



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

“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  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:  
ELVIA FRANCISCA GONZÁLEZ MARTÍNEZ

DIRECTOR  
DR. DAMIÁN GONZÁLEZ PÉREZ  
PROFESOR-INVESTIGADOR DE LA UNIVERSIDAD DEL MAR, CAMPUS HUATULCO

COMITÉ TUTOR  
DR. FERNANDO BERROJALBIZ CENIGAONAINDIA  
PROFESOR-INVESTIGADOR DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS, SEDE  
OAXACA, UNAM.

DR. PERIG PITROU  
PROFESOR-INVESTIGADOR DEL CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE,  
COLLÈGE DE FRANCE

DR. ROBERT JOEL MARKENS  
PROFESOR-INVESTIGADOR DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS, SEDE  
OAXACA, UNAM

DRA. ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL  
PROFESORA-INVESTIGADORA DE LA FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES,  
UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE, 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

## **Dedicatoria**

Ofrendo el resultado de este acercamiento a la miniatura a las ánimas, al Rayo, a la Tierra, a la dueña del agua, a la virgen de Juquila y a las entidades sagradas que habitan en los cerros, las cuevas, los manantiales y el mar.

Dedico esta investigación a mis abuelos maternos y paternos por formarme en el cariño, la responsabilidad y fomentar el trabajo colaborativo. A mis padres y tías por cuidarme y ser cómplices de este proyecto. También, ofrezco este esfuerzo a mi compañero de vida por invitarme a caminar en los senderos de la investigación.

Finalmente, consagro este trabajo a mis hermanas y hermanos que siempre están a mi lado.

## Agradecimientos

En primer lugar, deseo expresar mi agradecimiento a los hablantes de zapoteco de las diferentes comunidades que visité durante este proceso de investigación. El aprendizaje ha sido inmenso, no sólo en el ámbito académico, sino, también, en lo personal. He aprendido aspectos sobre la ritualidad, la importancia del conteo estricto de las ofrendas y la concepción de las entidades sagradas; conocimientos que no se plasman del todo, en este trabajo, pero que intentamos traducir y materializar a lo largo de los capítulos de este escrito.

Entre los jóvenes que han nutrido este trabajo, se encuentran: Liria Pacheco de la comunidad de Santa Catalina Quierí, Norma Leticia Vásquez Martínez originaria de San Pedro Mixtepec, Bernardo Santos de San Cristóbal Amatlán, Beatriz Osorio Pérez de Santa Lucía Miahuatlán, Apolonia Hernández de la comunidad de San Francisco Logueche, Víctor Javier Bustamante Cruz y Jesús Edel Bustamante Cruz de Miahuatlán, Héctor Hernández de San Miguel Suchixtepec, Carmen Cruz Ruiz de San Marcial Ozolotepec. La lista es interminable, incluyo a los abuelos y abuelas zapotecas, mis mentores y maestros que guiaron esta investigación.

Quiero agradecer el apoyo recibido por parte de mis lectores y revisores, ya que su colaboración fue clave en el rumbo que tomó mi disertación. Los referentes teóricos propuestos por el Dr. Perig Pitrou me abrieron el camino para analizar los gestos y artefactos rituales en miniatura; la orientación recibida del Dr. Fernando Berrojalbiz fue fundamental para enriquecer el trabajo en términos teóricos, en especial de la concepción del paisaje ritual.

La dirección que recibí del Dr. Damián González fue un soporte fundamental para acercarme al campo de estudio y analizar las especificidades de la miniatura funeraria. Además de facilitarme el acceso a lugares “encantados”, los aportes de su tesis doctoral me introdujeron al área de estudio. También, aprovecho este espacio para agradecer infinitamente a la Dra. Alicia Juárez por su revisión exhaustiva y por las recomendaciones de bibliografía, las cuales ayudaron a complementar y mejorar este trabajo.

Sin duda, la lectura y comentarios del Dr. Robert Markens me ayudaron a corregir y fortalecer cuestiones de la religiosidad zapoteca y ciertas precisiones sobre los artefactos arqueológicos, en específico, lo relativo a las urnas zapotecas. Quiero reconocer la asesoría y correcciones que recibí de

la arqueóloga Cira Martínez López, quien amablemente me orientó en la clasificación y organización de piezas cerámica recuperadas de la zona El Gueche, Miahuatlán<sup>1</sup>.

Finalmente, agradezco al Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM por brindarme la oportunidad de desarrollarme y profundizar en el tema de la miniatura; al CONACYT, por facilitarme la beca doctoral y al Programa de Apoyo a Estudios de Posgrado (PAEP) de la UNAM por el recurso otorgado para realizar estancias de trabajo de campo en las diversas comunidades que integra este estudio.

Además, estoy enteramente agradecida con el Fondo Weitlaner, con la Biblioteca Juan de Córdova y la biblioteca del Instituto Welte para Estudios Oaxaqueños A.C., por haberme permitido acceder a su acervo y revisar textos inéditos de su fondo reservado.

Antes de cerrar estas palabras de gratitud, quiero expresar mi reconocimiento a los profesores de la UNAM, en especial al doctor Michel Oudijk por sus recomendaciones y lecturas, a la Dra. Carolyn O' Meara y al Dr. Hiroto Uchihara por las herramientas que me brindaron, ya que las teorías revisadas en clase me ayudaron a robustecer el apartado conceptual de mi tesis.

---

<sup>1</sup> En la sección de anexos puede revisar las fotografías y organización de las piezas arqueológicas.

## Índice general

Advertencia al lector .....	12
<b>Introducción.....</b>	<b>13</b>
Sobre el objeto de estudio.....	15
Experiencias en campo y acercamiento al tema .....	16
Estructura capitular .....	19
Aportes.....	23
<b>PARTE I.....</b>	<b>25</b>
<b>Capítulo I. Aproximación teórico-conceptual .....</b>	<b>26</b>
1.1    Convergencia de antropologías: una aproximación complementaria.....	26
1.1.1 Antropología simbólica.....	27
1.1.3 Antropología de la memoria .....	40
1.1.4 Convergencia de teorías antropológicas.....	41
1.2    Otras herramientas conceptuales para estudiar las miniaturas rituales.....	42
1.2.1 Tipo fractal y escalas .....	42
1.2.2 Proyección .....	44
1.2.3 Cosmograma: la relación del macro-cosmos y el micro-cosmos .....	44
1.2.4 Polisemia .....	45
1.3    El ritual .....	47
1.4    Paisaje ritual .....	51
1.5    Reflexiones finales del capítulo.....	53
<b>Capítulo II. La miniatura ritual .....</b>	<b>55</b>
2.1    ¿Cuál es el término más apropiado para acercarse al estudio de las miniaturas? .....	56
2.2    Cómo pensar la miniatura.....	60
2.2.1 La confección de las miniaturas: técnicas y tecnologías .....	61
2.2.2 La miniatura y las configuraciones de la agencia .....	63
2.3    ¿Qué se entiende por miniatura ritual? .....	64
2.4    La miniatura en el contexto arqueológico mesoamericano .....	65
2.4.1 Miniaturas arqueológicas en el área mesoamericana .....	66
2.4.2 Miniaturas arqueológicas en la región Oaxaqueña .....	70
2.5    Miniaturas rituales: casos etnográficos en el área mesoamericana .....	80
2.5.1 La miniaturización y los seres pequeños .....	83
2.5.2 Miniaturas en trabajos etnográficos del área oaxaqueña.....	86
2.6    Reflexiones finales del capítulo.....	108
2.6.1 Información etnográfica .....	109
<b>Capítulo III. Consideraciones generales del área de estudio .....</b>	<b>112</b>
3.1    Ubicación geográfica y delimitación del área de estudio.....	113
3.2    Medio físico del área de estudio.....	119
3.2.1 Complejo orográfico .....	119
3.2.2 Hidrografía de la zona sur .....	120
3.2.3 Vegetación y clima en la zona de estudio .....	121
3.3    El idioma .....	125
3.4    Caracterización histórica del área de estudio .....	129
3.4.1 Información etnohistórica de los zapotecos de la Sierra Sur.....	130
3.5    Información sobre las costumbres rituales de los zapotecos en fuentes coloniales .....	133
3.6    Reflexiones finales del capítulo.....	137
<b>Parte II .....</b>	<b>139</b>
<b>Capítulo IV. Propuesta de categorías interpretativas .....</b>	<b>140</b>

4.1 Construcción de categorías interpretativas .....	140
4.2 Categorías emic .....	141
4.2.1 Nociones generales.....	142
4.2.2 Nociones conceptuales .....	153
4.2.3 Nociones concretas .....	163
4.3 Reflexiones finales del capítulo.....	169
<b>Capítulo V. Lugares encantados y entidades sagradas .....</b>	<b>172</b>
5.1 La noción de lugar encantado .....	174
5.1.2 Jerarquía de los lugares encantados.....	176
5.2 Los lugares encantados como redes de peregrinaje.....	180
5.3. La cueva del Diablo de Mitla.....	183
5.4. Elementos y prácticas rituales en el ojo de agua de Quiechapa.....	185
5.4.1. El Dragón-León.....	188
5.4.2. La Culebra de agua .....	190
5.4.3. El Rayo .....	192
5.4.4. La cueva y las cruces .....	194
5.4.5. El agua como fuente de adivinación y receptora de pagos .....	197
5.5. El cerro El Encanto de San Cristóbal Honduras.....	199
5.6. El pedimento de Cruz del Monte, el Mar y la Santa Cruz de Huatulco .....	205
5.7. Reflexiones finales del capítulo.....	208
5.7.1 El Vínculo cerro-casa, milpa-casa y cueva-casa .....	209
5.7.2 El paisaje ritual y la miniatura .....	210
<b>Capítulo VI. Miniatura ritual y miniaturización .....</b>	<b>212</b>
6.1 Tipología de miniaturas rituales .....	214
6.1.1 Nivel de imitación: paisaje y fenómenos meteorológicos .....	214
6.1.2 Nivel de imitación: la corporalidad .....	215
6.1.3 Nivel de imitación: artefactos .....	216
6.1.4 Nivel de imitación: universo .....	217
6.1.5 Nivel de imitación: contenedor-contenido .....	218
6.1.6 Nivel de imitación: gestos o escenas de vida.....	220
6.2 Casos etnográficos: miniaturas y gestos miméticos.....	220
6.2.1 La construcción de una casa miniatura .....	221
6.2.2 La troje miniaturizada: su arquitectura y cadenas de operación .....	227
6.2.3 Los corrales miniatura.....	231
6.3 Unidades de medida corporales en las maquetas miniatura .....	237
6.4 Gestos y acciones miniaturizadas .....	238
6.5 Un breve análisis de los gestos, las materias y técnicas de las miniaturas.....	247
6.6 Las categorías emic.....	248
6.7 Reflexiones finales del capítulo.....	250
<b>Capítulo VII. Mes yie', mesas florales, un microcosmos .....</b>	<b>252</b>
7.1 Las mesas florales: denominación y características.....	254
7.1.1 Estructura de la mesa floral.....	257
7.2 ¿Quiénes elaboran las mesas florales?.....	258
7.3 El proceso ritual de las mes yie' .....	260
7.4 Sistemas constructivos de la mesa floral .....	262
7.4.1 Los materiales.....	264
7.4.2 Nivel de complejidad de las mesas florales.....	266
7.4.3 Función de las mesas florales.....	269



7.5 Ofrenda completa .....	280
7.6 El amarre en las mesas florales .....	282
7.7 Fractales y réplicas en la mes yie' .....	283
7.8 Reflexiones finales del capítulo.....	285
<b>Capítulo VIII. Miniaturas en contexto funerario.....</b>	<b>287</b>
8.1 Encaminar al difunto .....	289
8.1.1 El paisaje del inframundo y la miniatura.....	292
8.1.2 Los perros guía en el viaje al inframundo.....	298
8.2 Diferenciación de rango, sexo, edad y estado civil del difunto.....	300
8.3 Los alimentos miniatura.....	301
8.4 Las herramientas miniatura y los oficios .....	304
8.5 Las técnicas y materiales en la confección de miniaturas .....	306
8.5.1 Los tenates de palma: técnicas y materiales .....	307
8.5.2 La confección de redes miniatura .....	311
8.5.3 Los huaraches de ixtle: proceso técnico.....	316
8.6 Análisis: homología morfológica y sustancial en la miniatura.....	320
8.7 El Sistema numérico en las ofrendas funerarias.....	321
8.8 Reflexiones: miniaturas como símbolos de afectividad .....	325
8.8.1 La materialidad en la miniatura ritual .....	326
8.9 Reflexiones finales del capítulo.....	328
<b>Reflexiones finales .....</b>	<b>330</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>343</b>
Anexo 1. Cuadro cronológico de las regiones de Oaxaca.....	390
Anexo 2. Variantes del alfabeto zapoteco del sur .....	392
Anexo 3. Dos historias en torno a los paisajes rituales de la zona sur de Oaxaca .....	395
Anexo 4. Lista de colaboradores.....	397
Anexo 5. Galería de fotos .....	399
Anexo 6. Miniaturas provenientes del sitio El Gueche.....	404
Anexo 7. Fotografías de casas miniatura en diversos contextos rituales .....	411
Anexo 8. Fotografías de panes miniatura con forma animal.....	412

## Índice de figuras

Figura I.1. Peregrinos en Cruz del Monte.....	13
Figura I.2. Elaboración de una casa en miniatura.....	16
Figura. I.3. Mujer construye una casa miniatura.....	20
Figura 1.1. Cruces vestidas.....	25
Figura 1.2. Las formas simbólicas.....	29
Figura 1.3. Clasificación isotópica de las imágenes.....	32
Figura 2.1. Cortes de piedra, concha y arcilla.....	55
Figura 2.2. Gestos rituales.....	62
Figura 2.3. Recipientes miniatura.....	72
Figura 2.4. Figurillas articuladas.....	74
Figura 2.5. Cajetes miniatura de la Sierra Mixe.....	76
Figura 2.6. Figurilla de mujer gestante.....	78
Figura 2.7. Figurillas con motivos concéntricos.....	79
Figura 2.8. Pago de coconito en la parcela.....	101
Figura 2.9. Silbato con forma de perro.....	104
Figura. 2.10. Servilleta tejida en telar de cintura.....	106
Figura. 3.1. Entrada al pueblo de San Pedro Mártir Quechapa.....	112
Figura 4.1. Lectura con semilla milagrosa.....	139
Figura 4.2. Visita al cerro 7 Truenos.....	153
Figura 4.3. Objetos en el interior de la piedra Dragón-León de Quechapa.....	162
Figura 5.1. Paisaje ritual.....	172
Figura 5.2. Piedra Quechapa.....	186
Figura 5.3. Piedra Dragón-León.....	190
Figura 5.4. Esquema del ojo de agua de Quechapa.....	196
Figura 5.5. Esquema del cerro El Encanto en San Cristóbal Honduras, Coatlán.....	202
Figura 5.6. Espacio ritual en Cruz del Monte.....	207
Figura 6.1. Maquetas en el cerro El Encanto.....	212
Figura 6.2. Imagen comparativa de casas de madera con techo de dos aguas.....	224
Figura 6.3. Imagen comparativa de casas de concreto.....	225
Figura 6.4. Casa miniatura de ladrillo.....	226
Figura 6.5. Troje miniatura con olotes de maíz.....	229
Figura 6.6. Troje miniatura con mazorcas.....	230
Figura 6.7. Esquema comparativo de troje miniatura con maíz cuarenteño, criollo y maizón.....	231
Figura 6.8. Esquema comparativo de corral en San Cristóbal Honduras Coatlán.....	233
Figura 6.9. Construcción de un rancho miniatura.....	234
Figura 6.10. Animal con bebedero.....	235
Figura 6.11. Figura de animal amarrado en Cruz del Monte.....	236
Figura 6.12. Gestos para medir un terreno.....	242
Figura 6.13. Medición de terreno en miniatura.....	243
Figura 6.14. Cadena de gestos de una roza de terreno.....	245
Figura 6.15. Gestos de mujer rozando terreno.....	246
Figura 7.1. Mesa floral de sanación.....	252
Figura 7.2. Mesa floral con envoltorio de flores de colores.....	256
Figura 7.3. Esquema de los niveles de la mesa floral.....	257
Figura 7.4. Mesa floral elaborada por una mujer.....	260
Figura 7.5. Mesa floral con envoltorios.....	263

Figura 7.6. Mesa floral con recipientes miniatura.....	266
Figura 7.7. Mesa floral con cera marqueta.....	268
Figura 7.8. Mesas florales a los pies de la cruz de Huatulco.....	268
Figura 7.9. Semilla milagrosa para consulta ritual.....	270
Figura 7.10. Esquema de mesa floral elaborada en San Marcial Ozolotepec.....	272
Figura 7.11. Mesa floral con envoltorios verdes.....	274
Figura 7.12. Flores verdes en hilera.....	275
Figura 7.13. Mesa floral en la piedra Dragón-León.....	276
Figura 7.14. Mesa floral en el ojo de agua de Quiechapa.....	278
Figura 7.15. Platos de copal con comida ritual.....	280
Figura 8.1. Red de ixtle.....	287
Figura 8.2. Distribución de los objetos miniatura.....	290
Figura 8.3. Recorrido del difunto.....	295
Figura 8.4. Abejón negro.....	299
Figura 8.5. Tortillas miniatura y bulito de agua.....	303
Figura 8.6. Réplica de máquina de coser.....	305
Figura 8.7 Ilustración del proceso de elaboración de un tenate miniatura.....	308
Figura 8.8. Descripción del proceso de elaboración de un tenate miniatura.....	309
Figura 8.9. Tenate miniatura.....	310
Figura 8.10. Tarabilla para elaborar un cordón de ixtle.....	312
Figura 8.11. Red miniatura.....	313
Figura 8.12. Proceso de elaboración de una red miniatura.....	314
Figura 8.13. Pasos para confeccionar una red miniatura.....	315
Figura 8.14. Recreación de huaraches miniatura.....	317
Figura 8.15. Huarache de ixtle miniatura.....	318
Figura 8.16. Pasos para elaborar un huarache de ixtle miniatura.....	319
Figura 9.1. Pan miniatura en forma de mujer.....	330
Figura A.1. Paisaje de cascada en talla de madera.....	399
Figura A.2. Noción de la tierra como dadora de vida.....	399
Figura A.3. Cueva en miniatura en arcilla.....	400
Figura A.4. Ofrenda a la Culebra en el nacimiento de agua de San Francisco Logueche....	401
Figura A.5. Técnica de talla en madera en miniatura.....	402
Figura A.6. Técnica de pulido de piedra.....	402
Figura A.7. Panes miniatura en el patio municipal de Quiechapa.....	403
Figura A.8. Figurilla zoomorfa con rasgos de perro.....	404
Figura A.9. Figurilla zoomorfa.....	405
Figura A.10. Figurilla de piedra verde.....	405
Figura A.11. Figurilla antropomorfa en miniatura.....	406
Figura A.12. Figurilla antropomorfa sin brazo.....	406
Figura A.13a. Fragmento de figurilla humana (lado trasero).....	407
Figura A.13b. Fragmento de figurilla (lado frontal).....	407
Figura A.14. Olla miniatura con patas.....	408
Figura A.15. Olla miniatura con asas.....	408
Figura A.16. Fragmento de platito o contenedor trípode.....	409
Figura A.17. Vaso garra Jaguar.....	409
Figura A.18. Maqueta de casa elaborada con lodo.....	411
Figura A.19. Casa miniatura con techo de pasto.....	411
Figura A.20. Casa miniatura de piedra con muebles de cartón.....	411

Figura A.21. Maqueta de casa con techo cartón y paredes de papel.....	411
Figura A.22. Pan miniatura con forma de murciélago.....	412
Figura A.23. Pan miniatura con forma de culebra.....	412
Figura A.24. Pan de trigo con forma de tequereque.....	412
Figura A.25. Pan miniatura de trigo con forma de chintete.....	412

## Índice de mapas

Mapa 3.1. Ubicación de la zona de estudio y de los distritos que lo conforman.....	115
Mapa 3.2. Localidades del área de estudio.....	117
Mapa. 3.3. Cuencas hidrológicas de Oaxaca.....	120
Mapa. 3.4. Tipos de vegetación del área de estudio.....	121
Mapa 5.1. Paisajes rituales ubicados en el área de estudio.....	179
Mapa 5.2. Flujo de peregrinaje en el área sur de Oaxaca.....	183

## Índice de tablas

Tabla. 3.1. Localidades del área de estudio.....	118
Tabla. 3.2. Variantes lingüísticas del área zapoteca del sur.....	126
Tabla 5.1. Lugares rituales que se ubican en el área de estudio.....	180
Tabla 7.1. Los números y sus equivalencias.....	281
Tabla. 8.1. Números funerarios.....	322
Tabla A.1. Cuadro cronológico de las regiones de Oaxaca.....	390
Tabla A.2. Alfabeto zapoteco de Santa Catalina Quierí.....	392
Tabla A.3. Consonantes del zapoteco de San Miguel Suchixtepec.....	393
Tabla A.4. Representación gráfica de las consonantes del zapoteco de San Pedro Mixtepec.....	394
Tabla A. 5. Vocales del zapoteco de SPM en su forma fonológica y ortográfica.....	394
Tabla A.6. Lista de colaboradores.....	397

### **Advertencia al lector**

El análisis, la descripción y las imágenes presentadas en este trabajo son de mi completa responsabilidad. Las citas textuales de los interlocutores se emplearon con pleno consentimiento de los abuelos y jóvenes zapotecos. Espero que a los lectores e interesados en textos de antropología, la lectura de este trabajo les sea provechoso, y, a las personas originarias de los pueblos zapotecos del sur les impulse a estudiar su historia y cultura.

### **Sobre el uso de las variantes de zapoteco**

Como es bien sabido, existen diferentes variantes del idioma zapoteco. En el área de estudio se reconocen al menos cuatro grupos: el miahuatecano, el yautepeño, el amateco y el coateco. Esta diversidad lingüística se ve reflejada en las costumbres rituales y en los conocimientos que se tienen sobre el entorno.

En la delimitación espacial de la investigación decidimos trabajar con las variantes de San Miguel Suchixtepec, San Pedro Mixtepec y Santa Catalina Quierí. También incluimos la variante miahuatecana que se habla en Santa Lucía Miahuatlán y el zapoteco de San Cristóbal Amatlán que pertenece al zapoteco amateco.

Es importante hacer mención que la selección de las variantes zapotecas emergió de la propia dinámica de la investigación y de las redes de amistad que se generaron con abuelos y jóvenes de las comunidades donde se trabajó. La escritura local facilitó el registro de las palabras y el acercamiento a las distintas comunidades. Como nota final se indica que el distintivo para las lenguas extranjeras o idiomas distintos al español es el estilo de tipografía en negritas.

## Introducción

Figura I.1. Peregrinos en Cruz del Monte.



Niña de Santa María Ozolotepec coloca los postes de una maqueta en Cruz del Monte. Al fondo se observan personas adultas trabajando en la confección de casas y corrales miniatura. Registro realizado en febrero de 2020, Santa Cruz Huatulco. Fuente: fotografía de la autora.

El trabajo de investigación presentado ahora lleva por título: “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. Considero que la frase “Sacar forma al mundo” es pertinente porque retrata perfectamente el objetivo de esta investigación. El término **glièkuǎ**, en zapoteco, tiene una significación material interesante, donde cuerpo y mente se implican totalmente para obtener la calca de un objeto y, en nuestro caso, la miniatura consiste, justamente, en una acción ritual, donde el cuerpo modela la materia a partir de la mimesis y la replica a escala<sup>2</sup>.

La problemática central de esta investigación consiste en develar el sentido que tiene la miniatura para los zapotecos del sur. El enfoque del que nos apoyamos es el de la antropología de la técnica y la memoria. Quisiera defender mi postura, partiendo de la importancia del quehacer ritual de la miniatura, la cual se encuentra presente en innumerables contextos etnográficos.

Se debe hacer notar que en el ámbito mesoamericano, la miniatura estuvo presente desde el preclásico y su uso ha trascendido hasta nuestra era. Por tanto, su estudio resulta nodal para develar su conformación, estructura y significación. Es preciso aclarar que tema central, no consiste en hurgar en el origen de la miniatura, pues el trabajo a escala se encuentra en otras regiones de América, Europa y África; nuestro interés, se centra en destacar las particularidades de la miniatura en un contexto muy específico (Schieber Göhring, 2015; Martínez López, Winter y Markens, 2014; Herrera: 2002).

Para empezar a trabajar con el tema de la miniatura es necesario entender qué es y cuáles son los principios que participan en su elaboración. Podríamos decir que la miniatura es un objeto diminuto, pero esa definición no nos satisface. Consideramos que la miniatura es una relación. Sí, una relación y una serie de gestos a los que llamamos miniaturización. La miniatura, además de ser materia es una idea que pone en común elementos. Es decir, es un lenguaje simbólico que permite comunicar mensajes (Stensrud, 2010; Circosta, 2015; Angé y Pitrou, 2016; Sillar, 2016).

El proceso de creación de la miniatura requiere de habilidades manuales e intelectuales, las cuales se desarrollan a partir del ejercicio constante y de la interacción que se tiene con el entorno. Por lo anterior, podemos decir que el acto de miniaturizar es una actividad compleja que implica

---

<sup>2</sup> En zapoteco actual de San Pedro Mixtepec para designar la frase: ‘sacar forma de algo’ se dice: **glièkuǎ**. **Gliè** es ‘sacar’ y **kuǎ** significa ‘moldear’.

pensar, imaginar, recordar y crear vínculos. En este quehacer, la imaginación y la memoria son piezas claves, pues a través de la narrativa y de las prácticas heredadas es como se mantiene la tradición de la miniatura.

Con esta aproximación no pretendo formular una teoría, sino, simplemente exponer la manera en que los zapotecos confeccionan y organizan los diferentes tipos de referentes presentes en sus peticiones. Quizá, en un futuro, se puede generar una teoría del arte de la miniatura ritual, en la que se revisen las nociones formales del color, la forma, el aroma y estructura. De momento nos conformamos con este acercamiento descriptivo y analítico.

### **Sobre el objeto de estudio**

Este texto proporciona referentes importantes para acercarse al estudio de las prácticas rituales, de la manufactura de las miniaturas y de las operaciones cognitivas e imaginarias que se producen a la hora de crear artefactos “sagrados”. De manera secundaria, el estudio presenta una aproximación a la percepción que tienen los zapotecos de su entorno y de su relación con las entidades sagradas que habitan en los cerros, las cuevas, los manantiales y en el mar.

Esta investigación parte de la idea de que los objetos miniatura depositados en santuarios y sitios arqueológicos constituyen un complejo simbólico que merece estudiarse sistemáticamente, pues las funciones, técnicas y símbolos presentes en cada contexto ritual contienen una pluralidad de significados que dan cuenta de la religiosidad y del conocimiento ritual que han desarrollado y reelaborado los zapotecos.

En este sentido, la tesis central de esta investigación consiste en demostrar que las miniaturas son artefactos, cuyas funciones y atribuciones son polisémicas. Esta diversidad de interpretaciones sobre la elaboración, uso y sentido de la miniatura obedece a las particularidades de los diferentes contextos en los que se emplea.

Siguiendo esta línea de ideas, se formulan algunas preguntas nodales para tratar y reflexionar a lo largo del texto. Las cuestiones principales son las siguientes: ¿qué evocan las miniaturas en cada contexto ritual?, ¿a qué lugares recurren los zapotecos del sur de Oaxaca para efectuar sus rituales? ¿cómo perciben los zapotecos el cerro, la cueva, el agua dulce y el mar?, ¿a partir de qué criterios o categorías se configuran los artefactos rituales?, ¿cómo se elaboran las miniaturas funerarias? ¿por qué persiste el uso de la miniatura? y ¿qué sentido tiene para los zapotecos actuales el empleo de la miniatura?



Para abordar estas cuestiones se diseñó un método que permitió encaminarse hacia la comprensión de los símbolos presentes en los gestos, los objetos y las palabras. El planteamiento inicial consistió en trabajar desde un punto de vista simbólico y ético, respetando la interpretación de los interlocutores.

Para ser congruente con nuestra postura, emprendimos un abordaje relacional que deja de pensar a la miniatura como cosa, signo o referente meramente material para estudiarla como herramienta simbólica y lenguaje ritual que pone en relación a las personas con su medio. Al enfocar nuestras reflexiones desde una mirada comprometida con los contextos, encontramos nuevas inquietudes, y también claridad para organizar de mejor manera las expresiones simbólicas que se crean en los diferentes lugares “encantados.”<sup>3</sup>

Figura I.2. Elaboración de una casa en miniatura.



Niñas confeccionando una casa miniatura en el cerro El Encanto, San Cristóbal Honduras, San Jerónimo Coatlán. Registro realizado en abril de 2018. Fuente: fotografía de la autora.

### **Experiencias en campo y acercamiento al tema**

Quiero comenzar este apartado con la mención de algunos antecedentes personales que permitieron mi acercamiento al tema de la miniatura. En primer lugar, me gustaría compartir

---

<sup>3</sup> En recientes estudios sobre Mesoamérica se ha dado un privilegio a la interdisciplinariedad, a la crítica y a la incorporación de teorías “indígenas”, las cuales han abierto un espacio a otros modos de acercarse al estudio de la cultura material, y además han ayudado para que las interpretaciones “nativas” tengan un lugar en la academia. Decidimos cobijarnos bajo ese paraguas teórico y explorar en la construcción de categorías *emic*.

motivaciones de tipo afectivo. Una de ellas es que he trabajado con miniaturistas de talla en madera, hueso, concha y cerámica, con quienes tengo una larga amistad. La relación con expertos en la talla como Víctor Bustamante Herrera y Jesús Edel Bustamante Cruz, me facilitó los medios para estudiar las características, técnica y sentidos de la miniatura.

