



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Tensiones sagradas: el culto a Tlahtzonketzin en Yahualica, Hidalgo, como  
expresión de resistencia frente a la religión oficial**

**Manuel Antonio Guerrero García**

**ENSAYO**

**Para obtener el Diploma de Especialización  
en Antropología de la Cultura**

**Director: Dr. Néstor García Canclini**

**Ciudad de México**

**Octubre, 2019**

## **Tensiones sagradas: los cultos de tradición mesoamericana como expresión de resistencia frente a la religión oficial**

**Por Manuel Antonio Guerrero García**

### **Resumen**

En el presente ensayo se expone un análisis de algunas de las implicaciones y limitaciones en torno a las categorías que se han empleado en el estudio de las llamadas *religiones coloniales*; se propone la conceptualización de *resistencia religiosa* como un esquema de análisis de las tensiones y el conflicto entre los cultos de tradición religiosa mesoamericana y el catolicismo, tomando como ejemplo el culto a la deidad llamada Tlahtzonketzin que se lleva a cabo en la cabecera municipal de Yahualica, en el estado de Hidalgo.

**Palabras clave:** *resistencia religiosa, aculturación, sincretismo, tradición religiosa mesoamericana, religiones coloniales, religión oficial, religión popular.*

### **Introducción**

El vínculo entre religión y poder se muestra siempre como un terreno confuso donde algunas veces diversos signos y significados parecen remitir a dinámicas sociales que expresan el ejercicio del poder, y otras, pueden mostrarse como elementos aleatorios o simple “tradición”. Acercarse a la forma como este vínculo se muestra es precisamente el motor del presente ensayo en el que se pretende introducir un análisis conceptual acerca de las categorías que se han utilizado en el estudio de las llamadas *religiones coloniales*, y la posibilidad de aportar una nueva consideración para el estudio de las dinámicas de poder a través de la

categoría de *resistencia religiosa*. Para ello se propone un enfoque dirigido a los procesos de tensión y conflicto que se manifiestan en la permanencia de cultos de *tradición religiosa mesoamericana* frente a las *religiones oficiales*<sup>1</sup>.

Entre los estudios de antropología de la religión ha ocupado un lugar preponderante la necesidad de ahondar en cómo es que se configura una religión y cuáles son las posibilidades de transformación que guarda. A partir del precepto general de la religión entendida como un complejo sistema simbólico, el tema cobra una notable importancia cuando se habla de las religiones en pueblos o grupos sociales que han atravesado notables procesos de dominio político. Dentro de estos casos se encuentra el de los pueblos de *tradición religiosa mesoamericana*; por lo cual, en la primera parte del texto se expondrá una aproximación a las consideraciones teóricas que se tienen en cuenta para abordar el caso de las religiones coloniales, cuyas conceptualizaciones son de gran relevancia para introducirse a la visión de los sistemas religiosos como sistemas dinámicos en relaciones de poder, que no solo se expresan en las formas de organización sino también en las simbólicas. En la segunda parte del texto se tomará un análisis de las conceptualizaciones que desde la antropología han surgido para el estudio de estas relaciones de poder manifestadas en la religión.

La primera de estas conceptualizaciones teóricas y una de las más difundidas, que de hecho tuvo un gran abordaje desde la primera mitad del siglo XX, fue la de aculturación, y se expone brevemente. Su primera definición surge en el año de 1936 por el *Social Research Council*, integrado por Robert Redfield, Ralph Linton y Melville J. Herskovits: "Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups"<sup>2</sup>.

---

1

Ambos términos se toman de las denominaciones dadas por Alfredo López Austin en su *Breve historia de la tradición mesoamericana*.

2

Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits, "Memorandum for the Study of Acculturation", en *American Anthropologist*, vol.

Dicha conceptualización dio origen a una larga tradición de estudios antropológicos –además de los precedidos por los miembros que definieron el término–, entre estos, para el caso de México y el Caribe cabe destacar los trabajos de antropólogos como Gonzalo Aguirre Beltrán<sup>3</sup> o el prólogo de Bronislaw Malinowski a Fernando Ortiz<sup>4</sup>, caracterizados por un debate y una preocupación por aportar una definición más amplia para comprender las implicaciones del término, como se ahondará más adelante; aunque ya no como una teoría, el término mantiene vigencia en ciertos abordajes. Resulta importante señalar que el nacimiento funcionalista del término ha tenido un gran impacto en las interpretaciones para las cuales se emplea.

Por otro lado, un término que también se aborda críticamente en el presente ensayo es el de *sincretismo*, que nace mucho más acotado para el estudio de las religiones. Su formulación, como suele definirse, guarda cierta similitud con la de *aculturación*. Esto se puede notar en las definiciones de algunos autores, como la de Edmonson, quien considera el sincretismo como: “la integración (y consecuente elaboración secundaria) de aspectos seleccionados de dos o más tradiciones históricamente distintas”<sup>5</sup>. De modo que el mismo eco funcionalista de la aculturación es rastreable dado que considera las tradiciones culturales de un modo un tanto abstracto, sin tener en cuenta las maneras en que la tradición se hace presente en las prácticas religiosas. Manuel Gutiérrez Estévez, por su parte, señala que “el concepto de sincretismo puede ser objetado, tanto por consideraciones morales sobre su tácito etnocentrismo, como por refutaciones

---

38, 1936, p. 149.

3

Beltrán Aguirre, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

4

Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

5

Edmonson, M., “Nativism, Syncretism and Anthropological Science”, en M. A. L. Harrison y R. Wauehope (eds.), *Nativism aud Syncretism*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1960, p. 12. [Traducción libre.]

lógicas sobre su incapacidad para discriminar religiones «sincréticas» y «puras»<sup>6</sup>. Al respecto de las críticas expuestas, vale la pena considerar que las definiciones del término han sido construidas académicamente con un fin interpretativo, y a pesar de su extenso abordaje, no han llegado a consolidar un esquema más operativo que logre definir a profundidad la dinámica de las relaciones que se manifiestan en dicho proceso. Si bien puede considerarse útil la categoría de sincretismo, es importante tomar al concepto –debido a su amplitud– como una disposición teórica, en la que es necesario enmarcar un análisis más concreto que permita identificar cómo es que las relaciones entre ambas tradiciones religiosas se mantienen. En este punto vale la pena resaltar que si bien la fusión de elementos culturales entre dos o más grupos sociales con distintas tradiciones religiosas puede considerarse actualmente una obviedad en el estudio de las sociedades –más aún al considerar la amplitud de las dinámicas globales–, la importancia de acercarse a estos fenómenos con una visión analítica radica en comprender cómo se desarrollan y articulan dinámicas muy específicas del ejercicio del poder en la religión, de manera simbólica y a través del devenir histórico que la define, como es el caso de las religiones coloniales mesoamericanas, que se enmarcan en dos corrientes de tradición religiosa que simbólicamente se muestran bastante actualizadas.

