

La memoria como resistencia: miniaturas y espacios rituales entre los zapotecos del sur de Oaxaca

Elvia Francisca González Martínez*

Resumen

La preparación y el uso de la miniatura ritual es una práctica vigente en el contexto zapoteco del sur de Oaxaca. Los artefactos diminutos se emplean como pagos a entidades sagradas que habitan en el cerro, la cueva, los manantiales y el mar. La tradición de la miniatura es heredera de técnicas, materialidades y nociones ancestrales. Es importante reflexionar sobre el papel que desempeña la memoria en los procesos de transmisión y conservación de esos saberes rituales. Aquí se destacan conceptos clave como lo completo, la siembra y el término *glièkǔ*: “dar o sacar forma de algo”, nociones integradoras que derivan del trabajo y de los saberes compartidos por abuelos y abuelas zapotecas. Es a partir de esos referentes que se discute la relevancia de la miniatura como práctica ritual de resistencia.

Palabras clave: miniatura, ritualidad, memoria, zapotecos, resistencia.

Abstract

The preparation and use of ritual miniatures is a current practice among the Zapotec peoples of southern Oaxaca. The miniature artifacts are used as payments to sacred entities that inhabit hills, caves, springs and the sea. The miniature tradition is heir to ancient techniques, materialities and notions. It is important to think about the role played by memory in the processes of transmission and conservation of this ritual knowledge. In the text, key concepts such as completeness, sowing and the term *glièkǔ*, “to give or take shape from something”, are highlighted, integrating notions that derive from the work and knowledge shared by Zapotec grandfathers and grandmothers. It is from these references that the relevance of the miniature as a ritual practice of resistance is discussed.

Keywords: miniature, rituality, memory, zapotecs, resistance.

En este espacio se busca reflexionar acerca de la importancia que tiene la memoria en la pervivencia de saberes, técnicas y creación de modelos miniatura. En el cerro

El Encanto, el ojo de agua Quiechapa y en Cruz del Monte, lugares ubicados en la Sierra Sur y costa de Oaxaca, se preparan, principalmente, artefactos, recipientes, alimentos y maquetas.

Uno de los puntos a discutir es la función de la memoria como factor de pervivencia de saberes, y cómo es que la práctica ritual de la miniatura contribuye a definir los espacios rituales. En este texto, entendemos la memoria como unidad articuladora de vivencias, lugares y prácticas rituales que dan sentido a una colectividad. Los saberes que se comparten a través de la historia oral son los nombres de los dueños, los lugares sagrados, las formas de preparación de ofrendas y pagos. Algunos conceptos clave en la ritualidad zapoteca incluyen el saber contar, lo completo, los cuatro rumbos, saber-hacer o *ni nki nyá'*, recordar y sembrar o *kakpní meedz*.¹

Se formulan tres preguntas para iniciar el análisis y entender la creación de artefactos miniatura como resistencia: ¿qué se entiende por memoria?, ¿cómo llegamos a la noción de memoria como eslabón y eje de conservación de las prácticas rituales?, y ¿cuáles son las nociones zapotecas que se han mantenido en el quehacer ritual? El objeto principal de estas cuestiones tiene sentido no sólo por el conocimiento implicado en los procesos rituales y por la importancia de los saberes locales. Cobra relevancia porque en la actualidad existen dinámicas empresariales globales, grupos de poder e instituciones que afectan los circuitos rituales y ponen en peligro los espacios y las prácticas que ahí se realizan. Un caso ejemplar de tal fenómeno es Cruz del Monte y la playa en Santa Cruz Huatulco. Ambos lugares se han visto alterados y desdibujados por la invasión de comercios, clubes de playa de hoteles, y la intrusión de turistas desinformados respecto del significado e importancia de los artefactos rituales dispuestos en la orilla del mar.

Los paisajes rituales y los artefactos miniatura constituyen el núcleo vinculante de las comunidades zapotecas del sur. Es de nuestro interés poner atención en la importancia de la red de peregrinaje, las nociones que los zapotecos emplean en la ritualidad y, sobre todo, exponer el papel del Rayo y la Culebra de Agua como entidades protectoras y guardianes de los espacios rituales.

El contexto de estudio

Las comunidades mencionadas anteriormente se ubican en el estado de Oaxaca, en la región sur, en los distritos administrativos de Miahuatlán, Pochutla y Yautepec.