Otro precedente del estudio de la miniatura fue el trabajo de campo que realicé durante el año 2009, en la localidad de San Bartolo Coyotepec, comunidad alfarera, donde conocí a la señora Francisca Moreno Martínez y a Floriberta Reyes Gómez, ceramistas de silbatos y vasijas miniaturas. En este contexto, comprendí que las miniaturas se emplean como juguetes, adornos y objetos destinados a rituales<sup>4</sup>.

El interés de la miniatura siguió latente, pero no me atreví a desarrollarlo hasta la tesis doctoral. En un principio, me preocupé por recopilar narrativas en torno a las entidades sagradas, especialmente, la culebra de agua, pero al observar la riqueza de los depósitos y ofrendas destinadas al Rayo, a los ancestros, al agua y a los difuntos, decidí dar un giro a la investigación y centrarme en la miniatura ritual.

Al iniciar el estudio de la miniatura recordé las palabras de Panikkar (2004: 395), quien refirió que la mejor manera de acceder al símbolo, configurado desde contextos no occidentales, es vivirlo. Apegándome a esta visión, comencé a interesarme por aprender la técnica de la talla de madera y el modelado en barro.

Durante el año 2017 tuve la oportunidad de trabajar con los maestros Víctor Bustamante Herrera, Jesús Edel Bustamante Cruz, Ulises Hernández y Marciano Agudo, todos integrantes del Colectivo Pochotle. Como aprendiz y a la luz de las conversaciones con los especialistas, pude reconocer la importancia de los materiales y cómo es que éstos influyen en el tipo de herramientas y técnicas de fabricación.

Comprometida con un enfoque de aprendizaje colaborativo y ya adentrada en el conocimiento de la técnica, decidí trabajar en diversas estrategias para conocer las especificidades de la materia. En primer lugar, participé en la preparación de talleres que debían impartirse a niños de diversas comunidades zapotecas. Una de las preguntas que surgieron entre los

---

<sup>4</sup> Debo aclarar que en esta primera aproximación al tema no me detuve en las particularidades del oficio de la miniatura, pues mi interés se centró en analizar la temática de la muerte en la plástica del barro negro. El resultado de este trabajo fue mi tesis de licenciatura.

integrantes del taller fue la cuestión de los rasgos de la miniatura. Con esta problemática inicial se generó el compromiso de hurgar en los vestigios arqueológicos y en los trabajos etnográficos que han abordado la miniatura y la ritualidad.

Al arrancar el proyecto acudimos a la localidad de Santa Cruz Xitla, posteriormente asistimos a Santa Lucía Miahuatlán, San Marcial Ozolotepec, San Mateo Río Hondo y San Francisco Logueche. En estos lugares aprendimos historias y ubicamos lugares donde se realizan rituales, tales como, el cerro Rayo, el cerro de la Postema y el ojo de agua de Quiechapa.

Este acercamiento me comprometió éticamente y me instó a preguntarme por los sentidos concretos de la miniatura. Posterior a la experiencia creativa en los talleres, realicé visitas a otras comunidades zapotecas. En San Miguel Suchixtepec y Santa María Coatlán, los abuelos me contaron historias de los lugares “encantados” como la laguna encantada de Coatlán, el ojo de agua de Quiechapa, entre otros.

En San Pedro Mártir Quiechapa conviví con la familia Santiago, Aguilar Ramírez, Barriga y Conde Santiago, quienes me introdujeron en la narrativa de la piedra de Quiechapa, el Rayo y la figura del Dragón-León. En esta comunidad observé la elaboración de mesas florales, ofrendas en miniatura y panes en forma de animales, lo cual me permitió profundizar en las prácticas rituales y los códigos numéricos que se emplean en la comunicación con el Rayo y los ancestros.

En San Marcial Ozolotepec trabajé con el señor Juan Hernández y con la familia Cruz, con quienes compartí compadrazgo y generé un fuerte lazo de amistad. El maestro Juan me vinculó con los ancestros y me exhortó a descifrar las operaciones rituales que se ejecutan en el cerro Siete Cristos y en el ojo de agua de Quiechapa. Principalmente, estudiamos la técnica de las mesas florales, el ofrecimiento de copal y la lectura de ciertas formas que aparecen en el agua.

A la par de mis visitas a San Marcial Ozolotepec, viajé a la comunidad de Santa Lucía Miahuatlán, donde conocí al señor Jacinto Mendoza, quien me compartió algunos procedimientos para la elaboración de mesas florales. También interactué con jóvenes y niños con los que visité la cascada, la iglesia y el panteón, lugares donde se practican rituales terapéuticos y de invocación.

En San Miguel Suchixtepec, mi primer acercamiento fue con la familia Hernández, en especial, con la curandera Micaela y Jesús Ramírez. Después, me acerqué con el especialista Francisco Sánchez, quien me enseñó sobre el consumo de hongos, la lectura de maíces y los

rituales que se llevan a cabo en el cerro Cemialtepec y el cerro Nube Flan, principalmente, el ofrecimiento de copal y mesas florales.

En las redes afectivas que fuimos construyendo, los abuelos me comentaban acerca de la cueva del Diablo de Mitla, de Santa Elena y del mar. Para comprender las relaciones que se daban entre estos lugares asistí a rituales en San Cristóbal Honduras Coatlán y en San Pedro Mártir Quiechapa, donde comprobé la vigencia del uso de miniaturas para solicitar ganado, maíz, casas y bienes.

Al finalizar la etapa de trabajo de campo, el Dr. Damián me comentó de la existencia de un lugar llamado Cruz del Monte, el cual era visitado por peregrinos de comunidades zapotecas. Aunque ya llevaba avanzada la investigación decidí acudir al lugar y para mi fortuna encontré que este espacio estaba articulado a una red de peregrinaje que incluía el cerro Nube Flan, la cueva del Diablo, las fuentes de agua dulce y el ojo de agua de Quiechapa.

Para apreciar la lógica de producción y uso de las miniaturas nos vimos en la tarea de proponer una tipología, la cual quedó organizada en dos grandes rubros: los depósitos funerarios y los pagos u ofrendas que se donan a los dueños del lugar. En los rituales agrícolas, destacamos depósitos vegetales que se llevan a cabo en la cima de los cerros o en las milpas. Regularmente, los zapotecos emplean mesas florales o **mex guie'** que se componen por manojos contados, pedazos de copal y cera marqueta.

Adicionalmente, observé que los zapotecos emplean objetos miniatura como referentes o auxiliares en los rituales funerarios. Entre las miniaturas mortuorias figuran los recipientes, las tortillas, los bules con agua, las servilletitas, las redes, los machetes, entre otros objetos, cuya función consiste en servir como alimento y defensa contra espíritus del mundo de los muertos.

Para conocer las especificidades de la miniatura y reflexionar sobre el papel que juega la materialidad y el cuerpo en la preparación de alimentos y herramientas trabajadas a escala, les pido me acompañen en la lectura de este trabajo.

### **Estructura capitular**

Con la finalidad de estructurar el contenido teórico-conceptual y la riqueza de datos etnográficos, el contenido de esta investigación se organizó en dos apartados generales. En la primera parte del texto, se presentan cuatro capítulos, los cuales muestran el enfoque de la

investigación, los conceptos clave, la propuesta teórica que guía la investigación y el estado del arte de las miniaturas rituales.

En la segunda sección de este trabajo se dedica a exponer a elucidar la cuestión de la miniatura de los zapotecos. En primer lugar, se expone la concepción que tienen los zapotecos de las entidades sagradas y la caracterización de lo que se denomina “lugares encantados”. También, se describen los diferentes tipos de miniaturas rituales y se puntualiza en la elaboración de maquetas, mesas florales y objetos de tipo funerario.

Figura. I.3. Mujer construye una casa miniatura.



Mujer de la región de Ozolotepec confecciona una maqueta en Cruz del Monte.  
Registro realizado en febrero, 2020. Fuente: fotografía de la autora.

### **Primera parte**

El primer capítulo, “Aproximación teórico-conceptual”, da cuenta de los fundamentos teóricos de la antropología simbólica, la antropología de la memoria y la antropología de la técnica. También, expone algunos elementos para acercarse al estudio de la miniatura ritual, tales

como: la noción de tipo fractal, la polisemia y el cosmograma. Estos conceptos y categorías antropológicas son importantes para comprender el sentido que toman las miniaturas rituales, porque permiten entender los depósitos rituales y las ofrendas como portadores de mensajes que se transmiten a las entidades sagradas.

En el capítulo II, “La miniatura ritual”, se hace un acercamiento al tema principal, se presentan los aportes de los trabajos etnográficos de diversos antropólogos y arqueólogos que han abordado el tema de la ritualidad, principalmente, se revisan los tratados de Vogt (1979), Dehouve (2007), Broda (2016) y Martínez López, Marcus y Markens (2014). Sobre la base de estos escritos se expone la importancia de la miniatura para las culturas mesoamericanas.

El tercer capítulo, “Consideraciones generales del área de estudio”, presenta información sobre aspectos generales del contexto de estudio, tales como el medio físico, la vegetación y la concepción de las entidades sagradas de los zapotecos. La información expuesta aquí hizo posible la caracterización de la zona de estudio, la cual resultó bastante compleja, porque los lugares de culto a los que asisten los zapotecos de la Sierra Sur se encuentran geográficamente dispersos.

Para entender cómo es que las personas se relacionan con los lugares sagrados, el capítulo IV, “Propuesta de categorías interpretativas”, dispone de referentes conceptuales y nociones *emic* que permiten acercarse al estudio de la miniatura. Con base en estos conocimientos se proponen tres tipos de categorías: las generales que se emplean en cualquier depósito ritual; las conceptuales que refieren a los principios que regulan la elaboración de miniaturas rituales; y las categorías específicas que describen los rasgos que caracterizan a las miniaturas.

## **Segunda parte**

El quinto capítulo intitulado “Lugares encantados y entidades sagradas”, retoma las nociones desarrolladas en el apartado I, III y IV, porque el tema que se perfila en esta sección solicita la revisión de la teoría del paisaje ritual y del término de lugar “encantado”. Es, mediante el reconocimiento de la categoría de “encanto”, y, a través, de la narrativa oral que se pueden reconocer las potencias y atributos de los lugares.

Como se verá en este apartado, el paisaje ritual de los zapotecos del sur se conforma por un conjunto de cerros, cuevas, ojos de agua, ciénegas y el mar, lugares que mantienen vínculos jerárquicos y de comunicación “sagrada”. El paisaje se lee como un conjunto, porque en la

historia oral sobre el origen de los lugares se evoca la presencia del Rayo o de seres “mitológicos” como el león o la Culebra de agua, entidades sagradas que cuidan los lugares y proveen de recursos a los hombres.

El apartado VI, “Miniatura ritual y miniaturización”, versa sobre la caracterización de las miniaturas rituales. A lo largo del capítulo se explica cómo se dan los procesos rituales y se muestra una clasificación taxonómica de artefactos y gestos miniaturizados, en la que se contemplan cinco niveles de imitación: el paisaje, la corporalidad, los artefactos cotidianos, el cosmos o universo y los alimentos.

El aporte principal de este capítulo consistió en demostrar que la miniatura ritual es un potenciador de peticiones y un recurso que equilibra o elimina errores rituales. En los diferentes rituales presenciados, la miniatura funciona como un multiplicador de fuerza que incrementa los bienes, la fertilidad, el dinero y la vida.

A lo largo del capítulo se sostiene la idea de que las miniaturas son una especie de semillas que florecen en el lugar “encantado”, porque a lo largo de los rituales se observa el conjunto simbólico recipiente-contenido, donde el contenido se expresa mediante el objeto miniatura y el recipiente lo constituye la tierra, el agua y los dueños del lugar.

En el capítulo séptimo, “**Mes yie**’, mesas florales, un microcosmos”, se presenta una descripción etnográfica de las **mex guie**’ o mesas florales. Para entender en qué consisten estos depósitos, se describe su composición y se muestra una taxonomía, tomando en consideración, la materialidad y el lugar donde se confeccionan.

Después de analizar las características de las mesas florales se llega a la conclusión de que las **mex guie**’ funcionan como réplicas de las casas del Rayo. Por tanto, se contemplan como miniaturizaciones del cosmos, donde el Rayo se reúne con sus ministros para alimentarse y adquirir las herramientas necesarias para su trabajo.

Para finalizar el estudio de las miniaturas rituales, en el capítulo octavo, titulado “Miniaturas en contexto funerario”, se hace una revisión del ritual llamado “encaminar al difunto”. Llegados a este punto, la riqueza de imágenes y símbolos se abre a otros campos de análisis, porque las miniaturas adquieren una caracterización que se distingue de las ofrendas de petición agrícola y de bienes.

Es interesante lo que se demuestra en este apartado, pues aparentemente, los objetos funerarios no tienen vínculo alguno con las miniaturas rituales de petición agrícola, pero si se lee

a la luz de la teoría del paisaje relacional, se verá que tienen mucho en común, porque las miniaturas son una especie de puntos clave en la topografía del inframundo, donde la cueva es el punto liminal.

Al final del recorrido, se extrae la conclusión de que las miniaturas son polisémicas, porque un objeto o acción puede tener diferentes significados, dependiendo del ritual, de los complementos y del contexto en el que se desenvuelve la producción y uso de miniaturas.

## **Aportes**

Mi contribución a la reflexión sobre la vigencia y significación de la miniatura, se resume en la tesis de que la creación de objetos a escala es una forma de relación y, también, es un lenguaje que permite la comunicación con lo sagrado. Respecto a la idea de la miniatura como mensaje, la mayoría de los estudiosos de la miniatura andina y mesoamericana está de acuerdo en considerar a la miniatura como un medio o mediación. Sin embargo, la concepción de la miniatura como relación, no ha sido abordada, pues sólo se ha tratado desde el punto de vista semiótico o hermenéutico, sin ahondar en la memoria y en una perspectiva diacrónico-comparativa.

La diversidad de los contextos rituales de la región zapoteca del sur, hizo posible la comparación de procedimientos rituales, técnicas de confección y uso de materias primas, con lo que se demostró el predominio de rasgos culturales compartidos, tales como en el empleo de copal, vegetales, alimentos. Así como la aplicación de categorías y conceptos como: sembrar, alimentar y encaminar, nociones clave en la formación de símbolos de fertilidad, abundancia y bienestar.

La inclusión de nociones *emic* aportó recursos metodológicos y teóricos que ayudaron a comprender las relaciones entre la materialidad y el entorno. Sin duda, las prácticas de imitación y la exploración en nociones como la similitud de rasgos, la completud y la siembra abrieron nuevas perspectivas de análisis para estudiar las expresiones la ritualidad agrícola, terapéutica y de petición.

En términos generales, la sistematización de los casos etnográficos y la revisión de los aportes de las diferentes disciplinas reveló la existencia de semejanzas en el uso, la materialidad y morfología de las miniaturas, pues el recurso principal para la preparación de los objetos es la arcilla, la piedra y los elementos vegetales. Finalmente, la exploración en las materias y diversidad



de plantas implicadas en la creación de pagos y depósitos nos reveló códigos, procedimientos y propiedades de la materia que contribuyen al mantenimiento del equilibrio macro-cósmico y micro-cósmico.

## PARTE I

Figura 1.1. Cruces vestidas.



El mayordomo de Corpus Christi prende velas a las cruces del ojo de agua de Quiechapa.  
Registro realizado el 3 de mayo de 2019. Fuente: fotografía de la autora.

## **Capítulo I. Aproximación teórico-conceptual**

Este apartado aborda los conceptos, categorías analíticas y vertientes teóricas para aproximarse al estudio de las miniaturas rituales. En principio, se hace una breve descripción de conceptos clave, tales como la noción de símbolo, polisemia, tipo fractal, ritual y de paisaje ritual. Partiendo de estas ideas, se plantea que las miniaturas representan una unidad de análisis bastante rica, en el sentido que puede abordarse desde diferentes dimensiones: la social, la técnica y la simbólica.

En este trabajo se apuesta por generar una lectura simbólica y relacional que ponga en diálogo a los objetos, los gestos y el paisaje ritual, pues se piensa que las miniaturas están conectadas con su entorno y sólo pueden leerse a la luz de la mediación de la memoria y la imaginación creadora, que funcionan como estructurantes de formas simbólicas.

Las formas simbólicas resultantes del trayecto antropológico, que va de las intimaciones de la persona creadora a las relaciones que mantiene con el entorno, se basan en una arquitectura de pensamiento que abarca el conocimiento del entorno natural y social, la jerarquía de lugares, la caracterización de los depósitos rituales, la polisemia de sentido de las formas de expresión, entre otras cuestiones que se tratarán a lo largo de este capítulo (Cassirer, 1967; Durand, 1971).

### **1.1 Convergencia de antropologías: una aproximación complementaria**

En esta primera sección se muestra una aproximación al campo de la antropología y sus vertientes: simbólica, de la memoria y la técnica como ejercicio reflexivo para abonar a la comprensión de los símbolos presentes en la miniatura ritual. Con base en este acercamiento se pretende destacar y recuperar las nociones que emplean los zapotecos en la confección y uso de miniaturas rituales.

Las estrategias y rutas metodológicas que aportan los enfoques teóricos de la antropología de las técnicas y del símbolo tienen propuestas diferentes, la primera se enfoca en los gestos y las acciones y la segunda atiende al surgimiento de los símbolos, los procesos de composición de las imágenes, y el significado de las actividades y objetos en un contexto determinado. Mediante la antropología del símbolo es posible rastrear las huellas de la creación imaginaria, las cuales se pueden encontrar en los objetos rituales, en los gestos y en los discursos.

La antropología de las técnicas brinda elementos para reconocer los gestos y conocimientos que intervienen en la elaboración de artefactos. En el estudio de las técnicas y los

gestos se descubren elementos significativos que forman parte de todo el complejo simbólico de la creación de objetos, los cuales cobran sentido en su propio contexto de creación y uso.

Por su parte, la antropología de la memoria explora en los saberes y contribuye a reflexionar sobre la transmisión de conocimientos por vía oral y visual. Asimismo, el marco analítico de esta vertiente permite reconocer los cambios y dinámicas históricas y culturales que motivan las transformaciones de los rituales, la permanencia de reglas protocolarias y la reelaboración de ciertas formulas materiales y orales.

Con base en los aportes de Cassirer (2016) y en los estudios de Lemonnier (1992), se propone la idea de hacer una convergencia de enfoques para analizar las miniaturas no sólo desde el apartado simbólico, sino también desde la técnica. De este modo, el develamiento del sentido que cobra el uso de las miniaturas rituales tendrá una lectura de los procesos técnicos que ocurren en la manufactura. Así, los motivos simbólicos y saberes técnicos se estudiarán de manera relacional relación, pues la creación de miniaturas está articulada a un complejo cultural, donde se gestan cambios en el uso y significado de las formas simbólicas a causa de la participación del cuerpo, del entorno y de las entidades sagradas. Por tanto, el camino hacia la convergencia parece un salida pertinente y adecuada para tratar el análisis de los significados de las miniaturas rituales.

### **1.1.1 Antropología simbólica**

En el área mesoamericana, el arte ritual y los símbolos presentes en los mitos se han estudiado a partir de las propuestas teóricas de Panosfky (1998[1972]), de la noción de formas simbólicas de Cassirer (1967) y de los trabajos de lo sagrado y lo profano de Eliade (1998). Un ejemplo representativo de investigaciones que retoman las corrientes teórico-conceptuales de Cassirer son los estudios de Kindl (2003), de la Garza (2003) y Limón (2001).

La antropología simbólica da cuenta de la formación de los símbolos. Particularmente, la vertiente del círculo de ERANOS nos muestra las raíces arquetípicas, la memoria y la continua interacción que se genera entre el sistema del cuerpo-mente del sujeto creador con los factores del entorno. El enfoque del círculo de ERANOS aborda las creaciones culturales desde sus consideraciones afectivas, corporales, psíquicas y cósmicas, y en cierta medida, también, da cabida a los elementos del cosmos, de la técnica y los gestos, pues forman parte de las condiciones socio-culturales de la producción de los símbolos.

Desde la visión filosófica de Cassirer (1967: 26), el símbolo es parte constituyente del ser humano, porque el hombre es el único animal simbólico que crea medios artificiales para conocer lo que le rodea. La concepción de símbolo de Cassirer (1967) ayuda a entender que los objetos no deben estudiarse de manera aislada y objetual, sino en relación con otros elementos del contexto y en correspondencia con la visión de mundo de quienes elaboran y emplean esos objetos.

Cassirer (1967) estudia las formas simbólicas como una composición del mundo, que surge de la mente, y que tiene que ser medida dentro de su contexto cultural, en el marco del cual cobra sentido. En cierta forma, el símbolo viene a ser una mediación que emplea el hombre para conocer su mundo, y a su vez, es el medio por el cual aprende y aprehende su relación con sus semejantes y con su entorno social y ecológico (Beuchot en Cassirer, 1967: 16).

Esta complejidad del símbolo solicita un esfuerzo interpretativo que va más allá del empleo de metáforas, emblemas o la creación de alegorías. El símbolo comprende todas ellas, pero no se reduce a estas formas de expresión. Para introducirse en el estudio de las formas simbólicas es preciso aclarar que el símbolo es indirecto, equivoco y plural. El símbolo no refiere a formas arbitrarias, tampoco a una relación directa entre significante y significado (Peirce, 1974).<sup>5</sup> El símbolo recurre a recursos sintéticos y evocadores.

De acuerdo con la filosofía de las formas simbólicas, la formación de las expresiones tiene tres momentos clave: la expresión, la presentación y el significado. “En la fase de expresión, la mente da a sus experiencias un medio fisiognómico” (del gr. φύσις “physis”, naturaleza, y γνώμη, “gnome”, juzgar o interpretar). De este modo surge el mito, el arte, el ritual y sus manifestaciones evocadoras como son los cantos, los discursos, los objetos rituales, los gestos y las danzas, las cuales dan lugar a una nueva dimensión, “la presentación, donde la expresión se mueve hacia una objetivación” que se puede desenvolver en tres pasos: la mímica, la analógica y la simbólica.

En la mímica, el hombre puede emitir los ruidos, onomatopeyas y la réplica de gestos con los movimientos corporales, la palabra y las articulaciones vocales para emitir un mensaje cifrado y solicitar ayuda. En la parte analógica, el hombre establece relaciones y comparaciones entre elementos para referirse a las cosas sin mencionarlas directamente. Por ejemplo, puede hacer la

---

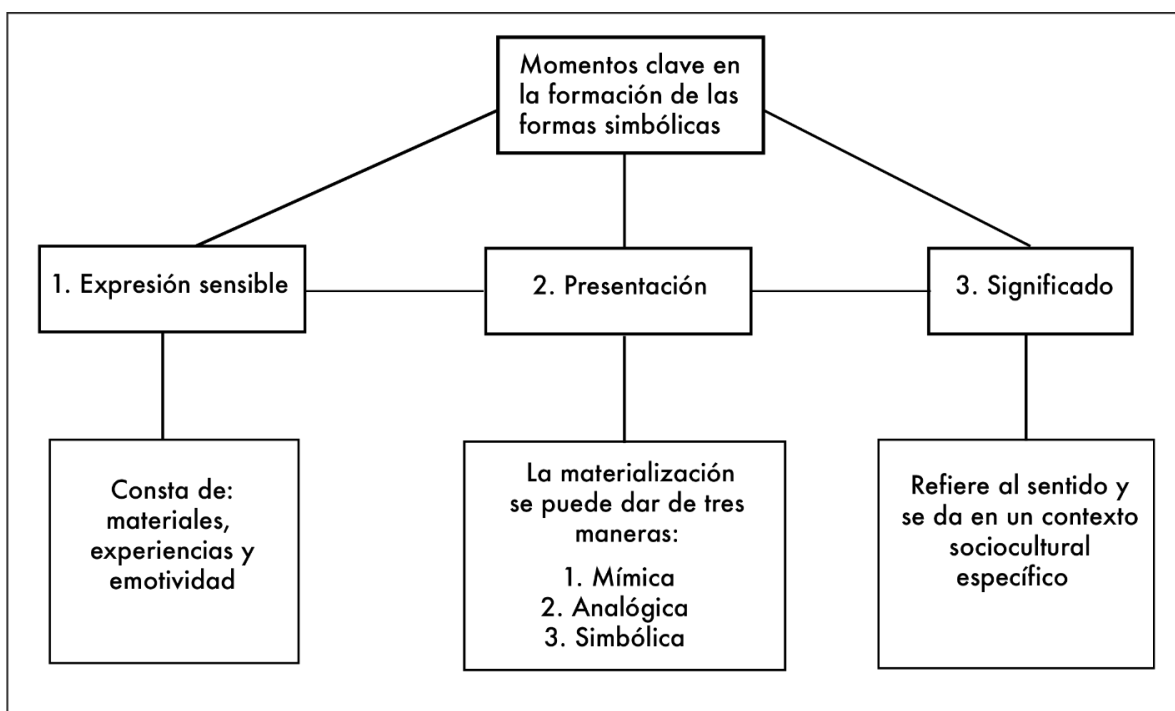
<sup>5</sup> Para Peirce (1974: 21) el símbolo es un signo. Un signo es un representamen, “algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente”.

analogía entre la nube y el algodón por asociación o comparación de formas y de este modo llamar la lluvia.

Finalmente, en la fase denominada simbólica se logra articular y comprender lo que desea transmitir. En este momento, el hombre recurre a imágenes, palabras o elementos que condensan y expresan “indirectamente” lo que quiere transmitir. Aquí “desaparece toda similitud entre el lenguaje y los objetos”, y se “trasciende la materialidad” (Cassirer, 1967: 17).

En la figura 1.5 se puede observar un esquema que describe las tres fases de la formación de los símbolos.

Figura 1.2. Las formas simbólicas.



Fuente: elaboración de la autora con base en Cassirer (1967).

En el esquema anterior, la expresión sensible forma parte de la epidermis de las formas simbólicas, es decir, constituye la capa de la superficie, donde las experiencias y la emotividad dan lugar a la creación de los símbolos; en la presentación se anuncia la forma en que se presentan los símbolos, ya sea mediante un gesto, una palabra, una imagen o un ruido; y, en el tercer nivel, es donde las expresiones simbólicas adquieren sentido para los interlocutores. Aquí, las imágenes se colocan en un contexto específico, de modo que los actos, gestos o palabras pronunciadas se

consideran adecuadas y cargadas de sentido, ya que están articuladas a una práctica socio-cultural compartida.

Un ejemplo representativo del caso de estudio que sirve para explicar los tres momentos clave en la formación de los símbolos es en un ritual agrícola, donde se emplean recipientes miniatura para alimentar al Rayo, lo cual se considera un acto plenamente aceptado y congruente con la práctica que se realiza, porque el lugar, las formas de expresión, las técnicas y los objetos empleados adquieren pertinencia en el contexto ritual. Los recipientes pueden aludir a los pozos de agua, dependiendo de la propia exégesis del ritualista o del campesino.

Los artefactos al crearse en el ritual se transforman en mensajes idóneos para convocar a las entidades sagradas. Estas expresiones concretas tienen un soporte material que les sirve de vehículo, pero su esencia y sentido se encuentra en lo incorpóreo, en los procesos, en los gestos rituales y en el sentido que le otorgan las personas a todo el complejo ritual.

#### **1.1.1.1 La noción de símbolo en Gilbert Durand**

Durand (1971:10) explica que “la conciencia dispone de dos modos de representación del mundo: uno directo, en el que las cosas están presentes o pueden ser presentadas, y otro indirecto, en el que la cosa misma no puede presentarse de manera directa a la sensibilidad. En este caso, el objeto ausente se representa ante la consciencia mediante una imagen”.<sup>6</sup>

Los tres niveles representativos de esta gradación de la imagen son el signo, la alegoría y el símbolo:

Los signos reemplazan una definición conceptual con un principio de economía que se otorga de manera arbitraria. La alegoría remite a abstracciones mediante analogías para explicar cualidades difíciles de representar. Y el tercer nivel de esta gradación de la imagen corresponde a los símbolos, en ellos, el significado es imposible de

---

<sup>6</sup> En este trabajo entendemos la representación como la expresión tangible de formas miméticas que se plasman en un espacio ritual; estas imágenes pueden ser objetos afines a la experiencia cotidiana o representar conceptos complejos como el universo, la fertilidad y la abundancia, los cuales se expresan con metáforas visuales, códigos numéricos y fórmulas verbales. Para entender estas representaciones se requiere tener conocimiento sobre el contexto y, también, es necesario emprender una experiencia reflexiva, emotiva y cognoscitiva de las nociones que están implicadas en el objeto representado.

presentar y el signo solo puede referirse a un sentido, y no a una cosa sensible (Durand, 1971: 11–12).

La alegoría se presenta como “una ilustración convencional y puede ser un elemento o una parte de lo significado”, por lo general es un concepto complejo o una idea abstracta, tal como la justicia, la sabiduría, la fertilidad, la abundancia que son conceptualizaciones difíciles de captar por un medio directo (Durand, 1971: 22).

La metáfora consiste en “la capacidad de poner en relación dos nociones inéditas hasta el momento y abrir una relación cognoscitiva y emocional nueva”. A diferencia de la metáfora, el símbolo no puede “ser tratado exhaustivamente con un lenguaje conceptual”.

Al respecto, Solares (2018: 151) explica que cuando “el significado está más o menos representado y lo que prima es la traducción o la metáfora”, se está ante una alegoría, pero “cuando el significado solo está sugerido y nunca representado porque el significado alude al sentido”, se está frente a un símbolo.

En el nivel del signo ya todo está dado, la relación entre el significante y el significado es adecuada. En el caso de la alegoría, la relación entre significante y significado requiere de una traducción. Aquí las formas son comprensibles en la medida que se tenga el contexto y en que los hablantes estén de acuerdo en los significados de las formas. Finalmente, en el símbolo, la traducción ya no es necesaria, porque las significaciones son plurales, abiertas y no convencionales.