Es por ello que la última parte del presente ensayo plantea una aproximación al estudio de las formas en que se articulan las relaciones de conflicto y tensión dentro de la religión a partir de una categorización del término *resistencia religiosa*, para abordar los procesos de respuesta ante las prescripciones dadas desde una religión oficial.

En este sentido se trabajará la función de las prácticas religiosas de tradición mesoamericana como formas de reafirmación identitaria frente a la cualidad colonial de la religión dominante.<sup>7</sup> Se recurre así a la posibilidad de

---

6

Gutiérrez Estévez, Manuel, *Otra vez sobre sincretismo*, ÉNDOXA, Series Filosóficas, Núm. 33, Madrid, UNED, 2014, p. 120.

7

Vale la pena señalar que considerar la definición como *resistencia*

aplicar la categoría a un breve análisis de material etnográfico recopilado durante dos breves estancias de campo en marzo del 2011 y abril del 2019 en la cabecera municipal de Yahualica, en el estado de Hidalgo, México, donde anualmente se realiza el culto a la deidad indígena conocida como Tlahtzonketzin.

### **Sobre el estudio de las religiones coloniales y las relaciones de poder que enmarcan**

La presencia del caso antes enunciado es uno de varios que dan cuenta de cómo se ha vivido y articulado la religiosidad indígena a partir del proceso en el que se confrontó la cosmovisión mesoamericana con la introducción de la religión católica durante la conquista de los españoles, en el siglo XVI. A partir de este evento, como menciona Johanna Broda, “se produjo un sincretismo complejo que desencadenó diferentes procesos de aculturación que han variado enormemente de región en región en su intensidad y formas.”<sup>8</sup>

Desde entonces, y en el caso de Mesoamérica, las reconfiguraciones dadas en el campo religioso resultan centrales para comprender los cambios producidos por la Colonia. En el periodo prehispánico el campo de lo religioso contaba con gran amplitud cultural, ya que el sistema simbólico que emanaba de este se encontraba ampliamente relacionado con la organización política y social de los grupos que se habían establecido en dicha área cultural. En este contexto, el historiador Alfredo López Austin engloba como *tradición religiosa mesoamericana* al “conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 aC hasta nuestros días”<sup>9</sup>. Señala además que

---

*religiosa* no propone remitir a una acción explícitamente combativa, en tanto que no se plantea una independencia de los cultos indígenas frente a la religión dominante, pero sí constituyen una forma de reafirmarse simbólicamente ante esta.

8

Broda, Johanna, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffylia*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, núm. 2, México, 2003, p. 14.

9

López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas,

es preciso “distinguir en este inmenso tiempo una división básica: la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda a las religiones coloniales, de 1521 a nuestros días”<sup>10</sup>.

Es importante mantener la idea de que la irrupción colonial no se ha definido por completo a partir del agente dominante o colonizador, pues este sería un peligroso reduccionismo que no permitiría constatar cómo se componen las dinámicas de poblaciones enfrentadas a procesos de dominación. Por lo que es necesario pensar en este agente inmerso dentro de la misma estructura social que el grupo dominado, ya que se establecen relaciones sociales que sitúan a los grupos dentro de una misma dinámica social, tal y como lo propone en su propio análisis Max Gluckman:

Advertimos que la forma dominante de la estructura es la existencia, en una sola comunidad, de dos grupos de color en cooperación diferenciados por un gran número de criterios de manera tal que se mantienen opuestos e incluso hostiles entre sí.<sup>11</sup>

Este enfoque conduce más allá de la distinción étnica que hace en este caso particular, a apreciar que estos procesos de colonización dan pie a la formación de un grupo social compuesto por las dos poblaciones, lo que da pie a una interacción cultural marcada de forma específica; en nuestro caso de interés esta misma dinámica se muestra dentro del ejercicio e institución social de la religión oficial y la práctica y coexistencia de la tradición religiosa mesoamericana.

Entonces, la referencia al parteaguas marcado por la Conquista es clave más allá del hecho histórico, por las múltiples dinámicas sociales que estableció y a las que dio origen. Desde entonces la reconfiguración religiosa que se ha venido desarrollando introdujo una superposición política de las religiones

---

1999, p. 22.

10

Ídem.

11

Gluckman, Max, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, 2<sup>a</sup>. ed., Manchester, Manchester University Press, p. 21. Traducción de Leif Korsbaek, Karla Vivar Quiroz y María Fernanda Baroco Gálvez.

extranjerías sobre la religiosidad indígena. Si bien la tradición religiosa sometida no desapareció ante el yugo dominante, sí encontró formas muy particulares de mantenerse a las cuales también es importante otorgarles su dimensión activa dentro de estas dinámicas de disputa política. En este tenor, López Austin señala con respecto a las que denomina *religiones coloniales*, que: “Han nacido de las necesidades de defensa frente a la dominación colonial. Pero, aunque no se les identifique con ninguna de las corrientes de las que proceden, debe reconocérseles como religiones inscritas en ambas tradiciones”<sup>12</sup>. Esta distinción es de gran trascendencia para señalar que, al hablar de las actuales religiones de carácter colonial, no solo debe tenerse en cuenta el impacto de la religión católica como dominante, sino las acciones que, para reafirmarse desde algunos aspectos de la religiosidad prehispánica, mantienen vivas las comunidades indígenas en sus cultos actuales.

Entendiendo, pues, el proceso de dominación que subyace en las religiones actuales, Félix Báez-Jorge hace una diferencia clara para comprender esta dinámica por medio de la distinción entre religión oficial y religión popular, y señala la primera como aquella que “enfatisa el ejercicio cúllico de acuerdo a las prescripciones doctrinarias”<sup>13</sup>, es decir, la religión pensada y ejercida desde el grupo que la instituye partiendo de su propia procedencia cultural. Mientras que la segunda distinción correspondiente a la religión popular la define a partir de “las prácticas y creencias que los fieles realizan *en* el seno de la iglesia, más allá de los marcos de la liturgia romana vigente”<sup>14</sup>, refiriéndose específicamente al caso de la religión católica en los pueblos de tradición religiosa mesoamericana. Esta distinción es de particular importancia para el presente análisis, ya que hace

---

12

Austin, López. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México. Ediciones Era; CONACULTA. 2012. p.57

13

Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, México, 2011, p. 68.

