eran miembros del pueblo y reconecta su propio territorio en un ambiente festivo, donde el quemar implica celebrar a los vivos y a los muertos en el mismo plano. Colocar las fotografías y los nombres de las familias habla sobre la permanencia de la comunidad y la identidad étnica dentro de sus prácticas culturales.

5.2.2. Otros elementos de la fiesta

La fiesta patronal de San Sebastián, como ya se estableció en la tabla de los elementos que la conforman, cuenta con otros elementos que son donados por las familias de la comunidad. Ya vimos un adelanto con la donación de las ceras, pero una muestra más extensa de estos regalos y también de lo comunitario es la decoración del interior de la iglesia, y la colocación de la portada floral, que también son donadas por familias del pueblo. Otra muestra sería la recepción y cambio de ropa de San Sebastián, que también es donada en el año 2025 y 2026 y fueron mujeres del pueblo las que la donaron.

Además se tienen las comidas comunitarias que ofrecen de manera pública las familias del pueblo de San Sebastián, que aparecen en el programa, y así de manera pública ofrecen sus casas para que el pueblo mismo pueda comer de manera colectiva y compartir. Esta distribución de alimentos se da en diferentes tiempos como se puede ver en el registro etnográfico, se dan comidas, cenas y desayunos, y regularmente el ofrecimiento de estos alimentos acompaña a algún evento de apertura o cierre.

Así como las quemas de juegos pirotécnicos fijos tal como el castillo y las portadas son eventos públicos, las personas que pertenecen al pueblo de San Sebastián participan de manera activa en estos elementos. Además, tenemos el elemento institucional religioso que se lleva a cabo durante las festividades, y este, en su mayoría de las veces, es acompañado por alguna comida colectiva que ofrecen los miembros del pueblo.

Lo único que se sale de esta lógica comunitaria son los eventos que las propias autoridades estatales negocian y traen al espacio de la fiesta. Según los registros de la etnografía, asiste una mayor cantidad de personas a las comidas colectivas o eventos que organiza la propia comunidad que a los eventos gratuitos que ofrece la alcaldía. Esto ocurre, aunque la mayoría de estos eventos son *shows* de imitadores, danzas de los grupos que asisten a tomar talleres en las casas de cultura de la alcaldía, o músicos que trabajan para la misma.

Y es que existe una desconexión entre los eventos institucionales y los que son organizados y convocados por los miembros de la población. A continuación, desglosaré algunos de ellos que ya he mencionado.

Como se mencionó en la tabla de los elementos de la fiesta de San Sebastián, existe una multiplicidad de prácticas que son llevadas a cabo de manera comunitaria. Ejemplo de ello son las donaciones de elementos necesarios para la celebración como las decoraciones de las calles (esto se vio en la figura 15) o de la iglesia, la organización de la limpieza y pintura de la plaza, y las comidas comunitarias; así como aquellas partes que son seculares, como la organización de los bailes. A continuación, se presenta un desglose de ello.

5.2.2.1 Las comidas comunitarias y las donaciones familiares

Lo comunitario juega un papel central en la fiesta patronal de San Sebastián**,** y podemos verlo en la construcción de sus elementos. Un ejemplo de ello son las decoraciones de la iglesia, tanto al interior (Ver figura 52) como al exterior de ésta, con arreglos florales colocados en bases blancas (Ver figura 53). A modo de custodios, se colocaron dos pináculos llenos. Si se piensa en la materialidad de las flores como portadoras de intencionalidad, para Mircea Eliade el acto de crear límites entre lo profano y lo sagrado, y atravesar umbrales mediante flores vivas y flores con luz LED en la iglesia, implica cambiar el espacio, evidenciando que se está traspasando un umbral, que conlleva a una transformación de lo profano y lo sagrado desde la gramática simbólica local. Para la comunidad, restaurar y decorar su iglesia es fundamental. El edificio actual reemplazó una estructura anterior del siglo XVII. La construcción de esta iglesia comenzó a finales del siglo XIX en estilo neocolonial. Hoy en día, la iglesia cuenta con dos campanarios gemelos de cinco cuerpos cada uno.

Figura 52

Decoración floral de la iglesia de San Sebastián, en las fiestas patronales.



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco. Autoría: Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

Figura 53

Portada decorativa con luces LED de la iglesia de San Sebastián en su fiesta patronal.



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

La religiosidad popular, al ser comprendida como este lugar de negociación donde la reinterpretación y el sentido político y material son permutables siempre y cuando se sostenga lo simbólico, permite que el conocimiento del pueblo se vea reflejado en sus expresiones. Estas expresiones plasmadas en la cotidianidad demuestran cómo las personas del pueblo de San Sebastián crean objetos materiales que no solo responden a las necesidades rituales, sino también a los gustos que se desarrollan de manera colectiva. Un ejemplo de esto es la decoración de la portada de su iglesia con flores de plástico y luces LED, o los distintivos que las propias familias elaboran mezclando elementos religiosos, familiares e identitarios.

Por otro lado, el elemento de las comidas comunitarias (desayunos, comidas, cenas) que ofrecen algunas familias del pueblo de San Sebastián, se organiza alrededor de las actividades. Según el registro etnográfico de 2025, aquellos que se ofrecen a donar alguna de estas comidas, se acercan al mayordomo del pueblo y se ofrecen: son montadas, tanto al interior de las casas como en el espacio público. Borja (2003) argumenta que la calidad del espacio público se mide con la calidad de las relaciones sociales y la forma en la que se generan mixturas del grupo y su identificación simbólica y como hemos dicho, las relaciones que el pueblo de San Sebastián establece dentro del espacio público se pueden ver en el conjunto de estas acciones, salir recorrer, decorar y comer en sus espacios.

Las comidas en su mayoría son servidas en la plaza de San Sebastián, donde colocan ya sea el tambo de tamales o los panes con atole; estas mesas son atendidas por los miembros de la familia que ofrece las comidas. En estas comidas se puede ver también cómo se conforman las familias, porque al salir todas a comer, se saludan entre ellas. Las relaciones parentales se hacen evidentes; según las pláticas informales que sostuve, son una forma de compartir con la familia (ver figura 54).

Ellos mismos llevan las ollas o los platos y vasos para repartir la comida. En la mayoría de las veces, las personas de la comunidad que asisten a ellas se forman en fila y

pasan por lo que les ofrecen; y en ocasiones, son estas mismas personas las que traen sus propias sillas o se sientan en las bancas y jardineras de la plaza a comer y conversar.

El sentido de lo comunitario puede explicarse a través de lo que plantea Martines Luna (2015) el principio, de reciprocidad y una labor colectiva que busca el bienestar y el goce. En ese mismo sentido, Mauss (2009) menciona que, para que una sociedad 'arcaica' funcione, es necesario el intercambio, y que este no es solo utilitario, sino un “hecho social”. Por lo tanto, ofrecer estas comidas implica reconocerse como parte de la comunidad y crear mecanismos de identificación de manera pública; de hecho, son precisamente estos mecanismos los que logran cohesionar al pueblo. Esto se puede observar en el programa de la fiesta (Anexo 8), donde las familias se organizan y reafirman sus lazos.

Esta cohesión comunitaria no solo se materializa a través del intercambio de alimentos, sino también mediante la apropiación estética y sensorial del territorio. Elementos ornamentales como las flores, ya presentes en la celebración no religiosa, transitan hacia las prácticas devocionales, ya sea dentro de las iglesias o fuera de ellas. De igual manera, la música se incorpora a las actividades religiosas.

Figura 54

Comida donada por la familia Vega Guzmán, el día de las mañanitas y quema de la portada de San Sebastián.2025



Nota. Fotografía de registro etnográfico. En la imagen se puede observar cómo la plaza se encuentra llena y las personas traen sus propios asientos para sentarse, consumir los alimentos y conversar. Fotografía tomada durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco. Autoría: Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2025.

Como se puede ver, el elemento de lo comunitario no solo se encuentra en el nombre**,** sino en la forma de organización, pero también en los lazos que se establecen. Porque cuando se montan las flores dentro de la iglesia en la fiesta patronal, la familia que las donó da su apellido y los miembros de la comunidad lo conocen y los reconocen. A continuación, se abordará el elemento musical de la fiesta.

5.2.2.2 Música y el baile

Otro de los elementos centrales registrados en las notas etnográficas, y que también se menciona con frecuencia en las entrevistas a los avecindados, es la verbena musical, es decir, lo que se conoce como un baile "sonidero". El escenario, la mayoría de las veces, se instala en el atrio de la iglesia; sin embargo, a veces se monta directamente sobre la calle de San Sebastián. Cuando esto ocurre, se coloca en la esquina donde inicia la privada de Acomulco. Cabe destacar que este punto es también el límite del condominio al que los investigadores pares refieren en el capitulo anterior, San Sebastián 214.

Para los habitantes del pueblo originario de San Sebastián de Atenco, la fiesta siempre conlleva música y baile. Esto implica la participación de muchas personas, ya que, como diría Suárez (2016): “de distintas maneras todos tienen un lugar para formar parte de la fiesta y colaborar con ella” (p. 345). En este sentido, el baile no solo es masivo, sino que requiere la colaboración colectiva y constante del pueblo de San Sebastián al respecto el señor Cesar (grupo A) menciona: “Para hacer una fiesta patronal ahorita en estos tiempos [...] te andas gastando como en un promedio de 200,000 pesos” (Cesar, grupo A, comunicación personal, 17 de enero de 2026). No obstante, recordemos que, según el programa de la fiesta (ver

Anexo 8), este elemento es tan importante que en ocasiones las familias de la comunidad absorben el gasto y aparecen como donadoras.

Por su parte, los deseos de la fiesta no solo nacen del vínculo religioso que se tiene con la imagen patronal, sino que se refuerzan diariamente a través del interés común que se intercambia en el propio territorio del pueblo. Respecto a los costos de la fiesta patronal, (ver figura 55) el señor Cesar (grupo A) mayordomo principal de San Sebastián. (comunicación personal, grupo A, 17 de enero de 2026) señala que las festividades han cambiado: "antes podías traer aquí... a la Sonora Santanera... ahora todo eso ya es muy caro". A pesar de ello, los esfuerzos comunitarios siempre son los que sacan adelante la fiesta, lo cual se puede comprobar en la recolecta que se realiza.

Figura 55

Boleta de donación, para las fiestas patronales de San Sebastián, entregada cuando haces donaciones económicas, la firma pertenece al Mayordomo actual.



Nota. Fotografía de registro etnográfico, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, diciembre del 2025.

5.2.2.3 Pirotecnia fija

Denominaré “pirotecnia fija” a los elementos que son quemados dentro de los espacios públicos y que implican actividades comunitarias dentro del pueblo de San Sebastián. Aunque las personas solo lo llaman castillos o portadas. Los elementos fijos que se queman son dos: la portada de San Sebastián, que se quema el día de su fiesta patronal (ver figura 56) y el castillo pirotécnico. Según lo registrado en la etnografía, esta actividad se lleva a cabo a las doce de la noche, después de terminar la misa de vigilia. La quema está acompañada por la donación de un mariachi que canta las mañanitas al santo, y por una cena comunitaria que se ofrece en la plaza de la iglesia. Es decir, la quema de este elemento pirotécnico forzosamente involucra a la comunidad, y es ésta la que organiza relaciones sociales en torno a dicha práctica.

Figura 56–

Portada Pirotécnica de San Sebastián



Nota. Fotografía de registro etnográfico, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, diciembre del 2025.

Otro de los elementos de pirotecnia fija es el más grande y ocurre el día en que se clausura la fiesta patronal; este es el castillo pirotécnico. Es montado regularmente en la plaza de la iglesia alrededor de las diez de la mañana. Según la plática con el mayordomo, este elemento es pagado por la comunidad con las aportaciones que realizan para la fiesta patronal. La quema de dicho elemento se lleva a cabo alrededor de las nueve de la noche del domingo; es el momento de la fiesta que es más concurrido por los miembros del pueblo de San Sebastián y de otros pueblos que asisten a la fiesta. En el espacio pueden verse niños en los hombros, jóvenes y adultos mayores; se puede ver la plaza llena y las calles de San Sebastián y Norte 81 repletas de gente. Y por eso es que el señor mayordomo, César, (grupo A) menciona:

> Te podía decir que si no hay cohetes no hay fiesta, ¿correcto? No, porque pues una pequeña definición, pues sí, no, sí son fiestas de pueblo, si no hay cohetes, no hay fiestas, ¿no? (C. Rodríguez Torres, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

Porque más allá de la quema de la pirotecnia, lo importante es la forma en la que esta convoca a la gente. Y no solo la pirotecnia fija. Si traemos a colación los otros elementos pirotécnicos, como los cohetes que se lanzan cuando San Sebastián está en movimiento dentro del pueblo, o cuando se desplaza hacia el pueblo vecino, o cuando anuncian algo importante como la donación de las ropas o la donación de las velas de San Sebastián. Además, claro, de los toritos pirotécnicos; como podemos ver, la pirotecnia no solo es un elemento que resulta llamativo, sino que también es un elemento guía que anuncia los tiempos de la fiesta y los celebra. Por lo que cuando el mayordomo de San Sebastián dice que sin los cohetes no hay fiesta, está diciendo que este elemento es comunitario porque genera comunidad.