Por tanto, el símbolo cobra sentido cuando se abre a la interpretación, pues el símbolo, al ser plural, nunca se termina por aprehender, siempre aparecerán nuevas imágenes, sonidos, formas, movimientos y palabras en las que el símbolo se haga presente, pues su lenguaje es universal, parabólico y replicante.

### **1.1.1.2 Las estructuras antropológicas de lo imaginario en Gilbert Durand**

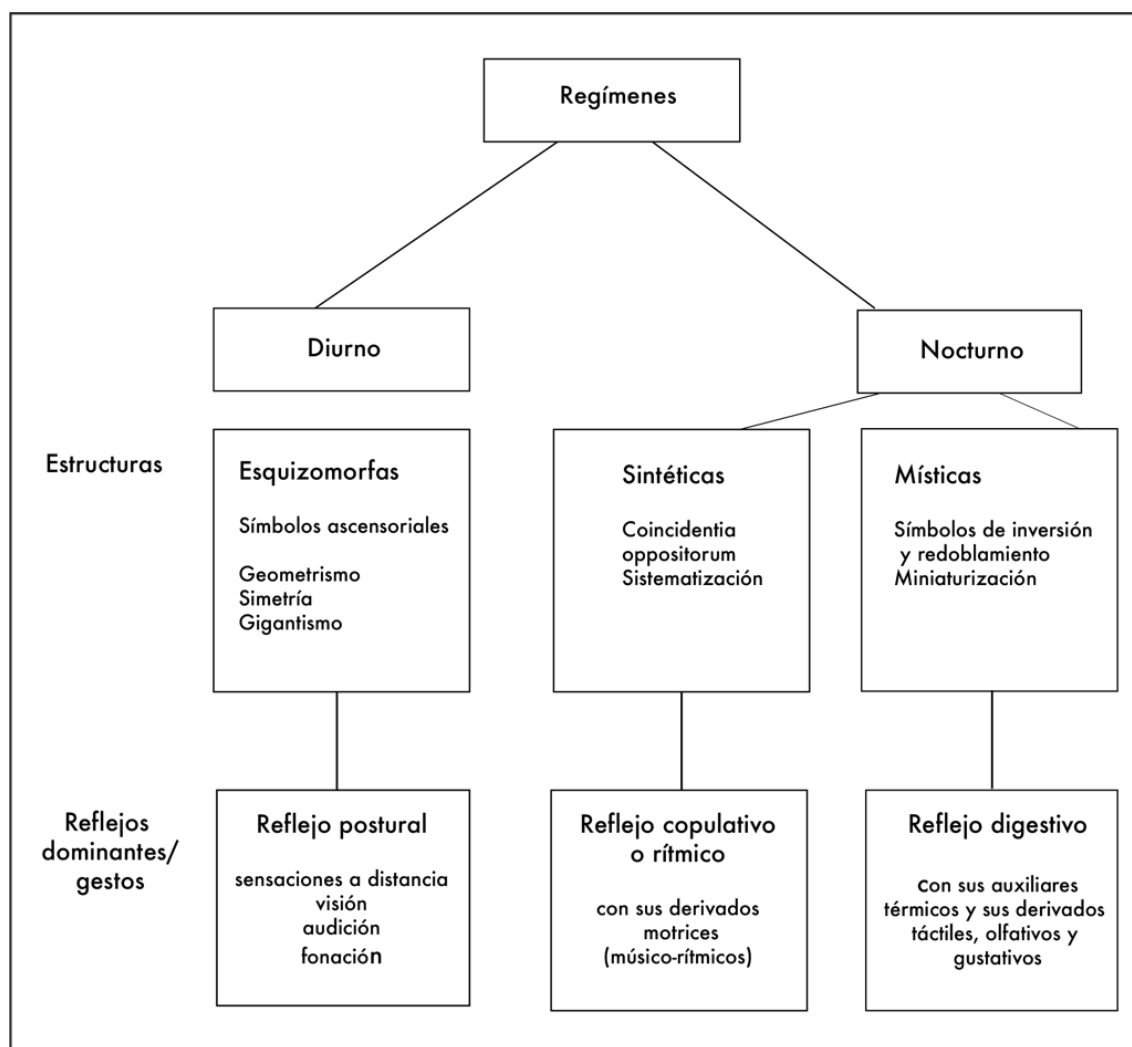
La teoría antropológica del símbolo de Durand (1971) constituye una herramienta apropiada para acercarse al estudio de las formas simbólicas. Para llegar a desarrollar su propuesta de las estructuras antropológicas de lo imaginario, Durand (2004) revisó otros estudios y encontró que el símbolo había sido trabajado desde cuatro orientaciones: la cosmológica, elemental, sociológica y psicológica. Con estos acercamientos, críticas y reflexiones, Durand



(2004) se percata que la imagen simbólica no puede ser estudiada desde una sola orientación, por lo que es necesario proponer la integración de enfoques que profundicen en el sentido y dinámica de lo simbólico, donde incluye las motivaciones históricas, sociales, arquetípicas y antropológicas.

A partir de las convergencias entre las pulsiones dominantes, la tecnología y la sociología, Durand (2004) establece una bipartición del imaginario, constituida por un Régimen Diurno y un Régimen Nocturno del simbolismo (véase figura 1.6).

Figura 1.3. Clasificación isotópica de las imágenes.



Fuente: elaboración de la autora (2020), con base en Durand (2004).

La agrupación del imaginario en dos regímenes sirve para orientar y conocer las motivaciones que dan origen a la formación de imágenes presentes en los mitos, los ritos y el arte. De este modo, las imágenes se pueden corresponder con un régimen diurno, nocturno o transitar de un régimen a otro.

En el régimen nocturno-místico se desarrollan actos complejos que implican un soporte, materialidad y gestos, los cuales, se desarrollan bajo operaciones de desdoblamiento de imágenes, redoblamiento y miniaturización. Estos modos de actuar no están despegados de las operaciones mentales y las prácticas especializadas, pues, tal como lo apunta Lemonnier (1992) en su antropología la técnica, los procesos técnicos aportan elementos de significación y constituyen símbolos que complementan el sentido que toman los objetos, es decir, los productos finales.

Es preciso aclarar que la definición de Lemonnier (1992: 5) sobre la tecnología se centra en “los procesos que se ponen en acción sobre la materia”. Además, nuestro autor señala que “el acto tecnológico” debe de producir una transformación sobre la materia que actúa. En el caso de las miniaturas, las técnicas y las herramientas que se emplean en la formación de artefactos generan recipientes miniatura, modelos de construcciones, automóviles, corrales, entre otros implementos de la vida cotidiana.

Los resultados de la aplicación de la tecnología, por más rudimentaria que ésta sea, producen efectos a nivel formal, material y simbólico, por ello, esta tesis coincide en la importancia de estudiar los gestos y los objetos en relación con su uso, contexto y entorno. Como se podrá leer en el capítulo “La miniatura ritual y la miniaturización”, la creación de objetos incorpora pautas culturales específicas que retoma de los contextos de origen. Es así que, en algunos casos, se emplean gestos de corte, extracción de maleza, limpia de terreno, entre otros.

#### **1.1.1.2.1 Símbolos de inversión y miniaturización**

En “Las estructuras antropológicas del imaginario”, Durand (2004) da cuenta de un modelo que organiza y agrupa imágenes en dos regímenes o clases. Esta organización sirve para conocer las motivaciones que dan origen a la formación de imágenes simbólicas presentes en los mitos, los ritos y el arte. Las imágenes se configuran en un régimen diurno y nocturno. De estos regímenes, el que interesa destacar es el nocturno, debido a que allí se encuentran características y atributos de los símbolos de la intimidad, la inversión y la miniaturización.

El régimen nocturno trabaja mediante la inversión de imágenes y la valorización de lo diminuto. Aquí lo pequeño es lo que dinamiza: “la sal o el oro es la sustancia activa, microcósmica, mediante la cual los metales y los elementos del vasto mundo existen” (Durand, 2004: 285). Es en el régimen nocturno de la imagen:

que el valor siempre es asimilado al último contenido, al más pequeño, al más concentrado de los elementos. Como en el Kalevala, es la pequeña chispa la que da todo su sentido a los diversos continentes, y en su punto límite, a ese continente general que es el universo (Durand, 2004: 285).

En este eufemismo de lo pequeño se aceptan las deformaciones, lo que a la luz del régimen diurno sería incorrecto. En el régimen nocturno estas formas con aparente desproporción son adecuadas, porque, lo que interesa aquí es la materia, la sustancia, lo que guardan las formas. Esta idea de la inversión se encuentra en infinidad de expresiones míticas, gestuales y materiales de origen mesoamericano. En los mitos wixárica abundan las referencias a lo diminuto (Zingg, 1982). En los rituales agrícolas de los zapotecos de Yalalag se encuentran gestos y objetos que hacen alusión a cascadas y puentes miniaturizados, los cuales remiten a la magnificencia de la lluvia (De la Fuente, 1939). En el arte funerario de los zapotecos del valle de Oaxaca, se encuentran referencias de vasijas miniatura con alimentos y ofrendas que se destinaban a los ancestros y a los muertos (Herrera, 2002).

La idea de lo diminuto como símbolo de lo abundante tiene sentido en la historia oral y en los rituales. Un texto que evoca imágenes de inversión, de lo pequeño o de lo diminuto proyectado en lo inconmensurable, lo encontramos en el relato wixárica que registró Zingg (1982) y que se cita a continuación:

La viuda habló a Komatéame, diciendo: Estoy muy hambrienta, apresúrense, denme comida y agua. La esposa de Komatéame conocía los pensamientos de la viuda, y como consecuencia sabía que su corazón era bueno. Tomó del altar (ítáli) pequeñas jícaras, tortillas y ollas con agua, las cuales trajo del altar.

La viuda comió de las cosas del dios, pero pensó: Estas pequeñas cosas de dios no me saciarán en absoluto, pero veamos qué pasa. La esposa entonces dijo: Come y bebe. Así que la viuda comió y bebió.

Los pequeños platos y ollas, sin embargo, no se vaciaron, sino que se llenaron de nuevo de comida. Así quedó la viuda completamente satisfecha, y cuando terminó de comer le dijeron que tomara algo de comida para el niño. Ella les agradeció, diciendo: Que los dioses se lo paguen.

La esposa, que conocía los pensamientos de la viuda, dijo entonces: Pensaste que las pequeñas jícara y platos de dios no tendrían lo suficiente para satisfacerte. Si todavía estás hambrienta y sedienta, sigue comiendo (Zingg, 1982 [1938] en Kindl, 2003).

En esta narración, las jícara diminutas están llenas y completas, nunca se vacían y conforme se va acabando el alimento, el recipiente se vuelve a llenar, porque lo pequeño aunado al simbolismo del recipiente capta la sustancia divina.

La imagen de los recipientes podría hacer referencia al carácter inagotable del alimento vertido en las jícara. Es posible que lo pequeño sea una metáfora de inversión, en la que se condensa la idea de lo completo y lo abundante. Aunque parezca contradictorio, lo diminuto puede relacionarse a lo incontable, porque en el acto ritual es posible crear un lenguaje invertido.

La inversión de valores se genera a partir de la adjetivación de ciertos espacios o situaciones. Un ejemplo es la sensación que provoca la entrada a una cueva. Por un lado, se crea un sentimiento de repulsión hacia lo oscuro, pero al estar dentro de la caverna, lo oscuro se torna en claridad y lo húmedo en calidez. Esta experiencia muestra polos opuestos, algo similar sucede en el plano ritual, donde lo repugnante o lo insignificante cobra importancia y se invierte.

Los símbolos de inversión son recurrentes en diversas culturas. En el caso que nos ocupa, se observa un vínculo entre las imágenes del descenso, de los alimentos y las miniaturas. En la ritualidad de los zapotecos sureños, se preparan alimentos diminutos para los ancestros, para la Tierra, el Rayo y otras entidades sagradas. Los recipientes y la comida, en el contexto ritual aluden a símbolos del continente-contenido y a una relación entre lo pequeño y lo gigante. Este juego dialéctico entre elementos contradictorios lo veremos con más detalle en los rituales agrícolas y de petición.

### 1.1.1.2.2 Símbolos de redoblamiento y miniaturización

Durand (2004), al explorar en los símbolos del descenso, descubre la facultad de redoblamiento de las imágenes, la cual se expresa claramente en la imagen del engullidor-engullido. El redoblamiento se presenta cuando hay una inversión de lo pasivo a lo activo. Un ejemplo de este sentido activo-pasivo se encuentra en el dios Quetzalcóatl, que tras haberse sacrificado en forma de Nanahuatzin, se persigue y se da muerte bajo la forma de Xólotl (Soustelle en Durand, 2004: 215).

Esta acción de redoblamiento se observa en las imágenes de muerte-vida en la agricultura, o en las expresiones simbólicas de cielo-tierra, sangre-agua, sacrificio-alimento, semilla-fruto, tiempo de sequía y de lluvia, ritmos del tiempo que se alternan y que están presentes en los procesos rituales, en las danzas, los objetos y los gestos.

La inversión de valores se encuentra en la historia oral, en las acciones y en la materialidad. En las prácticas rituales, lo diminuto se puede convertir en abundante, los seres pequeños se transforman en gigantes, las entidades sagradas son benefactoras y destructoras, por lo que la Tierra puede alimentar y al mismo tiempo enviar aires malignos para enfermar. Asimismo, el Rayo puede cumplir funciones contradictorias. El Rayo, al tener dos advocaciones, actúa por redoblamiento; tiene a la vez un aspecto protector y generoso porque dona la lluvia y posee una faceta terrible que provoca derrumbes y huracanes que destruyen la tierra (González, 2014).

La riqueza simbólica del redoblamiento es infinita. Un objeto ritual puede motivar acciones contradictorias, de ahí que la miniatura sea una fuente de símbolos de inversión. La inversión estructurada por el redoblamiento de la negación es generadora de un proceso de redoblamiento indefinido de las imágenes. El redoblamiento de la doble negación parece extrapolado por la presentación y extendido a todo el contenido imaginario (Durand, 2004: 214).

De este modo, “el esquema de redoblamiento por encastres sucesivos conduce a los procedimientos de gulliverización, procedimientos donde opera la inversión de los valores solares” (Durand, 2004: 218). El Rayo que habita en el interior de la tierra atraviesa el cerro para subir al cielo y formar las nubes. Los seres pequeños del agua que viven en el mundo frío producen vida, riqueza y abundancia.

En los rituales que abordamos se ve una constante de inversión y miniaturización. En los rituales agrícolas, de entrega del niño a la ciénega y de bendición de boda se presentan actos de siembra, sumergimiento en agua y enterramiento de sangre, en los cuales se producen metáforas

de retorno al agua primigenia, germinación y crecimiento. Sobre estos símbolos se hablará en el capítulo VI y VII.

### **1.1.2 Acercamiento a la antropología de la técnica**

El estudio de los gestos y de las técnicas es clave para comprender cómo se llega a la configuración de un objeto, y también ayuda a descubrir las operaciones mentales, cognitivas e imaginarias que permiten idear los mecanismos de funcionamiento de un objeto utilitario o simbólico, como es el caso del telar de cintura, el arado o el metate.

En el caso que nos ocupa, existen técnicas para la construcción de miniaturas funerarias y conocimientos especializados para la creación de objetos rituales que se emplean en ceremonias de petición de lluvia o en rituales terapéuticos. Las técnicas pueden ser sencillas o complejas, pueden referir a un trabajo mecánico, pero también hace referencia a formas de transmisión, habilidades y conocimientos específicos que permiten hacer bien las cosas, tal como el conteo de ofrendas vegetales.

El primer antropólogo que ve la necesidad de recuperar la noción de la técnica es Mauss (1971 [1936]). Según este estudioso, la técnica involucra los modos de transmisión de los conocimientos, la materia y el entorno. Los conocimientos y las formas en que se trabaja son transmitidos generacionalmente y pertenecen a un grupo social que los recupera y alimenta para hacer efectivo su uso y mejora.

Mauss (1971 [1936]) resalta la idea de un conocimiento transmitido por la oralidad, y expresa que la técnica está basada en la acción y la memoria. El hombre es capaz de conservar técnicas y puede modificarlas y transformarlas, porque al actuar sobre la materia ingresa conocimientos de su entorno, es así que el saber técnico conserva las formas de hacer tradicional y al mismo tiempo abre las puertas a la innovación y a la introducción de nuevos conocimientos.

En palabras de Mauss (1971 [1936]: 340), la técnica es un:

acto eficaz tradicional (vean pues, cómo este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la transmisión de sus técnicas y probablemente por su transmisión oral.

En este sentido, la técnica, más que ser una herramienta, es un modo de hacer y una tradición, por lo tanto, el saber técnico está relacionado directamente con un contexto cultural específico que caracteriza a los grupos que lo emplean, porque la técnica les da identidad y un cierto prestigio. Por ejemplo, los herreros que se caracterizan por ser un gremio de artesanos que son sabedores de técnicas específicas que las diferencian de los agricultores.

Cada saber dona a sus usuarios un cierto prestigio y poder. Las tejedoras son guardianas de las técnicas del tejido, los especialistas rituales tienen en su haber técnicas para invocar a las entidades sagradas. Como dice Chamoux (2010: 40), existen técnicas que son individuales y que no se comparten con la colectividad, pero que se pueden heredar a los hijos o a personas con ciertos dones.

En el caso de los oficios rituales, de curandero, adivino, rezador, tallador y de actividades especializadas se requiere de un conocimiento instrumental, mental-cognitivo y especial (cuenta ritual), el cual es proporcionado, principalmente, por el hongo sagrado, el maíz o los sueños.

#### **1.1.2.1 Técnica: el saber-hacer**

En la elaboración de objetos rituales se puede aplicar perfectamente la fórmula de Leroi-Gourhan (1965: 8), mencionada líneas atrás. El procedimiento incluye la suma de materias, herramientas y fuerzas. La materia posee peculiaridades físicas que pueden resultar en objetos acabados. En el proceso de transformación, las herramientas “proporcionan o amplifican algún medio de acción sobre la materia, que permite controlar los efectos transformadores de alguna de las fuerzas naturales disponibles”.

Todos estos elementos están interrelacionados y articulan cadenas operatorias que constituyen series de acciones, donde los gestos y movimientos corpóreos se encargan de transformar una materialidad para convertirlo en un producto. Las fases que participan en la elaboración de un objeto se complementan con la memoria y el conocimiento de un “saber-hacer específico” (Lemonnier 1980: 8, citado en Audouze 2002).

Este saber-hacer está conformado por conceptos y operaciones simbólicas. El saber-hacer técnico contempla al “conjunto de conocimientos humanos, conscientes o inconscientes” que permiten poner en práctica una técnica específica. Este saber-hacer puede “ser gestual (corporales) e intelectual, colectivo e individual” (Chamoux, 2010: 40).

Lemonnier (1992: 4) piensa que la técnica o el saber-hacer consta de cinco componentes que se encuentran relacionados:

- 1) la materia que incluye el propio cuerpo, sobre en que actúa una técnica. Algunos ejemplos de materiales son: la arcilla, el hierro, el aluminio, la madera;
- 2) la energía que refiere a las fuerzas que mueven objetos y transforman la materia.
- 3) los artefactos, herramientas, o medios de trabajo;
- 4) los gestos, que mueven los objetos involucrados en una acción tecnológica. Estos gestos están organizados en secuencias;
- 5) conocimiento específico, que puede ser expresado o no por los actores. Este conocimiento tecnológico específico está formado de "saber-cómo", o habilidades manuales (Lemonnier, 1992: 4).

Estos elementos describen de manera completa los procedimientos, las operaciones y maneras en que el objeto es creado. Es decir, los cinco componentes descubren los gestos, las acciones y los conocimientos que permiten la obtención de un resultado concreto-sensible, artefactos que en su forma contiene saberes comunitarios heredados y compartidos.

Lemonnier (1992) clasifica los resultados de la técnica en dos tipos: “resonadores” y de “condensación”. En el primer grupo se encuentran aquellos que se gestan desde “lo comunitario” o desde un punto de vista *emic*, donde se entrelazan saberes, imágenes, recuerdos, emociones, habilidades y conocimientos ecológicos propios de su entorno.

Por su parte, la “condensación” se refiere a la evocación simultánea de pensamientos pertenecientes a distintos dominios de la vida social. Dicho, en otros términos, los objetos y su manipulación provocan una “condensación” que genera una comunicación “no verbal” de productos, los cuales influyen en diferentes esferas de lo social. Con ello se da un giro a lo que se entiende por técnica y tecnología, pues lo que se intenta hacer en la propuesta de una antropología de la técnica es estudiar los efectos de la tecnología, es decir, adentrarse en “la relación entre los sistemas tecnológicos y los fenómenos sociales” (Lemonnier, 1992: 21).

Lemonnier (1992) en su propuesta de antropología de la tecnología resalta la importancia que tienen las técnicas y los materiales en las creaciones simbólicas, pero, al mismo tiempo, advierte que en el propio proceso creador y en los rasgos tecnológicos de los artefactos, se



pueden entrever símbolos que se gestan en un contexto concreto y que tienen trazas culturales de la sociedad en que fueron producidos.

Aunado a esto, Lemonnier (1992) advierte que independientemente que las personas asuman el saber-técnico y que lo puedan explicar o no, ese saber-hacer tiene consecuencias y efectos en otros procedimientos y culturas. Por lo tanto, el saber técnico es más complejo que “una herramienta o artefacto”, pues es una cadena de operaciones, un elemento social, un saber humano y un símbolo que identifica a una sociedad o grupo.

### **1.1.3 Antropología de la memoria**

La antropología de la memoria es una propuesta reflexiva que problematiza la relación entre el campo de lo visual y lo oral. Severi, al convivir y trabajar con las culturas amerindias y en especial con la tribu Sepik, pudo reconocer 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” (2010: 339).

Estos principios, a diferencia de las relaciones semióticas, “no se establece(n) entre un signo y su referente [...]”. Se trata más bien de un conjunto de inferencias visuales orientadas y fundadas sobre el desciframiento de imágenes dotadas de una complejidad que hace posible una relación entre memorias diferentes: “una memoria espacial (de los lugares y de las imágenes) y una memoria de los nombres” (Severi (2010: 112).

En términos generales, la propuesta de Severi se apoya en el método morfológico y en lo que el autor llama “objeto-quimera” que se define por la “articulación de rasgos heterogéneos y el desciframiento, a través de la proyección, de las partes implícitas en la imagen” (Severi, 2010: 108-339).

Otro elemento fundamental en el análisis de Severi es la memoria colectiva. 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 adentrarse en la manera en que opera la construcción de imágenes, Severi (2010: 341) propone la noción de paralelismo que constituye un instrumento de codificación y refiere a la “manera de orientar la evocación mnemónica”. Un ejemplo de paralelismo es la construcción de

la imagen rayo-serpiente, que mediante la forma de un zigzag evoca a la fuerza del Rayo. La formación de esta imagen se da mediante la observación del entorno, la identificación de similitud de rasgos y la condensación de formas. Estas imágenes complejas no tienen una traducción literal y son de comprensión no inmediata, porque su elaboración pasa por un proceso cognitivo e imaginario que toma ideas del entorno natural y social de las sociedades que lo producen.

El método de Severi (2010) es una propuesta que atiende a contextos no occidentales y permite vislumbrar las nociones *emic* que están cargadas en la memoria oral, en los discursos, en los nombres de los lugares, en la emoción, los tonos de la voz y los ruidos. En suma, la antropología de la memoria toma sus elementos de análisis de la palabra, los gestos y de las verbalizaciones que acontecen en los contextos domésticos y rituales, centrándose, fundamentalmente en la oralidad.

Un ejercicio reflexivo que permite observar la efectividad de la palabra, es el ritual de petición de lluvia. En este proceso se recrean escenas de la caída de la lluvia, el sonido de los truenos, gritos de personas, se enuncia el nombre del Rayo. Al nombrar el lugar y el dueño se está aludiendo a la memoria ancestral y a un conocimiento colectivo del entorno ecológico y social. Esto lleva a poner mayor atención a los nombres a la hora de establecer una comunicabilidad con lo sagrado.

Con este breve repaso por la antropología del símbolo, la antropología de la técnica y la antropología de la memoria, se puede dilucidar cierta correspondencia teórica, porque, por un lado, la antropología del símbolo se interesa por encontrar el sentido de las producciones humanas y pone énfasis en las dominantes posturales. La antropología de la técnica se centra en el estudio de los procesos y las operaciones que participan en la elaboración de las formas simbólicas, destacando a la técnica como un tipo de símbolo; y la antropología de la memoria permite amalgamar estas dos propuestas, mediante la recuperación de la oralidad, las nociones *emic* y las formas rituales de culturas heterogéneas que llevan a repensar el acercamiento que se ha dado a los símbolos, los gestos y la técnica.

#### **1.1.4 Convergencia de teorías antropológicas**

En este trabajo, pensamos que es posible entablar una convergencia o diálogo entre diferentes perspectivas antropológicas. Consideramos que la antropología de las técnicas se

complementa muy bien con la antropología simbólica porque ambas abrevan de lecturas críticas y comparten intereses comunes: develar el trayecto antropológico, conocer los gestos y estudiar los símbolos.

La antropología simbólica tiene como finalidad poner en el centro a la imaginación y descubrir los arquetipos o formas simbólicas que dan sentido a la existencia humana (Cassirer, 2016). En esta investigación se propone trabajar con los referentes de la miniatura. Por tanto, los aportes de la teoría de Durand (2004:) y de la escuela de ERANOS constituyen un recurso importante que ayudará a entender cómo se comporta el imaginario de la miniatura.

En lo que respecta a la antropología de las técnicas, el estudio de los modos en que operan los artefactos y cómo se relacionan con su entorno contribuirá a entender por qué se emplean determinados gestos en la transmisión de mensajes de fertilidad, abundancia o crecimiento (Lemonnier, 1992).

Por su parte, la antropología de la memoria, al revelar la importancia de los actos de mirar, del lugar de enunciación y tipo de enunciador, ayuda a explorar en cosas como la importancia de la posición que toma el agente (peregrino) que pide algo a las entidades sagradas y a repensar el lugar que tienen los artefactos como receptores de las palabras del peregrino, pero también como elementos activos que producen cambios en el entorno (Severi, 2010).

En resumen, la yuxtaposición de las teorías de la antropología de la técnica, del símbolo y de la memoria facilita la reconstrucción del trayecto antropológico que va del estudio de la traza material, a las técnicas y los gestos enmarcados en un contexto de creación, donde la miniatura es el resultado de los procesos imaginarios y materiales que tienen lugar en un espacio concreto: el cerro, la cueva, la milpa, el panteón, el mar o el manantial.

## **1.2 Otras herramientas conceptuales para estudiar las miniaturas rituales**

### **1.2.1 Tipo fractal y escalas**

El término de tipo fractal se emplea para “designar conjuntos que poseen propiedades geométricas particulares: la similitud interna y la no variabilidad en los cambios de escala” (Dehouve, 2014: 75). El fractal es una forma geométrica, cuya estructura básica se repite a diferentes escalas. El término fue propuesto por el matemático Benoît Mandelbrot en 1975.

El fractal es un fenómeno común en la naturaleza que se expresa en las ramificaciones de las plantas, las cuales se caracterizan por la repetición y similitud de formas, tales como las

cactáceas, las siempre vivas, o las enredaderas que alternan patrones y reproducen la estructura inicial.

Dehouve (2014) afirma que la noción de fractal puede aplicarse al sistema numérico mexicana, donde “los sistemas gráficos tratan de la misma manera a la unidad y unidades de veintenas”. Las lecturas y análisis de las expresiones mesoamericanas llevan a Dehouve (2014: 135) a aplicar el término tipo fractal a las “réplicas de una misma forma a diferentes escalas”. De modo que los objetos pueden tener diferentes escalas, pero al tener una estructura similar hacen alusión a la misma forma-función.

A nuestro parecer, el juego de escalas tiene que ver con la noción de lo completo, el infinito y el paso a otras dimensiones. Esto se debe a que la sumatoria de objetos rituales tiende a completar la unidad de lo que se ofrece, o en casos donde se disponen cantidades enormes de vegetales para aludir a la abundancia.<sup>7</sup>

Dehouve (2014: 360) sostiene que en Mesoamérica “todo ser está constituido de acuerdo con la misma estructura formada por el componente dual y cuatro elementos. Esta dualidad se fundamenta en la división sexual, que permite la reproducción y la fertilidad”. Este principio conduce al establecimiento de relaciones entre el cuerpo humano y el entorno. Es por ello que el cuerpo es la referencia para el paisaje, los números, las unidades de medida, es decir, la corporalidad humana es lo que permite conectar el tiempo y el espacio humano con el tiempo-espacio de las entidades sagradas.

Por ejemplo, los cerros se les reconoce forma humana con cuerpo, cabeza, pies y ombligo. Al agua se le identifica con pozos madre y pozas hijas, las cuales tienen vientre y boca. Es así como el hombre se articula a las prolongaciones del entorno natural y del macrocosmos.

De este modo, el cuerpo se convierte en una especie de fractal que vincula al paisaje, a los objetos rituales, a la tierra y al mundo. El cuerpo humano sirve para medir los objetos con el codo, los dedos, el brazo y el pie. A partir de las relaciones que establece el cuerpo con lo exterior, se crean juegos a escala, en donde los retoños de plantas pueden hacer referencia a un plantío de maíz, porque, como dice Dehouve (2014: 361), el fractal “proclama la identidad común” que conecta la parte con el todo o “el cuerpo humano y el mundo”.

---

<sup>7</sup> Para conocer las características y ejemplos de la naturaleza fractal puede consultar (González-Martínez y Tránsito, 2021).

### **1.2.2 Proyección**

La miniatura ritual constituye un modelo de proyección que actúa mediante imágenes que producen cambios en el entorno material; esto es posible porque en el plano imaginario, las personas aceptan el poder de los lugares “encantados” y de las entidades sagradas, quienes hacen que la tierra germine, que los animales abunden, que las oportunidades de trabajo lleguen, que las mujeres tengan vientres fértiles y que los ciclos de vida se prolonguen.