14

Ídem.

patente la diferenciación del papel de la religión como institución apartada de su carácter vivido en la práctica donde tiene lugar la agencia de los individuos.

En este tenor, concebir la dimensión vivida de la religión permite rastrear cómo el pensamiento religioso indígena ha mantenido ciertos campos de permanencia en las actuales religiones llegadas con la colonización. Consideramos importante precisar desde una perspectiva histórica que no se asume que antes de la colonización no existiera ya una relación segmentada entre religión oficial y popular. La complejidad del proceso actual subyace no solo en el dominio político instituido históricamente, sino en el simbólico, al ser ambas tradiciones religiosas ajenas a partir de su devenir histórico de significación; por lo cual, las relaciones de poder instituidas han concentrado en la actualidad la gran mayoría de prácticas inscritas en la religiosidad indígena dentro de lo que puede ser entendido como religión popular, dejando a las religiones de un devenir extranjero como las determinantes de la religión oficial.

Por todo lo anterior es central no perder de vista las implicaciones jerárquicas y de conflicto de estas relaciones de dominio, pues a pesar de la permanencia del pensamiento religioso dominado, y desde luego la mutualidad que puede guardar con respecto a la religión dominante, no subsisten de forma estática si no en una relación constante de tensión y conflicto. Con respecto a este punto, Lanternari menciona algunas implicaciones del dominio del catolicismo sobre la religiosidad indígena, señalando que:

unas veces ha propuesto, otras ha tolerado, otras ha prescrito y otras, finalmente, ha proscrito determinadas realidades del pueblo [que] por su parte ha respondido con actitudes que han oscilado entre la aceptación voluntaria, la sumisión forzosa-forzada, la remodelación (sincretización) y el rechazo.<sup>15</sup>

Desde esta visión se desprende una de las grandes preocupaciones de antropólogos e historiadores con respecto a la comprensión de la forma como estas manifestaciones del pensamiento religioso prehispánico han sobrevivido,

inscritas en mayor o menor medida dentro de los marcos de tradición occidental y extranjera, y han creado las condiciones para articular cultos indígenas ajenos a la tradición religiosa dominante. Así, podemos entender las relaciones entre ambas tradiciones como elementos significativos de una misma religión colonial, como se esquematiza a continuación:

■

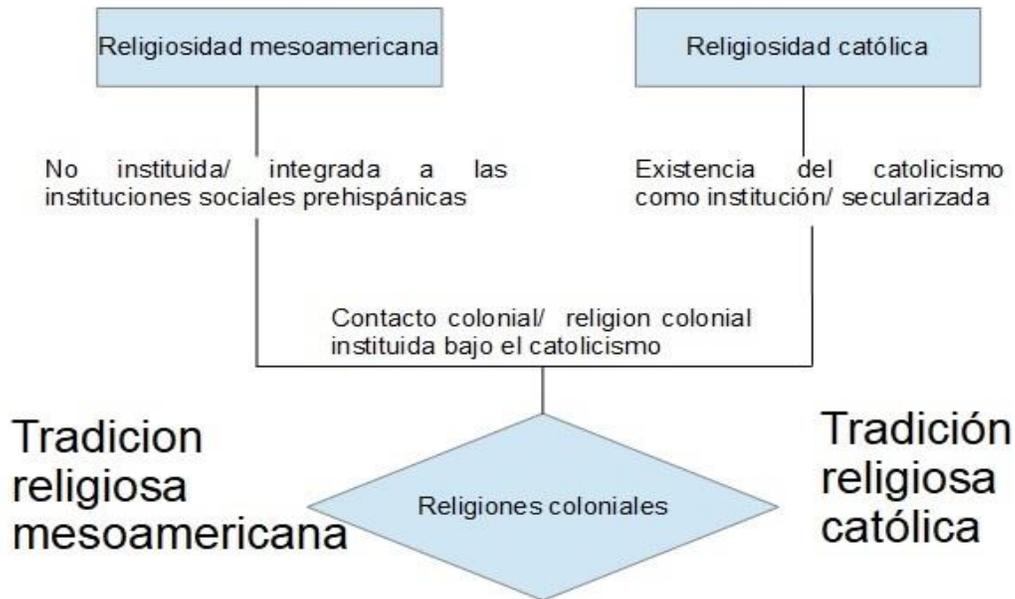


Fig. 1. Esquema que muestra el proceso de institución de las actuales religiones coloniales a partir de la coexistencia de dos tradiciones religiosas específicas.

### **Aculturación y sincretismo: su utilidad en el estudio de las religiones coloniales**

Como se ha mencionado antes, entre los antropólogos dedicados al estudio de la religión, la teoría de aculturación y la categoría de sincretismo gozaron de un amplio uso. No se pretende aquí hacer un análisis exhaustivo de dichos conceptos, debido a la extensa producción alrededor de estas; en cambio sólo se abordarán algunas conceptualizaciones fundamentales. En el caso de la aculturación, propuesta que, como se ha mencionado, gozó de una gran amplitud de uso, al mismo tiempo motivó posiciones críticas al respecto de la inexactitud de la propuesta por algunos personajes del ámbito antropológico. Una de las

críticas más sobresalientes al concepto vino de Bronislaw Malinowski, quien señala que:

la palabra *aculturación*, [...] contiene todo un conjunto de determinadas e inconvenientes implicaciones etimológicas. Es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que aculturarse: así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del “beneficio” de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental. La voz *acculturation* implica, por la preposición *ad* que la inicia, el concepto de un *terminus ad quem*.<sup>16</sup>

Dicha crítica al concepto *aculturación* sugiere que la propia denominación ya está asignando una postura esencialista del término al que denomina *etnocéntrico*. La crítica de Malinowski representa una de las más fuertes para el término, ya que sugiere que en la propia formulación se encuentra implícita la idea de un grupo más débil en términos culturales, dominado por otro de mayor fuerza. Esta posición fue fuertemente negada por muchos antropólogos que mantenían una postura defensiva para el uso del término, entre ellos Gonzalo Aguirre Beltrán, quien define:

Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción.<sup>17</sup>

Entonces, en la definición de Aguirre Beltrán podemos encontrar una preocupación importante por mostrar el carácter dinámico del proceso cultural que define al término, y, de hecho, a lo largo de toda la obra mantiene esta visión centralizada en el conflicto, como menciona a continuación:

El conflicto es *incesante* en su desenvolvimiento y continúa en- tanto las culturas en *contacto* subsisten como entidades diferenciadas. La interacción cultural puede hacer variar en tal manera los patrones originales de los grupos en conflicto, que

---

16

Bronislaw, Malinowski, “Introducción” a Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 4.