Esta área se caracteriza por su diversidad ecológica, lingüística y política. En las comunidades en las que se trabajó, la mayoría de las personas son hablantes de zapoteco en las variantes miahuatecana, cisyautepeña y coateca.²

A lo largo de la historia, los zapotecos han establecido relaciones con otras culturas como la chontal, la chatina y la mixteca. Algunos de los vínculos se gestaron por razones comerciales, políticas, culturales, territoriales y migratorias, las cuales permitieron que zapotecos ubicados en los valles se desplazaran hacia las regiones conocidas como Sierra Norte, Sierra Sur e Istmo.

El reconocimiento de los lugares rituales de los zapotecos, tema poco estudiado, merece una atención especial. Es sabido que los zapotecos comparten territorios y lugares sagrados como el cerro El Encanto, ubicado en la comunidad de San Cristóbal Honduras Coatlán; el ojo de agua Quiechapa, situado en la localidad de San Pedro Mártir Quiechapa; el cerro Nube Flan de San Pedro Mixtepec; y Cruz del Monte, localizado en la costa, en Santa Cruz Huatulco.

Cabe precisar que, para iniciarse en este campo de investigación, se llevó a cabo trabajo de documentación en las siguientes comunidades: San Francisco Logueche, San Marcial Ozolotepec, San Cristóbal Amatlán, Miahuatlán de Porfirio Díaz, San Miguel Suchixtepec, San Pedro el Alto, Santa Lucía Miahuatlán, Santa Cruz Xitla, Santa Catarina Cuixtla, Santa Catalina Quierí, San Cristóbal Honduras Coatlán, San Pedro Mártir Quiechapa y San Mateo Río Hondo.³

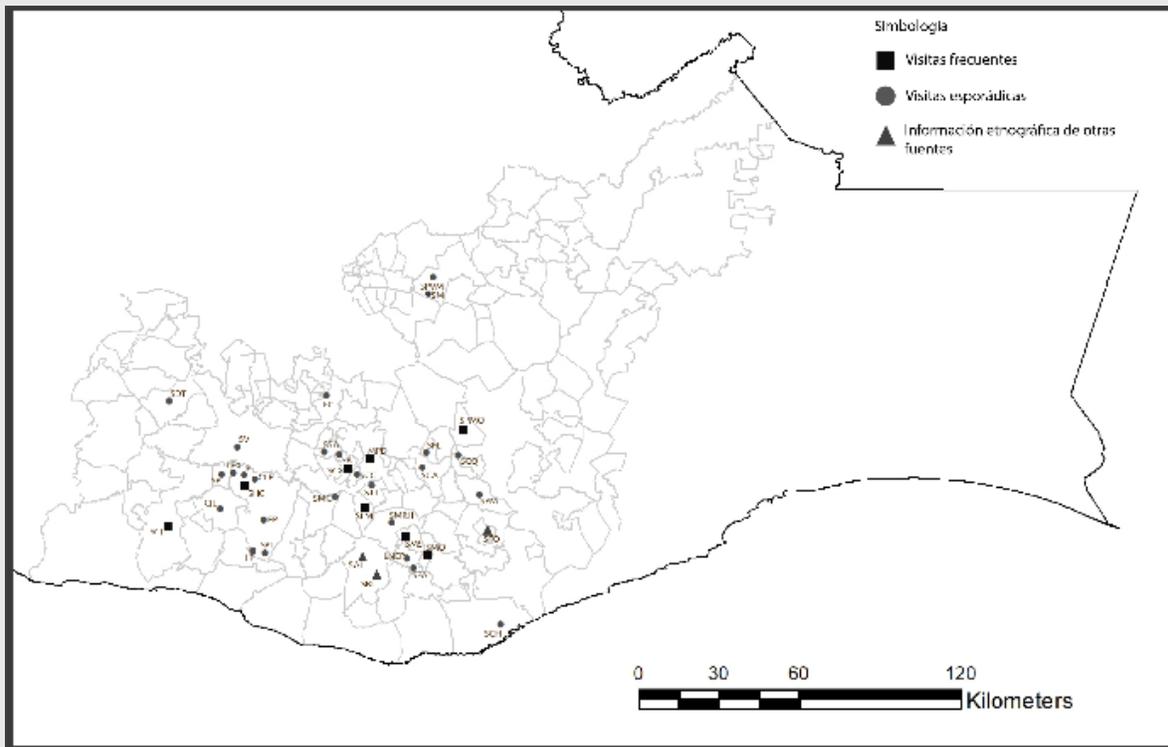


Figura 1. Mapa del área de estudio. Elaborado por la autora, con información del Panorama sociodemográfico de Oaxaca, 2015, México, INEGI, 2015.