Es así que la proyección logra su efectividad en un nivel imaginario, donde los objetos y acciones se completan. El artefacto miniatura se crea como se describió anteriormente, a partir de un proceso de simplificación de rasgos. Una vez que se tiene el objeto y se deposita en el lugar sagrado, el objeto y la acción se perfecciona por el poder del lugar y el trabajo que realizan las entidades sagradas.

Esta idea de proyección la estudió Severi (2010) en su trabajo de antropología de la memoria, donde desarrolló la noción de quimera, la cual consiste en un proceso de elaboración de imágenes a partir de rasgos heterogéneos, en el que la imagen se crea mediante “un pequeño número de rasgos distintivos”. Esta condensación de atributos múltiples logra la proyección o “la completación de las partes faltantes” (Severi, 2010: 91-92).

La proyección es posible porque el objeto se completa a través de un acto de mirada, donde intervienen dos fases: una materializada y otra mental. Severi (2010: 91) dice que “el espacio en que la operación se realiza es enteramente mental”, es decir, la imagen mental hace que la obra materializada se interprete como compleja y completa. Por ejemplo, el rasgo de un zigzag es completa y proyecta la imagen del rayo-serpiente.

Es así que el esquema de un cuadrado es capaz de simbolizar protección; una vela simboliza el calor de la vida; un copal es alimento y fuerza; un grito como: ¡Ya viene la lluvia! llama a las nubes y trae la lluvia. En suma, la proyección constituye una operación cognitiva, técnica y simbólica que se encuentra en la base de la creación de las miniaturas rituales, o cuando menos, aparece en el proceso de condensación o simplificación de rasgos para dar mayor fuerza y eficacia ritual a la ofrenda o pago.

### **1.2.3 Cosmograma: la relación del macro-cosmos y el micro-cosmos**

De acuerdo con Dehouve (2014: 143), “el cosmograma constituye un microcosmos y un macrocosmos por medio del cual se enlazan el hombre y el universo”. Esta relación entre el

macro y el microcosmos se presenta en la acción ritual, donde el hombre representa al universo en miniatura.

En este sentido, las acciones del hombre podrían ser operaciones miniaturizadas de las actividades que realizan las entidades sagradas. Así como las entidades sagradas tienen sus corrales en las cuevas o los montes, los hombres hacen sus corrales para obtener los animales que guarda el Rayo en el cerro. De la misma forma que el Rayo genera la lluvia con viento, truenos, nubes y granizo, los hombres recrean la lluvia, con objetos, gestos y ruidos para provocar los efectos del viento y los granizos.

Es mediante esta correspondencia de formas miniaturizadas que los hombres establecen una conexión y comunicación con el macrocosmos de los dueños del lugar. En el contexto de la presente investigación, el llamado a los cuatro rumbos y la instauración del cosmos se actualiza a través la elaboración de ofrendas y pagos. Este llamado marca una relación entre el macro y el microcosmos, es decir, entre la casa de las entidades sagradas y el mundo del hombre.

Una de las expresiones materiales que se observan en la región de estudio y que aluden al cosmos son las mesas florales, las cuales simbolizan a las cuatro casas de los Rayos, los tipos de lluvia, los vientos y las puertas al mundo de los dueños. Sobre estas mesas se hablará en el capítulo VII.

#### **1.2.4 Polisemia**

La polisemia como categoría analítica permite identificar la diferenciación de atributos y significados que puede tener un objeto, acción o recurso oral. En este trabajo, la polisemia refiere a la diversidad de sentidos que tiene un artefacto, un material, un depósito ritual o una cadena de acciones.<sup>8</sup>

Dehouve (2007: 120) entiende por polisemia “al carácter de un signo que posee varios contenidos” y se “aplica tanto a los significados como a los significantes”. En el caso de la polisemia de los significados se piensa que es “una idea expresada por varios significantes”. Este tipo de polisemia recurre a diferentes significantes dependiendo del contexto cultural, la autora

---

<sup>8</sup> La noción de depósito ritual se tratará en el capítulo II. Considero que la cadena de acciones rituales comprende las diferentes ofrendas, pagos y depósitos que se ofrecen en los espacios rituales y en diferentes momentos. Un ejemplo es la petición de lluvias, la cual consiste en hacer rituales en la casa, en la milpa y en el cerro. En la casa se hace la bendición de la semilla, en la milpa se pide por un buen trabajo agrícola y en el cerro se agradece por la cosecha. En cada acción ritual se ponen en circulación símbolos que tienen diferentes significaciones.

propone el ejemplo del copal, que es “duro como los huesos y tierno y húmedo como la nube”. (Dehouve, 2007: 121).

Esta riqueza de significaciones en los artefactos rituales deriva de la complejidad y de la diversidad de los materiales, las metáforas y símbolos presentes en los rituales. También influye el lugar donde se depositan los rituales, la intencionalidad del peregrino y los atributos que se asignan a las entidades sagradas.

El otro tipo de polisemia a la que se refiere Dehouve (2007: 121) se expresa cuando “un significante tiene varios significados”. La autora pone el ejemplo del algodón, que puede hacer alusión tanto a la vejez, como a la lluvia, a la fertilidad y a la juventud. En el contexto ritual de los zapotecos se puede encontrar que una materialidad sugiera diferentes cosas. Por poner un caso, el copal que se usa en las mesas florales puede referir a la entidad sagrada del Rayo; puede ser alimento; o señalar la fuerza de las personas que ofrecen el ritual.

En esta investigación, la propuesta de clasificación de polisemias que elabora Dehouve (2007) resulta de gran utilidad, porque se corresponde perfectamente con los sentidos que tiene la miniatura ritual. De acuerdo con la estudiosa de los tlapanecos, la polisemia se ejerce en las etapas del depósito ritual, en los objetos y en un tipo de polisemia que nombra “teleológica”.

En primer lugar, “el desarrollo del depósito ritual es polisémico, porque comprende una sucesión de episodios, los cuales, al mismo tiempo, cuentan varias historias”; la segunda forma de polisemia es la que “otorga varios sentidos a un mismo objeto”. Dehouve (2007: 215-219) precisa que “algunos objetos llegan a tener significados simultáneos”; y el tercer tipo de polisemia es el “que permite que un mismo modelo de depósito sea dirigido a “deidades” distintas con finalidades diferentes.

En nuestro caso de estudio, el tipo de polisemia más frecuente es la de las etapas del depósito ritual y la polisemia de los objetos, pero en las miniaturas funerarias ocurre que los objetos son distintos, no obstante, aluden a un mismo significado o sentido. Por ejemplo, en el depósito del perro que acompaña al difunto, el significante se representa mediante animales que localmente se piensan como “perros”. En algunas comunidades se utilizan abejones, en otras se usa un gusano negro o se colocan hormigas llamadas “venturas”. Como se puede observar en los ejemplos presentados, el objeto o significante varía, pero refiere a un mismo “significado”: el perro guía.

En la miniatura funeraria sucede algo interesante: un “significante” puede tener diferentes cualidades o tributos simbólicos. En algunas comunidades los animales son defensores; en otras localidades son orientadores y acompañantes; y en otros lugares se conciben como herramientas para sacar agua o espantar. Esta complejidad en los significados de los significantes puede ser tratada con la tipología de polisemia que plantea Dehouve (2007), quien desarrolla su teoría para los casos de depósitos rituales de los tlapanecos, pero se puede adaptar perfectamente al análisis ritual de las miniaturas que elaboran y usan los zapotecos.

Es preciso aclarar que la polisemia de la que habla la autora se corresponde con la riqueza simbólica y de sentido de las miniaturas rituales que elaboran los zapotecos del área de estudio. Por tanto, se considera pertinente adoptar esta categoría en el análisis de los objetos y ritualidad que se aborda en este trabajo.

### **1.3 El ritual**

Otro elemento importante para estudiar las miniaturas es la noción de ritual. Para Rappaport (2001), el ritual es la base donde surgen las ideas religiosas, es la estructura, el conjunto más o menos permanente de relaciones entre un número de características generales. La estructura a la que alude el ritual permite que los oficiantes del ritual tengan un orden y una orientación a la hora de participar en él.

También, el ritual es un lenguaje que se expresa mediante “encadenamientos de palabras, acciones y secuencias rituales, que pueden ser descritas detalladamente con cierta objetividad”, Además de este carácter material, objetual y observable, Duch agrega que:

la acción cultural tiene como objeto el intercambio entre Dios y el hombre en el marco de espacios y de tiempos concretos, lo cual implica la acomodación de la indisponibilidad e inefabilidad de lo divino a las condiciones de finitud, contingencia y provisionalidad que son propias de los seres humanos (Duch, 2012: 389).

En esta misma orientación, Leenhardt (citado en Cazeneuve, 1958: 4) dice que el ritual como modo de expresión “permite penetrar en el mundo extraempírico y comunicarse con él”. Es decir, el ritual o los procesos rituales preparan al hombre para la vinculación con lo



trascendente, lo invisible y lo ausente. Por ello, el ritual, no sólo implica lo concreto y lo material, sino que abarca otros elementos propios del entorno, del cosmos y de lo sagrado.

Como dice Duch (2012: 394), “todo ritual humano está compuesto por una serie de repeticiones conscientes y voluntarias que se actualizan mediante una serie de acciones corporales de carácter simbólico, las cuales tienen como centro a las estructuras cósmicas”.

Esto significa que el ritual puede adoptar maneras diferenciadas en su ejecución, aunque, en esencia, su función consiste en hacer efectiva una invocación y dar total certeza de que los modos de actuar son los idóneos para comunicarse con lo trascendente. Estas maneras de acercarse a lo sagrado, siguen un orden que puede tener su explicación en la idea que los rituales “fueron originados en los tiempos primordiales por seres divinos o ancestros” (Rappaport, 2001: 66-87).

Los hombres para reconducir o reordenar el tejido de la vida, recurren a la recreación de los mitos originarios, a través del uso de gestos que refieren a las acciones primordiales como la creación del mundo, la generación de la lluvia o la instauración de los primeros rituales. En consecuencia, se puede decir que el ritual es un acto simbólico que replica acciones míticas.

Atendiendo esta idea de réplica de los actos divinos o míticos, Duch (2012: 402) dice que, en algunos casos, la repetición es “una especie de escenificación de las diversas inercias humanas y, en otros, actúa de una manera muy positiva, reconfigurando creativamente los acontecimientos”. Así, por ejemplo, en una primera aproximación ritual se intenta “reproducir el estado de equilibrio; en la segunda se repite un choque perturbador y en la tercera se actúa como desestabilizador con la finalidad de recuperar el equilibrio perdido”.

Esta reconfiguración es posible gracias a la capacidad simbolizadora del hombre, la cual le permite, mediante la redundancia perfeccionante del símbolo, abrirse a la resolución de problemas a través de la instauración de formas rituales dinámicas, novedosas y creativas que surgen de la permanente interacción con el entorno ecológico-social y la imaginación creadora (Durand, 2004; Jung, 1997; Bachelard, 2016).

Es así que el ritual se convierte en una interacción permanente entre el hombre como ser simbólico y lo trascendente, relación que no se limita a una acción ritual, sino que, en algunos casos, involucra un ciclo ceremonial compuesto por distintas fases que convergen en acciones simbólicas, las cuales duplican y refuerzan los actos rituales para obtener lo deseado (Valdovinos, citada en Olivier y Neurath, 2017).

Los actos rituales tienen lugar en un día específico e inamovible que es celebrado de forma cíclica. En algunos casos, tal como se realiza en varias regiones de México, la ceremonia ritual se efectúa en los tiempos que dicta el especialista ritual. El especialista, para conocer los días propicios de celebración ritual, consulta el maíz, las semillas sagradas o consume psicotrópicos; ellos le dicen cuándo y cómo debe hacerse el ritual<sup>9</sup> (Loo, 1956).

La ejecución de los rituales se hace en días propicios para la Tierra, el Rayo, los antepasados o en fechas de crisis, cuando hay sequía, hambruna, plagas o enfermedades. Los rituales involucran numerosas formas de presentación, “una de las más comunes es la oblación, cuya expresión material es la ofrenda” (López Luján, 1993: 56-57). En el México antiguo, esta práctica ritual se realizaba en el marco de las fiestas y también se consumaban en acontecimientos que marcaban la vida de las personas, tales como la imposición de un nombre, la presentación de niños al agua, el matrimonio, los rituales funerarios, la petición de lluvias, entre otros.

Siguiendo la interpretación de López Luján (1993: 53-54), estos ritos de oblación debían pensarse como un conjunto que involucra diferentes gestos, objetos y fases. Estos procesos rituales “se podrían equiparar a verdaderos discursos dirigidos a las divinidades”. Ejemplos de oblación se pueden observar en los trabajos etnográficos de Preuss (1998: 268; 393-395), donde se destaca que “los objetos rituales hablan y actúan como personas divinas”.

Llegados a este punto, es importante distinguir entre tipos de petición y formas rituales. De acuerdo con Dehouve (2016), existen diversos rituales, algunos involucran actos de agradecimiento o petición y otros son de negación o destrucción. Los rituales de petición están relacionados con invocaciones para obtener lluvia o bienes, y los ritos de destrucción o desplazamiento son los que se efectúan para retirar enfermedades o daños como la pobreza, la envidia o la muerte causada por aires malignos o por los dueños del cerro y del agua.

Además de la tipología de formas rituales, Neurath (2017: 239) señala dos dinámicas rituales: la iniciación y el intercambio. El autor dice que los rituales de iniciación son necesarios para mediar en la relación que se establece con los ancestros o dueños del lugar, porque el trato con estos seres es, en todo momento, peligroso. “La iniciación consiste en obtener visiones y devenir los seres que se revelan en estas experiencias. Los iniciantes se convierten en sus propios

---

<sup>9</sup> Galinier (1990:199–200) plantea que el consumo de plantas psicoactivas conduce a una experiencia de comunicación con lo sagrado. Estas acciones se realizan para conocer los requerimientos, las normas y los objetos que se emplearán en la preparación del ritual.

ancestros y, al obtener esta condición, adquieren la capacidad de movilizar fuerzas...” (Neurath, 2017: 246).

En cambio, los rituales de intercambio son los que practica toda la sociedad, incluyendo a los no-iniciados. Un ejemplo de este tipo de rituales es la libación de sangre sacrificial. Estos protocolos se entienden como “intercambios recíprocos”, donde se establece una relación mediada por la dádiva depositada en objetos o materias que separan a los humanos de los seres sobrenaturales (Neurath, 2008).

En esta interacción ritual, Neurath (2017) apunta una diferencia notable entre objetos permanentes y renovables. Los permanentes harían referencia, precisamente, a las entidades sagradas, porque difícilmente se re-elaboran, modifican o cambian. Por ejemplo, una piedra rayo siempre estará cargada de poder y jamás se sustituirá por otra.<sup>10</sup>

Por el contrario, los objetos renovables como “las jícaras y flechas que se depositan junto a las estatuas, son dádivas que se deben renovar periódicamente”. Es decir, una persona puede re-elaborarlas o llevar nuevos objetos al lugar (Neurath, 2017:239). En relación a los objetos renovables, Neurath (2017: 240) dice que portan agencia y tienen la capacidad de “protegen a los humanos de las entidades no-humanas presentes en ellas mismas”.

Cabe mencionar que la transferencia de sustancias adquiere una variabilidad de significaciones y consecuencias para las personas que practican el ritual; esta afectación puede ser positiva o negativa. Si lo ofrecido a la entidad es aceptado, es posible que se obtengan los favores solicitados, pero si lo presentado en el ritual es rechazado, es probable que la persona sufra enfermedades o desgracias. Todas estas relaciones que se dan el hombre y lo divino son posibles gracias a la mediación que establece el símbolo: los objetos rituales y las plegarias que están cargadas mensajes cifrados.

Para el caso de estudio, se debe precisar que las miniaturas son parte fundamental del proceso ritual, pues constituyen las herramientas y el lenguaje con lo que trabaja el especialista ritual. Además, las miniaturas abarcan un complejo de relaciones y de requerimientos, tales como el conocimiento de códigos rituales, el reconocimiento de los lugares “encantados” y la habilidad oral para comunicarse con las entidades sagradas. Atendiendo a esta aclaración, puede decirse que

---

<sup>10</sup> “Las estatuas de cantera, barro o madera por lo general son permanentes o en palabras de Weiner (1992) posesiones inalienables” (Neurath, 2017:239).

las miniaturas rituales son elaboraciones simbólicas y mediadoras entre el mundo humano y los dueños del lugar.

#### **1.4 Paisaje ritual**

La noción de paisaje ritual es una categoría útil en esta investigación, pues, como se explicó en la introducción, las miniaturas rituales están íntimamente ligadas al cerro, a la cueva y a las fuentes de agua. La categoría analítica de paisaje ha sido abordada por diferentes disciplinas: la geografía, la ecología, la arqueología e incluso la lingüística.

Las vertientes más apegadas a la geografía estudian el paisaje desde el punto de vista de las geo-formas, pero los estudios interdisciplinarios retoman la noción del paisaje como un lugar construido y simbolizado por los humanos.

Desde el punto de vista geográfico, se entiende al paisaje como un “marco geográfico” que contempla cuevas, manantiales, barranacos y ríos (Aranda, 2001). En esta misma perspectiva, Brunet (2002: 489) explica que el paisaje se encuentra “formado por elementos naturales (cubierta vegetal), humanos (hábitat) y sus relaciones”.

Desde un enfoque más apegado al reconocimiento de las relaciones que se dan entre las dimensiones socio-económicas y culturales, Criado-Boado (1993:10) plantea que el paisaje podría pensarse como “la interrelación entre la cultura, la sociedad y el entorno”.

Otra vertiente que tomó en consideración la construcción social fue la aproximación desarrollada por Cosgrove (2000), quien introdujo la idea de pensar esta categoría como un ejercicio heurístico que permite revelar los procesos materiales y las condiciones sociales de su representación. Posteriormente, los modelos de análisis cambiaron hacia una dirección simbólica (Binford y O’Connell, 1984).

En el apartado simbólico y en el contexto de los estudios mesoamericanos, Broda (1987) introduce el término cosmovisión y paisaje ritual. En esta misma línea de ideas, Ballard (1994) propone el concepto de geografía sagrada, mientras que Gibbs y Veth (2002) trabajan con el término “ritual engines”. Estas orientaciones ponen énfasis en las dimensiones sagradas del paisaje.

Desde la antropología de la religión, Renfrew (1994: 51) reconoce la necesidad de identificar santuarios y para ello trabaja con indicadores rituales que implican una serie de rasgos enfocados en la zona liminal, la presencia de una deidad, la participación y la ofrenda, donde “el

lugar o paraje; la estructura y equipamiento ritual” son elementos que, según su propuesta metodológica, deberían incluirse en los estudios del “espacio ritual”.<sup>11</sup>

En este mismo sentido, Broda (1996) piensa al paisaje ritual como una red de lugares de culto que sólo pueden ser comprendidos si se estudian como un conjunto.<sup>12</sup> Esta autora destaca que en el área mesoamericana se creaban paisajes artificiales, los cuales se concebían como un conjunto pirámide-cerro. La creación de estos paisajes tenía como finalidad “imponer un ordenamiento, crear un orden social humano y simbólico frente a las fuerzas de la naturaleza; pero también lograr un equilibrio armónico entre este entorno humano y su entorno natural” (Broda, 2018: 153).

Siguiendo este marco analítico, Juárez (2010) afirma que el paisaje ritual y los “seres sobrenaturales” que habitan en los cerros, las cuevas y los manantiales, conforman “un universo único que permite al hombre explicar el medio en el que vive” (Juárez, 2010: 36).

La relación que se entabla entre los “seres sobrenaturales” y los hombres hace que el espacio ritual no sólo sea visto como una forma natural, sino que lleva a concebirlo como un hogar donde trabaja el dueño del lugar. Por tanto, la vinculación que se genera entre el entorno y el hombre deriva de un uso pragmático. Con base en esta revisión, se puede decir que la noción de paisaje ritual posee tres dimensiones: natural, social y simbólica. Se entiende por dimensión natural a la geografía del lugar, la elevación, la vegetación y los rasgos morfológicos (Brunet, 2002).

La dimensión social comprende el uso que hacen los humanos de su entorno, el cual puede ser pragmático o ritual. El uso práctico se observa en la apropiación de elementos que se encuentran en el cerro como la madera, el agua, los animales de monte o las hierbas medicinales

---

<sup>11</sup> Es importante aclarar que la categoría de paisaje y espacio no son sinónimos. El paisaje es “el conjunto de formas que, en un momento dado, expresa las herencias que representan las sucesivas relaciones localizadas entre hombre y naturaleza” (Santos, 2000: 86). Por su parte, el espacio “implica una serie de relaciones de coexistencia explicadas desde diferentes perspectivas, en donde se dan los vínculos, las relaciones e interacciones, que llevan a la construcción, transformación, percepción y representación de la realidad” (Ramírez y López, 2015:18). En otras palabras, el paisaje es un componente que puede percibirse, pensarse y sentirse; mientras que el espacio es un lugar concreto donde se interactúa y se viven experiencias.

<sup>12</sup> Broda recurre a un enfoque interdisciplinario que retoma los aportes de distintas vertientes: la antropología, la arqueología, la biología, los estudios históricos. De esta manera, en un estudio del paisaje ritual participan las observaciones arqueoastronómicas de las salidas y puestas de sol, la revisión de aspectos climatológicos y ciclos agrícolas, entre otros conocimientos y métodos que permiten confrontar el dato histórico con la evidencia arqueológica y etnográfica (Broda, 1996).

y el empleo ritual se destaca en el depósito de ofrendas y la concepción que se tiene del agua como curativa o de la tierra como protectora.

La dimensión simbólica del paisaje abarca el conocimiento que tienen las personas de su entorno y la manera en que se relacionan con el cerro, la cueva, el agua y la tierra. La relación puede ser de tipo afectiva, identitaria o imaginaria. En el aspecto afectivo e identitario, el paisaje adquiere un sentido de pertenencia, porque las personas forman parte de él.

En este sentido, el paisaje ritual debe entenderse como una red dinámica de relaciones, donde participan artefactos, tecnologías, saberes, entidades sagradas y valoraciones simbólicas que hacen posible la mediación con lo sagrado (Ortega, 2004). Esta lectura acerca del paisaje, también se observa en los trabajos de Thomas (2008), quien expresa que los paisajes son “entidades relacionales” que son elaboradas y pensadas por los humanos a partir de la relación que establecen con el entorno.

Berrojalbiz (2020), en su trabajo sobre “Paisajes relacionales” problematiza sobre la noción de paisaje cultural. En el análisis sobre el término de paisaje, el autor coincide con los aportes de Thomas (2008). Berrojalbiz (2020) afirma que “los proyectos y prácticas humanas están tejidos a través del paisaje”. Esta perspectiva ayuda a repensar el paisaje y a preguntarse sobre la manera en que los interlocutores, en este caso, los zapotecos, perciben su entorno y cómo reconstruyen y resignifican los lugares para ejecutar los rituales de petición, en especial, los recipientes y alimentos miniatura.

Con base en estos estudios, se piensa que la interacción del hombre con la montaña, la cueva o el mar debe implicar un reconocimiento y revisión de los saberes locales, de las vivencias inter-subjetivas y del tipo de relación que se mantiene con las entidades sagradas.

Atendiendo a esta reflexión, se considera conveniente introducir en este análisis la noción de lugar "encantado", entendiéndola como paisaje ritual y como narrativa oral, donde se reconocen los aspectos físicos de los lugares, los caracteres simbólicos o sagrados y la inclusión de entidades sagradas que protegen o cuidan los cerros, las cuevas y el mar.

## **1.5 Reflexiones finales del capítulo**

El marco teórico arriba expuesto, en especial, los aportes de Broda (1982) y Berrojalbiz (2020) nos abren nuevas perspectivas para pensar la teoría del paisaje ritual. Pensamos que las nociones de símbolo y de “lugar encantado” conforman una unidad que articula y da sentido a

las prácticas rituales, porque mediante las herramientas de la antropología de la montaña se puede entrever cómo es que los objetos votivos interactúan con el espacio ritual.

Asimismo, creemos que los trabajos de Duch (2012) y Dehouve (2016) nos aportan un andamiaje metodológico para abordar las subjetividades y la pluralidad de sentidos que toma un artefacto, un gesto o una palabra ritual. La noción de polisemia nos es útil y nos significa porque en el contexto zapoteca, los artefactos rituales pueden adoptar diferentes funciones y aludir a distintos atributos, tal como se podrá comprobar en los casos descritos en el capítulo VI.

Las categorías anotadas en este capítulo, nos permitirán reconocer los atributos simbólicos, y, por supuesto, nos ayudarán a entender que la ritualidad es una construcción dinámica en la que cada comunidad y cada generación elabora sus propios códigos y decide qué mantener o reconfigurar.

En el siguiente apartado abordaremos diferentes contextos geográficos e históricos, en los que la miniatura a jugado un papel diferenciado. En algunos casos, se podrá verificar que las figurillas de mujeres funcionaron como objetos invocadores de lluvia y fertilidad, en otros, se verá que las vasijas miniatura sirvieron como contenedores rituales.

En los contextos actuales, notaremos que las miniaturas cumplen objetivos muy precisos, entre los que se pueden mencionar el retiro de aires nefastos, el pago al Rayo, la alimentación a entidades sagradas o el acompañamiento del difunto, revisemos caso por caso en los capítulos VI, VII y VIII.

## Capítulo II. La miniatura ritual

Figura 2.1. Cortes de piedra, concha y arcilla.



El tallador Víctor Bustamante corta un pedazo de concha para colocarlo en una talla de piedra.  
Registro realizado en Miahuatlán de Porfirio Díaz, en mayo 2018. Fuente: fotografía de la autora.



En este segundo capítulo se presenta una síntesis de los diferentes estudios arqueológicos y etnográficos que ahondan en la descripción de miniaturas de tipo funerario, de fertilidad, de ritualidad agrícola y de uso lúdico, como las muñecas de arcilla y los silbatos.<sup>13</sup>

Antes de entrar en las especificidades de la miniatura, se considera pertinente problematizar sobre la terminología que se ha empleado para estudiar las miniaturas. En primer lugar, se debe reconocer que en la mayoría de los escritos, el término miniatura se relaciona con el tamaño diminuto, pero no incluyen otros procesos y elementos inmersos en el objeto, de ahí la importancia de distinguir entre miniatura y miniaturización.

Además de esta precisión, en la primera parte del escrito, se exponen los conceptos de modelo reducido, la no variabilidad a escala y la miniaturización, los cuales dotan de un preámbulo para conocer las distintas perspectivas de análisis que han abordado el funcionamiento de la miniatura, en contextos occidentales e indígenas.

En suma, tanto las reflexiones de la terminología de la miniatura como las contribuciones de los estudios etnográficos y arqueológicos ayudarán a entender la complejidad del tema y la importancia de estudiar un fenómeno tan poco explorado y de relevancia para las regiones de Mesoamérica a lo largo de diferentes periodos históricos.

## **2.1 ¿Cuál es el término más apropiado para acercarse al estudio de las miniaturas?**

En esta investigación se reconocen los conocimientos y palabras que emplean los zapotecos en sus prácticas rituales, pues las nociones usadas en los rituales contribuyen a generar categorías de sentido que posibilitan una mejor comprensión de la problemática que se aborda.<sup>14</sup> Las nociones que se problematizan en esta investigación son: la ofrenda, el depósito ritual y la miniatura ritual. A lo largo de este trabajo se retoman los argumentos que desarrolla Dehouve (2013), quien plantea la necesidad de recurrir a conceptos más cercanos al contexto. La autora defiende el uso del término depósito ritual porque considera que la noción de ofrenda es limitada.

---

<sup>13</sup> Es importante reconocer que la revisión de los documentos etnográficos fue resultado de una búsqueda intensa en textos sobre el área oaxaqueña y de algunas regiones de Mesoamérica. La clasificación y organización de la información derivó en la descripción de casos y en la presentación de un breve análisis contextual.

<sup>14</sup> Cabe mencionar que en el contexto donde se trabaja, las personas no han mencionado la palabra miniatura, pues para referirse objetos pequeños emplean las siguientes expresiones: poquito, chiquita, criaturita, chorrito. Además, cuando hacen referencia a los objetos que se disponen en los lugares sagrados lo hacen con las palabras de regalo, pago, ofrenda, cariño, promesa o pedimento. Estos términos se usan tanto en español como en la variante de zapoteco que usan los hablantes.

Por nuestra parte, al realizar trabajo de campo y consultar los textos relativos a la región zapoteca, percibimos que las personas de origen zapoteco se refieren a las miniaturas con palabras o expresiones como promesa, pago y regalo. Estos términos tienen connotaciones interesantes, en el sentido de que la palabra pago o **kĩx** habla de procesos de intercambio, de obligaciones y relaciones que se mantienen entre las personas y las entidades sagradas.<sup>15</sup>

Para rastrear el uso de los términos “pago” y “ofrenda” se recurrió al registro de vocablos empleados en las actividades rituales que practicaban los zapotecos en el siglo XVI. Un texto obligado es el “Arte del idioma zapoteco” elaborado por Fray Juan de Córdova (1886). En las explicaciones que ofrece el vocabulario de Córdova se encuentran ejemplos de costumbres rituales, como dar comida, pedir lluvia y cosechar o sacrificar guajolotes.<sup>16</sup>

Una de las entradas para ofrenda es **còna, quije, xilláa**. [ve]l. **gòna**, “ofrenda lo que se ofrece”, o **còna-quitòbi-láchi**. [ve]l. **gòna**, “primicias de los fructos, eran vnas maçorcas q[ue] tostauan para guardar como primicias, vale para primicias” (Córdova, 2012 [1942]: 288).<sup>17</sup>

Respeto a estos términos, Smith (2002: 159) menciona que la palabra “**còna** o **góna** sobrevive en el **gojn** 'limosna, ofrenda' del zapoteco mitleño, y el **gon** 'ofrenda' del cajono [sic]. Su significado básico parece ser el de 'ofrenda'”.