17

Beltrán Aguirre, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957, p. 49.

hoy día uno y otro sistema cultural no presentan la misma estructura ni los significados iniciales; mas al permanecer diferentes, continúan en un intercambio recíproco de elementos y en una lucha permanente de sus opuestos<sup>18</sup>.

Resulta de gran trascendencia en la visión de Aguirre Beltrán que se haya incorporado la visión del conflicto como un elemento central, visión que sin duda otorga un giro al nacimiento funcionalista de la conceptualización. Sin embargo, una debilidad de la propuesta de Aguirre Beltrán yace en la ausencia de un análisis más profundo que permita un acercamiento de mayor alcance al proceso concreto en el cual se manifiestan estas relaciones de “lucha permanente”.

El uso de la categoría *sincretismo* encontraría una problemática similar si se parte de las consideraciones de Alessandro Lupo, quien hace una defensa al uso del concepto:

Circunscribir el uso de la categoría de sincretismo a situaciones no estabilizadas, en las que los procesos de transformación cultural siguen aún vivos, permite prestar la debida atención a los procesos mediante los cuales los diferentes grupos consiguen construir y propugnar sus “verdades”, contraponiéndolas a las de los demás y desarrollando dialécticamente formas culturales siempre nuevas. Además explica por qué, siendo en la dimensión simbólica donde mejor consigue expresarse la contraposición entre el sí mismo y el otro, “donde [el grupo] adquiere su grado más intenso y sutil de especificidad” (Lisón, 1983: 98), es el ámbito religioso el que recoge el más rico y diversificado abanico de fenómenos sincréticos.<sup>19</sup>

Es decir, el término *sincretismo* guardaría gran utilidad explicativa para comprender los “procesos de transformación cultural” al señalar que otorgan también la posibilidad de prestar atención a la variedad de procesos insertos en estas dinámicas; no obstante, es importante decir que estos procesos deben ser comprendidos de maneras específicas que pueden diluirse mediante el uso único del término para cada caso. Lupo menciona también que en el nivel simbólico es donde adquieren mayor expresión estas relaciones, por lo cual ciertamente es el

---

18

Ídem.

19

Lupo, Alessandro, *Síntesis controvertidas: consideraciones entorno a los límites del concepto de sincretismo*. Revista de Antropología social, Núm. 5. Servicio de Publicaciones, UCM, 1996, p. 32.

aspecto etnográfico clave para comprender cómo se manifiestan estas relaciones; aunque, de nuevo, es de resaltarse que, por la ausencia de una propuesta metodológica para comprender la amplitud del fenómeno bajo la categoría de sincretismo, esta puede quedar bastante corta.

Al respecto es que se sitúa la crítica de Manuel Gutiérrez Estévez, quien plantea una crítica a la manera en que se ha abordado la discusión alrededor de la pertinencia del concepto *sincretismo*, y señala:

Mi opinión, por el contrario, es que la situación se ha mantenido hasta hoy y que la peculiar lógica del monoteísmo no ha penetrado en las conciencias amerindias, sino que éstas han seguido «recalcitrantes» con su lógica del paganismo que no ve inconveniente alguno en sumar creencias y prácticas de cualquier origen. Si esto es así, entonces, nuestras tareas de investigación son diferentes de las que pensábamos y pasa a tener prioridad el estudio de las formas de relación que tienen entre sí los elementos de las diversas tradiciones presentes en una cultura. Estudiar formas de relación quiere decir atender más a la sintaxis que a la semántica, más a la retórica que a la metafísica y más a los procesos de incorporación que a los resultados «barrocos», «creativos» y «sincréticos» o «híbridos».<sup>20</sup>

De la visión de Manuel Gutiérrez se desprende una preocupación por atender más a las propias categorías que los sujetos otorgan a las relaciones religiosas, no obstante, considero que puede ser peligrosa la tesis según la cual “la peculiar lógica del monoteísmo no ha penetrado en las conciencias amerindias, sino que éstas han seguido «recalcitrantes» con su lógica del paganismo que no ve inconveniente alguno en sumar creencias y prácticas de cualquier origen”<sup>21</sup>, ya que podría devenir en una nueva concepción estática o incluso pasiva de las dinámicas culturales, tal como se le criticó a la categoría *aculturación*. Considero, en cambio, que la preocupación enunciada sobre la necesidad de comprender los procesos particulares sí es central en el estudio de estas relaciones, y si bien podría evitarse el uso de la categoría *sincretismo*, en el nivel etnográfico deberían estar presentes consideraciones teóricas sobre cómo es que se determinan estas relaciones y cuál es la lógica en que operan, pues la relación colonial ha

---

20

Gutiérrez Estévez, art. cit.

21

Ídem.

significado notablemente un factor de cambio y de interacción en el campo religioso a pesar de la no efectividad de la implantación de una lógica monoteísta.

En este contexto, el señalamiento de Alessandro Lupo de entender este proceso como de conflicto me parece de vital importancia para no caer en una visión estática del fenómeno religioso en las sociedades que han atravesado una experiencia colonial, pues hace hincapié en la necesidad de entender la dinámica del poder que sigue definiendo una lógica funcional de conflicto entre ambas tradiciones:

la urgencia, de afrontar los procesos de transformación y síntesis cultural teniendo en cuenta el hecho de que la elaboración y la propia percepción-definición de los diferentes modelos nacen dentro de la dialéctica existente entre los diferentes grupos que interactúan en un mismo contexto socio-político. El sistema cosmológico y la religión de los indios mesoamericanos no son “sincréticos” simplemente por haber surgido de la fusión de matrices culturales diferentes, sino por ser aún objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse aún impuesto como modelo generalmente aceptado y compartido. Es decir, no han alcanzado el reconocimiento y la autonomía que les permita ser considerados como sistemas plena-mente acabados, “nuevos”.<sup>22</sup>

Esto es, considerar la presencia de enfrentamiento y negociación no es sencillamente una expresión de situación en las actuales religiones coloniales, sino que es importante considerar que a partir de la Conquista estas relaciones han estado presentes y no se pueden ver aisladas de su devenir histórico, en cambio, la constancia de estos conflictos inscritos en las prácticas y el mantenimiento de las religiones coloniales hace necesario abordar metodológicamente las dinámicas de conflicto para comprender cómo se manifiestan las prácticas religiosas de ambas tradiciones en relaciones de coexistencia y los procesos simbólicos a los que remiten, así como el papel de la tensión y las impugnaciones que se dan desde este carácter.