Antropología de la memoria

A través de la memoria se comparten materiales lingüísticos: nombres, frases, palabras, topónimos y antropónimos vinculados a entidades sagradas. En este proceso se transmiten formas y operaciones mentales que permiten la configuración de un arte caracterizado por una coherencia interna, un orden y una lógica propia. Para entender cómo funciona la memoria en la salvaguarda de creencias y formas de vida zapoteca, se retoma el enfoque antropológico de Carlo Severi, quien propone abordar la memoria como una técnica de preservación y transmisión de conocimientos.⁴ Para comprender cómo se aprenden los códigos visuales y orales, Severi lleva a cabo un estudio entre las culturas amerindias. A partir del análisis de imágenes de la cultura hopi, el autor reconoce dos formas de correspondencia entre las imágenes y las palabras: una a través de la “secuencia ordenada y otra mediante el reconocimiento de rasgos salientes”. Estos principios, se fundan sobre el desdramatamiento de imágenes que hace posible una relación entre memorias: “una memoria espacial, de los lugares, y una memoria de los nombres”.⁵ Severi propone la

noción de *paralelismo*, la cual se refiere a la “manera de orientar la evocación mne-
mónica”. Un ejemplo de paralelismo puede ser la construcción de la imagen rayo-
serpiente por medio de la forma de un zigzag. Esta imagen se construye a partir de
la mediación de la experiencia, la observación del entorno, la identificación de ras-
gos y la condensación de conceptos, formas y sonidos.⁶ Desde nuestra óptica, el
método de Severi es una propuesta que atiende a contextos no occidentales y po-
sibilita la revisión de nociones *emic*, las cuales se encuentran registradas en la me-
moria oral, en los nombres de los lugares, en los gestos, y en los artefactos rituales.

En el contexto zapoteco, un ejercicio reflexivo que posibilita la comprensión del
lenguaje oral y visual es el análisis de los rituales de petición de lluvia. En ellos, se
recrean escenas del sonido de los truenos, los tipos de lluvia y el zumbido del
viento. Estas representaciones, más que ser un recuerdo, son imágenes y gestos
evocadores que llaman la lluvia.⁷ Los rituales son efectuados por curanderos, es-
pecialistas rituales, rezadores y chupadores. La ritualidad contempla el conoci-
miento de códigos, de los espacios sagrados y de técnicas de desciframiento.

Con este ejemplo y breve repaso por la antropología de la memoria, es posible
comprender la importancia de la oralidad y de las nociones *emic*. Además, se puede
identificar conocimientos de índole matemática, social y ecológica que se resguar-
dan en la ritualidad, en la siembra y trabajos cotidianos que se realizan en el con-
texto zapoteca.

Ruta de exploración: la narrativa oral

En la documentación de narrativa oral llevada a cabo en comunidades zapotecas
del sur de Oaxaca, las abuelas y abuelos, especialistas rituales, rezadores y curan-
deras, revelaron la importancia de los espacios rituales. Los abuelos rememorarón
las historias que se tejen en torno a los manantiales, la cueva, el cerro y el mar;
además, mencionaron a una de las entidades “sagradas” de mayor jerarquía: el
Rayo, quien se encarga de impartir justicia, cuidar a las plantas y los animales del
monte, y defender a los pueblos.⁸

Los abuelos reconocen que en el interior de los cerros o cuevas nace agua. Por ello,
en la cima del cerro Nube Flan, y en otras elevaciones, emergen brotes de agua o
lagunas “encantadas”, las cuales se conectan física y simbólicamente con el mar. En
la comunidad de San Pedro Mártir Quiechapa, por ejemplo, hay un nacimiento de

agua del que derivan varios brazos o ríos, los cuales llegan al mar. El mar es benéfico y, a su vez, portador de males. Puede provocar inundaciones, pero también es fuente de bonanza y fertilidad. Esta concepción del mar conlleva una significación de vitalidad y agencia. En el contexto de la ritualidad, los peregrinos afirman que el mar se comunica con ellos mediante el oleaje. Según la experiencia de algunos creyentes, cuando el mar acepta los obsequios se lleva los objetos depositados; en cambio, si la dueña del agua rechaza las ofrendas, éstas regresan a la playa.

Desde un punto de vista simbólico, se puede afirmar que entre el mar y las personas se establece una comunicabilidad, mediada por códigos visuales, gestuales y olfativos. Por ejemplo, el saludo a la tierra, al agua o al Rayo se genera a través del ofrecimiento de flores; la solicitud de permiso al Rayo se paga con el depósito de copal, cacao o cera marqueta; y el agradecimiento se da a partir del cumplimiento de un cargo, la celebración de un ritual o la preparación de una fiesta. En términos generales, se podría decir que el mar es uno de los lugares sagrados por excelencia. El mar es el destino final del circuito emprendido por los zapotecos del sur, quienes viajan desde sus comunidades para visitar cerros, cuevas, manantiales y finalmente llegar al mar y a Cruz del Monte.