Otra explicación de ofrenda que aparece en Córdova (2012) es “santiguar como bendezir “Vide be[n]dezir (**Ti+quilla-pitào-a, co+ti**). Esta palabra puede ir acompañada por la entidad a la cual se ofrece la comida, por la comida que se ofrece, o por las dos cosas” (Smith, 2002: 162).

Como se puede observar en las entradas del diccionario de Córdova (2012 [1942]) y en el análisis que realiza Smith (2002), la palabra ofrenda y pago está presente entre los zapotecos. Estos términos se emplean tanto por los especialistas rituales como por los creyentes. La mayoría de las personas sabe que hará un pago, y este tendrá acciones miniaturizadas y objetos rituales en diferentes proporciones y escalas.

---

<sup>15</sup> Es preciso aclarar que el término **kĩx** y las nociones de pagar a la Tierra y pagar al Rayo ya han sido abordados por González Pérez (2019a).

<sup>16</sup> El sacrificio tenía una significación de reverencia. Sacrificar era “hazer la saludo de lo que comían en las fiestas que hazían, derramando vn poquito en el suelo o sobre la sepultura de sus padres, o a los dioses que reuerenciauan. **Ti+quilla-pitào÷a, co+ti, cum ly**, lo que derramauan o arrojauan, lo qual era vn bocadito o vn traguito, vide sacrificar” (Smith, 2002: 166).

<sup>17</sup> Las entradas y descripciones que proporciona Córdova (1886) permiten rastrear las costumbres de los antiguos zapotecos.

Desde el punto de vista académico, la palabra ofrenda genera algunas controversias, pues no se considera adecuada para contemplar todo el acervo de prácticas y conocimientos vertidos en el ritual, porque la materialidad, las funciones y la intencionalidad de lo que se ofrece adquiere distintas significaciones. Eso es lo que lleva a intelectuales y académicos a repensar el término ofrenda.

Dehouve (2014: 317) propone abandonar el término ofrenda porque pone énfasis exclusivo en el “don”, en su lugar, opta por el término “depósito ritual”, el cual contempla a las ofrendas, los sacrificios y los diferentes tipos de depósitos: los que se entierran, los que se hunden, los que se queman y los que se extienden sobre la tierra.

Además, agrega la autora, el término depósito aporta categorías neutrales y objetivas para estudiar los rituales mesoamericanos, pues el hecho de emplear el concepto de ofrenda o sacrificio implica la adopción de categorías que los evangelizadores impusieron en su descripción del mundo mesoamericano.

La explicación que muestra la investigadora es coherente e interesante desde el punto de vista etnohistórico, ya que plantea la necesidad de repensar las terminologías y en lugar de recurrir a la palabra ofrenda, como generalmente se hace, reconoce el término náhuatl **tlamana** para indicar ‘cosas que se extienden’ o despliegan en el piso<sup>18</sup>.

Dehouve (2013: 611) propone el concepto de depósito ritual para referirse a las miniaturas, el copal, los papeles bañados en sangre, las plumas, y otros objetos de carácter sagrado que se extienden o se introducen en lugares sagrados. Para explicar lo que abarca esta noción, Dehouve (2014) expone la diferenciación que existe entre los “paquetes sagrados” y “depósitos rituales”.

Según la autora, los paquetes sagrados o bultos hacen referencia a reliquias y objetos dispuestos en una envoltura de tejidos de algodón o piel de gamuza. Los objetos que se guardan en los bultos son variados: “varas, mantas, piedras verdes, cenizas, pedernales, espejos” (Dehouve en Broda, 2016:128).

---

<sup>18</sup> El lector puede contrastar esta concepción de ofrenda con autoras como Good (2016), Broda (2016) y Juárez (2016), quienes desarrollan sus estudios bajo un enfoque antropológico. Good (2016:14), por ejemplo, menciona que las ofrendas “forman parte de la vida comunitaria” y son elemento sustancial en los rituales. Juárez proporciona una mirada holística al describir, detalladamente, todas las etapas del ritual. Además, debe destacarse que entre los objetos ofrendados, la autora menciona la confección de figuras miniatura con forma de animales, lo cual resulta interesante, porque otorga un lugar a las miniaturas dentro de las ofrendas y la ritualidad.

Por su parte, los depósitos rituales comprenden las llamadas “ofrendas”. En esta categoría pueden ubicarse los tamales en miniatura, las mesas rituales, el copal, las ramas o puntas de pino contadas, las velas, las flores, manojos de hierbas, entre otros objetos. Loo (1987) menciona que los manojos contados refieren a conjuntos de materiales vegetales, los cuales son contados para asegurar una buena cosecha, protegerse de enfermedades, enlazar parejas, celebrar matrimonios y hacer una despedida de difunto.<sup>19</sup>

Con esta diferenciación entre paquetes y depósitos, Dehouve presenta una jerarquización de objetos y descubre la necesidad de estudiar la materialidad, la orientación y el conteo estricto de los números. Dehouve plantea que para estudiar las miniaturas es necesario adoptar un enfoque cultural y partir de un marco teórico que oriente el trabajo etnográfico.

Para el estudio de los rituales tlapanecos, Dehouve (2013: 612) recurre a dos procedimientos de naturaleza simbólica: “las representaciones cósmicas y las metáforas materiales”. En la representación cósmica se ubica el quincunce o cosmograma que representa a los cuatro puntos cardinales, los cuales pueden expresarse por medio de la cruz **kan titsikan** de los tzeltales (D’Alessandro y González (2017: 281), el **nierika** y la organización del territorio huichol (Lumholtz, 1986) y la forma cuadrada del ritual tlapaneco.

Consideramos que la categoría de representación cósmica es importante en el estudio de objetos rituales porque enmarcan su ubicación, establecen una relación con el cosmos y da sentido al conjunto de elementos que integra el ritual.<sup>20</sup>

Además de la representación cósmica, Dehouve (2013) reelabora la categoría de metáfora material, la cual “va más allá del campo supra lingüístico”. La autora retoma el concepto de metáfora, entendido como un “proceso cognitivo y no lingüístico” que explica la manera en que el pensamiento humano elabora los conceptos abstractos.

---

<sup>19</sup> Nowotny (2005), Schulze Jena (1938) y Loo (1987) encontraron el uso de manojos o cadenas en localidades tlapanecas de Guerrero, entre los chontales y mixes de Oaxaca. En trabajos de corte etnográfico del norte de México, entre los wixárika y los pames, se ha observado que los manojos tienen una presencia viva en los rituales. También en Oaxaca se ha registrado el uso de miniaturas en la zona media-baja de los ayuuk (mixes), en la zona baja de la mixteca, entre los chatinos y los zapotecos sureños.

<sup>20</sup> González (2013b: 136-149) refiere que el cosmograma puede ser entendido como “la condensación del centro y el origen, es decir, del espacio de la comunidad como réplica del cosmos”. El autor recupera el trabajo de López (1994), quien alude a los cuatro rumbos del universo y al árbol-ceiba como modelo del mundo que conecta 9 niveles celestes con 4 niveles intermedios. La idea del cosmograma también se encuentra referida en los estudios de Kindl (2003) y López Austin y López Luján (2004). Puede contrastar esta concepción del cosmograma con el estudio de Broda (2016), que ofrece una perspectiva comparada de la disposición de ofrendas y la concepción del cosmos en diferentes contextos y lugares.

En los depósitos rituales, por ejemplo, el algodón en greña puede evocar a la lluvia, por su semejanza con las nubes; y a la vez, puede hacer referencia a la sabiduría y a los ancianos por la asociación que se establece entre la blancura del algodón y de las canas (Dehouve, 2013: 614).

Otro trabajo que refiere a los depósitos rituales es el de Medina, Peñaflores y Rivera (2016: 420), donde se describen objetos rituales y acciones de petición. Los autores conciben como “elementos de petición a todo aquello que se pide en la cueva”, es decir, el conjunto de bienes naturales y “bienes de valor social como las casas, el ganado, el dinero y los autos”. Por su parte, las acciones de petición se refieren a las oraciones que se hacen para agradecer y pedir.

La consideración de los conceptos de ofrenda y de depósito ritual nos lleva a pensar que, el término más adecuado para analizar la miniatura será el que mejor se adapte a lo que se observa. Por tanto, se empleará el concepto de depósito ritual cuando se encuentren estructuras de depósitos verticales como los que refiere Dehouve (2014), pero cuando se observe otro tipo de orden ritual se tomará en consideración la expresión de “miniatura ritual”, pago, promesa u ofrenda.

## **2.2 Cómo pensar la miniatura**

Una de las propuestas analíticas de la miniatura es el modelo reducido que formuló Lévi-Strauss (1972). En este modelo, “el conocimiento del todo precede al de las partes” (Lévi-Strauss, 1972: 45). El autor sugiere que “el atractivo de las miniaturas no es simplemente una cuestión de economía de materiales y medios”, sino que tiene que ver con la manera en que el objeto es percibido (Lévi-Strauss 1972: 23).

Aunado al registro emotivo y de experimentación, las miniaturas constituyen una fuerza creadora, un germen y un poder que permite “el acceso a mundos y realidades alternativas”. Esto es posible porque al crear un mundo donde la persona ordena las relaciones espaciales y donde es capaz de actuar sobre las cosas, se crea un ambiente propicio para la obtención de bienes y proyectos (Bailey, 2005: 34).

Aparte de la noción de modelo reducido de Lévi-Strauss, Harrison (2006: 169) hace referencia a los “modelos miniaturizados” como expresiones adecuadas o formas selectivas que organizan y generan sistemas “isomorfos de un tema”. Es decir, la miniatura se presenta como

un patrón de formas que derivan de un esquema.<sup>21</sup> Este isomorfismo también se hace presente al nivel de redundancias de gestos, palabras y acciones (Durand, 1971: 17-18).<sup>22</sup>

Aunado a esta capacidad hacedora de formas, la miniaturización potencializa las ideas y duplica las acciones en un tiempo reducido. Al imaginar un proyecto y crearlo en objetos miniaturizados, se trabaja en ellos. Esto reduce la incertidumbre, la inseguridad y la dificultad que implanta un proyecto a escala monumental; por ejemplo, la realización de un viaje, el trabajo de parto, la enfermedad, la llegada de plagas que arrasan el sembradío o la prolongación del tiempo de secas que afecta a la actividad agrícola.

### **2.2.1 La confección de las miniaturas: técnicas y tecnologías**

Otra vía para estudiar las miniaturas es atender a las técnicas, los modos de elaboración y los materiales empleados en la confección de los objetos. Hurgar en las materias, los mecanismos y las maneras en que se producen las miniaturas puede arrojar información interesante sobre las formas en que opera la miniatura y los símbolos presentes en la materialidad, lo corpóreo y lo tecnológico.

Durand (2004), basado en Leroi-Gourhan (1971), propone un esquema que describe el uso de la técnica y las tecnologías asociadas a las cualidades de la materia, las técnicas y los gestos que intervienen en la confección de objetos. Para organizar los gestos y la intervención del cuerpo, Durand (2004) elabora un esquema que ordena los gestos en tres actitudes corporales: el postural, el digestivo y el rítmico.

La conducta postural exige “las materias luminosas y las técnicas de separación cuyos símbolos son las armas, las flechas, las espadas”, las cuales, a su vez, estarían vinculadas a un régimen diurno y una estructura esquizomorfa. Por su parte, la dominante de nutrición o digestiva está ligada al descenso y a materias de profundidad como el agua, la tierra, los recipientes, las jícaras y los cuencos que almacenan alimentos o bebidas (Durand (2004: 57).

Una de las técnicas empleadas en este reflejo digestivo es la talla o excavación, que permite extraer la materia para elaborar recipientes que guarden o almacenen otras materias. Aquí también se pueden referir las técnicas de deglución o consumo de alimentos.

---

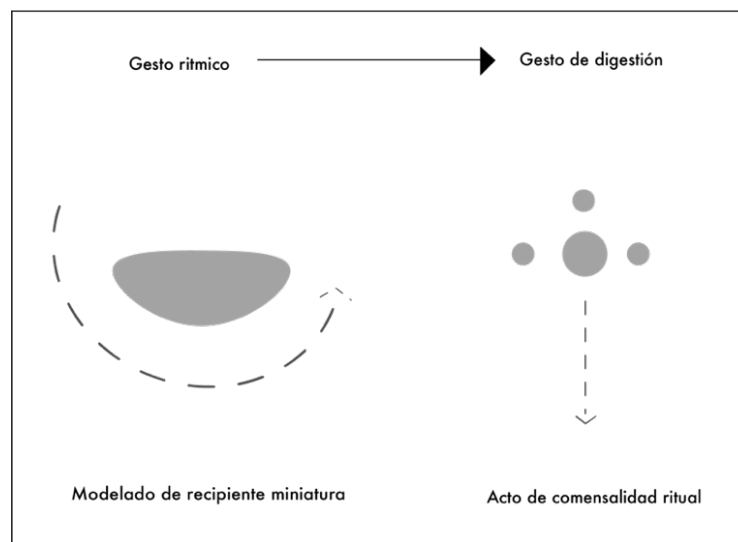
<sup>21</sup> En el caso de este estudio, estas estructuras se pueden observar en símbolos que aluden a contenedores como las trojes, los corrales, los cercos, los cuencos de agua, las casas, los cuales forman cadenas isomorfas de un mismo tema: la matriz, lo que protege, lo que hace germinar y lo que abunda.

<sup>22</sup> Véase capítulo I.

Finalmente, en el gesto copulativo o rítmico se contemplan técnicas como el tejido, el hilado y el modelado en barro, donde es necesario repetir movimientos corporales. Estos gestos hacen que los objetos se impregnen de fuerzas y adquieran un sello que les identifique, pues las huellas dejadas en los textiles o en los recipientes son el resultado de la técnica, el uso de las manos y de las operaciones imaginarias del sujeto creador.

Un objeto se puede producir mediante técnicas que implican gestos rítmicos y de frotamiento; pero estos objetos, al ser usados en rituales participan de otros gestos. Un ejemplo de la imbricación de acciones es la elaboración de ollas de barro en miniatura, las cuales se manufacturan mediante la técnica de modelado y al momento de su uso pasan a gestos de deglución. De este modo, el recipiente pasa de un reflejo rítmico a un gesto digestivo (véase figura 2.2).

Figura 2.2. Gestos rituales.



Fuente: elaboración propia con base en Durand (2004) y Leroi-Gourhan (1971).

Reconocer el papel de los gestos es indispensable para comprender la formación y uso de los artefactos rituales. El análisis de las acciones, los ritmos y los movimientos corporales ayuda a profundizar en el sentido que cobran los objetos. Por lo tanto, el gesto se convierte en parte sustancial del ritual.

### 2.2.2 La miniatura y las configuraciones de la agencia

En el marco de la noción de vida en Mesoamérica, Pitrou (2011, 2014) estudió las circunstancias rituales del **yīkjujky'ājtpī** (dador de vida), una entidad no humana de los ayuuk (mixes) de la Sierra Norte de Oaxaca. Para estudiar esta entidad, el autor se basó en datos etnográficos de depósitos rituales, los cuales consideró una miniaturización abstracta de los bienes presentados en los “rituales de inmolación”.

Para tener una lectura de este ritual, el autor retomó la teoría de la “agency, donde los mismos elementos (seres, plantas, objetos) aparecen como portadores de un acto creativo, a la vez manual (donación de forma) e intelectual (cuenta) asociado a la idea de abundancia y de crecimiento” (Gell, 2016 [1998]). Con esta aproximación, Pitrou (2012b) hace una crítica a la metodología hermenéutica objetual que tiende a contemplar los depósitos ceremoniales, únicamente como cosas u objetos ofrecidos a entidades no humanas. Al respecto comenta:

El problema de semejante enfoque objetual es que asocia por lo general cada uno de sus componentes (maíz, tamal, alcohol, cigarrillo) con un elemento del discurso. Pero en realidad, este discurso tiene eficacia sólo en la medida en que integra diversas acciones, realizadas en diferentes momentos. En este sentido, el depósito no es tanto un conjunto de objetos como el soporte de una serie de acciones diacrónicas que, reunidas, producen una pluralidad de efectos. El enfoque objetual debe, pues, ser enriquecido con un enfoque [...] que tenga en cuenta esta pluralidad de acciones (Pitrou, 2012b: 120).

Además de tomar en consideración un punto de vista relacional, diacrónico y plural, Pitrou (2012b) reconoce que para enriquecer la comprensión de los depósitos rituales, se debe prestar atención a la transferencia de fuerzas producidas en los actos rituales. Un ejemplo de la transmisión de fuerzas es la entrega de sangre a entidades sagradas, piedras o manantiales. Esta sangre es a veces presentada como una acción con efectos inmediatos. Sin embargo, este acto es complejo e “instaura un régimen temporal de ineluctabilidad dentro del que se efectúan las transferencias materiales”, que en realidad refiere a un trasplante de fuerzas (Pitrou, 2012b: 121).

La fuerza transmitida posee una existencia material y es susceptible de variaciones cuantitativas asociadas a procesos de exteriorización e interiorización. Es decir, se puede asimilar



y dirigir a otros cuerpos, personas o seres no humanos. De este modo, se entiende que los componentes del depósito ritual participan en redes complejas y relaciones que se dan entre los discursos, las entidades, los objetos y los paisajes. Es por ello que la miniatura debe estudiarse en esa red de intercambios, acciones, materialidad y dinámicas propias de los rituales.

Finalmente, Pitrou (2014) apunta que, en el marco de una antropología de la vida relacionada con las maneras en que los humanos buscan influir en los procesos y situaciones de la vida, resulta pertinente y deseable estudiar las "configuraciones de la agency", dentro de la cual, las miniaturas dotadas de poder pueden fomentar procesos vitales: germinar, producir y fertilizar (Angé y Pitrou 2016: 412; Pitrou, 2017).

De este modo, las miniaturas adoptan la capacidad para acelerar los procesos de curación, generar vida, producir fertilidad en las mujeres, potenciar el crecimiento de las plantas, asegurar el mantenimiento y reproducción de los animales y procurar la abundancia de los bienes, principalmente, la conservación de semillas de maíz.

### **2.3 ¿Qué se entiende por miniatura ritual?**

En este trabajo, se plantea una lectura integral, en el sentido que, la miniatura no solo incluye el referente de escala, sino que también, contempla a los cosmogramas, las maquetas, los depósitos vegetales, las palabras en diminutivo, y a los gestos que se realizan en los lugares de culto.

Algunos autores precisan que la miniatura contempla objetos, figurillas o representaciones de réplicas del cosmos: la montaña y el mundo. Sin embargo, este punto de vista reduce el término miniatura a la materialidad y a una unidad de medida o de escala, sin observar otras dimensiones, tales como los dibujos, el lenguaje gestual y verbal.

Los objetos que se ofrendan consisten en maquetas y los dibujos bidimensionales que se trazan sobre la tierra o en papel son miniaturas; y los montajes improvisados, donde se escenifican actos compra de ganado, venta de terrenos, siembra, construcciones de casas, roce y quema de espacios para la milpa son actos miniaturizados. Estas acciones miniaturizadas se pueden clasificar en dos tipos: la "réplica de quehaceres sagrados" y las que hacen referencia a "acciones recíprocas y reproductoras de bienes".<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> La miniatura como acción desplegada o réplica de las actividades que realizan los dueños del lugar se retoma del antropólogo Perig Pitrou, quien nos orientó a repensar la miniatura en estos términos.

En la réplica de quehaceres sagrados se hace un llamado a los dueños del lugar. Las acciones recrean los trabajos que hacen las entidades sagradas. Un ejemplo de actos miniaturizados se presenta en los rituales de petición de lluvia, donde las personas emulan formas nubes, rayos y viento. En la etnografía que retrata De la Fuente (1939) se observan gestos de creación de la lluvia efectuados por los participantes del ritual, los cuales remiten al trabajo de los ayudantes del Rayo que esparcen la lluvia en la tierra.

Por su parte, las acciones recíprocas y reproductoras de bienes refieren a la recreación de escenas de la vida cotidiana como la unión matrimonial, el arrullo de un bebé, la compra de tierras, entre otras. Estas acciones son recíprocas porque se elaboran con la finalidad de conseguir lo deseado.

Es preciso destacar que la orientación, materialidad, cantidad y forma de los pagos se realizan en función de la petición y de la entidad sagrada con la que se establece el convenio. Por tanto, el sentido que toma la miniatura es diferenciado, polivalente y polisémico. En los apartados siguientes se revisarán diferentes contextos y tipos de miniaturas. Algunos tienen uso terapéutico, otros de mediación y de acompañamiento.

#### **2.4 La miniatura en el contexto arqueológico mesoamericano**

En el área Mesoamericana, las figurillas estuvieron presentes a lo largo del horizonte preclásico, clásico y posclásico. El estudio de su uso, técnicas de confección y contexto social de recepción ha sido objeto de análisis de distintas disciplinas. Algunos abordajes se han realizado con la intención de hacer una descripción, periodización y clasificación de formas, técnicas y materiales (Covarrubias, 1943; Vaillant, 1935; Blomster, 2002; Fahmel Beyer, 2010).

Los estudiosos se han interesado en estudiar las figurillas para descubrir su carácter religioso (Sejourné, 1952), ritual (Félix-Báez, 1988; Piña Chan, 1967), social y lúdico (Winter, 2005a). En los trabajos arqueológicos de carácter monográfico y clasificatorio se observa que las miniaturas se suelen ubicar dentro de las llamadas figurillas, aunque es importante aclarar que no todas las figurillas son miniaturas.

Algunos estudiosos asocian las figurillas a actividades rituales de fertilidad, de procesos de legitimidad de linaje y representaciones de ancestros. Por ejemplo, Marcus (1998a), en su trabajo exploratorio en San José Mogote, en los Valles Centrales de Oaxaca, destacó que las figurillas de mujeres posiblemente representaban a los ancestros femeninos. Por su parte, Flores (2001), en

el contexto de Palenque, sugiere que las figurillas tenían un papel exclusivo, en el que se distinguía el rol social, la jerarquía y el poder. En una interpretación opuesta, y centrado en un estudio sobre figurillas en el Valle de Oaxaca, Winter (2005b) propuso que “las figurillas femeninas fungieron como muñecas para las niñas, mientras que “las figurillas de animales y los silbatos fueron creados como juguetes para niños” (Vázquez Campa, 2008: 21).

Es preciso destacar que la documentación y clasificación de las figurillas elaborada por los especialistas brindan un panorama general del uso y carácter simbólico que probablemente tuvieron los vestigios arqueológicos en las distintas regiones de Mesoamérica. Es por ello importante presentar algunas descripciones del uso y función de las figurillas en el preclásico, clásico y posclásico mesoamericano.

#### **2.4.1 Miniaturas arqueológicas en el área mesoamericana**

##### **a) Vasijas miniaturas**

En diferentes contextos del área mesoamericana, las vasijas miniaturas y los recipientes están asociados con la entidad sagrada de la lluvia. El uso de vasijas miniatura se encuentra vigente en las prácticas rituales agrícolas de diferentes comunidades de México. La continuidad en la elaboración y uso de vasijas, jarras y jícaras es uno de los rasgos de la miniatura ritual, particularmente, en los contextos rurales, donde parte de la economía y del sustento familiar se encuentra en la siembra de la milpa.

En México se cuenta con abundantes estudios arqueológicos de diversas zonas, donde se han hallado objetos miniatura. Algunas de las áreas exploradas son Tak'alik Ab'aj en el área maya, el Templo Mayor en el centro de México y Monte Albán en Oaxaca. En estos sitios se han encontrado objetos miniatura en diversos materiales: cerámica, piedra, concha, y huesos. Algunas miniaturas tienen una fuerte relación con seres mitológicos encargados de regar la lluvia.

Por ejemplo, en Mayapán, Yucatán, se encontró un incensario que muestra a Chaak llevando una pequeña tinaja en la mano derecha (Thompson, 1957). La tinaja es un atributo propio de esta entidad de la lluvia, pues la asociación de vasijas con la invocación a la lluvia se encuentra en varias regiones de Mesoamérica.

La relación entre las ollas miniatura y seres del agua también se observa en los artefactos recuperados de la cueva de Balankanche, Yucatán. En este lugar se encontraron vasijas miniaturas, tinajas, cuencos y platos, manos y metates en miniatura e incensarios modelados con

rostros de Chaak (Andrews, 1970). Otro grupo de ofrendas en miniatura donde se muestra la relación simbólica de las vasijas y el agua es el caso de la ofrenda 41 del Templo Mayor, en la Ciudad de México, donde se recuperaron:

15 efigies de culebras, la mayoría del estilo mezcala, procedentes de guerrero. Los objetos fueron colocados en el interior de una urna cúbica de piedra. Los objetos hacen referencia al agua y al modo de vida que desarrollaron las sociedades que habitaban la región lacustre de la cuenca de México: caracoles marinos, peces de concha y de piedra verde; pequeñas canoas de piedra con remos; lanza dardos o átlatl y el dardo tridente, o minacachalli, que se empleaba para la pesca y para la caza de aves; miniaturas de piedra de patos, ajolotes, serpientes enroscadas [...] (González González, 2002: 55-56).

De acuerdo con la interpretación de López Luján (1993) la ofrenda tenía rasgos asociados a Tlaloc, pues los caracoles, las canoas de piedra verde, los patos miniatura y los caracoles recuperados constituyen una evidencia fundamental para ubicar la relación entre los animales del mar, el medio de transporte acuático y los simbolismos del agua.

Favila (2011: 200) argumenta que los colores de las canoas miniatura y los remos parecen coincidir con las propiedades de Tlaloc, de tal manera que “las canoas se vuelven una extensión del dios que el humano ha creado y usa para surcar las aguas y así llevar a cabo eficazmente los rituales de petición de fertilidad”.<sup>24</sup>

Otra ofrenda que contiene pruebas de materiales y objetos en miniatura es la 102 del Templo Mayor de Tenochtitlan. En la primera capa se encontraron dos arreglos de papel alargados, junto a ellos había una máscara miniatura y una jarra de Tlaloc pintada de azul y con líneas negras.

---

<sup>24</sup> Para ahondar en el tema de las embarcaciones y en la interpretación de las canoas miniatura, véase Favila (2020). Es destacable lo que comenta la autora respecto a la interpretación de los objetos arqueológicos, Favila (2011:197) expresa que “el significado social de cualquier ofrenda no sólo depende de las características intrínsecas de sus objetos, sino también de la organización de los mismos y de sus nexos espaciales con unidades de análisis mayores, e incluso de su relación con algún elemento de carácter arquitectónico”. Esto brinda elementos para estudiar las miniaturas en contextos etnográficos, donde los depósitos pueden interpretarse a la luz de las relaciones que establecen con el entorno, la orientación y cualidades de la materialidad.

Al centro de la ofrenda y hacia el oeste había una máscara de madera con atributos de Tláloc (17 cm.) con su tocado de papel, [...] restos de flores, foliolos, copal y tres canutos de hilo color azul de 3 cm. de largo. Además, en el tocado destacaba una vara, como bastón de mando, pigmentada de verde, y adornada con pequeños conos de papel que llevaban en su interior restos de flores (Montufar, Barrera e Islas, 2016: 178–179).

En los niveles siete y ocho de la ofrenda 102 también se encontraron miniaturas en un conjunto de “bolsas de papel amate” (15 cm. x 30 cm.), conformada por “seis láminas de papel dispuestas en forma de biombo y unidas mediante unas varas amarradas con ixtle. Cada vara tenía como ornamento tres pequeños conos que llevaban flores de yautli” (Montufar, Barrera e Islas, 2016: 181). En los niveles trece y dieciséis se encontraron más restos en miniatura, entre ellos unos “cuchillos de pedernal serpentiformes (12-15 cm. de largo), un bloque con dos ramos de follaje y fracciones litificadas de plumas” (Montufar, Barrera e Islas, 2016: 181).

Estos objetos vegetales, las figuras ofidias y la miniaturización de cerros cumplían con un papel importante en el ciclo de la lluvia (Broda, 2009; Iwaniszewski, 2007). Plunket y Uruñuela (2002) describen que en Tetimpa, Puebla, se hallaron unos objetos con forma de montañas miniatura con una chimenea incluida en cada una de ellas (Plunket y Uruñuela, 2002:136).<sup>25</sup>

Estos registros arqueológicos muestran la importancia de la miniatura y de formas simbólicas como mecanismos para la creación de la lluvia, la germinación y la abundancia. Asimismo, la manera de organizar y depositar las miniaturas en las cuevas y en el interior de los templos, en las lagunas y los cerros puede asociarse con la idea del vientre materno, con lo cóncavo, lo que da vida.

#### b) Figurillas en contextos arqueológicos en Mesoamérica

Algunas figurillas de mujeres encontradas en sitios arqueológicos se han interpretado como objetos votivos que se empleaban en ritos de fertilidad. Ejemplos de estas exégesis se encuentran en los trabajos de Cyphers (1993), Barbour (1975), Solares (2007), Overholtzer (2012), entre otros.

---

<sup>25</sup> La idea de los cerros miniatura como contenedores de abundancia y tipos de lluvia ha sido estudiada por López Austin y López Luján (2017), Broda (1982), Juárez (2016), entre otros.

Cyphers (1993: 220) sugiere que las representaciones de la pubertad y el embarazo en miniatura encontradas en Chalcatzingo, Morelos, estaban asociadas con etapas de la vida. Por su parte, Barbour (1975) propone que estas figurillas se usaron en rituales relacionados con la reproducción femenina y el parto.