Desde este punto de vista, considero que no es necesario descartar categorías como aculturación y sincretismo –aunque hay que estar conscientes de las implicaciones de sus usos en los estudios de las religiones coloniales al

menos—, siempre que sean de beneficio y permitan aterrizar o integrar esquemas que lleven al entendimiento de las dinámicas de poder inscritas en las prácticas religiosas, que siempre remitirán al carácter vivido de la religión.

Es en este punto que me parece importante introducir la posibilidad del uso de la categoría *resistencia religiosa*, acompañada de un modo de esquematización, como se verá más adelante. A continuación, esbozaré el caso de estudio en el que se centra mi actual investigación, para posteriormente desarrollar un análisis planteado a partir del concepto *resistencia religiosa*.

### **El culto a Tlahtzonketzin en Yahualica, Hidalgo, México**

En la actualidad, el día jueves de Semana Santa en el interior de la iglesia San Juan Bautista, ubicada en la cabecera municipal de Yahualica, se lleva a cabo el culto a una deidad conocida como Tlahtzonketzin. La escultura mediante la cual se le rinde culto corresponde en su denominación católica a la del Santísimo Señor de la Humildad; una representación de Cristo en los momentos previos a su muerte. Durante la jornada en que se realiza la ceremonia a Tlahtzonketzin la efigie es custodiada por las mujeres adultas de la comunidad, quienes la bajan, la posan sobre un petate y la atavían con una corona de flores blancas, vestido azul y manto rojo. Las familias de la comunidad y de poblaciones aledañas llevan específicamente a los niños ante la deidad para la rendición de culto. Durante este momento también llevan a cabo un breve ritual: las niñas ofrendan una tela bordada para que a través de este acto la deidad les proporcione la habilidad de coser y bordar; los niños, por otro lado, le ofrecen una libreta con varias planas en las que repiten su nombre, con la finalidad de que les confiera la habilidad de escribir.

A partir de este testimonio si bien podemos decir que el grupo social que compone Yahualica puede entenderse inserto en un sistema religioso dominante mediante el catolicismo, existe una negación de la tradición religiosa mesoamericana en tanto que se mantienen las prácticas religiosas que establecen los actores desde la religión popular, y es a través de ellas que pueden hacerse

perceptibles las maneras de reafirmar sus propias elaboraciones religiosas y simbólicas con su cosmovisión como un modo de resistencia, que se reafirma frente a las condiciones de la institución del catolicismo.

Un culto siempre enuncia una identidad social y por este carácter está propiamente determinado en cuanto que enuncia un contrato colectivo que se ha simbolizado. De modo que las prácticas religiosas operan socialmente como una reactualización de los contratos colectivos y morales, señala Durkheim sobre las ceremonias “se lo celebra para permanecer fiel al pasado, para conservar la fisonomía moral de la colectividad”<sup>23</sup>

Como se señala entonces, el culto a Tlahtzonketzin se encuentra relacionado con la asignación de roles de género construidos culturalmente en Yahualica; por medio de la acción ritual se les asigna a las niñas la habilidad de coser y bordar, mientras que a los niños la de escribir. Este papel central en la diferenciación y asignación de roles de género puede ser un elemento central para comprender la permanencia de su culto en la comunidad, pues reafirma y reproduce a la comunidad como colectividad, en tanto que la población reconoce las diferenciaciones de roles de género que la deidad otorga, como lo menciona Anastacia Jiménez:

Siempre. Sí, siempre ha sido muy importante venir hoy a velar de Tlahtzonketzin, porque nosotras aprendimos a coser por su gracia divina, y como siempre ha sido muy milagrosa, mi hermana y yo le procuramos siempre su vela, le rezamos... y primero venimos nosotras de muy chiquillas, que nos mandaba mi mamá, luego trajimos a nuestras hijas, ahora nuestros nietos de cada una también ya vienen, porque es lo que nos corresponde como madres, acercar a nuestros hijos y siempre le tenemos mucha fe<sup>24</sup>.

De modo que la práctica religiosa desarrollada a través del ritual a la deidad confirma su papel e importancia en la vida social de la comunidad al ser la única deidad con un nombre indígena dentro de la iglesia católica de Yahualica. En este

---

23

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1997, p. 382.

24

Jiménez, Anastacia. Entrevista realizada el martes 14 de marzo del 2011, en Yahualica. Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

contexto, vale la pena analizar la naturaleza del culto, esto es, las prácticas que lo hacen efectivo. Segalen nos ofrece una definición que permite dilucidar las cualidades del ritual como:

un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo.<sup>25</sup>

La dimensión simbólica mencionada es fundamental, puesto que refiere a la tradición religiosa mesoamericana y, al mismo tiempo, encuentra la forma de reactualizarse a través de su presencia física en la escultura del Santísimo Señor de la Humildad que, de manera opuesta, tiene una identidad específica para el culto católico. Asimismo, la presencia del ritual que se hace en su honor en medio de una festividad católica demuestra la centralidad del culto para la comunidad; por lo cual el bien común que define el culto puede comprenderse como la propia reafirmación de la identidad étnica mediante las formas en que el culto se ha mantenido.

Otro aspecto importante a señalar del rito es la vitalidad que tiene dentro de Yahualica, ya que, si bien más adelante se explorarán las tensiones al rededor del culto, socialmente las cualidades del ritual que se lleva a cabo siguen teniendo relevancia a la hora de instituir roles de género. Victor Turner comenta que sobre los ritos de paso guardan gran relevancia para la definición de los individuos dentro de su grupo social:

El sujeto del rito, tanto si es individual como si es corporativo, alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo «estructural» y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos.<sup>26</sup>

---

25

Segalen, Martine, *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2005, p. 30.

26

Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1984, p. 104.

Esta propiedad del rito de paso correspondiente a inscribir al sujeto en un nuevo estado se manifiesta en el ritual de Tlahtzonketzin a través del cual los niños y las niñas adquieren habilidades atribuidas culturalmente a su género, razón que explicaría la trascendencia de la deidad al interior de la comunidad.