La memoria como transformación: nociones zapotecas

Hacer memoria en el contexto zapoteco y, en especial, en el ámbito de lo religioso, es saber contar, expresarse correctamente, recordar y respetar la costumbre. Tener o tejer memoria es una manera de reconocer los límites del territorio, de reiterar la importancia del pasado y de ejercer el derecho sobre los lugares y la forma de vida local.

Pensar la memoria como un núcleo articulador me permite proponer que la recuperación de nociones *emic* contribuye al fortalecimiento y permanencia de prácticas de rituales, tales como la creación de miniaturas, las mesas florales y pagos de copal.⁹ Algunas de las nociones empleadas en la preparación de pagos, ofrendas y peticiones de lluvia y bienes son: “lo delicado” o *ntă*; “sacar forma” o *gliékú*; “lo completo” o *ksà kiâlnzák*; y “sembrar” o *kakpní meedz*. A través de estas palabras, los creyentes manifiestan el poder de los lugares “encantados” y las necesidades de la comunidad.

En la concepción de lo “delicado” o peligroso se incluye a los lugares, al dueño (Rayo) y lo que se dona: copal, mezcal o cacao. En la variante zapoteca de Santa Catalina Quierí, *ntã* es una noción que alude al respeto y al poder de la entidad sagrada. Se dice que el dueño es delicado y el lugar donde habita también, porque la cueva, el cerro o paraje, al ser de su propiedad, adquiere agencia y puede crear “encantos”.¹⁰

En la ritualidad, otra noción articuladora es “lo completo” o *ksà kiâlnzák*. Lo completo se aplica a las oraciones, los alimentos y objetos ofrendados al Rayo, a la tierra, a la Culebra de Agua o a las ánimas. En cualquier pago las porciones se reparten por igual; en caso de que ocurra un error, se suman objetos a manera de reparación. El sistema numérico que se emplea en cada pago identifica a la entidad sagrada, el tipo de petición y el efecto que se quiere lograr.

“Sembrar” o *kakpní meedz* es otro de los referentes rituales. Esta noción es polisémica, en el sentido que se emplea para diferentes funciones y prácticas rituales. Se hace labor de labranza para recibir abundancia, salud, vida y descendencia, pero también se siembra para enfermar, hacer justicia o provocar muerte. Cuando se emplea la frase *kakpní meedz* se alude, concretamente, al maíz seleccionado y se da a entender que se trata de una ofrenda agrícola.

Otra noción que se destaca en este texto es la palabra *gliékú* o “sacar forma”. Lingüísticamente, *gliékú* se relaciona con el “acto de dar forma” y, simbólicamente, se refiere a una serie de procesos cognitivos, físicos e imaginarios que se ponen en acción al crear artefactos rituales. Desde el punto de vista cognitivo, el “acto de dar forma” implica la organización de ideas y materialidades para proyectar el objeto o acción pensada; lo físico se pone en acción al momento de dar forma a la materia; y lo imaginario se activa al proyectar los deseos en el objeto creado.

Para poner en operación la maquinaria de la imaginación, el creyente establece una relación con el paisaje; hace un recorrido por el espacio ritual, y recolecta materialidades del entorno: tierra, piedras, hojarasca y palos de madera. Al hacer este trayecto, la persona se vincula afectiva o cognitivamente con el espacio ritual. Para mayor claridad, podemos enunciar que la convivencia en los lugares y los actos de creación que se realizan en el cerro, la cueva o el mar constituye un ejercicio de memoria, conservación de saberes y de experimentar los espacios, donde se conjugan diferentes apreciaciones del entorno.

Conviene apuntar que la memoria no es algo que simplemente se preserva o algo inmutable, sino que también implica transformación. En este sentido, la memoria o *rseladz* puede leerse como mecanismo que posibilita la preservación, la transmisión de saberes y la generación de sentido.¹¹

Narrativa oral en la memoria de los zapotecos

El reconocimiento de los lugares sagrados está contenido en la memoria. Un ejemplo notable que retrata la conservación de nombres, entidades y el sentido del lugar son las narrativas orales de los zapotecos, tal como la de “la mujer Quiechapa”, que habita en el ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa. Los abuelos de la comunidad cuentan que en el pasado aconteció una guerra entre chontales y chatinos. En las feroces batallas, los chatinos no dejaban prisioneros vivos, acorralaban a los chontales, quienes quedaban atrapados en una piedra.