Asimismo, en el complejo de Tlatilco, Solares (2007: 139) apunta la presencia de figurillas de mujeres en trabajo de parto, las cuales estaban atendidas por una partera y rodeadas por otras figurillas femeninas. Estas mujeres demostraban, sin duda, la experiencia de maternidad.

La preocupación por la reproducción y la salud materna, también, se reflejan en el corpus de imágenes de figurillas del centro de México estudiado por Overholtzer (2012: 70). Esta autora sugiere que las figuras de cerámica de mujeres con sonajero empleadas en rituales de curación doméstica estaban destinadas a estimular la salud reproductiva.

Overholtzer (2012) menciona que el grupo de figurillas comparte rasgos con las estatuillas del período del Formativo Medio de Chalcatzingo, abordadas por Guillén (1993), las cuales expresaban “etapas fértiles del ciclo de vida de la mujer: la pubertad, las etapas del embarazo y la crianza” (Cyphers 1993: 213). El análisis de estas figurillas demuestra el uso intensivo de objetos miniatura como artefactos simbólicos que ayudan a las mujeres en el alumbramiento, en peticiones de fertilidad, y posiblemente, en cuidados terapéuticos posteriores al parto. (Overholtzer, 2012: 74).

### c) Miniaturas funerarias

Las miniaturas en Mesoamérica también se emplearon en depósitos funerarios. Estos objetos tenían funciones diversas, como acompañar al difunto en su viaje al otro mundo, servir como defensa, ser alimento, herramienta de trabajo, identificador de personajes importantes para reconocer la jerarquía o papel que desempeñó en vida.

Ejemplos de objetos miniatura como señal de poder o linaje se encuentran en los restos arqueológicos de Tak'alik Ab'aj, donde fueron encontradas dos cabezas miniatura ceremoniales: “una cabeza humana y otra de un jaguar bebé-murciélago, las cuales fueron depositadas para conmemorar al ancestro fundador”<sup>26</sup> (Schieber Göhring, 2015: 67).

---

<sup>26</sup> Las cabezas miniatura ceremoniales de mosaicos de jadeíta azul encontradas in situ en el entierro real de **Tak'alik Ab'aj** fueron profusamente representadas desde el Preclásico en las estelas mayas y también en la Estela 1 de La Mojarra, Veracruz, contemporánea de la Estela 5 de **Tak'alik Ab'aj**, de finales del Preclásico (Schieber Göhring, 2015: 63).

Otro referente de tipo funerario fue el hallazgo encontrado en la zona arqueológica de Teotihuacán, cerca del Río San Juan, en el año 1955. En el lugar se localizó un entierro con una rica ofrenda depositada a una profundidad de 1.83 metros. Dentro del material recuperado se ubicaron artefactos y osamentas. El entierro contaba con piezas de conchas, candeleros pequeños con decoración punteada, un metate en miniatura con su mano y un florero de miniatura en barro negro con pulimento de palillos (Noguera, 1955: 45).

Los objetos miniatura pueden representar un rasgo de continuidad material, pues, en la actualidad, en diversos pueblos de México el ajuar funerario se compone por herramientas de trabajo, recipientes y alimentos. En algunos casos, las miniaturas tienen una función “memorística”, porque se colocan para que el difunto recuerde las técnicas y uso de los objetos depositados.

#### **2.4.2 Miniaturas arqueológicas en la región Oaxaqueña**

En este apartado se pone énfasis en la presentación de estudios de figurillas y miniaturas para el área de Valles Centrales, Sierra Sur, Costa, Istmo, y la Mixteca de Oaxaca. En cada región se describen los tipos de figurillas y las hipótesis que manejan los autores<sup>27</sup>. Ello ayuda a entender el uso de las miniaturas en el pasado, y, también, permite ubicar rasgos comunes entre regiones.

##### **2.4.2.1 Valles Centrales**

En las etapas iniciales de la construcción de Monte Albán, en lo que se conoce como fase Danibaán, se hallan tumbas que cuentan con presencia de miniaturas. En la tumba 33, excavada a unos 500 m. al norte de la Plataforma Norte, se registró una ofrenda de 32 vasijas y el esqueleto de una niña. Entre los objetos recuperados se encontraron miniaturas con forma de rana, pato, pelícano y jaguar. Además de estas imágenes, había figurillas de mujeres e infantes que los arqueólogos Martínez López, Winter y Markens (2014: 303) interpretaron como juguetes, al estar asociados al esqueleto de un niño.

Un antecedente de este tipo de depósitos es el entierro 37 de una niña de San José el Mogote, el cual se ubicó en la fase Rosario. Este entierro contaba con una vasija miniatura. Otra

---

<sup>27</sup> Para la región de la Sierra Norte no se encontró suficiente literatura sobre registro arqueológicos que permitieran describir los objetos miniatura y sus posibles usos, ello no significa que en esta área no existan vestigios de vasijas, figurillas y otros objetos en miniatura.

tumba con presencia de miniaturas es la clasificada con el número 43. En ésta, registraron 101 vasijas, dentro de las cuales se ubicaron 28 efigies, y entre ellas se identificaron 18 miniaturas con forma de ranas y caracoles (Martínez López, Winter y Markens, 2014: 303)<sup>28</sup>.

En el área de Monte Albán, en el edificio B de la plataforma norte y en el montículo III de la Plataforma Sur, Herrera (2002) encontró la presencia de depósitos rituales con objetos en miniatura para la fase Xoo Tardía (600-800 d.C.).<sup>29</sup> En su registro, Herrera (2002) afirma que los objetos más representativos de esta zona fueron “los sahumadores y vasijas miniatura”, las formas que se hallaron fueron cajetes semiesféricos, vasos con garra, ollas globulares, ollas de silueta compuesta y charolas miniatura (véase figura 2.3) (Herrera: 2002: 354-356).

---

<sup>28</sup> Es importante destacar que, al igual que la tumba 33 de Monte Albán, se destaca la forma de animales, entre ellas la de un pato. No sería descabellado pensar que los patos, ranas y animales acuáticos se depositaran para solicitar lluvia o agua subterránea. Sin embargo, no nos atrevemos a presentar hipótesis, debido a que no se cuenta con una muestra suficiente y porque se desconoce la metodología para análisis interpretativo en contexto arqueológico.

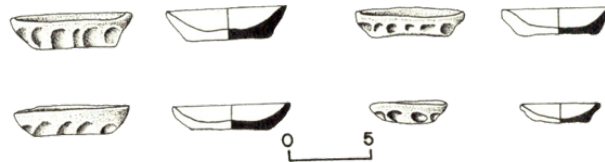
<sup>29</sup> El Edificio B de Monte Albán fue explorado anteriormente por Caso en 1932 (citado en Herrera: 2002). En esta exploración encontró 267 vasos miniatura. Posteriormente, en el proyecto PEMA (1992-1994) se hallaron cajetes cónicos pequeños, vasos con garra pequeños, cajetes cónicos y esféricos pequeños, pendientes de piedra, penates con cara y cuerpo (Herrera: 2002, p. 345-352).



Figura 2.3. Recipientes miniatura.



Cajetes semiesféricos miniatura



Cajetes cónicos miniatura



Vasos con garra miniatura



Ollas globulares y de silueta compuesta miniatura



Charolas miniatura

Fuente: figura tomada de Herrera (2002).

En el mismo sitio de Monte Albán, en el sistema 7 venado, se hallaron dos vasijas miniatura, una olla con vertedera de cerámica, un cajete policromo, y una olla trípode pasta gris fina (Caso, Bernal y Acosta, 1967). Las miniaturas se encontraron sobre el patio de tumbas y entierros. Las formas de cajetes semiesféricos, vasos con garra, ollas y charolas se describen como parte de

ofrendas funerarias en las tumbas 15, 46, 63, 75, 208 y 209 de Monte Albán (Herrera: 2002: 362-363).<sup>30</sup>

Otro ejemplo de miniaturas en contexto funerario es una ofrenda votiva hallada en San Lorenzo Cacaotepec, Etlá, la cual incluye dos trompetas de caracol, un **teponaxtli**, un **ayotl**, un **huéhuatl**, todos en miniatura.<sup>31</sup> Martí (1968: 61) afirma que el empleo de las caracolas tenía asociación sexual y ginecológica como un refuerzo del “segundo nacimiento”.

En otra área de los Valles de Oaxaca y en un contexto diferente al funerario, también se han recuperado tiestos y objetos miniatura de uso ritual. Sobre la superficie de la cueva del Diablo, en Mitla, se han encontrado fragmentos de cerámica prehispánica, entre ellos “pequeños sahumeros con forma de sartén, los cuales corresponden a las fases posclásicas del Valle de Oaxaca (fase Liobaa 800-1250 d. C y fase Chila 1250-1521 d.C)” (Barabas, *et al.*, 2005: 25).<sup>32</sup>

Herrera (2002; 364) manifiesta que el depósito de ofrendas en estos espacios se debe a la “trascendencia como lugares rituales-ceremoniales situados en puntos altos” y quizás a la importancia de las deidades a quienes se rindió culto. También, es posible que las personas depositaron esos objetos diminutos a sus familiares fallecidos, debido a que, en la actualidad, la cueva se ocupa para entablar comunicación con los ancestros.

#### 2.4.2.2 Istmo

En la región del Istmo, las exploraciones arqueológicas dan cuenta del uso de ofrendas en miniatura, principalmente, vasijas y ollas asociadas a los difuntos. Estos artefactos de cerámica corresponden al periodo del preclásico medio (fase Ríos, 800-500 a. C) y clásico temprano (fase Xuku 300-600 d. C).

En el periodo preclásico medio, en las excavaciones del Barrio Tepalcate, se encontró una “figurilla de pasta blanca fina que representa a una mujer desnuda en posición erguida” (Montiel, Zapien y Winter, 2014: 204). Para el periodo preclásico tardío de la fase Goma (400-200 a. C.)

---

<sup>30</sup> Este sitio de Monte Albán fue estudiado por Alfonso Caso, entre 1930 y 1949. En esos años, el arqueólogo encontró lo que denominó: sistema 7 venado, el cual presenta una organización espacial con cuatro rumbos y consta de un patio cuadrado con cuatro edificios en cada lado, lo que demuestra una representación del cosmos a escala reducida. El “sistema 7 venado”, se localiza detrás del bloque denominado Plataforma Sur.

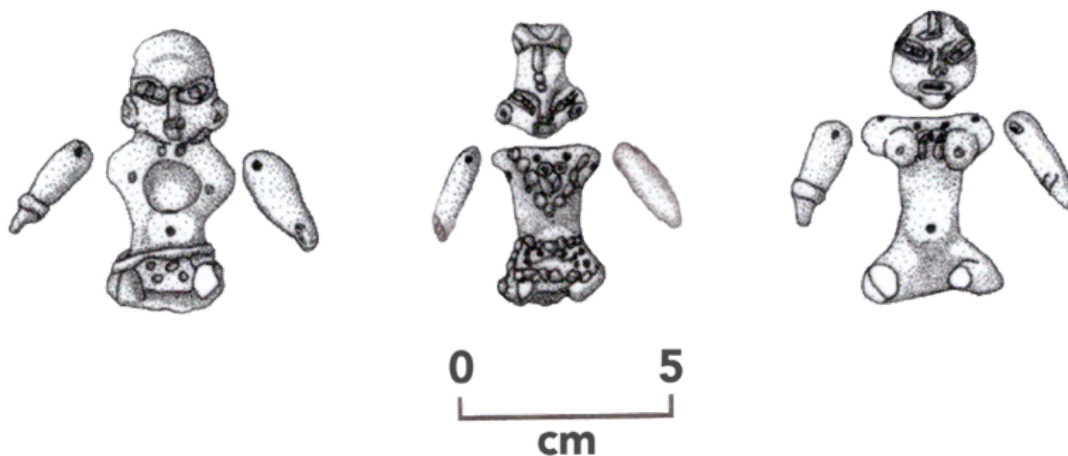
<sup>31</sup> Los **ayotl** (caparazón de tortuga) se tocaban en los dos extremos de la parte inferior con dos astas de venado. (Martí, 1968: 61).

<sup>32</sup> Ejemplos de sahumeros y vasijas miniatura de cerámica se hayan en otras áreas de Oaxaca para el posclásico. En Monte Albán, Herrera (2002) documentó objetos en miniatura, en Macuilxóchitl y Lambityeco, explorados por Winter (2005a), quien también encontró la presencia de miniaturas.

se identificaron figurillas de cerámica articuladas. La cabeza, torso, brazos y piernas tienen orificios por donde se pasaba un hilo que permitía unir la figurilla (Vázquez Campa, 2008).

Para la fase Kuak (200 a. C.) se comenzaron a elaborar figurillas de barro en El Carrizal con pasta café arenosa; “un gran porcentaje representa a mujeres de pie o sedentes con vestimenta y tocados elaborados y portan collares de cuentas o pendientes de concha y orejeras” (Montiel, Zapien y Winter, 2014: 211). Véase figura 2.4.

Figura 2.4. Figurillas articuladas.



Fuente: imagen tomada de Montiel, Zapien y Winter (2014: 211).

En relación a los patrones de miniaturas antropomorfas y figurillas que presentan desarticulación se piensa que posiblemente se asocien a “ritos de desmembramiento y regeneración de las deidades primigenias que otorgan la vida” (Vázquez Campa, 2008: 135).

Otro tipo de miniaturas encontradas en el Carrizal son las representaciones de juego de pelota. Las figurillas muestran el atuendo de un jugador, los cuales se caracterizan por tener protectores en los brazos y piernas. Una de las figuras sostiene un balón con su mano izquierda (Montiel, Zapien y Winter, 2014: 213-214). Se sugiere que los jugadores de pelota quizá estén asociados al juego, al sacrificio y a la regeneración del cosmos.

Otros referentes de miniaturas funerarias son las vasijas, las cuales pudieron ser recipientes para depositar alimentos o artefactos simbólicos para representar el vientre materno. De este tipo de miniaturas se encontraron en el Cerro Chivo. En un “entierro de una mujer se hallaron

vasijas miniatura típicamente zapotecas, colocadas sobre la pelvis y el área de las costillas” (Montiel, Zapien y Winter, 2014: 235).

Además de este entierro, en el sitio de Barrio Tepalcate, los arqueólogos encontraron, al interior de la tumba, ollas pequeñas y una olla miniatura con doble asa en pasta café anaranjada fina (Montiel, Zapien y Winter, 2014: 238). Estas evidencias muestran datos relevantes para sugerir un uso práctico de la miniatura funeraria, principalmente las vasijas, las cuales posiblemente se emplearon como contenedoras de agua, alimentos u otros materiales.<sup>33</sup>

#### **2.4.2.3 Mixteca**

Algunos artefactos miniatura que se encuentran asociados con las casas nobles son los penates. Los penates son pequeñas figuras grabadas en piedra verde, la mayoría son formas de rostros y cuerpos completos que podrían hacer alusión a las entidades sagradas de la lluvia.

De las figurillas de cerámica encontradas en las excavaciones de casas posclásicas, la mayoría parecen representar a gobernantes muertos (Lind, 1987). Las figurillas tienen los labios estirados sobre los dientes, semejando una “sonrisa”, las mejillas hundidas y los ojos protuberantes como muertos. Algunas figurillas con cuerpos tienen los brazos sobre el pecho y las piernas dobladas hacia el estómago en posición fetal (Lind, 2008: 21).

En la exploración de los complejos residenciales del sitio Yucundaa, también se encontraron objetos miniatura, los cuales incluyen ollas, platos y cajetes miniatura en diferentes pastas, entre ellas; crema arenosa, crema fina y tipo rojo bruñido. En Chachoapan y Yucuita se recuperaron miniaturas tipo Yanhuitlán, entre ellas se encuentran miniaturas de efigie de trípode, incensarios de cucharón, fundas de incensario y coladores de nixtamal miniatura (Lind, 1987: 57).

El análisis de estas miniaturas indica que son réplicas de trastos de cerámica utilizados en actividades de preparación de alimentos. Por lo tanto, es probable que “las miniaturas de Yanhuitlán funcionaban como juguetes y servían como ayuda en el proceso de enculturación por el cual las jóvenes llegaron a asumir el papel de adulto” (Lind, 1987: 61).

---

<sup>33</sup> Si se hace una analogía con datos etnográficos de la actualidad, se puede manejar la hipótesis del uso vasijas miniaturas como de contenedores de alimentos. Uno de los contenedores que se emplean actualmente en los depósitos funerarios del área oaxaqueña son los bules pequeños o canutos de carrizo, donde se deposita agua para los difuntos adultos y leche materna o atole para los bebés o niños.

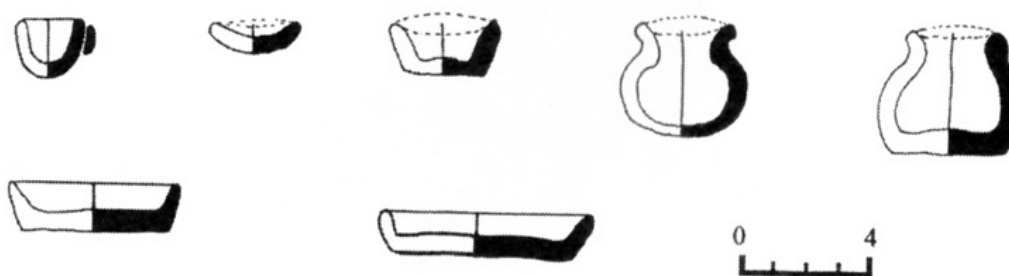
Aunado a esta interpretación, Lind (1987: 66) comenta que las figuras antropomórficas tipo Yanhuitlán de Chachoapan y Yucuita representan personas muertas, y es muy probable que funcionaban en un contexto ritual, “tal vez en celebraciones en honor de reyes o reinas (caciques) muertos”.

Otra evidencia material que demuestra que las figuras se usaban como ofrendas funerarias es la presencia de una estatuilla de perro pequeño, “ubicado cerca del cuerpo del señor mixteco enterrado en el centro del patio oeste (F-25) de la casa del convento en Chachoapan”. El perro con la figura del difunto sugiere un conjunto que simboliza al gobernante muerto guiado por su perro a través del inframundo (Lind, 1987: 67).

#### 2.4.2.4 Artefactos prehispánicos de la Sierra Mixe

Sobre el área ayuuk no hay suficientes estudios arqueológicos que orienten sobre el uso de miniaturas rituales. Uno de los trabajos representativos de la región mixe es el análisis que realiza Hutson (2014). En su estudio, el autor examina la colección de Walter Miller, que incluye figurillas del preclásico y clásico tardío. Hutson ubica “vasijas miniaturas en forma de olla, cajete cónico, cajete semiesférico y plato”.<sup>34</sup> Véase figura 2.5.

Figura 2.5. Cajetes miniatura de la Sierra Mixe.



Fuente: imagen tomada de Hutson (2014).

Los objetos del preclásico presentan características locales, las cuales destacan por tener los ojos divididos en tres partes, particularmente, las figurillas muestran cuerpos con ropa, así como faldas y taparrabos.

<sup>34</sup> La colección se encuentra en el Centro INAH Oaxaca.

Otras figurillas tienen collares con pendientes circulares punzonados que podrían representar rostros humanos estilizados. Algunas figurillas son muy burdas de pasta café arenosa y posiblemente datan del postclásico. [...] Estas figurillas no tienen brazos, piernas ni cuellos y tampoco orejas y nariz, pelo, tocados y ropa. Posiblemente representan falos [sic] (Hutson, 2014: 274).

La interpretación de Hutson (2014) se fundamenta en el estudio de las formas y su aporte es de carácter cronológico y descriptivo. No es posible llegar a exégesis de tipo simbólico y social, debido a que las piezas no incluyen el contexto donde fueron halladas. Pese a la falta de información, la descripción de las figurillas y su periodización representa un hallazgo importante para el reconocimiento de la expresión local de los productores de cerámica, y por supuesto, para exponer la presencia de objetos diminutos en los periodos del preclásico y probablemente del postclásico.

#### **2.4.2.5 Figurillas antropomórficas de la Costa de Oaxaca**

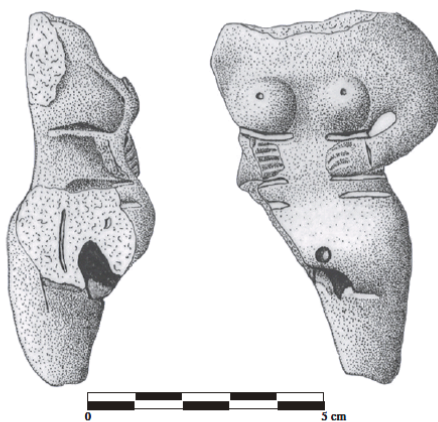
Durante el reconocimiento y excavación en el área de la Costa, Brockington (2001) y sus colegas visitaron cerca de 132 sitios, en ellos encontraron figurillas completas y fragmentos. Del acervo documentado infirieron diversas funciones, entre las que destacan usos ceremoniales, relacionados con la sal, la defensa, la producción cerámica y la agricultura.

Las piezas encontradas en “Sipolite” presentaron evidencia de contacto con el Valle de Oaxaca, Sur de Veracruz, Tabasco y la Península de Yucatán. Las figurillas de Sipolite datan del periodo preclásico y del clásico. Las características del estilo preclásico “incluyen el modelado a mano, aplicación de detalles en incisión y perforado, ojos dramáticos y deformación bucal” (Brockington, 2001:4).

Las figurillas de “La Guayavera, Lagartero, la Venita, Bajos de Chila y Sipolite” muestran pintura y tatuajes el cuerpo. “En un caso, la pintura se limitó a una parte del cuerpo, el lado izquierdo o derecho del torso o en un hombro y en la parte superior de la mano, con excepción de la Venita que presenta puntos perforados en el torso completo”. Brockington (2001: 6) piensa que los puntos pudieran ser la vestimenta de una piel de jaguar.

Además del trabajo de excavación y análisis de Brockington, los arqueólogos Matadamas y Ramírez (2010) realizaron un proyecto arqueológico en el sitio Copalita y encontraron una diversidad de modelado y moldeado de figurillas femeninas. En la interpretación de los autores, se destaca que la variedad y la abundancia de formas voluptuosas, rasgos gestantes y vientres abultados, demuestra “la importancia que daban los copaliteños a la figura femenina” (Matadamas y Ramírez, 2010: 170). (véase figura 2.6).

Figura 2.6. Figurilla de mujer gestante.



Fuente: imagen tomada de Matadamas y Ramírez (2010).

Además de las figuras humanas, los copaliteños modelaron figurillas con forma de animales. Matadamas y Ramírez muestran el registro arqueológico de cabezas de gaviotas, patos, aves de rapiña, monos, felinos y lagartos encontrados en su área de estudio. De acuerdo con las reflexiones de los autores, las figuras zoomorfas “de alguna manera, significan una oportunidad para identificar el conocimiento del entorno natural en que se desenvolvían los antiguos habitantes” (Matadamas y Ramírez, 2010: 171).

#### **2.4.2.6 Estudios arqueológicos de la miniatura en la Sierra Sur**

En el área donde se desarrolla la investigación no se han encontrado estudios que se centren exclusivamente en la problematización de las miniaturas. En trabajos de corte arqueológico se ha podido ubicar la periodización de tiosos encontrados en superficie, entre

ellos, algunas figurillas. El tratamiento que se le ha dado a este tipo de miniaturas ha sido desde una revisión cronológica y clasificatoria.

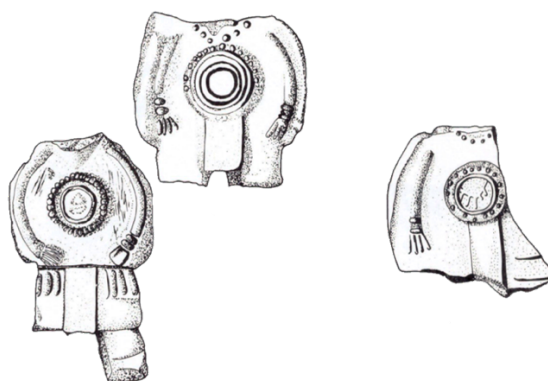
Los reportes arqueólogos de la región zapoteca sureña han sido escasos. Para el área de Miahuatlán se encontraron textos de Brockington (1973) y Markman (1981), y para la zona de Yautepec se halló un proyecto arqueológico de reciente creación, en San Pedro Mártir Quiechapa, coordinado por Badillo (2019).

El estudio de Brockington (1973) es de carácter exploratorio. En su visita al sitio 1A del Gueche, en 1956, detectó tuestos correspondientes a los periodos preclásico, clásico y posclásico. Esta cronología es un indicador de una larga ocupación en el área.<sup>35</sup>

En su exploración a la Sierra Sur en el año de 1973, Brockington describió figurillas antropomorfas, entre ellas, algunas de mujeres y personajes con pectorales. Los pectorales tienen formas circulares y en la parte central tienen una especie de grafía parecida a una “m en cursiva”.

Las figurillas con forma de *m*, también fueron estudiadas por Markman (1981: 96), quien clasificó los artefactos en tres categorías: la forma cuadrúpeda que se caracteriza por el dibujo de cuatro patas de animal; “el motivo *m* que se asemeja a una *m* cursiva con las líneas cortas; y **bull's eyes** que consisten en dos o más círculos concéntricos”. Véase figura 2.7.

Figura 2.7. Figurillas con motivos concéntricos.



Fuente: imagen tomada de Markman (1981).

---

<sup>35</sup> El sitio El Gueche se ubica en el municipio de Miahuatlán de Porfirio Díaz, Oaxaca. Se presume que el sitio 1A fue el centro que dominó la región. En esta zona se encontraron vestigios de piedra, concha y objetos de cerámica de pasta café y rojiza.



Tanto el estudio de Brockington (1973) como el de Markman (1981: 96) constituyen un antecedente importante para aproximarse a las miniaturas. Los arqueólogos realizan comparaciones de estilo con otras regiones de Mesoamérica, y a partir de ahí elaboran conjeturas sobre el uso de las figurillas, la mayoría se asocian con fines comerciales y militares. Los autores, basándose en sus análisis comparativos, encuentran similitudes entre las figurillas de El Gueche y el estilo Mazapan, por lo que consideran que las formas podrían corresponder al posclásico temprano.

Consideramos que más allá del abordaje de carácter cronológico y clasificatorio, el trabajo de estos estudiosos no aporta argumentos sólidos para elaborar interpretaciones sólidas sobre el simbolismo de los artefactos. Por lo tanto, hacen falta nuevos acercamientos al sitio El Gueche para arrojar luz sobre la técnica de elaboración, uso y significación de las miniaturas, entre ellas, los silbatos, las figuras de animales, los recipientes, y por supuesto, las figurillas humanas.

## **2.5 Miniaturas rituales: casos etnográficos en el área mesoamericana**

Los datos etnográficos que presentamos en esta sección no pretenden ser exhaustivos, pues el estudio se enfoca al área de la Sierra Sur de Oaxaca. Como se podrá observar en las siguientes líneas, existen abundantes investigaciones que abordan la ritualidad y las ofrendas mesoamericanas de manera general. El uso de ofrendas en rituales se encuentra registrado en los trabajos etnohistóricos y etnográficos del altiplano central (Broda y Félix-Báez, 2001), en el área maya, tlapaneca (Dehouve, 2008; 2013), en la región wixárica (Neurath y Kindl, 2005), y en otras zonas como la mixteca y zapoteca.

Entre los nahuas contemporáneos, Broda (1997: 54) encontró vestigios de tallas de roca en pequeñas dimensiones, las cuales “consisten en estructuras piramidales, pocitas y canales en miniatura, que sirven para fines rituales”. En las maquetas descritas por la autora, las pocitas representan a la poza natural.

Por su parte, en el contexto ritual de los mayas, se observa que la miniatura se emplea como medio para conseguir abundantes presas. La forma en que se procede es mediante la elaboración de “un corral pequeño, hecho de piedras, en medio del cual se coloca un cráneo de

venado; el desplazar las piedras equivale a abrir el corral del Señor de los Animales para liberar un venado y anticipar así una buena cacería<sup>36</sup> (Dehouve, 2008: 621).

El empleo de acciones simbólicas para obtener suerte en la cacería también se puede observar entre los wixáricas de Jalisco, quienes elaboran flechas de carrizo para simbolizar los caminos y los rayos. Estas flechas constituyen un vehículo para enviar mensajes a los dioses (Neurath y Kindl, 2005). La fuerza simbólica de estas formas se duplica por el uso de plantas sagradas, la orientación de las ofrendas, la cantidad cuantitativa y cualitativa, los colores empleados en el objeto ritual y el lugar donde se deposita la ofrenda.

En el caso de las miniaturas votivas, se remite a un complejo en el que participa el paisaje, las entidades sagradas presentes en las piedras, aires y el agua; pero también, la materialidad de los objetos, el discurso enunciado por el ritualista y los actos o situaciones que hacen posible la efectividad ritual.

Villa (1987), en la región de Quintana Roo, estudió las ofrendas que corresponden a los seres llamados **Yuntzilob**, las cuales son elaboradas por especialistas-hombres. En una de las ceremonias del pueblo Tusik se preparan unos panes llamados **noh-uah** (gran pan), el pan **yal-uah** (pan en divisiones) y el **tutiuh** o **noox uah** (el pan que completa).

Los **yal-uah** se componen de seis tortillas. “El **noh-uah** se prepara sobreponiendo varias tortillas gruesas que se cubren por un lado de una pasta de **zivil**; el número de estos panes se limita a cuatro” y el **tutiuh** o **noox uah** se elabora en tamaño diminuto y sirve para completar la ofrenda. La cantidad de panes debe ser en número siete y se integra por una tortilla enrollada con **zivil** en el centro (Villa, 1987: 309).

Otro ejemplo de alimentos miniaturizados son los tamales que se cocinan en la huasteca veracruzana. En rituales terapéuticos y de petición de lluvia se elaboran tamales de salsa, los cuales tienen diferencias de aspecto y sabor: algunos son cuadrados, otros circulares y triangulares.