Por otro lado, resulta importante resaltar la naturaleza propia de este ritual articulada entre la participación de los niños e instruida por las madres, pues se convierte en una experiencia directa y no dirigida por las autoridades religiosas dado que aunque se permite realizar el ritual al interior de la iglesia, este se halla marginado ante el resto de actos rituales que se llevan a cabo durante Semana Santa, es decir, el culto tiene su plena existencia inscrito en la religión popular. María Rodríguez y Roberto Shadow señalan acerca de las prácticas instituidas en la religión popular, que:

responde a las necesidades místicas y sociales de una religiosidad fundamentada en el deseo de entablar relaciones directas, no mediatizadas, con las potencias celestes y que integra como parte de su cosmovisión un mundo habitado por fuerzas y seres sobrenaturales no sancionados por el culto oficial<sup>27</sup>.

Este señalamiento que ambos autores utilizan para el análisis de la peregrinación de San Juan Tlautla al Santuario del Señor de Chalma aplica de la misma manera en torno al ritual dedicado a la deidad indígena. Visto desde esta perspectiva, la autonomía de quienes llevan a cabo su culto expresa la posibilidad de agencia de las comunidades por medio de la práctica religiosa. Es en este aspecto que se centra el análisis; en comprender cómo es que dentro de una religión de carácter colonial también se instituyen las tensiones y constantes negociaciones políticas y simbólicas alrededor de la permanencia de cultos como el de Tlahtzonketzin, con las prácticas religiosas de la tradición religiosa mesoamericana como formas de reafirmación ante la negación o la prohibición.

---

27

Rodríguez, María y Roberto Shadow, "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (Coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana 1994, p.126.

## Las tensiones de lo sagrado

Una *conciencia creativa*, que los pueblos indios han mostrado durante 500 años de colonización, para reorganizar sus relaciones sociales, sus creencias y ritos, articulándolos con las nuevas instituciones de la sociedad mayor y para mantener dentro de este abigarrado mundo de la aculturación forzada, una fuerte identidad propia<sup>28</sup>.

Como se ha ido trazando a lo largo del presente ensayo, la presencia de culto no debe entenderse como un hecho fortuito, pues esta solo puede explicarse por medio de las estrategias que los individuos han asignado para mantener el culto dentro del campo de lo que hemos denominado *religión popular* frente las prescripciones y normas de la religión oficial. Estos mecanismos pueden llamarse propiamente de resistencia, pues aunque no manifiestan un enfrentamiento directo y confrontativo, los rituales de este carácter impugnan simbólicamente desde su propia reafirmación y permanencia a los modelos dominantes.

Considero que la definición de una *resistencia religiosa* puede ser más útil si refiere, en el caso de los rituales de tradición religiosa mesoamericana, a una acepción específica del término, enfocado a comprender la función política de las prácticas religiosas en un orden simbólico y de reafirmación de una otredad ante la institución religiosa por medio de actos rituales y cultos que son ajenos a las prescripciones doctrinarias. Una de las ideas que expresa Marshall Sahlins en torno a la idea de resistencia y que me parecen fundamentales para la noción que se pretende introducir al concepto, es como “el reclamo de reafirmar sus propios modos de existencia, como un valor superior y un derecho político, precisamente

en oposición a la presencia extranjera-imperial”<sup>29</sup>.

Esta noción de resistencia basada en “el reclamo de reafirmar su propio modo de existencia” es de gran utilidad para comprender el proceso político por el cual los individuos accionan para mantener sus propias formas religiosas, ante la imposición política de una religión. En este sentido, hay que considerar el señalamiento expresado por Rodríguez y Shadow:

Aunque estas críticas no provocan un enfrentamiento directo con los grupos gobernantes, y por lo tanto son menos llamativas que las protestas organizadas (marchas, ocupación de tierras, cierre de carreteras, levantamientos armados), forman parte de toda una serie de mecanismos indirectos de resistencia<sup>30</sup>.

Otra idea útil para rastrear la posible conceptualización del término la podemos hallar en James Scott, quien ofrece la siguiente sugerencia: “Puesto que oculta a la vigilancia directa es como mejor se desarrolla la resistencia ideológica, será necesario que examinemos los puntos sociales donde puede surgir esa resistencia”<sup>31</sup>. Para Scott el discurso que hace notable la resistencia solo se puede rastrear en aspectos “ocultos a la vigilancia” enmarcados en un orden simbólico, pues son las expresiones de este orden las que hablan de las posiciones políticas de los individuos. De modo que las prácticas religiosas que se pueden comprender desde la tradición mesoamericana al haber sido desplazadas a la esfera de la religión oficial, han quedado inscritas en su mayoría en los márgenes de estas prácticas religiosas, y su contenido simbólico está siempre en interacción, de manera que operan como forma de reafirmación.

En este contexto, podemos entender *resistencia religiosa* como el conjunto de prácticas de una tradición religiosa que se accionan como un modo de

---

29

Shalins, Marshall, “Goodbye to Triste troops: Ethnography in the context of modern world history”, en Robert Borofsky (Ed.), *Assesing cultural anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, 1994, p. 4.

30

Rodríguez y Shadow, art. cit, p.125.

31

Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Era, 2005, p. 26.

reafirmación desde su propio orden simbólico frente a una tradición religiosa dominante y que pueden estar establecidas dentro del mismo marco religioso, aunque seccionadas entre la dimensión oficial y popular. Ya sea que guarden una constante relación de tensión y conflicto dinámica a través de sus interacciones simbólicas, ambas tradiciones deben considerarse en una relación de mutualidad.