5.3. Los arquitectos de la fiesta

La fiesta, además de contar con todos los elementos ya mencionados, requiere de quienes la ejecuten. Según Hugo José Suárez, los agentes paraeclesiales son las personas de una comunidad que se encargan de atender y organizar las celebraciones de un santo, sin pertenecer a la institución eclesiástica. Estos agentes paraeclesiales, en su mayoría, son los mayordomos o los representantes electos por las comunidades para servir al santo.

Para ilustrar esto, presentaré cómo se organizan las dos organizaciones paraeclesiales que nos atañen: la organización de la mayordomía del pueblo de San Sebastián de Atenco y la organización de Naturales de Azcapotzalco que es donde se concentran todos los representantes de los pueblos con identidad étnico política originaria de Azcapotzalco. Conoceremos sus estructuras y la forma en la que operan, así como la manera en que las relaciones sociales y las prácticas culturales que sostienen dan forma e identidad a los pueblos originarios de Azcapotzalco.

5.3.1. El comité de la Mayordomía de San Sebastián

La organización de la fiesta de San Sebastián, no solo conlleva negociaciones y acuerdos al interior del pueblo, sino que también implica gestionar los permisos y donaciones ante distintas oficinas del gobierno de la ciudad. Para el mayordomo, el que las instituciones tengan en papel los mecanismos que los respaldan, pero que en la práctica no sea así, le genera muchos conflictos. Como señala el mayordomo principal el señor César (grupo A):

> Que por ese lado yo siempre he estado en desacuerdo, ¿no? Porque pues nosotros somos pueblos y barrios y se supone que en la ley de pueblos y barrios pues todo eso no se puede quitar y al contrario debemos de tener más apoyo que en lugar de tener negatividad de las cosas. (comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

La institucionalización y burocratización de la regulación del espacio público de la ciudad más grande del país, que es la Ciudad de México, y las nuevas leyes respecto a la diversidad cultural de la ciudad, en lo que toca a los pueblos originarios, exige conocimientos y gestión por parte de los encargados de las fiestas. La relación con las diversas oficinas del

gobierno para las diversas actividades que conllevan las festividades patronales ha abierto un frente de conflicto e inconformidad como lo comenta el señor César (grupo A):

> El tema de cerrar la calle para poner un escenario... llega seguridad y que no... vienen y te paran las cosas. O sea, la verdad, eso es ilógico, es un desgaste... Eso es lo que yo viví este año, esta última fiesta patronal. (comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

Los organizadores perciben una criminalización de sus prácticas festivas con la presencia de cuerpos policiales, y un enfoque de seguridad por parte del gobierno, aunque se gestionan los permisos y se solicita la seguridad para el desarrollo de evento, se nota el cómo esta seguridad tiene un perfilamiento étnico; al respecto el señor César (grupo A) agrega:

> [D]esplazan a la seguridad cuando tú quieres poner la verbena como si cometieras un delito, como si necesitaras aquí a 20 policías, en lugar de mandarlos para que cuiden otras cosas, ¿no? Otras situaciones, o sea, te los mandan como que no puedes hacerlo, que no nos han dicho nada. (comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

Y es que la disputa por el espacio público y sus usos se lleva a cabo desde la organización del programa festivo, porque el único que puede regularlo es el Estado; y aunque él determine ciertas prerrogativas, son los agentes públicos los que al final también pueden intentar aprovechar la situación para tensionar más la fiesta.

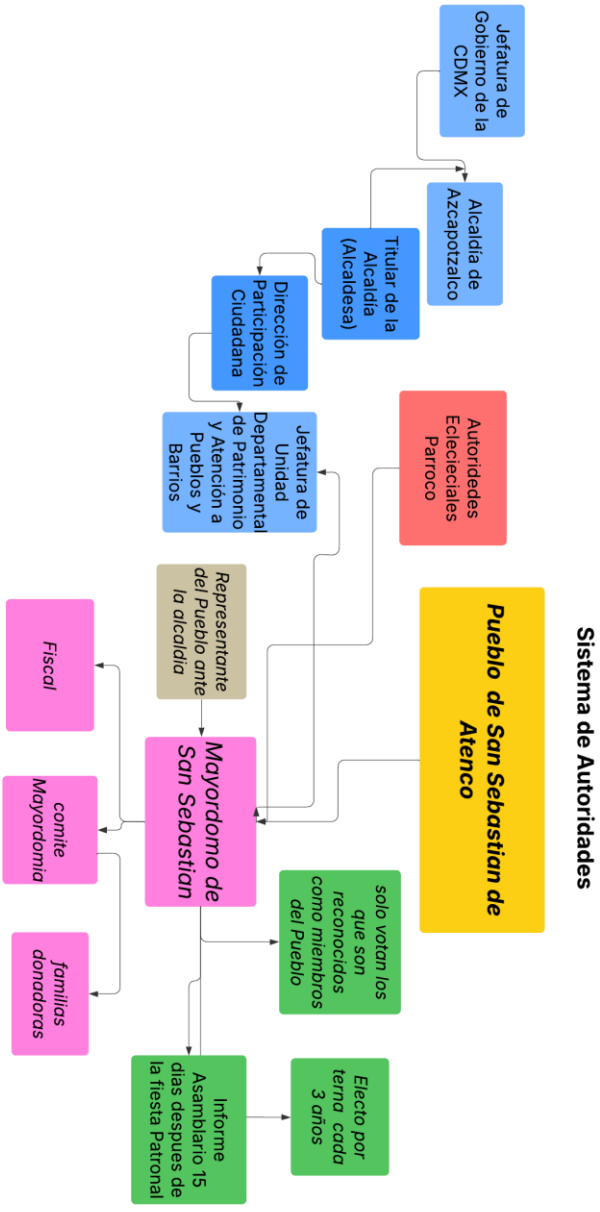
Este contexto de control del uso del espacio público tiene consecuencias en las prácticas festivas del pueblo de San Sebastián de Atenco, de manera inmediata y por lo visto de manera cada vez más intensiva. Ello ha llevado a construir una organización de la fiesta patronal con una estructura cada vez más compleja (ver figura 57).

La estructura de la organización conlleva elementos propios de la fiesta patronal, con su dimensión religiosa pero también con su dimensión no religiosa, y una dimensión jurídica o administrativa que implica la defensa ante el gobierno del derecho a la realización de la fiesta. La mayordomía es una estructura de carácter colonial que pervive hasta estos días y es la encargada de coordinar las actividades religiosas y festivas. Según el señor César (grupo A) existe una disputa en cómo se nombra esta instancia organizativa. El término "mayordomía" tiene un significado específico dentro de la comunidad y, desde su perspectiva, no debe confundirse con otras formas de nombrar el cargo que él ostenta dentro de su pueblo con identidad étnica:

[Y]o le llamo mayordomía porque hay personas que les llaman fiscalía y se nombran, así como que yo soy el fiscal, pero para mí ese término es en otro ámbito. Entonces yo siempre he dicho que es mayordomía" (César, Grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

Figura 57

–Representación de la estructura de gobernanza de San Sebastián de Atenco



Nota. Elaboración propia, Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, mayo del 2026.

El comité de la mayordomía se conforma principalmente por personas pertenecientes al pueblo. La organización mayordomal se sostiene mediante vínculos familiares, relaciones vecinales y colaboraciones constantes durante la organización de la fiesta patronal entre todos los miembros del pueblo. Sobre esta composición, el mayordomo César (comunicación personal, Grupo A, 17 de noviembre de 2025) menciona:

> En este caso yo mi comitiva está formada por mis dos sobrinos y por unos dos vecinos que son los que me…ayudan. Sí, esa es la comisión. Y aparte hay personas que ya cuando es la fiesta se unen, que ya cada año te ayuda, ¿no? Y se acercan. (ver figura 58).

Figura 58

La mayoría de los miembros del comité de la Mayordomía de san Sebastián del 2026



Nota. Fotografía de registro etnográfico, como se puede ver el comité de la mayordomía usan unas playeras amarillas que en el pecho traen impresos dos distintivos; de un lado está

la imagen de San Sebastián y del otro lado dice Mayordomía san Sebastián. Estas playeras solo se usan durante las festividades patronales de San Sebastián de Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2026.

De acuerdo con la observación etnográfica la participación dentro de la mayordomía no se limita únicamente a los integrantes formales del comité, sino que se extiende a otros miembros de la comunidad. Conforme se aproxima la fiesta patronal, otras personas de la comunidad se incorporan para colaborar en distintas actividades relacionadas con la celebración. Estas participaciones pueden repetirse año con año y fortalecen las relaciones entre vecinos y familiares involucrados en la organización festiva.

Asimismo, el señor César (grupo A) explicó que las responsabilidades de la mayordomía continúan después de concluida la fiesta patronal. Aproximadamente quince días después de la celebración, el comité debe presentar un informe ante la comunidad sobre el desarrollo de la festividad y los recursos empleados durante su organización. Sobre la rendición de cuentas posterior a la fiesta patronal,(Cesar, grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025) explica: "[T]erminando la fiesta patronal... [s]on como 15 días donde nosotros, la mayordomía, da informe".

Otros actores, como los párrocos tienen un papel importante en la realización de las fiestas. El párroco informa durante las misas sobre la realización de la asamblea comunitaria en la que se elegirá a la nueva mayordomía. Sin embargo, según lo relatado por el mayordomo César, son el comité de la mayordomía y la comunidad quienes le comunican al sacerdote el funcionamiento de la fiesta y la elección de los nuevos responsables. Y esto se debe a que se han tenido tensiones con la propia institución eclesiástica:

> [L]legó otro padre que precisamente por no escuchar ese tipo de razones hubo muchos conflictos. Ajá. Porque el padre llegó y quiso él poner a la gente que él quiso. Entonces, pues la gente de la comunidad pues no quiso apoyar... el padre tuvo conflictos y tuvo que pues retractarse. Sí. Entonces fue cuando yo regresé. (César, grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre de 2025).

Cabe resaltar que dichas elecciones son asamblearias, es decir, son llevadas a cabo por la propia comunidad y los votos se cuentan a través de un tercero que apoya muchas veces este tercero es el Instituto electoral local; además, los únicos que tienen derecho a votar

en la lección de su comité de la mayordomía son aquellos que son de San Sebastián de Atenco, nadie más y este punto es clave para entender como lo originario que se presenta en las identidades étnicas tiene una carga política, donde solo los miembros del pueblo pueden votar, pues es ejercer la identidad étnica- política .

Las negociaciones con la institución eclesial, como se vio, no se pueden dejar de lado, ya que el poder intervenir y conocer a la comunidad es su misión pastoral, además de obtener beneficios para la misma institución. Sobre dichos beneficios materiales para la parroquia, el Pbro. Juan Carlos (comunicación personal, grupo B, 13 de noviembre de 2025) menciona: “como fruto de la fiesta, se va realizando algún trabajo para la iglesia. Siempre hay trabajos que realizar: pintura, algún arreglo".

Como se puede ver, las tensiones alrededor de la organización de la fiesta patronal y su celebración involucran a diversos actores y obligan a responder de manera creativa, bajo una coordinación colectiva que se **e**xtiende más allá de los días centrales de la celebración religiosa y que es un tema de conversación y preparativos a lo largo del año.

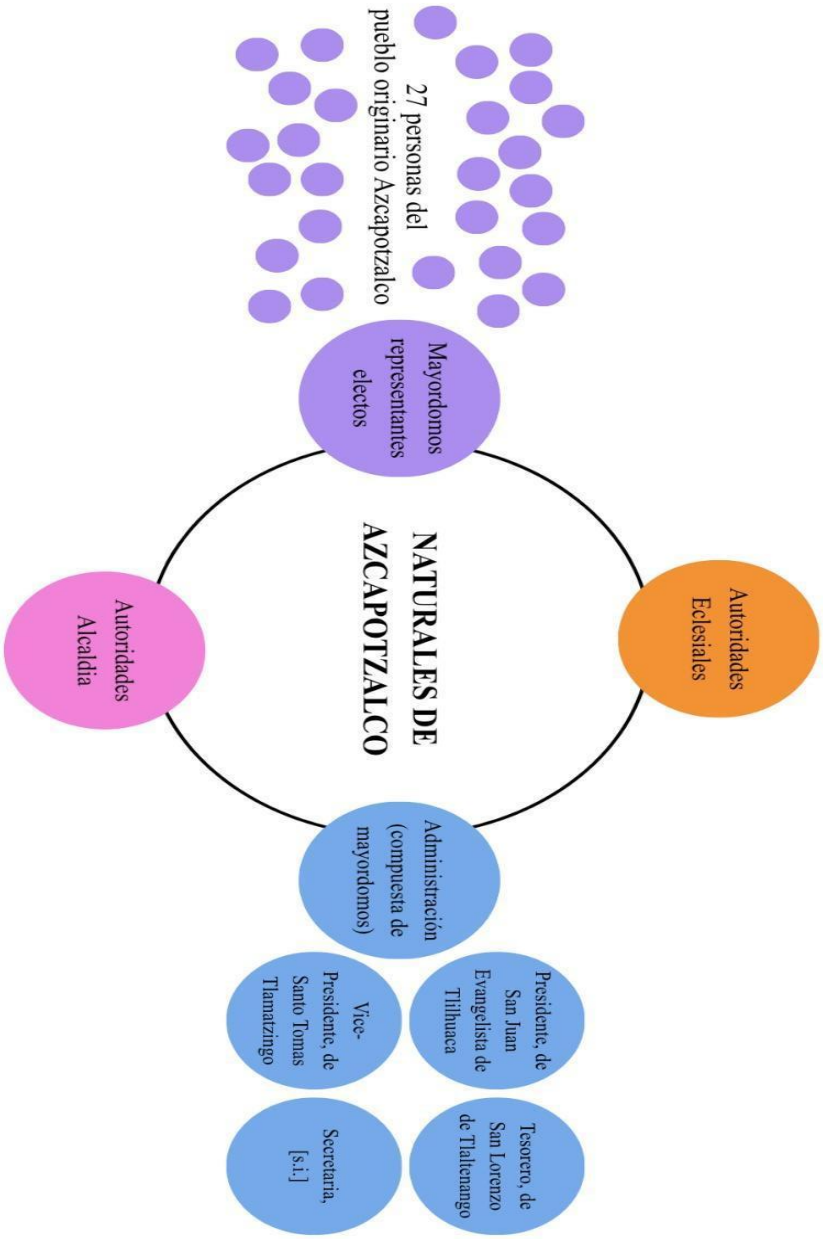
5.3.2 Los Naturales de Azcapotzalco

La organización de los naturales de Azcapotzalco, como se dijo previamente, tiene sus orígenes en la llegada de los españoles en el siglo XV y está conformada por los 27 pueblos y barrios originarios de Azcapotzalco. En la actualidad, la organización de Naturales de Azcapotzalco sigue funcionando, y con respecto a su estructura organizativa nos relata el señor Jesús (grupo C) tesorero de los Naturales de Azcapotzalco lo siguiente:

> En la mesa se hace cada tres años la votación con todos los pueblos. La mayoría tiene que estar representada. Se vota a mano alzada, se proponen tres personas y se vota quién quiere que sea presidente, secretario, vicepresidente y tesorero (Jesús, comunicación personal, grupo C, 26 de diciembre de 2025). (ver figura 59)

Figura 59

Estructura de los Naturales de Azcapotzalco



Nota. Esquema de elaboración propia, Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México,

enero de 2026.

Cada uno de los pueblos originarios tiene sus procesos internos de elección; es decir, en su mayoría, esta organización, está conformada por los mayordomos de cada uno de los 27 pueblos originarios de Azcapotzalco, y las formas de elegirlos son variadas, ya que dependen de la diversidad de sus necesidades. Asimismo, existen representantes en la organización que forman parte del comité de panteones. El Representante de San Lorenzo Tlaltenango y tesorero de los Naturales de Azcapotzalco el señor Jesús (grupo C) relata "Cada pueblo elige a su representante y ese representante va a las reuniones de los naturales y a las fiestas" (Jesús, comunicación personal, 26 de diciembre de 2025).

Como lo apunta Urbalejo (2018), la fiesta, además de ser un acto de adscripción grupal, es también un acto político que demanda visibilidad en el entorno. En este sentido, tener elecciones al interior de cada pueblo originario, tener representantes, decidir reunirse y elegirse entre las identidades étnico políticas que representan a sus pueblos, son acciones políticas que los visibilizan frente a las autoridades estatales, eclesiásticas, en el espacio público y dentro de sus territorios.

Así mismo como se ha venido desarrollando desde el capítulo contextual la relación de los naturales de Azcapotzalco con la Virgen de Guadalupe, es muy fuerte. Y su mito de origen está relacionado a esta actividad de traslado, los naturales siempre están recorriendo el territorio. Por lo que ponerla en el centro es vital para poder mantener la organización. El señor Jesús, Tesorero de los Naturales de Azcapotzalco y Representante de San Lorenzo Tlaltenango (grupo C) dice al respecto:

> El compromiso principal de esta organización es celebrar la que es reconocida como la primera peregrinación al santuario de la Virgen de Guadalupe. Porque precisamente tenemos esa devoción desde hace 493 años. Fue la primera peregrinación que hubo a la Basílica de Guadalupe. Entonces, imagínese, son 493 años que nosotros tenemos de peregrinar. Por eso se tomó a la Santísima Virgen de Guadalupe por su aparición. Por eso es que somos naturales de Azcapotzalco (Jesús, grupo C comunicación personal, 26 de diciembre de 2025).

Resulta evidente que esta celebración es un hito común donde participan todos los

pueblos, lo que les da una identidad conjunta; es decir, organizar y representar a su pueblo les permite autoidentificarse como naturales. En la actualidad, son estos representantes quienes, además de gestionar los permisos para sus propias fiestas, también gestionan en conjunto los permisos para la realización de esta celebración, primero con la alcaldía y posteriormente en mesas de trabajo, debido a la logística que implica atravesar la demarcación y otras jurisdicciones.

Esta organización paraeclesial, que en algún momento tuvo bienes comunales y funcionó como una fuerza política que representó a los pueblos originarios de Azcapotzalco, hoy sigue ejerciendo este poder político al negociar con burocracias estatales locales y con los poderes al interior de la institución eclesiástica, todo este esfuerzo para poder seguir llevando a cabo su peregrinación anual. Según su mitología de origen, se dice que: Según lo que nos narra, el señor Jesús, (grupo C) que es Tesorero de los Naturales de Azcapotzalco y Representante de San Lorenzo Tlaltenango:

> El origen de la peregrinación está vinculado al primer milagro registrado de la Virgen de Guadalupe, ocurrido cuando una flecha atraviesa el cuello de un hombre y este se levanta por su propio pie al llegar a la Basílica. Este hecho dio origen a la peregrinación del tercer miércoles de noviembre, fecha que no se ha modificado desde entonces y que está registrada oficialmente por la Basílica como la primera peregrinación a nivel mundial. (Jesús. comunicación personal, 26 de diciembre de 2025).

Este origen mítico se complementa con los lazos étnicos que muchos de los pueblos tienen, lazos que comparten con sus familias, y es que el que los representantes de los pueblos de identidad étnica sean reconocidos por sus pueblos y otros pueblos, hace que las relaciones sociales se intensifiquen.

El ser representante de un pueblo dentro de esta lógica de pueblos naturales, muchas veces y en la mayoría de los casos, es porque pertenecen a la organización por relaciones familiares tanto al interior de sus pueblos como con otros pueblos. Al respecto de esto el señor Alejo (grupo C) mayordomo del Pueblo Originario de Santo Tomás y vicepresidente de la Organización Naturales de Azcapotzalco menciona**:**

> …que viene de descendencia. Mi abuelo, mi tatarabuelo, mi bisabuelo siempre participaron en los naturales de Azcapotzalco. Entonces, de alguna manera, ellos también fueron fiscales en la parroquia, en la catedral de Azcapotzalco. Entonces usted se podrá dar cuenta de que no

somos improvisados" (Alejo, grupo C, comunicación personal, 20 de diciembre de 2025).

Para la organización Naturales de Azcapotzalco, el reconocimiento de identidad étnica natural está reservado para quienes, conocen, comprenden, participan y organizan las prácticas culturales de los pueblos con identidad étnica dentro de Azcapotzalco, es así como el ser de un pueblo es también recorrer el pueblo y conocer a los miembros que habitan el territorio, no es vivir en él, la identidad étnica se gana con las relaciones sociales que se establecen y la intensidad con la que se establecen las relaciones políticas con los miembros del pueblo.

En este sentido, compartir prácticas festivas implica reconocerse como parte de un grupo étnico. Las prácticas sociales de los naturales de Azcapotzalco los involucran como colectivo, no solo desde la selección de los representantes de cada pueblo, sino también desde el hecho de que existe un grupo de personas que se reconocen entre sí, tanto por sus lazos de parentesco como por sus prácticas sociales y festivas: invisibilizar la fuerza política haciendo fiestas en su colectivo.

Por ello, asistir a las celebraciones no garantiza ser natural de Azcapotzalco; lo que realmente permite ser reconocido como tal es la integración a las prácticas sociales del entorno y, sobre todo, la participación y el conocimiento de las prácticas festivas de los pueblos originarios es decir participar del ejercicio político de su identidad étnica. Son ellos quienes, de manera colectiva, determinan cuando alguien es reconocido como parte del grupo. El Señor Alejo (grupo C) mayordomo del Pueblo Originario de Santo Tomás y vicepresidente de la Organización Paraeclesial Naturales de Azcapotzalco refiere:

> Todos los pueblos somos naturales, pero los avecindados nuevos no necesariamente. Aunque, si se integran, podrían llegar a participar, pero tendrían que someterse a los estatutos de cada pueblo. (Don Alejo, grupo C comunicación personal, 20 de diciembre de 2025).

Tal y como apunta López Caballero (2016), la definición de quién es y no es "indígena" se establece en relación con la intensidad y comprensión de las relaciones e interacciones sociales. Las movilidades interurbanas que han llegado a los pueblos originarios de Azcapotzalco a partir de los procesos de modernización han impactado de diferentes maneras la forma en la que se llevan a cabo las prácticas festivas, desde la

burocratización de estas; pero lo que se puede observar de manera más importante es cómo, con la llegada de edificaciones más modernas que responden a una lógica del capitalismo neoliberal, se introduce una marca racial donde se asienta de manera más firme un “nosotros” y un “ellos”. Se trata de un “ellos” que no conoce, pero sobre todo no reconoce, las prácticas sociales de los pueblos originarios de Azcapotzalco y esto se pude ver muy bien en lo que dice el Señor Alejo (grupo C) mayordomo del Pueblo Originario de Santo Tomás, y vicepresidente de la Organización Naturales de Azcapotzalco.

> “Luego se ve porque no viven aquí, no les interesan las tradiciones, la cultura. Por eso luego te das cuenta que no son nativos, porque no les interesa, no van, no se presentan”. (Alejo, grupo C, comunicación personal, 20 de diciembre de 2025).

Esta dinámica configura fronteras simbólicas dentro de los mismos pueblos; no se necesitan rejas para saber quién es parte de un pueblo y quiénes no lo son, aun cuando se encuentren materialmente ahí. Ser natural de Azcapotzalco no es solo haber nacido en el territorio; es una práctica social en la que se reconoce la pertenencia a una minoría étnica que se congrega en un pueblo. En otras palabras, el nacimiento no otorga por sí mismo la identidad de natural; es el practicar y conocer las relaciones que se llevan a cabo de manera comunitaria lo que configura dicha identidad. Esto lo enuncia así el Señor Jesús (grupo C) Tesorero de los Naturales de Azcapotzalco y Representante de San Lorenzo Tlaltenango.

> Pues es ser nativo, haber nacido aquí en Azcapotzalco y seguir las tradiciones de Azcapotzalco.” (Jesús, grupo C, comunicación personal, 26 de diciembre de 2025).

Bajo esta lógica, la reproducción de las formas de exclusión se puede analizar desde las prácticas, porque, aunque existe una barrera de un "nosotros" y un "ellos", eso no significa que el "nosotros" sea negativo, sino que lleva consigo una carga de orgullo; el ser parte de los naturales es, como ellos mismos lo enuncian, un privilegio como lo apunta Tzul (2016) la identidad étnica originaria da cuenta de cómo las comunidades organizan sus vidas de manera colectiva resolviendo sus necesidades a través de sus institucione propias. Por lo tanto, la identidad del natural no es una condición dada, sino una práctica social en constante construcción. Estableciendo esta relación de orgullo y significado identitarios cómo quiero pasar a las prácticas festivas, y cómo son ellas las que reformulan lo social y lo territorial.

5.4 Los elementos seculares

La dimensión secular está constituida por una serie de elementos como diversiones y formas de convivencia que se han ido actualizando en términos del consumo y la diversidad de los participantes. Así es común encontrar en la fiesta la presencia de juegos mecánicos, comercios con amenidades propias de ferias ambulantes. Otro elemento central es la música y el baile, que se ha ido comercializando con sonideros o músicos donde puede contribuir la propia alcaldía.

Con el desarrollo de la ciudad y del uso intensivo del espacio público, instalaciones como los juegos mecánicos y los comercios se han ido reduciendo debido a que existe una mayor disputa por los tiempos de esos espacios y una mayor regulación por parte del gobierno local sobre esos espacios. Según una de las habitantes de San Sebastián, anteriormente la instalación de dichos juegos podía durar una semana y ahora es apenas de unos días.

Los puestos ambulantes de la fiesta patronal de San Sebastián se pueden distinguir en dos categorías: aquellos que llegan junto con los juegos mecánicos y que, en su mayoría, responden a la lógica de una verbena popular itinerante; y, por otro lado, los puestos que pertenecen a los vecinos de San Sebastián. Estos últimos son los mismos que se colocan en los espacios públicos del pueblo originario cotidianamente, pero que durante los días de las fiestas patronales salen todos al mismo tiempo e incluso algunos cambian de giro.

Estos comerciantes locales responden a una lógica de cercanía con el pueblo porque ellos mismos viven en él. Tal como aparece en las notas etnográficas del trabajo de campo del periodo 2025, en los espacios donde venden los vecinos del pueblo originario se reproducen los núcleos de la fiesta. Los vendedores que son originarios de San Sebastián se apropian del espacio público en su propio territorio a través de la venta de objetos o comida dentro de su propia comunidad.