Un día, mientras los chontales se encontraban debilitados por una sequía, los chatinos invadieron su territorio, capturando al rey chontal y a su gente. Antes de sacrificar al rey chontal, el rey chatino demandó la entrega de su hija, pero la princesa chatina fue convertida en piedra. El padre de la princesa no pudo contener el llanto y la princesa al no poder expresarse, derramó lágrimas que se convirtieron en una fuente de agua, siendo ésta el origen del ojo de agua.¹²



Figura 2. Ojo de agua Quiechapa. Fotografía de la autora, 2018.

En la comunidad de San Pedro Mártir Quiechapa, la mujer es identificada con una losa con forma femenina. Se recuerda que la piedra tenía una posición abierta, con

las piernas inclinadas, dejando ver su vagina, por donde brotaba el agua. Se cuenta que la imagen no fue tolerada por los evangelizadores y, por esta razón, se mandó derribar. Los habitantes de Quiéchapa mencionan que sus abuelos colocaron otra piedra en el paisaje. Esta nueva imagen muestra rasgos de una persona con piernas, manos y cabeza, pero ya no se encuentra en la posición que se describe para el siglo XVIII, ahora se muestra erguida.¹³

Otro caso que destaca la importancia de las entidades sagradas es la narrativa del cerro El Encanto, donde habita un león que cuida el monte a partir de “encantos”, los cuales acontecen a manera de ensoñaciones o apariencias. Los “encantos” inducen a los campeadores a internarse en el monte, a manera de castigo, principalmente, por la transgresión de los espacios “sagrados”.

Con lo dicho hasta aquí, la preservación de la historia oral podría considerarse un tipo de “resistencia”. Revisando los hechos documentados en las *Relaciones geográficas*, es posible entrever que los colonizadores y, en especial, los evangelizadores, destruían los llamados, erróneamente, “ídolos”.¹⁴

Esta invalidación de la materialidad que se intentó en el periodo colonial no terminó con la forma de vida y saberes compartidos de los zapotecos, pues como se relata en la historia de Quiéchapa, los abuelos reintegraron una piedra para recordar la historia de la mujer y así preservar la importancia del lugar. Como se puede observar, el hecho de aludir a la noción de resistencia no es con la intención de introducir la idea de una herencia cultural inalterable, pues se reconoce que las contingencias históricas causaron estragos en la ritualidad. La resistencia de la que se habla en este texto hace referencia a un actuar que busca salvaguardar los espacios “sagrados”.

Sin pretender agotar los casos de invasión y desdibujamiento de los espacios rituales, se mencionan algunos. Un ejemplo en el que ocurre desplazamiento del espacio ritual es Cruz del Monte, ubicado en la costa oaxaqueña. Cruz del Monte, lugar que visitan los zapotecos del sur cada año, ha sido invadido por rutas de ciclistas que atraviesan el lugar “sagrado”, dejando una huella ecológica sin ninguna restricción. De igual forma, la orilla del mar de Santa Cruz Huatulco también se ha visto afectada. En Santa Cruz Huatulco, los clubes de playa de hoteles y restaurantes han invadido el área destinada a los rituales. Los peregrinos que visitan Huatulco, además de vivir este fenómeno de desplazamiento, han sido despojados del lugar donde habitualmente llegaban a descansar, a causa de la construcción de un establecimiento que se encuentra en fase de levantamiento.¹⁵



Figura 3. Peregrinos en Cruz del Monte.
Fotografía de la autora, 2020.

Desde nuestro punto de vista, lo que está sucediendo en Santa Cruz Huatulco puede ser resultado de la dinámica turística que permite la invasión de espacios rituales. En estos casos, el gobierno y la ciudadanía tienen una responsabilidad compartida. Para hacer frente a la problemática y detener el deterioro de los lugares sagrados es necesario poner atención en las dinámicas rituales. Reconocer que, históricamente, los pueblos zapotecos han caminado estos espacios, así como colocar a la memoria como herramienta de protección.

La miniatura ritual como acto de resistencia creativa

En el contexto zapoteco actual, la palabra “memoria” se enuncia como *gal rannalaaz* o *gal rusalaaz*, que se traduce al español como “acto de hacer memoria”, lo que implica recordar, actuar y contar. Esta consideración nos conduce a pensar, más que en historia o narrativa, en acción, donde la memoria se constituiría en una práctica para accionar el cuidado del territorio y la transmisión de las prácticas rituales.¹⁶ Queda claro que, en el trabajo de hacer memoria, la recuperación de testimonios es parte fundamental. Los abuelos, en especial aquellos que se dedican a la preparación de rituales, atestiguan la delimitación de los espacios sagrados y la importancia de la palabra.