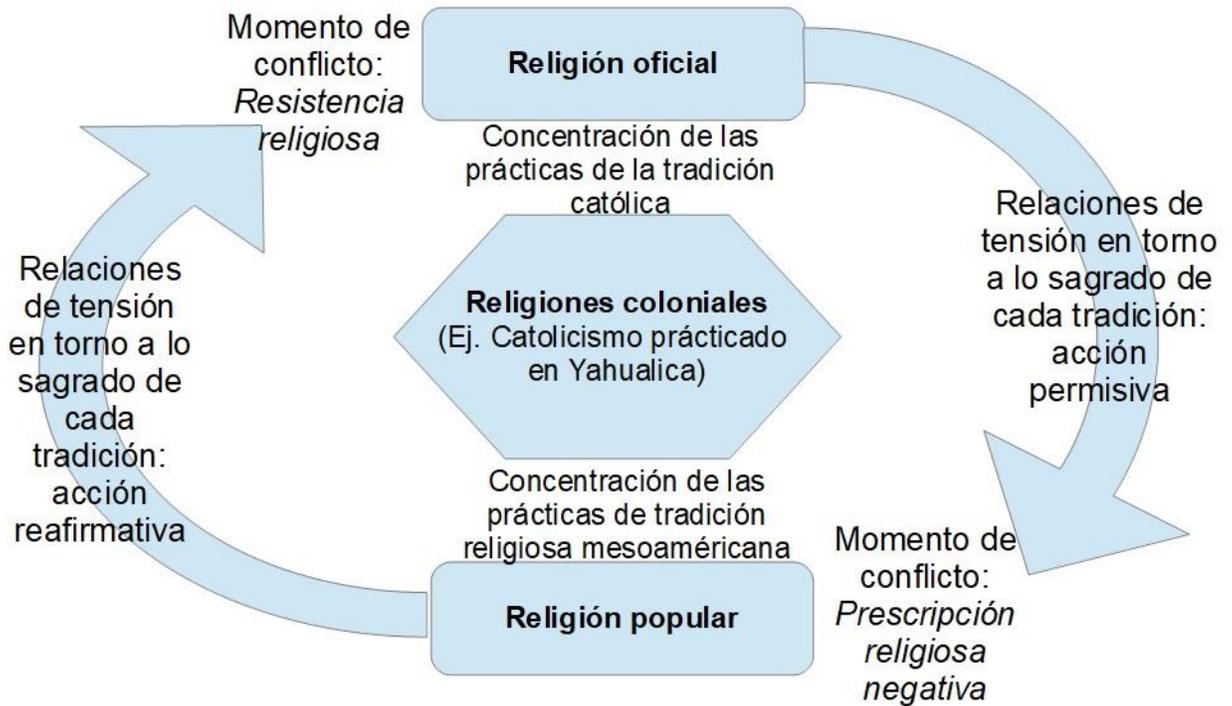


Figura 2. El presente esquema, muestra las dinámicas establecidas entre la religión popular y la religión oficial, en el contexto mesoamericano.

Es importante señalar que este proceso de reafirmación de la identidad étnica frente a los marcos religiosos de la institución religiosa dominante siempre está mediado por la práctica y la agencia de los individuos frente al fenómeno religioso. Estos aspectos se pudieron percibir en las estancias de campo, pues entre los pobladores de Yahualica el habla del náhuatl o el español se expresa como un elemento de diferenciación y de adscripción étnica alrededor de la deidad, como dice José Luis Bautista, de 54 años:

Siempre se le ha dicho así, nosotros siempre hemos hablado nuestro dialecto. Pero sí, luego hay de que mucha gente nada más le gusta hablar el español, entonces no le dicen así, pero nosotros hablamos náhuatl orgullosamente... yo creo que de allí viene que siempre le hayamos dicho por su nombre:

Tlahtzonketzin.<sup>32</sup>

En el discurso enunciado por José Luis podemos percibir esta diferenciación identitaria entre quienes hablan el español y el náhuatl con respecto a la forma en que se reconoce a la deidad. Estas dinámicas de diferenciación son fundamentales de considerar, pues permiten acercarse al carácter no-homogéneo de la comunidad; esto es que entre los creyentes también se manifiestan posicionamientos identitarios distintos y esta visión permite complejizar la situación social con respecto a la presencia de los rituales de la religión popular. Este aspecto es evidente en la opinión de María de Jesús Zavala, de 48 años, quien señala:

Pues sí, mucha gente le dice así, pero a nosotros el padre que estaba antes nos dijo muy claro: –está mal que le digan Tlahtzonketzin, porque Jesús nunca hizo costuras... nosotros respetamos mucho al padre que está ahorita, pero como que a él sí le da igual, y no, el que estaba antes, nos dijo muchas veces que no se le debe decir así... a mucha gente le da igual y vienen de sus comunidades, ni español hablan, pero para nosotros que entendemos, pues creemos que no está bien que se difundan creencias falsas, porque eso es lo que hace que la gente ya no crea.<sup>33</sup>

El punto de vista de María de Jesús muestra, por lo tanto, las diferentes posiciones de la comunidad católica con respecto al culto a la deidad, y resalta también el elemento de diferenciación en la lengua, por lo cual esta visión permite abordar la necesidad de estudiar las diversas situaciones de los actores frente a la religión o a partir de la conversión y llegada de nuevas religiones. Es decir, para abordar el estudio etnográfico es necesario no solo abordar a la multiplicidad de autores involucrados, sino también los cambiantes puntos de vista que pueden expresar y lo que sus discursos develan, como menciona Velsen:

En cualquier sociedad, entonces, los individuos a veces tienen que elegir entre una variedad de normas contradictorias entre sí. Así, las normas relacionadas con

---

32

Bautista, José Luis. Entrevista realizada el martes 18 de abril del 2019, en Yahualica. Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

33

Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el martes 16 de abril del 2019, en Yahualica. Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

el estatus de un hombre como hijo, esposo, padre, primer ministro o jefe, es improbable que sean mutuamente compatibles en todos los aspectos. Si bien, las descripciones etnográficas con un marco de referencia estructural pueden declarar o insinuar dichas contradicciones inherentes, no las consideran como un dato que tiene que ser analizado como, y con referencia a, otros datos observados<sup>34</sup>.

Para finalizar el análisis del presente ensayo, es importante señalar que en el estudio de la resistencia religiosa no solamente es necesario tratar cómo se posicionan las prácticas de tradición religiosa mesoamericana a partir de la manera en la que se instituyen dentro de la estructura religiosa, sino a partir de la no-homogeneidad de los actores y las tensiones al interior de la comunidad de creyentes, así como la relación que desde la religión oficial los actores establecen con respecto a los cultos inscritos en la religión popular, e incluso con habitantes que han transformado a otras religiones, aspectos en los que no se ha logrado profundizar por las propias limitaciones temporales de las estancias de campo realizadas, aunque serán aspectos a indagar en un futuro.

## **Conclusiones**

Es entendible que la reafirmación de la identidad étnica aunada al mantenimiento de rituales religiosos y cultos específicos desde la religiosidad indígena formen parte de un mecanismo de resistencia en un orden simbólico, en el seno de la comunidad. Sin embargo, esta reafirmación de la existencia propia frente a una otredad por medio de los mecanismos de resistencia religiosa, no deben ser entendidos como una relación simple, sino de constante tensión; pues más allá del caso presentado, los cultos de tradición indígena o las expresiones mediante las cuales la comunidad se reafirma tienden a ser segregadas por los actores involucrados en la institución oficial o llevados a espacios paralelos en casos en que se consideran demasiado transgresoras a los dogmas de la religión dominante, hasta llegar incluso a la prohibición, como señalaron los fragmentos

de entrevistas.