Durante las interacciones mercantiles, las personas que venden (y como sabemos que son del mismo pueblo originario) se saludan entre sí, ya sea porque se conocen o porque son

familia. En estos encuentros, intercambian percepciones sobre la fiesta patronal y las actividades que se realizan, lo cual permite dar un seguimiento constante a la festividad. En el caso específico de San Sebastián, según las notas etnográficas de 2025 y 2026, la calle Norte 81 y el tramo de la calle San Sebastián cercano al atrio de la iglesia son ocupados por avecindados del mismo pueblo. Esta apropiación del espacio permite reforzar los lazos comunitarios al interior de la localidad. El hecho de que, desde la mayordomía, se concesionen los espacios comerciales más importantes a los habitantes del pueblo originario produce dinámicas particulares.

La mayordomía tiene la facultad de determinar quién tiene prioridad para instalarse en la vendimia de la fiesta patronal; resulta fundamental en función de la pertenencia comunitaria. Esta dinámica puede crear una jerarquía por pertenencia a la localidad puesto que el comité de la mayordomía bien podría priorizar el factor económico y otorgar los mejores lugares a quienes paguen por él o generen un mayor ingreso para la fiesta; sin embargo, se decide respetar los espacios de los comerciantes ambulantes que pertenecen al pueblo (ver figura 60).

Por su parte, Scott (2000) plantea que la transformación de las prácticas sociales responde a realidades y deseos propios. Para quien ejerce el cargo de mayordomo y, por lo tanto, representa y fue electo por la comunidad, es imperativo conocer y reconocer a sus miembros, así como generar las condiciones necesarias para fortalecer los lazos comunitarios; por ende, darles prioridad a los comerciantes de su comunidad es respetar la estructura de su pueblo.

En este mismo sentido, Scott (2000) presenta que existen discursos ocultos en los procesos de resistencia. Al aplicar este concepto a este caso empírico, la lógica capitalista dictaría que lo correcto sería asignar los puestos comerciales más cercanos al núcleo activo de la fiesta a personas que puedan explotar dicho espacio. En cambio, el comité de la mayordomía actúa de manera insurrecta frente a la lógica del mercado y prioriza los lazos comunitarios del pueblo por encima de los vínculos meramente comerciales y económicos, aun cuando ésta decisión implique posibles pérdidas de ingresos para la fiesta.

Figura 60

Puesto ambulante instalado en las Fiestas Patronales, administrado por miembros del pueblo de San Sebastián



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2025.

5.5: San Sebastián de Atenco, identidad de un pueblo cercado

Como se planteó en el apartado teórico, la identidad comunitaria es un fenómeno adscriptivo que contiene una fuerza política para reivindicar su pertenencia. Las prácticas festivo-religiosas comunitarias son una expresión de ese sentido de pertenencia colectiva que movilizan a la comunidad en torno a creencias religiosas y a la cíclica puesta en práctica de

la comunalidad en su doble dimensión temporal y espacial. En el caso de San Sebastián de Atenco, las identidades comunitarias tienen raíces históricas coloniales, pero se han ido transformando y adaptando a los cambios urbanos en los distintos periodos de la historia de la Ciudad de México.

De acuerdo con Giménez (2002): “la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados… a través de los cuales los actores sociales… demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”. En este sentido, el papel de las prácticas festivo-religiosas en particular las de San Sebastián de Atenco como marcadores de fronteras simbólicas, tiene una gran relevancia en medio de una ciudad que parece invadir y tratar de expulsar a las comunidades originarias, o como ellos se autonombran, los "naturales" del espacio citadino.

Este repertorio cultural se puede observar en cómo las personas del pueblo de San Sebastián comparten y en cómo esto se comprende hacia el exterior. Al respecto, el sacerdote Juan Carlos (grupo B) nos dice:

> “Fíjese que la de San Sebastián Atenco es una fiesta muy arraigada a la comunidad. Lo bonito aquí es que toda la gente está enterada de la fiesta y de lo que habrá en la fiesta. Entonces hay mucha interrelación (Juan Carlos, grupo B, comunicación personal).

La fiesta permite construir el sentido de pueblos originarios de Azcapotzalco, y en la copresencia, mantener la interacción necesaria para entender dicha identidad frente a la alteridad citadina. La genealogía que está presente en muchos de los entrevistados puede dar cuenta de ello. El señor Alejo (grupo C) mayordomo del Pueblo Originario de Santo Tomás y vicepresidente de la Organización de Naturales de Azcapotzalco enuncia:

> Bueno, pues esto viene desde los tatarabuelos. O sea, los abuelos, los tatarabuelos eran nativos de Azcapotzalco… Mi abuela paterna nació en lo que le llamaban la cabecera de Azcapotzalco, que es atrás de la catedral. Mi abuelo materno también era de Azcapotzalco, de la parte de Los Reyes (comunicación personal, 20 diciembre del 2025).

Ahora bien, los miembros del pueblo de San Sebastián de Atenco entienden su fiesta y su comunidad desde el cuerpo. Le Breton (2002) diría que el cuerpo implica una ruptura del orden; esta ruptura no solo es con los otros, sino que hace posible compartir una

cosmogonía. El sentir la fiesta, tal y como lo hace la mujer que donó las ropas a San Sebastián, se materializa en la siguiente comunicación personal con la donadora de las ropas de San Sebastián (grupo A):

> Pues porque me gusta, me nace, como que me llena, me da una satisfacción participar, recibir la bendición, y es un santo en donde he vivido mucho, y me gusta (comunicación personal, 17 de enero del 2026).

Porque la fiesta no solo es un evento que ocurre, sino algo que se entiende desde lo sensible y puede ser una experiencia particular. El mayordomo de San Sebastián, el señor César (grupo A), dice que:

> O sea, entonces es primero que nada es un compromiso muy fuerte que ya uno está mentalizado. Ya cuando ya llega, cuando ya está la fiesta patronal, son cuando tú estás parado en la iglesia frente a tu... frente a nuestro santo y todo eso, o sea, son sensaciones que no tienen explicación (comunicación personal, Señor César, 17 de noviembre/2025).

Aunque lo que él siente es indescriptible, tiene una localización geográfica y una temporalidad determinada, donde el espacio de la fiesta, la acción de estar en ella y ser parte de la construcción de la misma, genera en el mayordomo sensaciones que le implican el reconocimiento de sí mismo, y más allá de eso, la complejización de su propia identidad. Al buscar la relación de la fiesta y el origen de su localización, en la entrevista personal el señor César (grupo A) señala y golpea su pecho dos veces al decir dónde siente la fiesta:

> Muy adentro del alma. Adentro. Adentro. Sí, la verdad son sensaciones que no puedes... pues no hay palabras, te lo juro (comunicación personal, Señor César, grupo A, 17 de noviembre del 2025).

De este modo, la fiesta patronal y sus elementos se pueden entender desde el cuerpo. Csordas (2025) dice que la corporalidad (*embodiment*) denota la condición existencial, fundamenta el ser en el mundo y puede ser identificable. En concordancia, los miembros del pueblo de San Sebastián de Atenco pueden identificar desde el cuerpo qué es la fiesta y utilizan los sentidos para explicarlo. Como se puede ver en la comunicación personal con la señora Rosita (grupo A):

> Como a que toda la gente se junta, como que rico y sabroso. Todo se te olvida, el enojo con el vecino, porque ya viene la fiesta. Huele a armonía, a bonito (Rosita, grupo A, comunicación personal, 10 de noviembre del 2025).

O como la señora Idolina, (grupo A) quien entiende la fiesta desde lo colectivo, donde la unión tiene un olor y puede ser percibida con su cuerpo, porque las actividades colectivas les impactan no solo en cómo se relacionan, sino en cómo comprenden también su fiesta:

> Y huele también como a unión porque es como cuando todo San Sebastián sale. Entonces ahí es cuando todos nos vemos; la fiesta también huele a humo. El castillo. A humo (Idolina, grupo A comunicación personal, 16 de noviembre del 2025).

Por lo tanto, la construcción de la fiesta articula en sus elementos tanto lo territorial como lo social. El conocerse y reconocerse entre sí les ha dado herramientas para conservar ciertos niveles de autonomía al interior de sus propios pueblos. Aunque el Estado regula de manera constante sus prácticas culturales, son ellos los que al final cohabitan, si bien no siempre de manera pacífica, sino a través del conflicto y la negociación. Tal como lo plantea Giménez: "frecuentemente se definen y se recomponen en y por la confrontación, en y por el conflicto con los actores sociales de su entorno, incluido el Estado" (Giménez, 2002, p. 57). Al respecto, el mayordomo de San Sebastián el señor César (grupo A) señala:

> Con todo respeto, cada pueblo tiene sus tradiciones y no todos se manejan de la misma manera. No se puede generalizar porque en cada pueblo hay diferentes problemas. (Cesar, grupo A, comunicación personal, 17 de noviembre del 2025)

La función de la fiesta en este contexto es suspender los conflictos para dar paso a la comunidad en torno al Santo Patrono. Es así como los pueblos reaccionan al cohabitar entre sí, sin dejar de lado que existen conflictos a los que ellos responden, a veces de manera colectiva y en otras, estableciendo alianzas.

Finalmente, las prácticas festivo-religiosas suceden sobre un territorio espacializado, por lo que cada actividad de la fiesta implica accionar sobre el espacio urbano que se considera legítimo ocupar. En este sentido, donde la identidad está relacionada con las prácticas culturales, es posible observar que estos pueblos originarios los "naturales" que fueron integrados a las ciudades conservan aún en sus prácticas festivo-religiosas un sentido de comunidad. Al mismo tiempo, experimentan una tensión sobre su territorio en forma de regulaciones y controles sobre su uso y sobre lo étnico.

No obstante, el estar inmersos en este limen urbano les otorga la condición de pueblo natural urbano, originario urbano o indígena urbano. La reivindicación de "ser pueblo originario urbano" se da a través de prácticas culturales concretas que cada vez se encuentran más reguladas por las instituciones estatales y religiosas, el defender su identidad étnica a través de sus prácticas festivas se ha vuelto cada vez más problemático.

Por consiguiente, las prácticas de estas identidades étnicas originarias urbanas actuales se pueden pensar como una forma de resistencia organizada ante los procesos de urbanización, los desplazamientos que históricamente se han observado en México de los pueblos indígenas u originarios, y más recientemente, ante los procesos de gentrificación (ver figura 61).

Figura 61

Miembros de Pueblo de San Sebastián de Atenco y una vecindada del edificio 214 platicando en el 2026



Nota. Fotografía de registro etnográfico durante las festividades patronales de San Sebastián Atenco, Autoría Yara Shenandoa Cárdenas Pérez, Ciudad de México, enero de 2025.

5.6. Conclusiones del capítulo

A manera de conclusión de este capítulo, resulta pertinente sostener que las prácticas festivo-religiosas, tales como las fiestas patronales, constituyen —tal como se ha expuesto a lo largo de este apartado de resultados— instrumentos tanto de identidad étnico-cultural y política como de resistencia. En este contexto, el ejercicio de ser y expresarse día con día constituye, en sí mismo, una forma de vivir la modernidad bajo las propias herramientas sociales disponibles y las nuevas materialidades proporcionadas.

La forma en que se territorializan las prácticas festivas en la fiesta patronal de San Sebastián alimenta la comunalidad; cada uno de estos recorridos aporta un valor único a las relaciones sociales que se desarrollan a su alrededor y dentro de ellos. Asimismo, las interacciones de lo comunal se sustentan bajo esta misma lógica de intercambios.

Retomando en este cierre la pregunta de investigación sobre cómo la identidad étnica del pueblo de San Sebastián de Atenco y sus fiestas patronales resisten el avance de la gentrificación, se puede observar cómo la acción colectiva y la organización de las festividades reterritorializan mediante el caminar en sus fiestas patronales. Los recorridos abordados a lo largo del capítulo resemantizan el espacio urbano, dinámica que solo se sostiene a través de las redes que guardan los pueblos de Azcapotzalco y de las autonomías políticas que representan sus mayordomías.

Por su parte, el espacio público dentro de San Sebastián se disputa desde las prácticas culturales. El hacer que el centro —en este caso, San Sebastián— sea reconocido como el poseedor de un territorio, tanto cuando el San Sebastián peregrino visita los hogares como durante el recorrido por su pueblo, impacta en las identidades étnicas urbanas.

Asimismo, la variedad de elementos que se configuran alrededor de la fiesta evidencia la necesidad de lo comunal: desde las comidas hasta las donaciones de las portadas, las flores, las vestimentas de San Sebastián y las ceras. Todo el tiempo la comunidad necesita

enunciarse desde lo colectivo, abarcando desde lo religioso hasta lo secular, como en la organización de los bailes en los espacios públicos.

Además del mayordomo y del grupo de la mayordomía que acompaña a San Sebastián, la organización paraeclesial de los Naturales de Azcapotzalco —con más de 400 años de historia— muestra una lógica organizacional que responde a dinámicas históricas y funciona como constructora de las relaciones entre los pueblos étnicos de la demarcación.

Finalmente, la fiesta es un enunciamiento político en tanto responde a la autonomía, donde las decisiones sobre lo que sucede al interior del pueblo y cómo se ejecuta son tomadas por los propios miembros del territorio. Frente a esto, ante la criminalización estatal y las restricciones a sus prácticas culturales, la comunidad ha generado estrategias para su reconfiguración y sostenimiento.