La documentación de los lugares y el análisis de los artefactos rituales nos demuestran que los pagos, específicamente la elaboración de artefactos miniatura, constituyen un lenguaje cuyo uso y sentido ha trascendido en el tiempo. Por lo tanto, su

elaboración garantiza la conservación de conceptos, procesos y técnicas. Véase figuras 4, 5 y 6. Líneas arriba se planteó que la miniatura se ha empleado para fines rituales, lúdicos y de aprendizaje, en diferentes contextos sociohistóricos. En consecuencia, para el contexto zapoteco, la miniatura ha sido un recurso de mediación para relacionarse con el entorno y entender los procesos de vida: nacimiento, matrimonio y muerte.¹⁷



Figura 4. Casa miniatura en Cruz del Monte.
Fuente: fotografía de la autora, 2020.



Figura 5. Sembradío miniaturizado en el ojo de agua Quiechapa.
Fuente: fotografía de la autora, 2019.



Figura 6. Corral a escala en el cerro El Encanto. Fuente: fotografía de la autora, 2018.

Además, podemos decir que la miniatura constituye un eje de resistencia en un mundo global, porque permite mantener vínculos de respeto con la tierra, el agua, el mar y los cerros. En conclusión, sostenemos que la miniatura ritual y la historia oral son formas de resistencia creativa, porque permiten filtrar rasgos del pasado, actualizarlos y usarlos como referente de identidad, forma de vida local y elemento de defensa ante cualquier intrusión.

Cierre: la resistencia, una práctica no homogénea

A lo largo del texto, se hace evidente que la historia oral y los objetos rituales forman registros de memoria biográfica y colectiva, los cuales perduran a través de los gestos y la palabra. En algunos casos, la memoria es opaca, pero llega a convertirse en una herramienta para conocer y proteger el entorno. Los medios de que disponen los zapotecos para defenderse son las asambleas comunitarias, las políticas en relación

con el territorio y la preservación de la lengua nativa. Dentro del acervo de conocimientos, la narrativa oral da cuenta de saberes que han sobrevivido, pese a la diversidad de sistemas de dominación, violencia y estrategias de ocultamiento que han puesto en práctica las corrientes colonialistas y evangelizadoras.¹⁸

Para conocer la problemática del desplazamiento y despojo de saberes, es necesario hacer algunas precisiones. En primer lugar, no se debe perder de vista que las comunidades zapotecas han sufrido despojos y abusos, los cuales se han traducido en altos grados de marginación, discriminación y pobreza. También es importante reconocer que la lengua zapoteca, en el contexto actual, presenta un problema de desplazamiento. Se debe poner atención en el tema para evitar la pérdida de saberes, la fragmentación de la identidad y el olvido de prácticas que dan sentido a la vida de los *mén dizhdea*.¹⁹

En la ritualidad zapoteca, el uso de ciertos términos es fundamental para articular los depósitos y ofrendas. En el texto puntualizamos la palabra *gliékú* como un concepto que abarca la producción de artefactos rituales; en el contexto ritual, “sacar forma” tiene una connotación compleja, porque involucra procesos cognitivos racionales y emocionales.

Las nociones como *gliékú*, *ksà kiâlnzák* o “lo completo” y *kakpní meedz* o “sembrar”, son saberes invisibilizados, los cuales, la mayoría de las veces, permanecen ocultos en el ámbito de la ritualidad y del trabajo agrícola. En el contexto educativo formal, estos conceptos no se reconocen como generadores de conocimiento y, por lo tanto, quedan relegados.

En el ámbito académico, los saberes “indígenas” se encasillan en la categoría subalterna y, generalmente, no trascienden a la esfera de conceptos. Quizá esto sucede porque no se consideran un aporte a la ciencia occidental. En los estudios amerindios y mesoamericanos se intenta recuperar nociones *emic*, e incluso hay algunos esfuerzos por posicionar estos saberes como “teorías”. Por otro lado, la historia oral tiende a considerarse como “narrativa” que, en algunos casos, reviste importancia (para los abuelos especialmente), porque destaca los límites del territorio. No obstante, la mayoría de las veces ha sido degradada a nivel secundario.