Los tamales para las deidades tienen forma cuadrada, mientras que para las entidades del inframundo son circulares, esféricos y triangulares. En otros rituales se hacen

---

<sup>36</sup> Esta concepción de los corrales sobrenaturales se encuentra en el imaginario de los zinacantecos. Los corrales guardan los animales salvajes de los montes. En los montes hay unas puertas que comunican con los dioses ancestrales. Estas puertas se describen como cruces, donde se amarran tres pequeños pinos que se cubren con una base de puntas de pino para crear un monte en miniatura (Vogt, 1979).

con lodo y rellenos con piedras y salsas de barro. Para la petición de lluvias se disponen tamales pequeños que se dice tienen formas de animales acuáticos (Gómez Martínez, 2014: 25).

Las miniaturas rituales también se usan para sanar. En los rituales de curación de aire, los artefactos diminutos se suelen emplear como mediadores o a manera de pago (Figuerola, 2010). Lorente (2011), en su trabajo con los especialistas rituales de Guerrero, hace alusión a las miniaturas como objetos de intercambio o elementos que emplea el curandero para remediar enfermedades relacionadas con el agua. Este autor describe que las miniaturas pueden ser:

muñequitos humanos y animales, carritos y trastecitos. Los muñequitos son representaciones de autoridades y personajes del mundo ahuaque: policías, soldados, monjitas y reinas. Las figuras de animales remiten al ganado doméstico: chivitos, ovejas o caballos. Los trastecitos son ollitas, cazuelitas, jarritas y vacinitos. El tamaño de todos ellos es un aspecto central: se trata de miniaturas acordes a un mundo de seres pequeños identificados con niños. El material depende de los objetos: las figuras antropomorfas y zoomorfas deben ser de cerámica o de vidrio, brillantes, delicadas y con buen acabado; los vehículos pueden ser de metal o de plástico y siempre juguetes armados con esmero; las vajillas serán de barro. Existen dos criterios clave: deben ser objetos nuevos y de calidad superior (Lorente, 2011: 158).

La naturaleza, formas y materialidad de estas miniaturas tienen sentido en la concepción del mundo de los seres subacuáticos, lo que indica que para los nahuas de Guerrero, el mundo de los seres del agua tiene semejanzas con el mundo de los vivos. Los seres del agua trabajan, comen y descansan. Estas acciones en el mundo subacuático se expresan en colores, aromas y formas simbólicas. Los tipos de herramientas, alimentos y aromas son revelados a los especialistas rituales, quienes conocen el mundo del agua y comprenden cómo operan las miniaturas en los rituales.

En otros rituales de curación se emplean objetos miniaturizados para la culebra y la centella. Cook de Leonard (1966: 291) refiere un pasaje en el que el antropólogo Weitlaner asiste a un ritual de curación en “el pueblo de Nejapa, estado de México, en las cercanías de

Amecameca”. El ritual se prepara con ciertos objetos que son solicitados al enfermo. La curandera de Nejapa detectó que el antropólogo tenía la enfermedad de gota y solicitó al enfermo ceras y otros objetos para el rayo, la centella y la culebra. Durante la ceremonia usó un tamalito de piciete (tabaco) para el aire, y **apipil** (hongos alucinantes).

Otro trabajo que refiere el uso de miniaturas en rituales es el de Aguirre (2015), quien hace mención de una lista de ofrendas contadas y en miniatura que realizan los cargueros (aquellas personas que un nuevo cargo en la administración municipal) de Tennek en Tamapatz, una localidad de San Luis Potosí. Entre los objetos en miniatura que depositan las autoridades se encuentran: un arco elaborado con hojas de naranjo y flores de cempasúchil. A este arco se agregan 18 manojos de flores de cempasúchil envueltos con hojas. Estos ramos de flores se colocan sobre una mesa ritual de hojas de plátano. En esta mesa también se colocan otros 7 manojos de flores, un **bolím** (tamales aderezados con distintos chiles) entregado por el representante y el juez. Además, los ayudantes del representante colocan doce cartitas, que consisten en panes rectangulares tostados en el comal.

### 2.5.1 La miniaturización y los seres pequeños

La miniaturización en algunas ceremonias agrícolas y rituales de curación en Mesoamérica se asocia con el tamaño de los seres, principalmente con los seres del agua, los cuales son referidos como niños, enanos, “**ahuaques**” o duendes. Lorente (2016: 305), en su trabajo en la Sierra de Texcoco, registró que los seres del agua son niños o seres diminutos. Es por esta razón que se les ofrendan juguetes, comida y objetos diminutos. Estos niños-**ahuaques** aparecen vestidos con trajes de charro y hablan la lengua náhuatl u otomí, porque son espíritus deificados de personas muertas por el rayo o graniceros fallecidos.

Juárez (2016: 284) encontró que los habitantes de San Andrés de la Cal, Tepoztlán, Morelos, conciben a los “aires como niños o seres pequeños, por eso en las ofrendas se incluye el obsequio de los juguetitos y los trastecitos”. Entre los juguetes que se depositan a los seres del agua se encuentran las muñecas, las cuales tienen la función de atraer a los aires para que reciban sus regalos.

En el contexto de petición de Lluvia de San Andrés de la Cal, los objetos miniaturizados son herramientas que emplean los señores del agua para hacer su trabajo. Juárez (2016: 286) menciona que “al poner en la ofrenda un pequeño bulto de pólvora se provee a los aires o

señores del tiempo con instrumentos para trabajar con las nubes, dispersar el peligro de la tormenta y traer el agua”.

López Austin y López Luján (2017: 78) hablan de semillas-corazones, las cuales, también son imaginadas como pequeños seres de sustancia divina.

Los tojolabales dicen que los alimentos vegetales poseen un **altz’il** (corazón o espíritu) en forma de una pequeña figura que reproduce las características de su especie. Estas figuras, depositadas en una cueva, son celosamente custodiadas por los hombres-rayo de las comunidades favorecidas por su posesión. Los adivinos quichés de Momostenango acuden a la cueva sagrada en busca de estos pequeños seres. Si tienen suerte, obtienen sus miniaturas, las ponen en pequeñas cajas y las llevan a sus casas, donde se multiplicarán hasta necesitar cajas cada vez más grandes (López Austin y López Luján, 2017: 78).

Una idea similar se encuentra entre los tlapanecos de Guerrero, quienes aseguran que las semillas-corazones “son modelos minúsculos que pueden ser extraídos del interior de la tierra por quienes tienen el valor de atraparlos” (López Austin y López Luján, 2017: 78).

En relación a la fuerza germinal de las miniaturas, se ha documentado que los coras de Nayarit ofrecen modelos en miniatura de animales domésticos, fabricados con cera de abeja con la finalidad de obtener ganado o incrementarlo. Neurath (2016), en su trabajo de investigación con los huicholes, también señala que los seres a los que se destinan objetos o juguetes en miniatura son concebidos como niños. A estos niños se les regalan juguetitos “para que jueguen y se diviertan. Se les regalan arcos en miniatura, pequeños rifles de madera, elotitos de madera, toritos y vaquitas de barro, guarachitos, equipalitos para que se sienten y camitas para que se acuesten y descansen” (Neurath, 2016: 479).<sup>37</sup>

El argumento principal de la asociación que se presenta entre los niños y las deidades del agua está fundamentado en la idea de que los seres del agua, para trabajar, requieren semillas y elementos tiernos que les permitan fabricar la lluvia. Es así que lo tierno y lo verde, al estar

---

<sup>37</sup> El equipalito es una especie de rodete de carrizo, parecido a un tambor. El equipal es como un trono donde se colocan bultos sagrados o piedras votivas ataviadas con tela, plumas y flechas de carrizo en miniatura (Neurath, 2016).

asociado con lo pequeño y lo fresco, hace que los niños sean la personificación adecuada para identificar a los seres del agua.

Esta tesis la desarrolla Neff (2008: 328), quien menciona que la asociación de los niños con lluvia se basa en el valor de la infancia y en que los hacedores de lluvia son como angelitos. Es por ello que las divinidades del agua se asocian e identifican con enanos o seres pequeños, como los niños o los bebés.

En la montaña de Guerrero, los seres que trabajan en la creación de las nubes y la lluvia son “niños, pipiltin, ángeles, neblina”. Neff (2008: 328) cita un discurso para anunciar la llegada de la lluvia en el que se menciona a los niños-neblina: “Allá está tronando y los relámpagos iluminan, aquí los niños (la neblina) se estremecen. Los ángeles son neblina, ahí viene trabajando, viene lloviendo” (palabras de señor Ambrosio de Petlacala). En esta breve intervención se hace notar que las personas se refieren a la neblina como niños o ángeles.

Neff (2008: 328) también expresa que en el cerro El Cruzco, en Guerrero:

los hombres recortan en tiras largas de manta pequeños huipiles para que se vistan los angelitos; los juntan en paquetes contados (por docenas) para cada barrio y los guardan al pie de las cruces. Al cabo de un año los recogen para enterrarlos en los campos y asegurar la fertilidad de la tierra, el buen crecimiento de las semillas.

Los ángeles reciben sus ofrendas en pequeños platos sobre mesitas, en honor al maíz que ayudaron a repartir entre todos, hazaña que se relata en un mito en San Pedro Petlacala, Guerrero (Neff, 2008).

En este contexto, se puede leer la relación intrínseca entre el tamaño de los objetos rituales y sus destinatarios. Sin embargo, esta explicación no se ajusta a todas las áreas y temporalidades. Por lo tanto, es necesario seguir explorando en nuevas hipótesis sobre el uso de escalas y artefactos diminutos.

En las siguientes líneas se presentarán ejemplos del área oaxaqueña, quizá en las descripciones se presenten algunas pistas de la significación de la miniatura y de su uso extensivo a lo largo de diferentes regiones.

## **2.5.2 Miniaturas en trabajos etnográficos del área oaxaqueña**

En el área oaxaqueña se encuentran referencias y registros etnográficos del uso y manufactura de ofrendas en miniatura. La materialidad, forma, técnica y conocimientos vertidos en ellas tienen elementos diferenciados que definen el sentido y significación de las miniaturas en sus diferentes contextos: funerarios, de nacimiento, presentación, boda, petición de bienes, entre otros.

En seguida se describen algunos usos de la miniatura en las regiones de Oaxaca. Cabe mencionar que la organización del material etnográfico no tiene como finalidad separar o distinguir las miniaturas por etnias, pues ya se ha demostrado que existen relaciones interétnicas, y éstas han modelado la forma en que se conciben y elaboran las miniaturas en la actualidad. Es por ello que existen semejanzas en la estructura de la miniatura, aunque también existen marcadas diferencias en la significación de las formas y las cantidades que se ofrecen.

### **2.5.2.1 Miniaturas entre los zapotecos de Valles Centrales**

En la cima del cerro **Iki Ya**, ubicado en Santa Ana del Valle, Tlacolula, se encuentra un sitio arqueológico del periodo clásico. En las ruinas de la plaza principal del sitio se realiza un ritual de petición durante la víspera del Año Nuevo. En la ceremonia, los visitantes elaboran maquetas con las piedras del sitio arqueológico; con ellas realizan pequeñas construcciones de diferentes tipos y formas<sup>38</sup> (Medina, Peñaflores y Rivera, 2016: 421).

Este tipo de miniaturas también se elabora el 31 de diciembre en una cueva que se ubica entre Santiago Matatlán y Mitla. En este lugar se localiza una capilla y al fondo se encuentra una cueva. En el trayecto que va de la capilla a la cueva se pueden observar casas en miniatura, en diferentes estructuras y materiales. En el mismo lugar se ubican sembradíos de maíz y jardines en miniatura (notas de campo, 2019).

Reyes Etlá es otro lugar donde se presentan rituales de petición mediante la elaboración de maquetas miniatura y milagritos, que consisten en “representaciones de la figura humana y partes del cuerpo o también figuras de animales, mandados a hacer en hojalata plateada o dorada

---

<sup>38</sup> Las maquetas son elaboradas con piedras careadas que se encuentran en el patio, que representan el arquetipo de casas y residencias de diferentes formas y tamaños. Las representaciones van desde marcar un terreno delimitado con piedritas y un pequeño cuarto en la esquina, hasta auténticos condominios verticales (Medina, Peñaflores y Rivera, 2016: 19).

y que se entregan a los santuarios como prueba o agradecimiento de un beneficio recibido”. Los milagritos se colocan cerca de la imagen del Señor de las Peñas (Vázquez Martínez, 2014: 139).

En las maquetas miniatura se configuran diversos objetos y bienes:

la milpa, el establo, la cocina, el trabajo, su casa, su altar familiar, su iglesia, e incluso su familia o una comunidad a una pequeña escala. Muchas de estas maquetas son acompañadas de cartas, fotografías, y algunos objetos de valor, como dinero, relojes, esclavas o dijes (Vázquez Martínez, 2014: 140).

La función de las ofrendas es diversa, algunos pedimentos tienen relación con la vida, otros se hacen con la finalidad de obtener un trabajo, sanar de una enfermedad o adquirir una casa. Lo que le interesa a la autora es analizar “la representación visual colectiva que se realiza en un espacio y tiempo determinado”. En términos generales, la lectura que hace Vázquez Martínez de las ofrendas miniatura se orienta a destacar la expresión de “necesidades inmediatas”, tales como “el éxito de la milpa, el cuidado del rebaño, la bendición de su casa,” entre otras (2019: 134, 135).

#### **2.5.2.2 Miniaturas entre los zapotecos de la Sierra Norte**

En la zona zapoteca de Oaxaca, de la Fuente (1939) documentó que las personas serranas realizaban rituales en el cerro de Yalálag cuando las lluvias se retrasaban. Para efectuar los rituales, los nativos recurrían a los especialistas, quienes fijaban el día propicio para ir por el agua. La ceremonia se desarrollaba de la siguiente manera:

Hechos los preparativos... se encaminaban al cerro llevando capisayos (capas de agua), jícaras, tamales de frijol, memelitas de frijol, tepache, mezcal, pozontle y otros víveres. Entre los formantes del grupo se encontraban algunos niños que desaparecían de sus casas por obra de los brujos, algunos homosexuales, y una mujer, entre otros, que hacía de bestia de carga, y conducía viandas y vasijas en reproducción diminuta, en un pequeño morral. Sus pasos en algunos momentos, se hacían difíciles, como si resbalase en un camino lodoso y resbaladizo. Llegados al sitio del chorro, junto a un arroyo, hechas algunas rogaciones y depositadas las viandas, los individuos se desnudaban y comenzaban a describir en voz alta



fenómenos preliminares a la lluvia: el viento, que se acercaba al lugar impeliendo las nubes; éstas, que se tornaban en oscuras y amenazadoras; los animales de cerro que corrían a esconderse, el relámpago en el cielo y los truenos, etc. En el arroyo se hacía una desviación o canalillo que se mantenía seco por medio de una pequeña represa, y se plantaban en las orillas del canal ramitas simulando árboles, y algún puentecillo. En un momento preciso, se rompía la presa y el agua se entraba por el canal con fuerza, destruyendo el puente y los árboles. Los llamadores de la lluvia, ya desnudos y cubiertos con capisayos, tomaban el agua del manantial con las jícaras y las arrojaban a los árboles y plantas cercanas hacia lo alto y en forma que les cayera a ellos mismos, gritando. ¡Ya viene el agua! La ceremonia del cerro terminaba con esto (de la Fuente, 1939: 481-482).

En este fragmento se puede observar una operación de miniaturización en el uso acciones rituales como la liberación del agua retenida o el gesto de arrojar agua con jicarazos para simular las gotas de lluvia. Desde nuestro punto de vista, los actos humanos se podrían interpretar como coadyuvantes de los fenómenos meteorológicos, donde los jicarazos de agua o los ruidos que emiten los peregrinos producen los rayos. Estas acciones en su conjunto constituyen escenificaciones de las tareas que realizan las entidades sagradas, o, en otras palabras, representan la miniaturización del trabajo “divino”.

Otro tipo de prácticas rituales relacionadas con las peticiones de lluvia son las pozas miniatura, en las que se deposita sangre para pedir agua a los “seres sobrenaturales”. Estos hoyos se cavan en los cerros y en las milpas para poner alimentos rituales y sangre de guajolote. Las pozas son las formas cóncavas que se encuentran en las cimas de los cerros o son orificios que hace el campesino en su terreno. Regularmente, el tamaño de los huecos es pequeño y con poca profundidad.

Un ejemplo de pocitas se encuentra en la comunidad de Yatzachi, donde se realizaba una ceremonia de petición de lluvia. La preparación del rito empezaba con la compra de cacao, canela, mezcal, tepache y dos aves. Por la noche se llevaba a un ídolo de piedra en procesión:

La comitiva hacía una estación en un lugar llamado el Portillo que está por el camino de Yatzachi el Bajo a Zogoocho. Los peregrinos hacían reverencia al cerro de Yateé

y Cajonos y Mixistlán. “Esto lo hacían para calmar el viento y para que ayudaran a los cerros a soltar la lluvia. Mezclaban la pasta de cacao con agua, en un jarro, haciendo de este modo el pozontle y con la boca rociaban esta bebida, tepache y mezcal, en un pocito hecho a propósito ahí, pidiendo después la clase de agua que necesitaban los campesinos: buena y natural. En un pozuelo vaciaban un poco de los líquidos, degollaban un pollo y dejaban caer su sangre, y encendían tres velas de cera virgen que asentaban en el mismo pozuelo (de la Fuente, 1939: 482).

En la descripción del ritual, el pocito es el que recibe los alimentos. La acción de rociar la bebida tiene que ver con el acto de alimentar a la tierra. En distintas comunidades de Oaxaca, el mezcal y la sangre se ofrece a la tierra y al Rayo. Quizá, en este ritual, el tepache y el mezcal hacía alusión a la lluvia que se deposita en los pozos y las lagunas.

### 2.5.2.3 Miniaturas entre los ayuuk (mixes)

Así como se desarrollan rituales en Yalalag, en los pueblos ayuuk (mixes) se emplean objetos miniaturizados para solicitar la lluvia, abundancia y bienestar. En los depósitos rituales regularmente se usa mezcal, veladoras, cigarros, copal, plumas de aves y unas culebritas de maíz llamadas **xatsy**. Los **xatsy** se ofrecen en manojos contados y en cantidades elevadas<sup>39</sup> (Castillo Cisneros, 2013).

Los **xatsy** se confeccionan de maíz no nixtamalizado, es decir, no se cocinan con cal. Se hacen una especie de culebritas del tamaño de un dedo meñique y se van juntando de cinco en cinco, hasta reunir conjuntos de veinte. O también se juntan “manojos que van del 3, 13, 23, 43, 53, al 123 y luego se envuelven en hojas de hierba santa” (Castillo Cisneros, 2013: 12).

En Tlahuilottepec, además de los **xatsy**, se elaboran tortillitas y tamales en miniatura. En este caso, se toman 23 pellizcos de masa para formar un tamal. El número total de pellizcos se obtiene de la cuenta mántica: “Los tamales pueden ser de frijol o de amarillo”. Las tortillitas o bolitas de masa cocidas se depositan en los lugares sagrados, estas tortillas asumen la calidad de fuerza (Castillo Cisneros, 2013: 25).

---

<sup>39</sup>La palabra **xatsy**, en Tlahuilottepec, es empleada tanto para nombrar a los manojos como a los gusanitos. La técnica de elaboración de los **xatsy** consiste en la acción **xäts**, friccionar, mediante esta técnica la masa se convierte en cilindro (Castillo Cisneros, 2013).

Cabe mencionar que existen diferencias en la significación de la comida ritual. En Tlahuitoltepec los **xatsy** son “comida para los dioses”, y en Cacalotepec los tamalitos y el caldo se emplean para indicar a la entidad sagrada lo que se está pidiendo (Castillo Cisneros, 2013). Esta comida también se hace en la comunidad de Tamazulapan del Espíritu Santo, pero las tortillas se elaboran únicamente cuando falta la lluvia. El regidor hace sacrificios y ofrendas:

El regidor va al cerro llamado Chuparrosa, donde hay un ojo de agua dentro de una cueva, mata uno o más guajolotes, hace las acostumbradas ofrendas de maíz molido, tamales y tortillitas, y trae al pueblo un jarrito de agua del cerro que va a regar a casa del ídolo (Carrasco, 1966: 311).

Otra de las ceremonias de lluvia que se realiza en el pueblo de Tamazulapan es la reverencia a un ídolo de piedra que representa al rayo, la lluvia y el viento. Carrasco (1966) refiere que la piedra la tienen envuelta en un huipil que guardan en un baúl. Este baúl lo cuida una anciana durante un año.

La ceremonia inicia con el día del cambio en la casa de la encargada. Las autoridades del año anterior acuden a la casa de la encargada. Cada uno lleva cuatro guajolotes que mata delante del baúl donde está el ídolo, riega sangre como ofrenda y ofrece también tamalitos, tortillas en forma de S y demás cosas... La mujer del regidor llega a la casa de la nueva encargada y empiezan los sacrificios en la nueva residencia del ídolo. La encargada entrante mata trece guajolotes y la mujer del regidor un gallo. Además, hacen ofrendas de maíz molido, tortillitas y demás cosas. Mientras tanto, la gente que está bailando en la casa de la encargada saliente se da cuenta que ya no está allí el ídolo. Entonces salen todos con los músicos y van bailando hasta la casa de la nueva encargada. Cuando llegan está cerrada la puerta de la casa donde están celebrando los sacrificios. La gente entra en el patio donde siguen tocando y bailando con matas de maíz. Cuando acaban los sacrificios las dos mujeres abren la puerta para que entren los que quieran. La mujer del regidor y la encargada entrante toman cada una trece jicaritas de tepache, sirviendo primero la mujer del regidor a la encargada y después al revés. Con cada jícara toman un tamal. Después, todos

entregan las matas de maíz a la encargada. Preparan el almuerzo con aves y después del almuerzo sigue la fiesta hasta que se acaba el tepache (Carrasco, 1966: 311).

El mismo autor reporta que en el mes de mayo de 1951, participó en un ritual en Tamazulapan, donde observó lo siguiente: los recién nombrados se van a bañar al río. Cada miembro de la presidencia municipal va a bañarse a tres chorros de agua: “río de los sapos (**tuknĭum**), ojo de agua (**nigopk**) y **mažapy**” (Carrasco, 1966: 310).

En cada uno de los chorros, las nuevas autoridades depositan ofrendas invocando al Espíritu Santo, al agua y a los cerros, llamándoles a cada uno por su nombre. Ofrendan “maíz molido, tres o cuatro huevos, pollitos que matan cortándoles el pescuezo, unas tortillitas en forma de S y una especie de tamales hechos de trece rodillitos de masa amarrados juntos con yerba santa”. Estas ofrendas se hacen para pedir por la defensa de males que puedan presentarse durante el cargo (Carrasco 1966: 310).

Además de este ritual, las autoridades de Tamazulapan celebran tres ceremonias:

La primera consiste en cerrar caminos. A la entrada de los cuatro caminos que conducen al pueblo, llevan a enterrar ofrendas para que no entren las enfermedades. En cada camino entierran cuatro huevos, cuatro tamales de maíz y frijol, maíz molido, cuatro tamales de a trece rodillos y cuatro tortillitas... En la segunda ceremonia llevan ofrendas al diablo para que no traiga males, no haya enfermedades y no muera la autoridad. Van a un agujero cerca del pueblo y le llevan ofrendas de tamales, huevos, maíz molido y pulque... La tercera ofrenda consiste en enterrar en la entrada del municipio y en la iglesia ofrendas como las que entregaron para cerrar los caminos (Carrasco, 1966: 310-311).

Además de las ceremonias para alejar males, Rojas Martínez (2017: 72) refiere el uso de **xĕts** y **pinĕk** para actos rituales que realizan los **ayōōks** en honor de **Mĕj Kopk'am** (cerro grande). Los **pinĕks** son “pequeñas bolitas de masa que se cuecen al comal” y “los **xĕts** son rollos muy pequeños y delgados de masa de maíz y cocidos al comal en pequeños bultos. Por cada petición se hace un par de estos bultitos y se envuelven en una hoja de platanillo”. Además

de estos alimentos, el **Měj Kopk'am** recibe “tamales miniatura de frijol, **xëjk mu'ut lëën**” y “polvo de masa de maíz, flores y tabaco”<sup>40</sup> (Dapuez y Tola, 2017: 74).

En los casos presentados, los alimentos se entregan en pequeñas proporciones o son de tamaño minúsculo. En los textos consultados no se explica si la porción tiene relación con las entidades sagradas como ocurre en el caso de los nahuas de Guerrero, donde se confirma la relación entre la miniatura y los seres que viven en el agua (Lorente, 2011).

A pesar de que los autores no presentan una explicación sobre las dimensiones de los objetos rituales, se puede decir que los alimentos son contenedores de fuerza, en el sentido de que son consumidos por la entidad sagrada para hacer su trabajo, el cual consiste en proteger a la comunidad, evitar la injerencia de aires malignos y proveer lluvia al pueblo.

#### **2.5.2.4 La miniatura entre los chinantecos**

Weitlaner y Castro (1976) tuvieron la oportunidad de documentar el uso de amuletos en Usila. Los estudiosos mencionan que para atraerse buena suerte los usileños emplean animales envueltos, los que tal vez,

representan brujos hostiles, capturados por el curandero; o construyen simplemente un amuleto. [El envoltorio o amuleto] más común es el leñero, que las niñas y adolescentes se ponen al cuello, para que, cuando crezcan, tengan buena suerte en la recolección de leña (Weitlaner y Castro, 1976: 169).

El amuleto se confecciona con unos “gusanos” a los que se llama leña,

los cuales se ponen a secar con los rayos del sol; después los vacían y voltean al revés, llenándolos con guijarros. Con hilos multicolores y brillantes se teje una bolsita alargada, para guardar la alimaña disecada, que se cuelga al cuello con un hilo rojo (Weitlaner y Castro, 1976: 169).

---

<sup>40</sup> Estas ofrendas se obsequian a los seres para recibir el Año Nuevo para solicitar salud, curación, en momentos de aflicción o para festejar la fiesta patronal.

Otro ejemplo de objetos miniaturizados que se refieren a la suerte o desventura en la caza de animales es el caso de envoltorios, donde se colocan restos de animales del campo. Los chinantecos de Tlatepusco dicen que se debe tener cierta precaución en la caza, pues cuando van dos cazadores en el monte, es posible que uno de ellos pueda hacer maldad, si uno de los cazadores recoge el pelo, diente o resto de un animal y lo guarda en una bolsa o papel y lo cuelga en un árbol, con seguridad, el otro cazador no podrá cazar animales, porque los perros que ayudan al cazador siempre irán tras el rastro colgado en el árbol (Oliveras, 2005: 71).

Los amuletos y envoltorios con restos de animales del monte se pueden considerar objetos miniatura, tanto por su tamaño como por la acción que se representa en ellos. En el caso de los animales-leña, el envoltorio hace alusión a la leña que la mujer recogerá en el campo a lo largo de su vida, lo cual constituye una reducción del objeto (leña) y un acto miniaturizado.

#### **2.5.2.5 Miniaturas entre triquis**

En los rituales funerarios de los triquis se acostumbra la preparación de elementos auxiliares. Regularmente se depositan siete pares de frijoles envueltos en una hoja de totomoxtle. En este caso, los frijoles simbolizan los ojos de los animales que el difunto cazó en vida. Se piensa que estas bestias vendrán por lo que les pertenece. El difunto tendrá que entregar los frijoles para seguir su camino (Cordero, 1995).

Cordero (1995) menciona que los triquis disponen siete pares de hongos, siete pares de manojos de zacate, tepache, ropa nueva y un machete para depositar en el ajuar. A las mujeres les entregan dinero, comida, bebida, ropa nueva, collares y aretes.

En el trabajo de Cordero (1995: 87) no se hace mención del uso de miniaturas, sin embargo, se destaca el hecho de que al difunto se le colocan herramientas, vestido y semillas como los frijoles. Llama la atención el uso del número 7, ya que en la zona zapoteca del sur el 7 se asocia al Rayo. No se sabe si entre los triquis el 7 tenga relación con la entidad sagrada de la lluvia.

En el caso referido, la cantidad de frijoles que se depositan con el muerto tiene relación con la reparación del daño a los animales consumidos. En el caso de los zapotecos del sur de Oaxaca, el reclamo de los animales también está presente. Se dice que el difunto no debe usar huaraches del cuero de animal, porque en el trayecto al otro mundo se encontrará con el dueño

de la piel y éste le atacará, por ello, los zapotecos tienen cuidado en preparar huaraches de papel o de ixtle.

Es interesante la idea de reintegrar lo que se utilizó en vida o de los reclamos recibidos. En el capítulo destinado a las miniaturas funerarias, se ahondará en la confección y uso de objetos que acompañan al difunto. Se puede adelantar que la restricción de los materiales que pertenecieron a entidades vivas se relaciona con la idea de pagar todo lo que se usó en vida.

#### **2.5.2.6 Miniaturas entre los chontales**

En su exploración en el área chontal, en particular en la Cueva del Tablón, Weitlaner (1967) se encontró con varios objetos, entre ellos un rifle de madera (de apariencia infantil), dos rifles de madera junto a la cabeza de un venado y orientados hacia el poniente. En el mismo lugar se hallaron otros diez rifles miniatura (Weitlaner, 1967: 20).

En la cueva se detectó un rollo de bejuco que apareció sobre el suelo. El antropólogo sugiere que, probablemente, el objeto estaba reproduciendo el arreo de animales. Asimismo, en el espacio se encontraba “una cabeza quemada de guajolote sobre el suelo, cuatro cilindros en forma de rodillo hechos de madera, imitando la forma de los que usan en los trapiches” (Weitlaner, 1967: 20).

En la cueva, además se observó “un estuche en forma de canoa con su tapa, tres yugos de madera imitando a los yugos para yuntas”. Aparte de estos objetos, la cueva contenía un ídolo en forma de mano de metate. “El ídolo tenía la cabeza vendada con un trapo de majagua como si se tratara de curar un enfermo; estaba medio inclinado” (Weitlaner, 1967: 20).