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES GENERALES

6.1. Reflexiones finales y aportes del estudio

Atenco, como he señalado, significa “a la orilla del lago” aunque ante el gobierno local San Sebastián de Atenco es una simple colonia más de la alcaldía Azcapotzalco. Así como el nombre resistió al asfalto, así han persistido las identidades étnico-políticas de quienes lo habitan. Esta investigación permite concluir que, en este contexto, hacer la fiesta patronal es defender el territorio. Afirmando que el pueblo de San Sebastián de Atenco no es un residuo histórico: es una realidad viva que se manifiesta sobre el asfalto. El aporte principal de este trabajo para los estudios culturales radica en demostrar que las identidades étnico-políticas urbanas no son pasivas, sino que viven y reformulan sus procesos de comunalidad en torno a sus fiestas en contextos de desplazamiento y segregación espacial. La pertinencia de haber estudiado una fiesta patronal como una resistencia a la gentrificación se observa en la forma en que las relaciones sociales se despliegan sobre el territorio.

En una dimensión global, este estudio de caso pretende dar cuenta de cómo, dentro de los Estados del Sur Global, las políticas de ciudad neoliberal que responden a las lógicas del capital, acelerando el cerco, el desplazamiento y la formación de nuevas fronteras físicas y simbólicas. Estos procesos desplazan activamente a las identidades étnicas que habitan sus ciudades y que se encontraban en esos territorios antes de la conformación de sus megalópolis. Dejando ver un choque crucial: mientras el modelo de gentrificación proyecta sobre el territorio urbano una ciudad homogénea e higienizada, la realidad de las ciudades del Sur Global es que son diversas y multiculturales, por lo que no serán nunca homogéneas.

Para este estudio de caso, el poner el foco en el cómo la gentrificación, ha impactado la vida ritual del pueblo de San Sebastián me permitió conocer cómo las políticas económicas globales afectan a las identidades étnico políticas que habitan la ciudad de México. Dimensionando así las prácticas festivas, conociendo su capacidad para hacer incisiones y resistir ante el constante bombardeo de homogeneización de las identidades. En una Latinoamérica donde diversos procesos de colonización han atravesado sus territorios,

resulta de gran interés conocer la configuración étnico-urbano de latinoamericana que sigue activamente defendiendo sus territorios sosteniendo que aun dentro de las ciudades las identidades étnicas siguen socializando de forma comunitaria, donde festejar constituye un acto de resistencia y una serie de discursos que se ocultan para desafiar el borramiento identitario impuesto por la lógica del mercado.

Cuando la pregunta de investigación planteó el interrogante de cómo la identidad étnica del pueblo de San Sebastián de Atenco resiste ante el avance de la gentrificación y las transformaciones urbanas de la Ciudad de México a través de sus prácticas festivo-religiosas, la respuesta de esta interrogante se construyó a partir de lo que se vio en campo; sosteniendo como bajo el manto de la fiesta patronal las prácticas comunales y las identidades étnico políticas se manifiesta en el espacio público funcionando como resistencia frente al proceso de despojo que genera la gentrificación se materializa sobre el entramado de San Sebastián de Atenco.

Donde, a pesar del cerco de los nuevos condóminos, la distribución espacial de las viviendas del pueblo basada en construcciones comunes con patios y pasillos compartidos funciona como un soporte físico para las relaciones de parentesco y vecindad garantizando su lógica de pueblo; todo este soporte material no tendría tanto sentido sin las prácticas festivas que lo resemantizan. Las prácticas festivas como: El caminar de San Sebastián peregrino, las invitaciones entre las imágenes patronales de los pueblos de Azcapotzalco y la procesión de San Sebastián por su territorio, son actos de refrendo territorial étnico. En este entramado de relaciones, el ser natural de Azcapotzalco constituye un ejercicio político que trasciende la práctica religiosa y se enuncia para afirmarse de manera colectiva frente a las alteridades urbanas que minorizan a la comunidad por sus prácticas culturales y festivas.

Los datos presentados confirman que, para los pueblos originarios inmersos en la Ciudad de México, hacer fiesta y ejercer su religiosidad es defender su territorio. Las prácticas festivo-religiosas operan como la trinchera simbólica y material desde la cual se disputa el derecho a ser pueblo dentro de la ciudad, se legitima el espacio y se frena, desde la comunalidad, la fragmentación impuesta por la gentrificación.

Las políticas nacionales de modernización y su impacto en los estados han ido transformando el territorio, las urbes como la Ciudad de México, se han transformado de lo rural a lo urbano, para el caso de la Ciudad de México el fenómeno se intensificó de manera exponencial, la ciudad creció sin considerar a los pueblos originarios que se encontraban en el territorio. El proyecto de ciudad que se desarrolló en Azcapotzalco, se dio sobre los bienes comunales y los territorios de siembra de los pueblos naturales de Azcapotzalco, servicios públicos, escuelas y medios de comunicación todo sobre sus tierras.

En esta misma línea, el pueblo de San Sebastián de Atenco se encuentra en tensión constante con el Estado, el cual presenta una paradoja institucional: ya que, por un lado, cuenta con un marco legal que reconoce a los pueblos originarios y sus prácticas culturales; y por el otro, impone regulaciones asimétricas, tales como trámites burocráticos que criminalizan la fiesta y una securitización intensiva durante la realización de sus festividades. Teniendo persistencia las fiestas aun con las políticas de limpieza de prácticas sociales impulsadas por el Estado para facilitar el avance del capital financiero.

El eje de los usos y disputas por el espacio urbano subraya que el territorio es el principal campo de batalla. La metrópoli vista como mercancía empuja a la desterritorialización y expulsión de los habitantes originarios. No obstante, frente a la amenaza de ser absorbidos por culturas dominantes o desplazados por el mercado inmobiliario, los pueblos oponen sus prácticas espaciales cotidianas, como las fiestas que otorgan valor de uso al espacio, desafiando su valor de cambio y convirtiendo las calles en escenarios de actividades festivas. Es claro que esta comunidad necesita de este espacio público mantener su tradición y su identidad, llenándola de fiesta, intercambios, y usos sociales comunitarios frente a un Estado y un urbanismo que ve este espacio como un "residuo" o un lugar de tránsito que debe estar "limpio" de actividades.

Dentro de los aportes teóricos y las categorías políticas el análisis de las identidades originarias o del ser pueblo dentro de la ciudad evidencia que la noción de "lo originario" funciona como una categoría política. Por lo que, el autonombramiento como pueblo originario se erige como una reivindicación de su historia, sus estructuras de parentesco y sus formas de gobierno comunal. A pesar de haber sido absorbidos por la mancha urbana y haber

perdido sus recursos naturales o tierras comunales, estos pueblos mantienen una identidad viva que se reestructura constantemente. Aunque, por otro lado, esta identidad también se encuentra en una disputa perpetua, en donde la privatización de los espacios públicos o la especulación de las tierras amenazan con fragmentar el tejido social y aislar a los pueblos originarios de la CDMX.

El diálogo entre los ejes teóricos del análisis de espacio urbano y los procesos de urbanización, donde se discutió sobre el espacio, el de prácticas festivas donde se vio el carácter comunal de las fiestas, así como la discusión de las categorías de identidad étnica permitieron definir el carácter político de las identidad étnicas, y su relación con el reconocimientos y la multiculturalidad, enfrentado todo esto a la cada vez más creciente gentrificación y la disputa por el espacio públicos que se vive en la ciudad de México y afectan las relaciones sociales y como dentro de este espacio ha formado sus propias particularidades.

Entre los principales aportes que deja esta investigación para trabajos futuros está el haber utilizado una propuesta analítica que confronta a las fiestas patronales frente a los procesos de gentrificación, permitió llevar este estudio a dimensiones sociales y espaciales más profundas, donde la forma en la que se ejerce la propiedad y el arraigo sobre el territorio se disputa frente a los capitales financieros y las dinámicas globales. Por eso, el uso del concepto gentrificación otorgó a la investigación esta dimensión analítica global.

Dentro de las tensiones sociales actuales los nuevos condóminos que han llegado al territorio del pueblo de San Sebastián de Atenco no comparten y tampoco están interesados en conocer los códigos culturales bajo los cuales el pueblo se rige, apoyando así la generación de nuevas fronteras simbólicas, donde por un lado están los nuevos residentes que actúan permeables a las prácticas festivas y los miembros del pueblo que defienden dichas prácticas.

Cierro esta investigación señalando que las disputas de las identidades étnicas no solo conciernen al territorio y a la burocratización de sus fiestas, sino que también se viven desde los cuerpos. Para quienes habitan en San Sebastián, el olor a comunidad y el sabor a alegría de la fiesta lo valen todo. Se trata de una festividad donde vivos y muertos habitan las calles y conviven de manera colectiva, compartiendo comida, fuegos pirotécnicos y alegrías. El

asfalto sepultó el lago, pero el pueblo, así como saca a sus muertos a la fiesta, sacará a sus santos a la calle y les hará fiesta, porque esta seguirá siendo una forma de defender el territorio

Con esto quiero reafirmar que, aunque las prácticas culturales se transformaron dentro de los pueblos de Azcapotzalco, donde la vida ritual adquirió tintes religiosos y políticos, este sistema permitió que los grupos étnicos asentados en Azcapotzalco salvaguardaran durante una larga data su identidad política colectiva que está basada en su etnia, ejerciendo hasta el día de hoy su poder. Así, el pueblo de Atenco es un territorio de red familiar y no solo de asfalto.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Gil, Y. E. (2019, noviembre). Mujeres indígenas, fiesta y participación política. *Revista de la Universidad de México*, (854), 33–41. https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/1157b614-c696-4872-9b14-c48b1c8680b5/mujeres-indigenas-fiesta-y-participacion-politica

Aguilar Gil, Y. E. (2020). *Ää: Manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Editorial Almadía.

Alcaldía Azcapotzalco. (2024). *Plan de Trabajo 2024–2027*. Gobierno de la Ciudad de México.

Álvarez, L. (2011). Los pueblos originarios de la Ciudad de México en el siglo XXI. En L. Álvarez, *Pueblos originarios y procesos de gentrificación en la Ciudad de México*.t

Álvarez-Gayou, J. L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y metodología*. Paidós Educador.

Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós. (Obra original publicada en 1958).

Ariza, M., & Velasco, L. (Coords.). (2012). *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. El Colegio de la Frontera Norte; Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

Augé, M. (2000). *Los no lugares: Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* (M. N. Mizraji, Trad.; 5.ª ed.). Editorial Gedisa.

Badillo Camacho, C. E. R. (2020). *Pueblos y barrios originarios de Azcapotzalco: Identidad, gentrificación y resistencia* [Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana].

Barth, F. (Comp.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de la diferencia*. Fondo de Cultura Económica.

Blázquez, L. I. (2016). La etnografía: una aproximación metodológica para la comprensión de los procesos sociales. En R. Güereca (Ed.), *Guía para la investigación: etnografía, estudio de caso e historia de vida* (pp. 45–68). Universidad Autónoma Metropolitana.

Bonfil Batalla, G. (2019). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*, (3), 15–37. http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077/pdf[cite: 1]

Borja, J. (2003). *La ciudad conquistada*. Alianza Editorial.

Castañeda de la Paz, M. (2013). Dos parcialidades étnicas en Azcapotzalco: Mexicapan y Tepanecapan. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 46, 87–116.

Castells, M. (1974). *La cuestión urbana*. Siglo XXI Editores.

Cerdá, I. (1867). *Teoría general de la urbanización, y aplicación de sus principios y doctrinas a la reforma y ensanche de Barcelona*. Imprenta Española.

Checa-Artasu, M. M. (2016). [Reseña del libro Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina, por V. Delgadillo, I. Díaz y L. Salinas, Coords.]. *Investigaciones geográficas*, (89), 173-175. https://doi.org/10.14350/rig.54953

Col·lectiu Punt 6. (2019). *Urbanismo feminista: Por una transformación radical de los espacios de vida*. Virus Editorial.

Constitución Política de la Ciudad de México. (2017, 5 de febrero). *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*, núm. 1.

Corvalán Rivera, R. (2015). *Etnicidad y estructuras de poder en Rapa Nui* [Tesis de Doctorado, Universidad de Chile]. Repositorio Académico de la Universidad de Chile. https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/142995

Csordas, T. J. (2025**).** Embodiment y fenomenología cultural: El cuerpo como sujeto de la experiencia. En R. A. Martínez (Ed.), *Antropología de la experiencia y la corporalidad* (pp. 115-142). Gedisa.

Corona Berkin, S. (2020). *Producción horizontal del conocimiento*. Bielefeld University Press. https://doi.org/10.14361/9783839449745

De la Torre, R. (2016). La espiritualización de la religiosidad contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 235–260.

Delgadillo, V. (2023). Gentrificación y financiarización del desarrollo urbano en la Ciudad de México. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 27(2), 25–46. https://doi.org/10.1344/sn2023.27.40083

Delgadillo, V., & Olivera, P. (2014). Políticas empresarialistas en los procesos de gentrificación en la Ciudad de México. *Revista de Geografía Norte Grande*, 58, 111–133. https://doi.org/10.4067/S0718-34022014000200007

Delgadillo, V. (2015). Gentrificación, capital inmobiliario y derechos a la ciudad en América Latina. *Revista Geográfica de América Central*, *2*(55), 13-37.

Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: Una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 3-26. https://www.redalyc.org/pdf/623/62321332002.pdf

Dietz, G. (2007). *Multiculturalismo: un breviario para el debate*. Secretaría de Educación Pública. https://www.researchgate.net/publication/277834768_Multiculturalismo_un_breviario_para_el_debate

Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: Una aproximación antropológica*. Fondo de Cultura Económica. https://www.uv.mx/personal/cujimenez/files/2019/08/Dietz-2016-libro-Multiculturalismo-reimpresi%C3%B3n.pdf (Obra original publicada en 2003)

Díaz, E. (3 de diciembre de 2020). *El Pueblo de Xoco denuncia frente a Mítikah la falta de agua e impactos negativos ocasionados por este megaproyecto*. ProDESC. https://prodesc.org.mx/el-pueblo-de-xoco-denuncia-frente-a-mitikah-la-falta-de-agua-e-impactos-negativos-ocasionados-por-este-megaproyecto/

Eliade, M. (1951). *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Mandius.

Farías Reyes, J. C. (2017). *Historia e identidad en San Juan Tlihuacan, un pueblo de Azcapotzalco, durante el siglo XX* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México].

Farías Reyes, J. C. (2021). *La utopía efímera: La reforma agraria en Azcapotzalco (1921–1951)* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras].

Finkel, L., Parra, P., & Baer, A. (2008). La entrevista abierta en investigación social: trayectorias profesionales de ex deportistas de élite. En Á. Gordo y A. Serrano (Coords.), *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social* (pp. 127-154). Pearson Prentice Hall.

Giménez, G. (2002). Paradigmas de identidad. En *Sociología de la identidad* (pp. 35–62). Miguel Ángel Porrúa; Universidad Autónoma Metropolitana.

Giménez, G. (2009). *Identidades sociales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

González Gómez, J. A. (2003). *Nueva cronología histórica de Azcapotzalco*. Academia.edu.

González Gómez, J. A. (2007). *Haciendas y comunidades en Azcapotzalco: Estudio sociopolítico y económico de una población del noroeste de la Cuenca de México (siglos XVIII y XIX)* [Tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia].

González Gómez, J. A. (2018). *Las Tecpan de Azcapotzalco: Conflicto, propiedad e identidad en un pueblo de la Cuenca de México a principios del siglo XIX*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

González-Gómez, C. (2014). Gentrificación, simbólica y poder en los centros históricos: Querétaro, México. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 18.

Guber, R. (2011). La observación participante. En *La etnografía: Método, campo y reflexividad* (pp. 51-68). Siglo XXI Editores.

Hernández Diego, C. (2001). Estructura y dinámica de las interrelaciones en el espacio geográfico [Reseña del libro La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción, de M. Santos]. *Economía, Sociedad y Territorio*, 3(10), 379–385. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11101008

Herrera Cuevas, M. E. (Coord.). (2007). *Territorios de la memoria, siete siglos de la Ciudad de México*. Palabra de Clío.

Hiernaux, D., & González, C. I. (2014). *La gentrificación en México: procesos y conflictos*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Hiernaux-Nicolas, D., & González-Gómez, C. I. (2014, 5–10 de mayo). *Gentrificación, simbólica y poder en los centros históricos: Querétaro, México* [Ponencia]. XIII Coloquio Internacional de Geocrítica, Barcelona, España. https://www.ub.edu/geocrit/coloquio2014/Daniel%20Hiernaux-Nicolas.pdf

Hiernaux, D. (2013). El derecho a la ciudad: Una mirada desde la geografía humana. En A. O. Mercado & A. Moreno (Coords.), *El derecho a la ciudad en México: Miradas*

desde la academia y las organizaciones sociales (pp. 45-68). Universidad Autónoma Metropolitana.

Higuera Meneses, C. (2006). *Usos y prácticas del espacio público en la conformación del orden urbano de la Delegación Azcapotzalco* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco].

Huanacuni Mamani, F. (2010). *Paradigma occidental y paradigma indígena originario*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). https://www.plataformabuenvivir.com/wp-content/uploads/2012/07/HuanacuniParadigmaOccidentalIndigena2010.pdf

Instituto Electoral de la Ciudad de México. (2025). Listado de los pueblos y barrios originarios para la Consulta de Presupuesto Participativo. *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*.

Janoschka, M. (2014). Gentrificación, desplazamiento y el derecho a la ciudad. *Contested Cities*.

Janoschka, M. (2016). Gentrificación, desplazamiento, desposesión: procesos urbanos claves en América Latina. *Revista INVI*, 31(88), 27-71. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-83582016000300002

Janoschka, M., Sequera, J., & Salinas, L. (2014). Gentrificación, desplazamiento, desposesión: procesos urbanos claves en América Latina. *Revista INVI*, 29(81), 7–29. https://doi.org/10.4067/S0718-83582014000100002

Juárez Huet, N., De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2023). De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra. (pp. 29–62; 723–764).

Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Editorial Siruela.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing. (Obra original publicada en 1974).

Lefebvre, H. (2017). *El derecho a la ciudad* (I. Martínez Lorea y J. González-Pueyo, Trads.). Capitán Swing. (Obra original publicada en 1968).

Ley de Derechos de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes en la Ciudad de México. (2022, 22 de diciembre). *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*, núm. 1007. (Obra original publicada el 20 de diciembre de 2019).

López Caballero, P. (2012). *Biografía del nombre 'Pueblos originarios' de la Ciudad de México (2000-2010): Las categorías de identificación como espacios sociales de producción de ciudadanía*.

López Caballero, P. (2016a). Pistas para pensar la indigeneidad en México. *Interdisciplina*, 4(9), 9–27. https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2016.9.56403

López Caballero, P. (2016b). Pistas para pensar la indigenidad en México. En P. López Caballero y G. Acevedo Rodrigo (Eds.), *Nación y alteridad: Mestizaje, indigenismo e indianismo en México* (pp. 31–62). Fondo de Cultura Económica.

Luna, Jaime. (2015). Conocimiento y comunalidad. Bajo el volcán. Revista del posgrado de sociología. BUAP. 16. 99-112. 10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2015.16.23.574.

Marzal, M. M. (1993). Sincretismos religiosos latinoamericanos. En J. Gómez Caffarena (Ed.), *La religión* (pp. 55–68). Trotta; Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (F. Giobellina, Ed.). Katz Editores. (Obra original publicada en 1925).

Moctezuma Barragán, P. (2005). *Construcción de identidades y globalización en Azcapotzalco: Ampliando las posibilidades del diseño* [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana].

Moliner, M. (1998). *Diccionario de uso del español* (2.ª ed.). Gredos.

Moncrieff Zabaleta, H. (2025). Fronteras de gentrificación. Privilegio, desposesión y geografías juveniles en el centro de la Ciudad de México. *ACE: Architecture, City and Environment*, (58), 1-22. https://revistes.upc.edu/index.php/ACE/article/view/13236

Niño Martínez, I. (2021). Políticas urbanas y conflicto por el territorio: Identidad y exclusión en barrios originarios. Xoco en Ciudad de México. En L. M. Arias Saldaña, E. Álvarez Morales, & R. A. Tena Núñez (Coords.), *Territorio, espacio público y género: Perspectivas urbanas para la igualdad sustantiva* (pp. 65–72). Navarra.

Parker, C. (2020). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.

Portal Ariosa, M. A. (2013). El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. *Alteridades*, 23(46), 53–64. https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/755

Portal, M. A. (2009). Las creencias en el asfalto: La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México. *Cuadernos de Antropología Social*, (30), 59–75.

Portal, M. A., & Zirión, A. (Coord.). (2019). *Periferias: Antropología en los límites de la ciudad y la cultura*. Universidad Autónoma Metropolitana; Gedisa.

Ramírez Kuri, P. (2016). (Coord.), *La reinvención del espacio público en la ciudad fragmentada*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Real Academia Española. (2023). *Diccionario de la lengua española* (Edición del tricentenario, actualización 23.7). https://dle.rae.es/natural

Restrepo, E. (2018). *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Rojas González, J. E. (2017). *Entre la tradición y la modernidad. El ritual, la identidad colectiva y la religiosidad popular en la fiesta patronal de San Lorenzo Tepaltitlán, Estado de México* [Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México].

Salles, V., & Valenzuela Arce, J. M. (1997). *En muchos lugares y todos los días: Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. El Colegio de México.

Sánchez de Madariaga, I. (1999). *Introducción al urbanismo: Conceptos y métodos de la planificación urbana*. Alianza Editorial.

Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y estructura* (1.ª ed. en español, 2001 reimpr.). Editorial Ariel.

Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era.

Scott, J. C. (1985). *Armas de los débiles: Formas cotidianas de resistencia campesina* (C. Carretero, trad.). Ateneo Virtual Nacho Rivas / Solidaridad Obrera. https://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/libros/James%20C%20Scott%20-%20Armas%20de%20los%20debiles.pdf

Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes. (2023, 11 de mayo). Aviso por el que se da a conocer la procedencia de la inscripción de 50 Pueblos Originarios en el Sistema de Registro y Documentación. *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*, (1104 Bis). https://aao.cdmx.gob.mx/wp-content/uploads/2023/05/Oficio-R467-gaceta-1102BIS.pdf

Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes. (2025, 10 de marzo). Aviso por el cual se dan a conocer las Reglas de Operación del Programa Social "Bienestar Jurídico para los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes" para el ejercicio fiscal 2025. *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*.

Smith, N. (2012). *La nueva frontera urbana: ciudad revanchista y gentrificación* (V. Hendel, Trad.). Traficantes de Sueños. (Obra original publicada en 1996).

Suárez, H. J. (2016). La fiesta religiosa popular en la ciudad. En E. Florescano y B. Santana (Coords.), *La fiesta mexicana* (Vol. 1, pp. 319–347). Fondo de Cultura Económica; Secretaría de Cultura.

Suárez, H. J. (2020). Four Keys to Understanding Religious Experience in Latin America. En X. Bada y L. Rivera-Sánchez (Eds.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America* (pp. 273–288). Oxford University Press.

Tzul Tzul, G. (2016). Sistemas de gobierno comunal indígena: La organización de la reproducción de la vida. *El Apantle*, 127–140. http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/sites/default/files/sgcitzul.pdf

Tzul, G. (2019). *La forma comunal de la resistencia*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Urbalejo Castorena, O. L. (2013). *Un santo de mi devoción: El festejo de San Francisco de Asís entre los mixtecos de Guerrero en Tijuana*.

Urbalejo Castorena, O. L. (2016). *Ciudad de migrantes, ciudad para quedarse: Prácticas culturales y relaciones institucionales de los grupos indígenas en Tijuana*. [Añadir editorial o revista].

Urbalejo Castorena, O. L. (2018a). *Etnizar la noche: El espacio de la fiesta en Tijuana, Baja California, México*, El Colegio de la Frontera Norte]. Repositorio Institucional COLEF.

Urbalejo, O. L. (2021). La marca espacial de la migración en el este de Tijuana: Apuntes sobre crecimiento urbano y exclusión en una ciudad desordenada. En M. E. Anguiano Téllez y A. M. López Castro (Coords.), *Migraciones en las Américas: Reflexiones y experiencias actuales* (pp. 37-64). El Colegio de la Frontera Norte. https://www.researchgate.net/publication/355358512_La_marca_espacial_de_la_migracion_en_el_este_de_Tijuana_Apuntes_sobre_crecimiento_urbano_y_exclusion_en_una_ciudad_desordenada

Urbalejo, O. L. (2022). *Defensa y reorganización socioespacial de los fraccionamientos de interés social de la periferia de Tijuana* [Tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte]. ResearchGate. https://www.researchgate.net/publication/366502179_Defensa_y_Reorganizacion_Socioespacial_de_los_Fraccionamientos_de_Interes_Social_de_la_Periferia_de_Tijuana

Vargas Salomón, R. (2021). *Construir identidades en el espacio urbano: El caso de la colonia Chapalita*. El Colegio de Jalisco; Universidad de Guadalajara.

Vázquez, L. (2007). *Historia urbana y procesos socioespaciales en la Ciudad de México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Wirth, L. (2005). El urbanismo como modo de vida. *Bifurcaciones: Revista de Estudios Culturales Urbanos*, (2). https://www.bifurcaciones.cl/002/reserva.htm (Obra original publicada en 1938).

Méndez-Benavides, Z. (2023). La comunidad como espacio de saberes emancipatorios. *Pasos*, (1), 31–43. https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/98383241/Revista_Pasos-libre.pdf

Restrepo, E. y Bocarejo, D. (2011). Introducción: sobre multiculturalismo. *Revista Colombiana de Antropología*, *47*(2), 7–14.