Asumir desde esta base la resistencia religiosa nos permite comprender la función política que guarda la propia realización de los cultos de tradición mesoamericana, muchas veces enmarcados en una religiosidad ajena o distinta a la de la religión oficial. También los mecanismos que se emplean para mantener los cultos frente a las prohibiciones eclesiásticas e incluso el papel que desempeña la agencia individual en el mantenimiento de cultos que aunque en muchos casos bien pueden expresarse solo como la “costumbre”, son elementos que expresan motivaciones propias relacionadas con la situación identitaria de los individuos en su comunidad y otorgan la posibilidad de tratar el proceso político desde la función de los diversos actores involucrados y que permiten delinear la forma como se manifiesta la resistencia en el amplio campo de la religiosidad.

Es importante señalar que la perspectiva tomada de abordar el estudio del catolicismo en Yahualica como producto de una relación de dominación colonial, no corresponde a ningún esencialismo ni idealización de las religiosidades de tradición mesoamericana, sino a un complicado proceso de reestructuración del pensamiento religioso a partir de dos tradiciones por los menos ajenas entre sí al momento de la conquista. Y este mismo proceso que originado hace 500 años puede percibirse lejano, en el nivel simbólico sigue manifestando tensiones que hablan de la profundidad –aún más extensa– de ambas tradiciones. Por este motivo, el antropólogo que comprende la profundidad del lenguaje y de los sistemas de significación que se manifiestan en este debe ser consciente de la trascendencia que se da en las reconfiguraciones simbólicas originadas en los procesos de colonización.

Para finalizar, quepa señalar que una conceptualización de *resistencia religiosa* puede tener un uso relevante en el estudio de las religiones coloniales, pues por sí mismas guardan la ambivalencia del dominio de una tradición dominante, pero también la resistencia de las formas de religiosidad que expresan los individuos; desde el estudio etnográfico resulta imprescindible estar conscientes de estas tensiones configuradas en el campo religioso, ya que complejizan también las relaciones entre lo constituido como sagrado en

tradiciones religiosas convergiendo dentro de la misma religión.

## **Bibliografía**

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1970.

Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana, 2011.

Broda, Johanna, "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista" en *Graffylia*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Núm. 2, México, 2003.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1997.

Garma, Navarro y Roberto Shadow (Coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1994.

Gluckman, Max, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, 2ª. ed., Manchester, Manchester University Press, 1968. Traducción de Leif Korsbaek, Karla Vivar Quiroz y María Fernanda Baroco Gálvez.

Gutiérrez Estévez, Manuel, *Otra vez sobre sincretismo*, ÉNDOXA: Series Filosóficas, Núm. 33, Madrid, UNED, 2014, p. 120

Lanternari, V., « La religion populaire. Perspective historique et anthropologique », Archives de Sciences Sociales des Religions, Núm. 53 (enero-marzo), 1982.

López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.

-----, *Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. CNCA-INI. México. 1994.

M. A. L.Harrison y R. Wauehope (Eds.), *Nativism aud Syncretism*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1960.

Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*.

México, Era, 2005.

Segalen, Martine, *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Shalins, Marshall, "Goodbye to Triste troops: Ethnography in the context of modern world history", en Robert Borofsky (Ed.), *Assesing cultural anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, 1994.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1984.

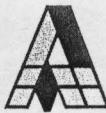
Van Velsen, Jean, "The extended-case method and situational anlaysis", en L. Epstein (Ed.), *The craft of social anthropology*", Londres, Tavistock.

*Entrevistas:*

Bautista, José Luis. Entrevista realizada el martes 18 de abril del 2019, en Yahualica, Hidalgo Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Jimenez, Anastacia. Entrevista realizada el martes 14 de marzo del 2011, en Yahualica, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el martes 16 de abril del 2019, en Yahualica, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.



POSGRADO  
EN CIENCIAS  
ANTROPOLÓGICAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

CONSTANCIA DE EVALUACIÓN DEL ENSAYO  
PARA LA OBTENCIÓN DEL DIPLOMA EN LA  
ESPECIALIZACIÓN EN ANTROPOLOGÍA DE LA CULTURA

DÍA	MES	AÑO
31	10	2019

ALUMNO: GUERRERO GARCÍA MANUEL ANTONIO

MATRICULA: 2183800135

TRIMESTRE 19-P

DIRECTOR: NÉSTOR RAÚL GARCÍA CANCLINI

EL ALUMNO PRESENTÓ EL ENSAYO TITULADO:

**Tensiones sagradas: el culto a Tlahtzonketzin en Yahualica, Hidalgo, como expresión de resistencia frente a la religión oficial**

OBTENIENDO LA CALIFICACIÓN DE:

APROBAR (X)

NO APROBAR

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
Casa abierta al tiempo

04 NOV 2019

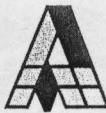
COORDINACIÓN DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DEL ENSAYO

DR. NÉSTOR RAÚL GARCÍA CANCLINI

COORDINADOR DEL POSGRADO

DR. PABLO CASTRO DOMINGO



POSGRADO  
EN CIENCIAS  
ANTROPOLÓGICAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

CONSTANCIA DE EVALUACIÓN DEL ENSAYO  
PARA LA OBTENCIÓN DEL DIPLOMA EN LA  
ESPECIALIZACIÓN EN ANTROPOLOGÍA DE LA CULTURA

DÍA	MES	AÑO
31	10	2019

ALUMNO: GUERRERO GARCÍA MANUEL ANTONIO

MATRICULA: 2183800135

TRIMESTRE 19-P

DIRECTOR: NÉSTOR RAÚL GARCÍA CANCLINI

EL ALUMNO PRESENTÓ EL ENSAYO TITULADO:

**Tensiones sagradas: el culto a Tlahtzonketzin en Yahualica, Hidalgo, como expresión de resistencia frente a la religión oficial**

OBTENIENDO LA CALIFICACIÓN DE:

APROBAR (X)

NO APROBAR

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
Casa abierta al tiempo

04 NOV 2019

COORDINACIÓN DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DEL ENSAYO

DR. NÉSTOR RAÚL GARCÍA CANCLINI

COORDINADOR DEL POSGRADO

DR. PABLO CASTRO DOMINGO