He intentado demostrar aquí que la historia oral, más allá de ser un relato, es un medio para aprender del pasado. A partir de estas reflexiones, se formulan tres conclusiones: en primer lugar, la memoria puede servir como argumento para demostrar que las personas nativas tienen derecho sobre los espacios rituales de sus

territorios; en segundo lugar, recurriendo a la memoria es posible evidenciar la problemática de desplazamiento de los espacios rituales; y finalmente, desde una visión pragmática, la memoria puede articular o fortalecer el establecimiento de una política pública, en la que los sitios “encantados” como el cerro El Encanto, la playa de Santa Cruz Huatulco y Cruz del Monte, sean protegidos de la construcción desmedida, así como de otras acciones derivadas de la actividad industrial, comercial y turística.

* Doctora en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Las variantes de zapoteco que aparecen en este texto se documentaron en la comunidad de Santa Catalina Quierí. Agradezco a Norma Vásquez Martínez por la revisión y corrección de los términos.

² De acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), en México existen 11 familias lingüísticas, entre las cuales se encuentra la macrofamilia otomangue, la cual abarca territorios que van de México a los países de América Central. El zapoteco pertenece a dicha familia (*Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus denominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Inali, 2008, disponible en https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf, consultado el 20 de diciembre de 2020).

³ El reconocimiento de lugares sagrados se propició gracias a la comunicación que establemos con personas de la región y a la asesoría recibida por parte de investigadores que han trabajado en la zona, principalmente, Damián González Pérez y Elvis Badillo, quienes facilitaron información sobre la zona de la costa oaxaqueña, la chatina y el área zapoteca de la Sierra Sur. Quiero aprovechar para agradecer a César Tránsito Leal y a Perig Pitrou por el acompañamiento y reflexiones vertidas en campo.

⁴ El estudio de la memoria tiene sus orígenes en el análisis de tipo cognitivo, social, político y, recientemente, cultural. En la década de los ochenta surgió el interés por el fenómeno de la memoria con los trabajos de Halbwachs, por ejemplo, pero también se rescataron textos y reflexiones de Walter Benjamin y otros. Benjamin destacó la dimensión social y política de la memoria, mientras que el historiador del arte y de la cultura Aby Warburg recuperó un vínculo entre los artefactos y la memoria cultural. Véase: Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004; Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005; Aby Warburg, *Atlas Mnemosyne*, Madrid, Tres Cantos, 2010.

⁵ Carlo Severi, *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*, Argentina, Editorial SB, 2010, pp. 112, 339.

⁶ *Ibidem*, p. 341.

⁷ Para conocer un testimonio de la ritualidad zapoteca, puede leerse el texto de Julio de la Fuente, “Las ceremonias de la lluvia entre los zapotecos de hoy”, en el *Vigésimo séptimo Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la primera sesión celebrada en la ciudad de México*, vol. II, México, INAH / SEP, s.f.

⁸ Para conocer a mayor profundidad la ritualidad y especificidades del Rayo, véase Damián González Pérez, *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca, México*, México, UNAM (La pluralidad cultural en México, 40), 2019.

⁹ Para conocer acerca de la estructuración de las mesas florales se puede revisar los textos de Damián González Pérez, “*Kix la isliu, kix la mdi´, kix la dios*: pagar a la tierra, pagar al rayo, pagar a dios. Análisis de depósitos rituales y códigos numéricos en San Miguel Suchixtepec, Oaxaca, México”, *Cuadernos del Sur*, año 22, núm. 42, 2017, pp. 19–34; y César Victoria Martínez, “Los caminos de la sierra: rutas de peregrinaje y paisaje ritual en Quiachapa, Sierra Sur de Oaxaca”, *Mirada Antropológica*, año 15, núm. 18, 2020, pp. 27–55.

¹⁰ La categoría analítica de “encanto” ya ha sido abordada por el antropólogo Damián González Pérez en su obra *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Xanica*, Oaxaca, Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, 2013. En términos generales, se puede decir que el encanto es una dimensión espacio-temporal en la cual se vive una experiencia de bonanza. Regularmente, el espacio donde ocurre el “encanto” se transforma: si es una roca o cueva, aparece una puerta, un castillo o un bosque.

¹¹ En el *Vocabulario* de Córdoba, en el folio 92r, la palabra “memoria” se traduce como *tí-chazáalàchi*, donde *tícha* es “palabra”, *záa* puede referirse al gentilicio de zapoteca y *làchi* es “corazón”. Otra entrada para decir “tener en memoria” es *nazaalachia, nazàa-làchia* (*ibidem*, f. 263v). En la variante de San Pedro Mixtepec, “memoria” se expresa como *rseladz*, que se compone de un verbo más el sustantivo *ladz*, que se traduce como “corazón”. *Gal rannalaaz* en la variante de Teotitlán del Valle se integra por dos términos: *gal*, “acto o acción”, y *rannalaaz*, “recordar”. *Rannalaaz* también incluye la palabra “corazón”. Agradezco a la lingüista Norma Vásquez por la revisión de los términos en zapoteco de San Pedro Mixtepec y a Zeferino Mendoza por explicar el sentido que toman los términos en el zapoteco de Teotitlán del Valle.