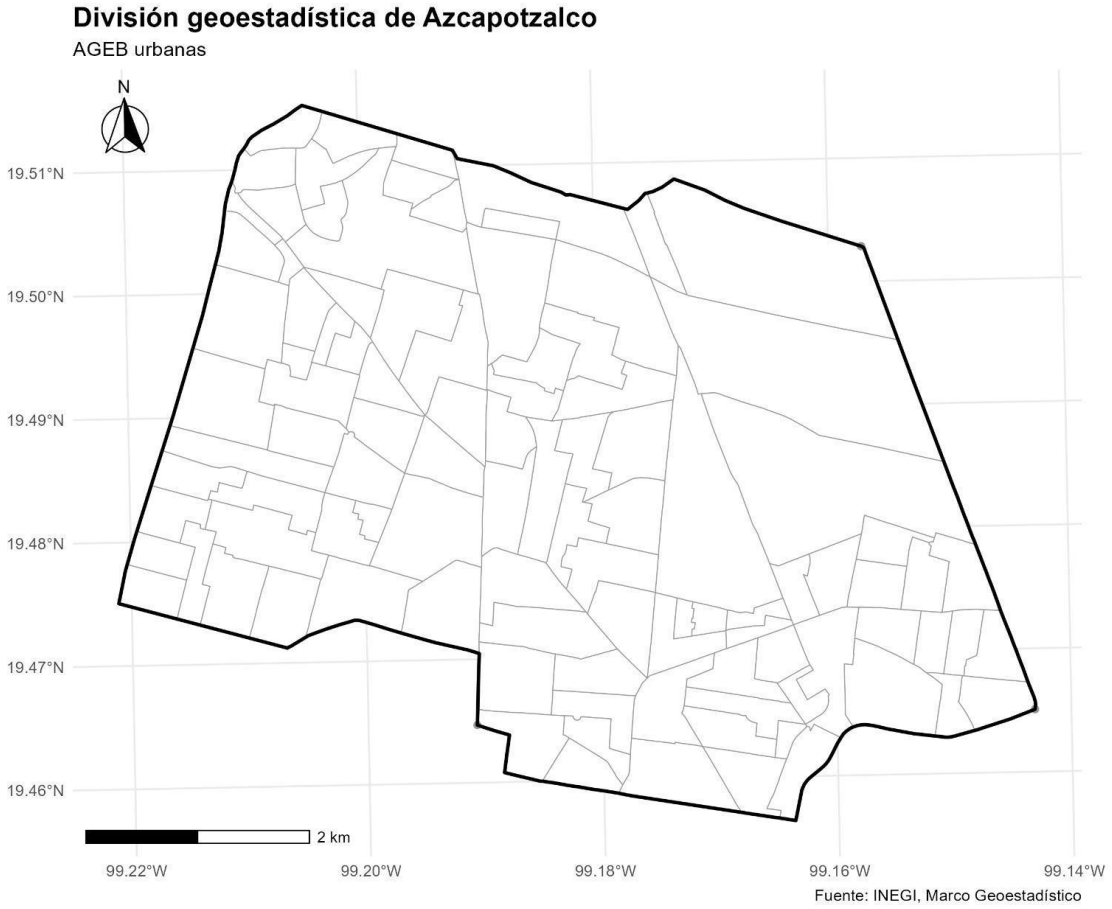
Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso* (J. Aranzadi, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1909).

Yaksic, María J. (2018). Claudia Zapata, Los intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Izquierdas, (43), 289-293. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492018000600289

Zapata Silva, C. E. (2017). A propósito del concepto “indígena”. *América Crítica*, *1*(1), 193-198. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8081908

ANEXOS

Anexo 1: Superficie y división territorial de Azcapotzalco



Anexo 2: Diseños Entrevistas

Guía Autoridades eclesiásticas (1 entrevista)			
pregunta	Categoría	Concepto	objetivo
Género, edad.	_____	_____	Introductoria
¿Desde cuándo está en esta parroquia?	_____	_____	Introductoria
¿Cómo se organiza el programa de la fiesta?	Prácticas festivo religiosas	Prácticas rituales organizan tiempo/espacio y territorio	Tiempo sagrado/ modelo divino
¿Qué implican la fiesta patronal de san Sebastián?			Territorio de lo sagrado
¿Cuáles son los comités que se organizan dentro alrededor de la fiesta?			Reproducción del modelo divino/ alusión a lo sagrado
¿Cuál es la relación con los mayordomos y la comunidad paraeclesiatica?			Axis Mundi-centros/ portadores del centro
¿Qué implica organizar la fiesta?			Umbrales / liminalidad
¿cómo se colabora o se enlaza la fiesta patronal con la alcaldía?			Relación con las autoridades alcaldía

Guía Agentes para eclesiásticos, Mayordomos (2 entrevistas)			
pregunta	Categoría	Concepto	objetivo
Género, edad, ocupación	_____	_____	Introductoria
¿Lugar donde nació?	_____	_____	Introductoria
¿Desde cuándo vive acá?	_____	_____	Introductoria
¿que implica participar de la fiesta de san Sebastián?	Prácticas festivo religiosas	Prácticas rituales organizan tiempo/espacio y territorio	Tiempo sagrado/ modelo divino
¿Por qué se decora la iglesia con flores? ¿a que huele las fiestas del barrio de san Sebastián de Atenco?			Territorio de lo sagrado
¿Qué función tiene que los santos se visiten y se inviten a su fiesta?			Reproducción del modelo divino/ alusión lo sagrado
¿Cómo se seleccionan los mayordomos?			Axis Mundi- centros/ portadores del centro
¿Qué significa los adornos dentro del barrio originario de san Sebastián?			Umbrales / liminalidad/
¿qué se siente al participar del viaje a San Sebastián?		Religiosidad popular	prácticas religiosas dentro la fiesta
¿Cómo se determinan las paradas en las procesiones?			Representación, invención e interpretación del espacio.
¿Por qué se organizan las comidas comunitarias?	Identidad	Identidad comunitaria	Auto representación grupal
¿Cómo es la interacción con los vecinos del barrio para la fiesta?			Producción de sentido colectivo
¿Qué representa ser de san Sebastián?		Identidad individual	Auto representación individual
¿qué se siente participar como mayordomo?			Conciencia de lo vivido

Guía Avecindado del pueblo Originario				
pregunta	**Categoría**	**Concepto**		**objetivo**
Género, edad, ocupación	_____	_____		Introductoria
¿En qué lugar nació?	_____	_____		Introductoria
¿Desde cuándo vive acá?	_____	_____		Introductoria
¿Como era San Sebastián cuando llego? ¿cómo le mira ahora?	_____	_____		Introductoria
¿ha notado que le quiten a alguien su propiedad o no lo dejen vivir en su casa?	Gentrificación	Nuevas dinámicas de uso de territorio		Desposesión
¿Qué casas o espacios del barrio recuerda que hayan sido abandonados y qué sucedió con ellos?	Gentrificación			Desplazamiento/ Expulsión
¿Qué cambios ha notado en los comercios del barrio, como cierres o aperturas de nuevos negocios?	Gentrificación	Cambios en la estética y materialidad del barrio		Modificación de comercios.
¿En dónde se pasea o cuales son los lugares favoritos dentro de San Sebastián?	Gentrificación			Espacios sociales reducidos.
¿Qué cambios ha notado en las construcciones del barrio? ¿Cómo percibe estas nuevas edificaciones: para quién cree que están pensadas y de qué manera siente que han influido en la vida del barrio de San Sebastián?	Gentrificación	Espacialidades gentrificadas/ Transformación urbana impulsada por el mercado		Distanciamiento materialidad/ nuevas centralidades/ Políticas de vivienda
¿A que sabe y suena el barrio originario de San Sebastián en la fiesta de nuestro santo patrono?	Gentrificación	Relaciones sociales		Espacialidad desde lo sensible
¿A partir de la construcción de los nuevos edificios dentro del barrio usted diría de la fiesta patronal ha cambiado? ¿en qué?	Gentrificación			Desplazamiento como proceso simbólico / modificación de la fiesta patronal
¿Cómo percibe las nuevas construcciones en el	Gentrificación			Sustitución de los habitantes/

barrio y qué impacto cree que tienen en la vida comunitaria de San Sebastián?				persecución de sus prácticas sociales

Guía**:** Políticos/ Representante Vecinal / Representante de la Alcaldía: (**Numero de entrevistas 1)**			
pregunta	Categoría	Concepto	**objetivo**
Género, edad	_____	_____	Introductoria
¿Qué tipo de puesto tiene?	_____	_____	Introductoria
¿Desde cuándo tiene este puesto? ¿cuál es su labor?	_____	_____	Introductoria
¿Dentro de los barrios originarios se han suscitado algunos problemas territoriales? ¿cuáles?	Gentrificación	Nuevas dinámicas de uso de territorio	Desposesión/ Expulsión/ Desplazamiento
¿Cómo han cambiado los permisos comerciales Dentro de los barrios originarios?	Gentrificación	Cambios en la estética y materialidad del barrio	Modificación de comercios.
¿Dónde se llevan a cabo los actos de la alcaldía dentro del barrio originario de san Sebastián de Atenco? ¿cómo son los actos? ¿quiénes les ayudan?	Gentrificación		Espacios sociales reducidos.
¿Se ha modificado el tipo de uso de suelo dentro del barrio originario de San Sebastián de Atenco?	Gentrificación	Transformación urbana impulsada por el mercado	Aumento de pago de predial o agua. Luz. Servicios públicos
¿Cuáles son las políticas de vivienda dentro de los barrios originarios de la alcaldía?	Gentrificación		Políticas de vivienda
¿De qué tipo son las nuevas construcciones que se han desarrollado dentro de los barrios originarios de la alcaldía?	Gentrificación		Desplazamiento material por procesos políticos
¿Cuáles son las regulaciones a las fiestas patronales que se desarrollan dentro de la Alcaldía?	Gentrificación	Relaciones sociales	Normatividad del uso del espacio publico

Anexo 3 Relación de Entrevistados

Tipo de investigadores pares	Persona o Cargo	Extensión	fecha
Personas de la comunidad			
Comerciante-fijo(pollo)	Sra. Vendedora pollo/Rosita	16:52	10-11-25
Comerciante ambulante (chicharrones)	Gaby	10:09	15-11-25
Ama de casa	Idolina	15:13	16-11-25
Vendedora ama de casa	Emma	11:47	16-11-25
Mayordomo de San Sebastián de Atenco	Señor César	34:20 12:24 7:57	17-11-25
Mayordoma de las ropas	Sin registro	6:50	19-01-26
Entrevistas a las autoridades Alcaldía y eclesiásticas			
Alcaldía JUD de Fomento a la Participación Ciudadana de Pueblos y Barrios	Representante de la alcaldía	1:06:24 1:06:58	13 -11-25
Iglesia	Pbro. Juan Carlos	8:32	13-11-15
Las entrevistas al grupo paraeclesial de los naturales de Azcapotzalco			
Vicepresidente de los Naturales de Azcapotzalco y Mayordomo del Pueblo de Santo Tomás Tlamatzingo	Señor Alejo	14.34	20-12-25
Tesorero de los Naturales de Azcapotzalco y Representante de San Lorenzo Tlaltenango	Señor Jesús	14.20 2.43	26-12-25

Anexo 4 Relación de tipo de materiales por evento festivo

Evento	Material fotográfico	Material de Video	Materiales de Audio
Fiesta patronal en honor a San Sebastián Pueblo Originario de San Sebastián de Atenco	X	X	X
Peregrinación 493 de los Naturales de Azcapotzalco	X	X	X
Fiesta de patronal de Santo Tomás del pueblo Originario de Santo Tomás de Tlamatzingo	X	-	-
Fiesta patronal de San Juan Evangelista del Pueblo Originario de San Juan Evangelista de Tlilhuaca	X	-	-
Recorrido San Sebastián peregrino por el pueblo de San Sebastián de Atenco.	X	X	-

Anexo 5 Material visual

Investigadores pares	**Materiales fotográficos**	**Materiales video**	**Materiales sonoros**
Personas de la comunidad			
Comerciante-fijo(pollera) Rosita	X	_	_
Comerciante ambulante (chicharronera) Gaby	X	_	_
Ama de casa- Idolina	X	_	_
Vendedora ama de casa(tortillería) Emma	X	_	_
Mayordomo (mecánico) César	X	_	_
Mayordoma de las ropas de San Sebastián	X	_	_
Autoridades			
JUD representante de la alcaldia	X	_	_
Pbro. Juan Carlos	X	_	_
los naturales de Azcapotzalco			
Señor Alejo, mayordomo de Santo Tomás Tlamatzingo	X	X	
Tesorero de los naturales de Azcapotzalco Jesús y Representante de San Lorenzo Tlaltenango	X	_	_

Anexo 6 Ejemplo de las transcripciones Narrativas

Entrevista

Entrevistado: César
Cargo: Mayordomo (Comisión de la Mayordomía de las Fiestas Patronales)
Entrevistadora: Yara Shenandoa Cárdenas Pérez
Lugar y Fecha: Calle Norte 81 y esquina Tepanecos 16-03-2026
Duración:

Sr. César: Sí, está bien.

Yara Shenandoa: Le voy a poner el micrófono.

César: "El primer año que estuvieron ustedes que vivieron la fiesta patronal, por ejemplo, se les informó a su administración que tiene, ¿no? Y se les pidió el apoyo y fue con tiempo y todo eso porque nosotros estamos acostumbrados a hacer el baile, ¿no?, el baile a verbena.

Entonces, la verbena se hizo y se les avisó y ahí hubo un conflicto ahí con que, porque a fuerzas se puso el templete, el escenario y ya empezaron a fastidiar, ¿no? Y ya estaban las cosas y quería una señora de ahí quería que no pues que las quedara, que iba a ir quién sabe hasta dónde, que no sé qué tanto.

Al final pues ahora sí que yo solamente le dije, miré, con todo respeto, esto se pidió el apoyo de todos, se le avisó a su administración. Si no les dijeron, ya no es cosa de nosotros. De no que no sé si usted no vio el memorándum que les pusieron, pues tampoco yo no sí que yo no tengo pues la culpa, ¿no?