¹² Alex Badillo, “Narraciones de Quiachapa: considerando la evidencia material del recorrido sistemático”, *Cuadernos del Sur*, año 22, núm. 42, 2017, p. 5.

¹³ Manuel Esparza, *Relaciones geográficas de Oaxaca 1777-1778*, México, CIESAS Oaxaca / Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994, p. 275.

¹⁴ La *resistencia*, como la entendemos en este texto consiste en actuar, reflexionar y repensar los hechos. Sin duda, la resistencia va acompañada de la conservación de gestos y nombres, de la incorporación de nuevas materialidades, discursos y nociones que se corresponden con el contexto actual. La resistencia también es defensa pacífica, tal como la que practican los curanderos, adivinos, chupadores y especialistas rituales de la región. El tema de la resistencia, vinculado a la religiosidad y el territorio, ha sido abordado por autores como Carlos Osorio y Dolores Amaroni, quienes lo han abonado con reflexiones y propuestas de análisis. Para mayor conocimiento de la problemática de resistencias, véase Carlos Alberto Osorio Calvo, “Religiosidad e identidad: la lucha indígena como resistencia territorial desde la Espiritualidad”, *Kavilando*, vol. 1, núm. 9, 2017, pp. 184-203; y Dolores Amaroni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Conaculta, 1992, pp. 431.

¹⁵ La caracterización del espacio ritual de Huatulco se encuentra narrada en un video titulado *Huatulco: territorio sagrado. Peregrinaciones, lugares y entidades sagradas*, narrado por Damián González Pérez y Elvia González Martínez, Oaxaca, prod. Bioluminiscente / Bossón de Hux / Colectivo Tilcoatle, 2021, disponible en <https://www.facebook.com/Mezcoatle/posts/desde-tiempos-precolombinos-huatulco-ha-tenido-una-significancia-ritual-y-sagrad/5198899680122644/>, consultado el 22 de agosto de 2022.

¹⁶ Entrevista realizada por la autora a Zeferino Mendoza, Teotitlán del Valle, 2021, para la redacción de la tesis doctoral de la autora.

¹⁷ Por ejemplo, se sabe que los zapotecos que se asentaron en el área de El Güeche, ubicado en Miahuatlán de Porfirio Díaz, Oaxaca, utilizaron ollas de arcilla en miniatura, vasos de garra de jaguar y piezas de piedra con forma de animales, las cuales posiblemente se emplearon como objetos votivos, colgantes o elementos complementarios de rituales. Para un mayor conocimiento del tema véase Elvia González Martínez, “Sacar forma al mundo: análisis de la miniatura ritual desde la memoria, las técnicas y los símbolos en la zona zapoteca del sur de Oaxaca”, tesis de doctorado, México, UNAM, 2021; Fondo Roberto Weitlaner, carpeta XXXIV-1, documento 1, libreta 1 (96 hojas mecanografiadas), *Expedición Ioxicha con Gabriel y Donald Brockington*, México, febrero de 1956; Donald Brockington, *Archaeological Investigations at Miahuatlán, Oaxaca*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 7), 1973.

¹⁸ Si quiere ahondar en el tema, puede leer testimonios como la “Relación de Chichicapa y su partido”, René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, vol. I, México,

UNAM–Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, pp. 63–93; Esparza, *op. cit.*; Enrique Delgado, “Las *Relaciones geográficas* como proyecto científico en los albores de la modernidad”, *Estudios Mesoamericanos*, nueva época, núm. 9, 2010, pp. 97–106.

¹⁹ *Mén dizhdea* es el gentilicio que usan los llamados zapotecos de la región Mixtepec. De acuerdo con Javier López Sánchez, Alejandra Arellano Martínez, Almandina Cárdenas Demay y Marisol Flores Castro, el zapoteco de la Sierra Sur del este bajo, del noroeste bajo y de Mixtepec tiene muy alto riesgo de desaparición; las variantes de San Bartolo Yautepec y del sureste bajo están en alto riesgo, y en mediano riesgo, las variantes de la planicie costera. Véase Arnulfo Embriz Osorio y Óscar Zamora Alarcón (coords.), *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*, México, Inali, 2012, pp. 31, 36.