Yara Shenandoa: Y pues ni que ahorita quiten el templete, ¿no? Para que usted quiera entrar, ¿no? Le digo, la verdad que discúlpeme, no, pero se puso bien intensa."

César: "Total que ya pasó eso y ahora nosotros hemos tratado de hacernos más para acá. Hay vecinos que sí quieren ser parte, hay vecinos que son muy delicados y todo eso.

Anexo 7: Ejemplo de una ficha de entrevista

Ficha de entrevista

Nombre del entrevistado:
Entrevistador: Yara Shenandoa Cárdenas Pérez
Lugar de la entrevista: calle Norte 81 y esquina Tepanecos
Fecha de la entrevista: 16-11-25
Perfil del entrevistado: Mayordomo del pueblo originario de San Sebastián de Atenco.
Elaborada por: Yara Shenandoa Cárdenas Pérez
Fecha de elaboración: 12-03-2026
Link de la entrevista en YT: https://youtu.be/120gQgsg5Ro

1. Información sociodemográfica

Lugar y fecha de nacimiento:
Edad: 56 años
Estado civil: casado
Ocupación actual: ingeniería mecánica- mecánico- mayordomo de su pueblo

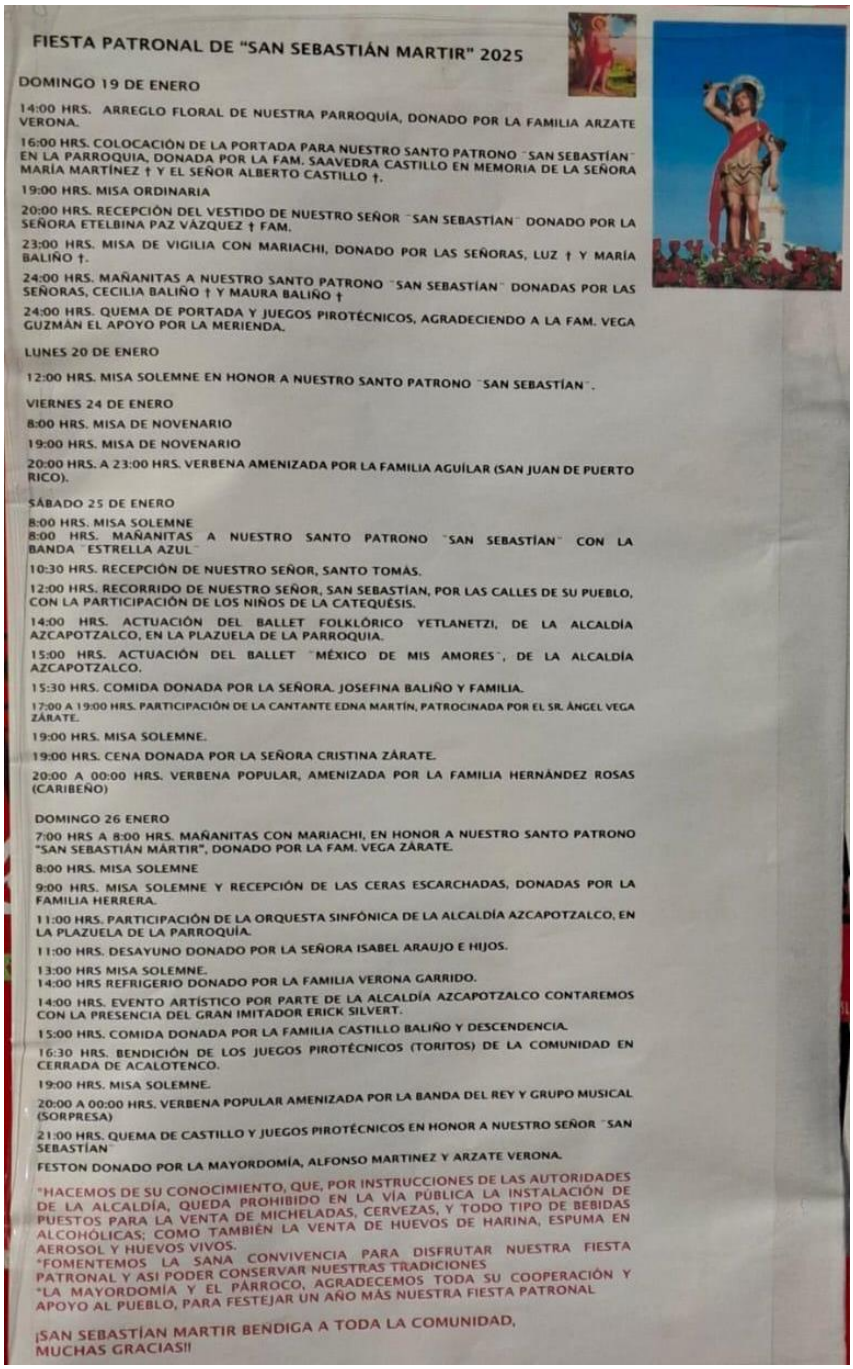
2.Síntesis de la entrevista:

Antes de iniciar la entrevista, el señor César hace referencia a cómo las personas que habitan en el condominio 214 —mismo en el que yo habito— son intransigentes con la fiesta. En este relato inicial, él me comenta que se les avisó a los representantes del condominio sobre la fiesta patronal y se pidió su apoyo; sin embargo, este fue rechazado de cierta manera, lo que generó un conflicto al momento de la realización:

"Entonces, la verbena se hizo y se les avisó y ahí hubo un conflicto ahí con que, porque a fuerzas se puso el templete, el escenario y ya empezaron a fastidiar, ¿no? Y ya estaban las cosas y quería una señora de ahí quería que no pues que las quedara, que iba a ir quién sabe hasta dónde, que no sé qué tanto".

La narración continúa detallando el conflicto con los habitantes. Se habló con sus representantes, pero fueron ellos quienes hicieron caso omiso a la difusión de la fiesta, siendo los organizadores de la fiesta patronal los más afectados por este altercado:

Anexo 8: programa de la Fiesta patronal de San Sebastián



FIESTA PATRONAL DE "SAN SEBASTIÁN MARTIR" 2025

DOMINGO 19 DE ENERO

14:00 HRS. ARREGLO FLORAL DE NUESTRA PARROQUÍA, DONADO POR LA FAMILIA ARZATE VERONA.

16:00 HRS. COLOCACIÓN DE LA PORTADA PARA NUESTRO SANTO PATRONO "SAN SEBASTÍAN" EN LA PARROQUIA, DONADA POR LA FAM. SAAVEDRA CASTILLO EN MEMORIA DE LA SEÑORA MARÍA MARTÍNEZ † Y EL SEÑOR ALBERTO CASTILLO †.

19:00 HRS. MISA ORDINARIA

20:00 HRS. RECEPCIÓN DEL VESTIDO DE NUESTRO SEÑOR "SAN SEBASTIÁN" DONADO POR LA SEÑORA ETELBINA PAZ VÁZQUEZ † FAM.

23:00 HRS. MISA DE VIGILIA CON MARIACHI, DONADO POR LAS SEÑORAS, LUZ † Y MARÍA BALIÑO †.

24:00 HRS. MAÑANITAS A NUESTRO SANTO PATRONO "SAN SEBASTÍAN" DONADAS POR LAS SEÑORAS, CECILIA BALIÑO † Y MAURA BALIÑO †

24:00 HRS. QUEMA DE PORTADA Y JUEGOS PIROTÉCNICOS, AGRADECIENDO A LA FAM. VEGA GUZMÁN EL APOYO POR LA MERIENDA.

LUNES 20 DE ENERO

12:00 HRS. MISA SOLEMNE EN HONOR A NUESTRO SANTO PATRONO "SAN SEBASTÍAN".

VIERNES 24 DE ENERO

8:00 HRS. MISA DE NOVENARIO

19:00 HRS. MISA DE NOVENARIO

20:00 HRS. A 23:00 HRS. VERBENA AMENIZADA POR LA FAMILIA AGUÍLAR (SAN JUAN DE PUERTO RICO).

SÁBADO 25 DE ENERO

8:00 HRS. MISA SOLEMNE
8:00 HRS. MAÑANITAS A NUESTRO SANTO PATRONO "SAN SEBASTÍAN" CON LA BANDA "ESTRELLA AZUL"

10:30 HRS. RECEPCIÓN DE NUESTRO SEÑOR, SANTO TOMÁS.

12:00 HRS. RECORRIDO DE NUESTRO SEÑOR, SAN SEBASTÍAN, POR LAS CALLES DE SU PUEBLO, CON LA PARTICIPACIÓN DE LOS NIÑOS DE LA CATEQUESIS.

14:00 HRS. ACTUACIÓN DEL BALLET FOLKLÓRICO YETLANETZI, DE LA ALCALDÍA AZCAPOTZALCO, EN LA PLAZUELA DE LA PARROQUIA.

15:00 HRS. ACTUACIÓN DEL BALLET "MÉXICO DE MIS AMORES", DE LA ALCALDÍA AZCAPOTZALCO.

15:30 HRS. COMIDA DONADA POR LA SEÑORA. JOSEFINA BALIÑO Y FAMILIA.

17:00 A 19:00 HRS. PARTICIPACIÓN DE LA CANTANTE EDNA MARTÍN, PATROCINADA POR EL SR. ÁNGEL VEGA ZÁRATE.

19:00 HRS. MISA SOLEMNE.

19:00 HRS. CENA DONADA POR LA SEÑORA CRISTINA ZÁRATE.

20:00 A 00:00 HRS. VERBENA POPULAR, AMENIZADA POR LA FAMILIA HERNÁNDEZ ROSAS (CARIBEÑO)

DOMINGO 26 ENERO

7:00 HRS A 8:00 HRS. MAÑANITAS CON MARIACHI, EN HONOR A NUESTRO SANTO PATRONO "SAN SEBASTIÁN MÁRTIR", DONADO POR LA FAM. VEGA ZÁRATE.

8:00 HRS. MISA SOLEMNE

9:00 HRS. MISA SOLEMNE Y RECEPCIÓN DE LAS CERAS ESCARCHADAS, DONADAS POR LA FAMILIA HERRERA.

11:00 HRS. PARTICIPACIÓN DE LA ORQUESTA SINFÓNICA DE LA ALCALDÍA AZCAPOTZALCO, EN LA PLAZUELA DE LA PARROQUIA.

11:00 HRS. DESAYUNO DONADO POR LA SEÑORA ISABEL ARAUJO E HIJOS.

13:00 HRS MISA SOLEMNE.
14:00 HRS REFRIGERIO DONADO POR LA FAMILIA VERONA GARRIDO.

14:00 HRS. EVENTO ARTÍSTICO POR PARTE DE LA ALCALDÍA AZCAPOTZALCO CONTAREMOS CON LA PRESENCIA DEL GRAN IMITADOR ERICK SILVERT.

15:00 HRS. COMIDA DONADA POR LA FAMILIA CASTILLO BALIÑO Y DESCENDENCIA.

16:30 HRS. BENDICIÓN DE LOS JUEGOS PIROTÉCNICOS (TORITOS) DE LA COMUNIDAD EN CERRADA DE ACALOTENCO.

19:00 HRS. MISA SOLEMNE.

20:00 A 00:00 HRS. VERBENA POPULAR AMENIZADA POR LA BANDA DEL REY Y GRUPO MUSICAL (SORPRESA)

21:00 HRS. QUEMA DE CASTILLO Y JUEGOS PIROTÉCNICOS EN HONOR A NUESTRO SEÑOR "SAN SEBASTIÁN"

FESTON DONADO POR LA MAYORDOMÍA, ALFONSO MARTINEZ Y ARZATE VERONA.

*HACEMOS DE SU CONOCIMIENTO, QUE, POR INSTRUCCIONES DE LAS AUTORIDADES DE LA ALCALDÍA, QUEDA PROHIBIDO EN LA VÍA PÚBLICA LA INSTALACIÓN DE PUESTOS PARA LA VENTA DE MICHELADAS, CERVEZAS, Y TODO TIPO DE BEBIDAS ALCOHÓLICAS; COMO TAMBIÉN LA VENTA DE HUEVOS DE HARINA, ESPUMA EN AEROSOL Y HUEVOS VIVOS.
*FOMENTEMOS LA SANA CONVIVENCIA PARA DISFRUTAR NUESTRA FIESTA PATRONAL Y ASI PODER CONSERVAR NUESTRAS TRADICIONES
*LA MAYORDOMÍA Y EL PÁRROCO, AGRADECEMOS TODA SU COOPERACIÓN Y APOYO AL PUEBLO, PARA FESTEJAR UN AÑO MÁS NUESTRA FIESTA PATRONAL

¡SAN SEBASTÍAN MARTIR BENDIGA A TODA LA COMUNIDAD,
MUCHAS GRACIAS!!

Yara Shenandoa Cárdenas Pérez es Maestra en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) y Licenciada en Gestión Cultural por la Universidad de Guadalajara (UDG). Cuenta con diplomados en Patrimonio Cultural y Gestión de Museos, además de más de diez años de trayectoria en instituciones públicas como el INAH y la ENAH. Cárdenas Pérez, Y. S. (2026). *El lago sobre el asfalto: prácticas festivo-religiosas y gentrificación en el pueblo de San Sebastián de Atenco en la CDMX* [Tesis de Maestría en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte]. Tijuana, B. C., México