En este reporte de carácter descriptivo no se presenta un análisis o interpretación, únicamente se describe la cantidad, orientación y el tipo de objetos encontrados en la cueva. Por lo relatado en el reporte, se puede decir que la mayoría de los objetos referían a rituales de suerte en la caza, buenas cosechas o rituales de curación.

#### **2.5.2.7 Miniaturas entre los mazatecos**

En la Sierra Mazateca, Medina, Peñaflores y Rivera (2016: 420) refieren el uso de miniaturas rituales en las cuevas El Calvario y Siete Puertas. En estos lugares se hacen peticiones mediante “maquetas o miniaturas que se elaboran con materiales propios del lugar: piedras, varas, cortezas de árbol, frutos, bellotas de encino y otras semillas”. Las casas, corrales y animalitos se

ofrecen para obtener o asegurar la salud y el mantenimiento de las personas y los animales domésticos.

A la par de la confección de miniaturas con formas animales y de casas, Geist (1997: 151-152) menciona que a la orilla del Río Papaloapan, una familia mazateca se dedicaba a preparar memelas de tierra sagrada, las cuales vendía “en la feria de Otatitlán, porque los aldeanos de Teotilalpan las llevaban a su pueblo y las ingerían como medicina”. Las memelas se elaboran con tierra que sacaban del río, la amasaban y hacían las memelas con “una cruz marcada”; luego las ponían a secar al sol.

En relación a la confección de tortillitas de lodo, es atractivo el uso que se le da, porque a la inversa de lo que ocurre con los alimentos dedicados a las entidades sagradas, las tortillitas se hacen para consumo de los humanos. Se podría inferir que las personas atribuyen el poder curativo a las tortillas porque consideran que el agua y la tierra son sagradas. La atribución curativa de la materia hace que un pedazo de tortilla sea suficiente para sanar al enfermo.

Otro ejemplo de alimentos miniaturizados confeccionados por los mazatecos son las tortillas de difunto. En la preparación del ritual funerario, las personas de Huautla elaboraban: “7 tortillitas, 7 frutitas negras y semillas de calabaza, agua en cañutos, 7 flores blancas, y tal vez prendas de vestir” (Weitlaner (1961: 23, en Manrique, 2004).

Se dice que es importante alimentar a los fallecidos porque tienen que recorrer un largo camino para llegar a su destino final. Es posible que la preparación de alimentos, en especial, la tortilla se deba a una suerte de vinculación entre el alimento y la vida.

A partir de los datos proporcionados por el antropólogo no es posible revelar las motivaciones del empleo de comida, pero en los casos en los que trabajamos nos brindan algunas pistas, entre las que destacan, el recorrido que hace el difunto por cerros y el hecho de que los muertos se alimentan de tortilla negrita. Sobre el trayecto que recorre el difunto ahondaremos en el capítulo VIII.

#### **2.5.2.8 Miniaturas entre los chatinos**

Otro de los rituales donde se emplean miniaturas es en el ciclo festivo de muertos. Barabas y Bartolomé (1982: 235) registraron que los chatinos realizaban rituales colectivos y a nivel familiar. En los rituales colectivos participaba la autoridad municipal.



En Yolopepec, situado en el municipio de Santa Catarina Juquila, el presidente y el cabildo asisten a la Santa Ciénega para celebrar un ritual. Al llegar al lugar, los representantes del pueblo recogen gran cantidad de hojas verdes y se presentan con “tenatitos llenos de velas, bules con agua de la Santa Ciénega” y manojos de hojas. Posteriormente se dirigen al pueblo y en el centro del edificio del municipio elaboran un pequeño altarcito destinado al sol. “Después las 7 autoridades construyen dos altarcitos en el patio del oratorio y en el centro mismo.” (ídem).

Además de este ritual comunitario, se celebran rituales de tipo familiar que consisten en la elaboración de pequeños altares de barro negro, los cuales se dedican al sol y a la luna, al padre y a la madre: “uno destinado al sol, se coloca en el centro del patio; otro cerca de éste para la luna”. Estos altarcitos se confeccionan para invocar la protección de la familia (Barabas y Bartolomé, 1982: 236).

En esta representación miniaturizada del sol y la luna se observa claramente la no variabilidad a escala, porque el sol miniatura se hace presente en el altar de barro, independientemente de su tamaño real. Siguiendo la teoría de Dehouve, la entidad sagrada del sol y la luna instaurados en el centro constituirían el universo miniaturizado.

En este ritual, además del llamado al sol y a la luna, se establece una asociación simbólica entre el centro y el cosmos, el altar y el patio serían el universo miniaturizado. Sobre este tipo de rituales se hablará en el capítulo VII.

Los chatinos, además de ejecutar rituales comunitarios, participan en rituales familiares, como la costumbre de amortajar a los muertos con ofrendas, comida, ropaje. Cuando alguien fallece, los familiares se encargan de hacer tortillitas, las cuales se guardan en una pequeña red miniatura. En el trabajo etnográfico de Bartolomé y Barabas (1982) se describen las características de los objetos que se colocan junto al difunto:

El cesto de palma, bolsa, tenatito o red se cuelga en un árbol que crece en el Llano de las redes, próximo al pueblo. La pequeña red (de 15 o 20 cm. de diámetro) contiene 9 tortillas con mole de guajolote o gallina, seleccionado entre trocitos pertenecientes a 9 partes del animal. También colocan 9 frijoles y 9 chiles, así como un bulecito (recipiente de calabaza) con agua. A todo esto agregan pedacitos de cobijas, camisas y pantalones del difunto, junto con unos huarachitos en miniatura que le servirán para la dura caminata (Bartolomé y Barabas, 1982: 230).

En el mismo contexto chatino, Rosas (2016) encuentra que las personas fallecidas se llevan su red con los implementos para el viaje:

En la red o tenatito, los chatinos meten 9 tortillas chiquitas [con comida] también se mete en dicha red un bulto que contiene un pequeño bulto con sal, otro con agua, un pedacito del puño de su machete, otro del hacha y una estaca (de las utilizadas en la siembra) en miniatura [...] Debajo del otro sobaco le ponen una servilleta que contiene 7 pedacitos de chocolate, 9 centavos, un camarón, un abejón y una avispa de agua. El camarón, el abejón y la avispa han de estar vivos, por lo que se mete cada uno de ellos en una caña tapada con un frijol. El chocolate y los 9 centavos servirán para pagar la entrada del espíritu en el mundo de los muertos; los animales que lleva consigo tienen usos especiales. El espíritu en su viaje tiene que pasar por encima de un cerro muy seco. En este lugar llamado PUEBLO GRANDE (**Kcen Kluy**), el camarón escarbará en busca de agua. Luego el espíritu llegará a PUEBLO NUEVE (**Kcen Ka**) donde existen bandidos que roban espíritus. Entonces saldrá de la caña un enjambre de abejones que atacará a los bandidos, pudiendo así el espíritu proseguir su camino. Al final de su viaje tiene que cruzar un gran río, el Río NUEVE (**C? .ko? ka**) entonces será la avispa de agua la que lo ayuda a cruzar el río (De Cicco, 1959: 22).

El relato refiere el uso de elementos en miniatura, principalmente describe el trabajo de los animales que acompañan al difunto, el camarón saca agua, los abejones defienden al difunto y la avispa sirve como carruaje para cargar al difunto. En otros contextos de la Sierra Sur de Oaxaca, en lugar de avispas se depositan abejones y hormigas.

Además de las ofrendas funerarias, los chatinos elaboran objetos miniatura para destinarlos a la dueña del agua y a la virgen de Juquila, que tiene su santuario en la localidad de Santa Catarina Juquila. Los objetos miniatura que los chatinos dejan en el lugar hacen alusión a formas de animales, personas, casas y bienes. Algunas personas llevan los objetos miniatura a sus casas y los colocan en sus altares familiares.

Séjourné (1985) realizó un estudio etnográfico en la Sierra Sur y viajó a Juquila, donde documentó rituales de petición. En su estancia observó una escena miniaturizada que se describe en seguida:

Una anciana deposita flores sobre el reborde del brocal de un pozo en miniatura... unos jóvenes modelan animales de arcilla... Una campesina ofrece un puñado de bellotas... un muchacho arrastra muy seriamente tras de sí el caballo que acaba de adquirir y no es otra cosa que una piña alargada... los guijarros y las hojas de roble representan el dinero y aparecen en gran cantidad (Séjourné, 1985: 30-33).

Este tipo de peticiones y representaciones se siguen practicando en la actualidad. En el pedimento de Juquila, las personas solicitan bienes, en su mayoría, casas, pozos de agua y dinero. Sin embargo, como se verá en el capítulo VI, los objetos o escenas que se presentan en la actualidad en comparación con lo que solicitaba en décadas pasadas adoptan formas y cualidades diferenciadas. Esto es comprensible, pues lo que se desea tiene cierta correspondencia con el contexto social e histórico del peticionario.

#### **2.5.2.9 Miniaturas entre los zapotecos de la Sierra Sur**

En el contexto de la Sierra Sur, los zapotecos de comunidades que pertenecen a la región de los Loxicha, los Amatlanes, los Ozolotepec, los Coatlanes, entre otras localidades, tienen la costumbre de celebrar rituales de petición de lluvia, pago y agradecimiento, para ello, usan objetos contados, flores y miniaturas.

Existen pocos estudios que refieran el uso de miniaturas, pero afortunadamente se cuentan con reportes etnográficos y notas de Carrasco y Weitlaner, quienes, en la década de los cincuenta, visitaron varios pueblos zapotecos y lograron entrevistar a especialistas rituales que les confiaron información sobre la consulta del maíz y rituales como la bendición de la milpa, la entrega del niño a la ciénega y rituales de tipo funerario.

Pedro Carrasco (1951) menciona que en la localidad de San Bartolomé Loxicha se llevaba a cabo un ritual que consistía en acudir al terreno donde estaba sembrada la milpa. Al lugar se llevaba un guajolote pequeño que se sacrificaba y su sangre era depositada en un hoyo.

Weitlaner (s.f.b), en sus notas de campo, narra un ritual de bendición de milpa que le fue compartido por Eucario Luna, originario de San Agustín, quien ofrece una descripción minuciosa de los objetos y formas de deposición ritual:

El día de la siembra no hacen ninguna ceremonia en la milpa, pero cuando el maíz alcanza de 1 o 2 pies, lo que sucede generalmente uno o dos meses después de la siembra, hacen la bendición de la milpa. Para esto matan un guajolote pollon (coconito) el mismo día de la ceremonia. Después de estos preliminares van a la milpa a sahumar con copal. Esta operación hace el dueño con la ayuda de un zahorin [sic] (Weitlaner, s.f.b: 1).

En seguida hacen un agujero en el centro de la milpa y entierran adentro del agujero a un coconito pequeño vivo. Antes de enterrarlo meten su cabeza entre las alas y así lo entierran. Dice el informante que rezan probablemente a la tierra y al rayo [sic] (Weitlaner, notas sobre calendario<sup>41</sup> (s.f.b: 2).

En este testimonio hay varios datos significativos. El primero es la costumbre ritual de ofrecer un guajolote como pago, práctica ritual vigente en varios municipios de la zona sur de Oaxaca. Lo peculiar en el caso de San Agustín Loxicha es la forma en que preparan al coconito. El animal se entierra vivo para pasar directamente al mundo de los dueños del lugar. Es probable que el hecho que el guajolote sea bebé indique que donará su fuerza a los ayudantes del Rayo, los cuales son pequeños.

En Santa Lucía Miahuatlán también se ofrecen coconitos y memelitas al Rayo, este ofrecimiento o pago lo hacen los campesinos en el mes de septiembre, cuando la mazorca ya está madurando. En la actualidad, algunas familias solo ofrecen alimentos y copal. En las notas de Weitlaner se describe el siguiente proceso ritual:

Para la ceremonia preparan 7 memelitas en la casa, y algunas tortillas. El dueño de la casa va con un muchacho, quien lleva los coconitos. Cuando llega a la milpa hace

---

<sup>41</sup> En las notas de Weitlaner consultadas en el Fondo Weitlaner, se hicieron correcciones mínimas de grafías y acentuación, debido a que por errores de mecanografía algunas palabras tenían letras intercambiadas o le faltaban acentos. El Fondo Weitlaner se ubica en la Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH, en Av. San Jerónimo, #880 San Jerónimo Lídice, Magdalena Contreras, CDMX.

3 agujeros en el centro de la milpa. El dueño se persigna hacia el oriente. Y después reza a dios [sic] (Weitlaner, s.f.c., carpeta XXXIV-11: 5).

El dueño prepara 3 copales enteros y pone 3 tortillas en la orilla de los agujeros. Después mete la sangre de un guajolote adentro los tres agujeros, después mete las memelitas, y después, los tres copales. Ahora rezan con cera y flores de limón y regresan a la casa con el guajolote. (Todas las cosas están dentro los agujeros. Y los agujeros cubiertos con tierra).

Llegados a la casa, hacen otro agujero donde ponen las plumas... Ahora la mujer lleva un plato con el caldo mas 3 tortillas, y regresa otra vez a la milpa. Allí hace otro agujero chico cerca de los otros agujeros. Adentro de este agujero pone el caldo, y los centros de las 3 tortillas [sic] (Weitlaner, s.f.c., carpeta XXXIV-11: 6).

Esta explicación da cuenta de la cadena de operaciones y de materiales que llevan las ofrendas agrícolas. Se destaca, el maíz y el coconito. Aunque el autor no lo menciona explícitamente, lo que se deposita pueden ser mesas florales, porque los componentes son similares a los que se emplean en las **mes guie'** de Santa Lucía Miahuatlán, San Marcial Ozolotepec y San Miguel Suchixtepec.

Otra versión del procedimiento ritual de entrega de alimentos, se encuentra en un texto escrito por Mendoza (2009: 84), quien explica el desarrollo de la ceremonia de la siguiente manera: en el ritual participa un **mguán** (curandero), quien lleva un coconito a la milpa. En la parcela degüellan al guajolotito y “la sangre se entierra en medio de la milpa [...] La carne se lleva a casa para cocinarla y comerla con gran recogimiento y respeto porque todo esto forma parte del ritual” (Mendoza, 2009: 84).

Este proceso ritual es muy parecido a los testimonios y relatos recopilados por Weitlaner para la zona de los Loxicha, ello confirma una continuidad geográfica en el uso de materiales y reafirma la importancia del Rayo y de los dueños del lugar en la vida y bienestar de las comunidades zapotecas que habitan la zona sur de Oaxaca.

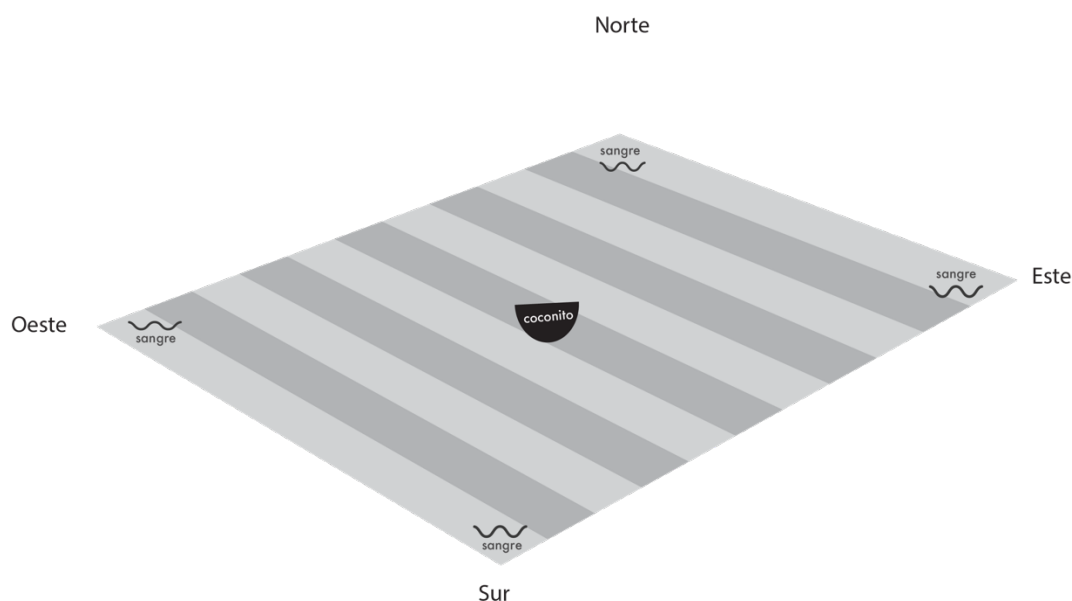
Otro estudio reciente que muestra procesos rituales de bendición de milpa es el trabajo etnográfico desarrollado por González Pérez (2019a), en el que se describe el uso de alimentos miniatura como las memelas y los guajolotitos. El autor relata que en la comunidad de Buenavista Loxicha, a principios de septiembre, los campesinos ofrendaban un coconito,

que se enterraba vivo en el centro de la parcela con la cabeza metida bajo las alas. También preparaban cuatro memelas miniatura con maíz seco de la cosecha anterior: dos se enterraban junto al coconito y dos se entregaban a **mbwan** con quien se había hecho la consulta y que debía estar presente durante la ceremonia (González, Pérez 2019a: 248).

En Santiago Xanica, para el ritual de siembra, se mataba un guajolote macho y una guajolota; “con la sangre de la guajolota regaban las cuatro esquinas y un pocito que se hacía en el centro del terreno para alimentar a la tierra” (González Pérez, 2019a: 247). En esta explicación se enfatiza en el uso de un guajolote, lo que demuestra la vinculación entre este animal y el Rayo. También se recalca la idea de vitalidad, pues el coconito se entierra vivo.

En la descripción ritual que hace González Pérez (2019a) se destacan las posiciones rituales. Se dice que el centro de la parcela recibe el coconito y que se debía regar la sangre en las cuatro esquinas de la milpa. En estos gestos se introduce un dato importante, pues, el posicionarse en los cuatro bordes del sembradío hace alusión al llamado de los cuatro rumbos. En la figura 2.8 se ilustra el enterramiento de la sangre.

Figura 2.8. Pago de coconito en la parcela.



Fuente: elaboración de la autora (2019).

En San Miguel Suchixtepec también se llevan a cabo rituales para la bendición del maíz y la milpa. Anteriormente, los campesinos preparaban comida ritual para llevarla al terreno. En medio del tramo (milpa) excavaban un hoyo de poca profundidad, ahí colocaban unas tablitas de ocote, las cuales preparaban con dos semanas de anticipación (González Pérez, 2019a: 252). En ese mismo proceso ritual arreglaban un guajolote al que le quitaban partes del cuerpo para colocarlas en una olla. Le sacaban un poquito de carne del pecho, “un poquito de las patas, un poquito de las alas”. Esta referencia a los poquitos o pellizcos de comida hacen alusión a la noción de reducción o comida miniaturizada.

El alimento destinado a las entidades sagradas debe ir en unidades de medida que indiquen un chorrito, un pedacito o un poquito. Estas porciones tienen correspondencia con las entidades sagradas a las que se dona, pues parte del alimento ritual se destina a los ministros o ayudantes del Rayo que se caracterizan por ser enanos, niños o airecitos.

En los testimonios y descripciones recopiladas por los antropólogos se mantiene la idea de entregar un coconito como alimento para el Rayo. En la actualidad, se puede donar la sangre de guajolote, sangre de becerros, agua, mezcal o un pedazo de copal. El agua o el mezcal reemplazan a la sangre y el copal es el sustituto del guajolote. Es importante mencionar que el agua que se lleva al cerro debe ser de manantial o de pozo, no se permite el agua bendita porque tiene sal, la cual es enemiga del Rayo.

Los especialistas rituales afirman que el agua, la sangre o el mezcal se riegan sobre las ofrendas para dotar de fuerza al agua o a la tierra. En las lagunas o manantiales, la sangre se deposita donde brota el venero de agua, y, en el cerro se cavan pocillos para que la Tierra reciba la ofrenda.

Se piensa que los pocillos o huecos vienen a ser una miniaturización de los vasos o jícara de los seres que habitan en el cerro o pueden ser el cuerpo, el vientre o la boca de la tierra que recibe el alimento. Retomando el argumento de Cook de Leonard (1955), los pocitos funcionarían como los vasos de las entidades sagradas. De este modo, se podría establecer una analogía entre los actos humanos y los sagrados. La homología quedaría de la siguiente manera: así como los humanos toman agua en un vaso o jícara, los dueños del lugar toman sus líquidos en hoyos o pocitas naturales.

### 2.5.2.9.1 La miniatura funeraria entre los zapotecos del sur

Otro referente del uso de la miniatura entre los zapotecos de sur es el de los rituales mortuorios. De Cicco y Brockington (1956), en su trabajo de campo en San Agustín Loxicha, dan cuenta de las cantidades, los materiales y objetos miniatura que llevan los difuntos:

Como parte del ritual mortuario previo al sepelio, se coloca debajo del brazo izquierdo del difunto un pedazo de carrizo con un abejón dentro. Debajo del brazo derecho ponen, si es hombre, trece tortillas, un coconito o varios huevos, 6 pedazos de cacao que equivalen a un real, machete de madera en miniatura y un hacha; si es mujer, lo mismo, pero en vez del machete y el hacha, colocan un malacate pequeño y un hilado<sup>42</sup> (De Cicco y Brockington, 1956: 20).

El abejón que se deposita en el carrizo tiene la función de llevar al difunto sobre su cuerpo para que pueda atravesar el río. En otras localidades de la Sierra Sur se emplean unas hormigas, llamadas “venturas”, que tienen la misma función que el abejón: ser el perro que guía al difunto en su viaje hacia el inframundo.

En los registros arqueológicos se han encontrado algunas evidencias materiales de silbatos con forma de perro, quizá podrían tener relación con la idea de acompañamiento. El citado silbato fue encontrado en la zona del Gueche. Este es un dato aislado, pero podría ser revelador. Para tener más certeza sobre el papel de los silbatos habría que hacer recorridos y estudios arqueológicos del área, (véase figura 2.9).

---

<sup>42</sup> Esta información fue proporcionada por Damián González Pérez, quien recuperó la cita del Fondo Roberto Weitlaner. Se agradece su colaboración para nutrir esta investigación.



Figura 2.9. Silbato con forma de perro.



Pieza del acervo personal de Víctor Bustamante, originario de Miahuatlán de Porfirio Díaz.  
Registro tomado en julio, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

Como se mencionó líneas atrás, además de los perros, los difuntos se entierran con objetos diminutos. De acuerdo con información recuperada por Weitlaner (notas sobre calendario, s.f.b), en el entierro de una mujer se suele depositar:

una pequeña red [...] un jicalito, un mecapalito, 5 a 10 semillas de cacao, una servilletita, y un huipil. (A veces compran los malacates en Juquila). En el entierro de un hombre se pone una pequeña hachita de madera, pero ninguna escopeta. Todos estos objetos tienen que hacerse el mismo día [sic]. En el entierro de un zahorin se ponen 9 y 13 tortillitas de tamaño de 20 centavos. Un coconito cocido. Estas dos cosas envueltas en una servilleta (Weitlaner, s.f.b., notas sobre calendario: 119, 5).

En las notas de Weitlaner se observa que las cosas que se donan al muerto se clasifican por el género, la edad y el rango. Si el difunto es hombre, su comida se guarda “dentro de una red”, y

si es mujer, las cosas se ponen “dentro de un tenate”. Si es mujer se ponen implementos de trabajo de cocina o tejido y si es hombre lleva herramientas para el trabajo en el campo; si la persona tenía riquezas se le donaba un kilo de cacao; pero si en vida era pobre se le ponían solamente unas semillas de cacao, como moneda corriente, para que comprara cosas en el otro mundo (Weitlaner, s.f.c., carpeta XXXIV: 11-10).

Aparte de la diferenciación por género y oficio, las miniaturas que se depositan con el muerto se manejan como registros de identificación para el estado civil y la etapa de vida del difunto. Cuando el fallecido es un niño, se pone “en la tumba un carrizo con leche de la mamá, que después tapan con un algodón.” [sic] (Weitlaner, s.f.c., carpeta XXXIV: 11-10).

Lo interesante de esta nota es el tratamiento especial para los niños, pues a los infantes solamente se les enterraba y se les entierra con atole o leche. A las criaturas no se les asigna un género o un estatus, porque no se les marca su ropa, no se les entierra con herramientas y tampoco se les identifica como hombre o mujer. Es posible que los niños tengan una consideración especial. En el capítulo destinado a las miniaturas funerarias se ahondará en las diferencias rituales entre personas adultas e infantes.

En las notas de Weitlaner también se refiere el uso de un ajuar especial para los solteros. Si la persona es soltera se le entierra con ropaje blanco y se le hace fiesta a manera de boda. Esto se lleva a cabo con la finalidad de dar un estatus de casado a la persona fallecida, porque se cree que en el otro mundo las personas que no se casan viven con animales apestosos. Eso se menciona en diferentes comunidades zapotecas de la Sierra Sur. En algunos pueblos de los Coatlans, al difunto se le coloca un palo largo para representar a la esposa, esta acción y objeto garantiza buena compañía en el mundo de los muertos.

Otra referencia que aporta información sobre las ofrendas funerarias en miniatura es el reporte de Imgard Weitlaner (1958-1959), donde aparece el testimonio de una tejedora de San Pedro Mixtepec. La tejedora informó que:

todavía teje servilletas pequeñas de algodón usadas especialmente para envolver unas cuantas tortillas diminutas, algunas almendras de cacao, y un bule chico con agua; todo esto se coloca como ofrenda en la tumba, junto al muerto (Weitlaner, 1958-1959: 115).

En esta nota se reitera la importancia de la miniatura funeraria y se destaca el uso de la servilleta como un objeto-recipiente y como un elemento cultural. En la mayoría de comunidades zapotecas del sur ya no se teje en telar de cintura, pero cuando una persona fallece hacen una servilletita de tela comercial y recurren a la técnica de bordado para embellecer el objeto.

Figura. 2.10. Servilleta tejida en telar de cintura.



Servilleta tejida por la abuela Perfecta Hernández en la comunidad de San Pedro Mixtepec. Obra adquirida por Damián González Pérez. Fuente: fotografía de la autora, 2020.

El uso de objetos funcionales y decorativos sugiere nuevas lecturas sobre las miniaturas rituales. Algunos objetos cumplen el papel de memoria visual para que el difunto recuerde las técnicas y materiales de elaboración de las herramientas usadas en vida, pero en otros casos constituye un referente de identidad o estatus. Es necesario ahondar en los usos y cualidades del objeto para conocer su destino y función. En el capítulo VIII se describirán los procesos técnicos de algunos artefactos funerarios.

### 2.5.2.9.2 Otras miniaturas rituales en la zona zapoteca del sur

Además de los objetos rituales de tipo funerario, en la zona zapoteca del sur de Oaxaca se elaboran ofrendas miniatura para hacer peticiones en las vísperas de Año Nuevo. Regularmente, el 24 de diciembre y el 1 de enero se va al cerro, a los manantiales y a las cuevas para pagar al Rayo, a la Tierra, a los ancestros y a la dueña del agua, por los bienes recibidos, la salud, la vida, la fuerza y el trabajo.

De acuerdo con la información documentada por Weitlaner, en la bendición del niño en la ciénega se emplea un coconito, el cual se destina como pago por la vida del niño.

El zahorin lleva al niño en la madrugada a la ciénega, acompañado del papá del niño. Esta es el día de la ciénega. [...]. Entierran un coconito vivo en el lado de la ciénega. Antes de enterrarlo, meten su cabeza entre las alas. En seguida lavan los pañales del niño en caso que el niño vive todavía, y en caso que el niño no vive, lavan la camisa de la madre. Esa operación, hace el papá. Después llevan una botella de un cuartito de agua de la ciénega al rancho y de esta agua preparan a la mamá, un atole (Weitlaner, s.f.b: 2-4, notas sobre calendario).

Otro ritual de bendición de niño es el que refiere Mendoza (2009), quien afirma que en la localidad de San Agustín Loxicha, el especialista lleva el niño a la ciénega:

el **mguán** acude a la ciénega con un familiar del recién nacido, deben llevar seis tortillitas, un guajolotito y copal. Tres tortillitas se entierran y tres se comen ahí mismo, el coconito se entierra junto con el copal entero; hay que llevar agua de la ciénega para darle el primer baño al niño, solo una vez para lavar su ropa y para que la mamá se lave las manos y la cara (Mendoza, 2009: 84).

Un procedimiento similar de presentación del niño a la Ciénega lo recopiló González Pérez (2019a: 255) en la localidad de Buenavista Loxicha. El antropólogo documentó el testimonio de la señora Placida Pedro Zurita, quien expresó lo siguiente: “Cuando uno va a presentar a un bebé que acaba de nacer se llevan memelitas y tamalitos chiquitos. [...] Decía mi papá que hay que llevar dos coconitos para que los entierren ahí”.

González (2019a: 255) destaca que las memelitas y comida miniaturizada se cuentan. Por ejemplo, “se llevan cinco conjuntos de siete elementos”. En el texto de Mendoza (2009) se hace mención del uso del copal y las tortillas miniatura, pero las cantidades varían. Es posible que la diferencia en los periodos de recolección de los datos, y la propia experiencia ritual de los interlocutores explique el uso de códigos numéricos distintos, pero, también puede pensarse que la designación de los números obedece a la diferencia de criterios entre comunidades.

Es probable que los conjuntos de 7 se donen al Rayo o a la Culebra de agua, y que los grupos de 3 y 6 se donen a la Tierra o a la dueña del agua. No se puede tener certeza sobre la relación entre los números y las entidades sagradas, pero sí se puede afirmar que los elementos depositados sirven para obtener permiso para vivir, otorgarle un animal compañero al bebé y proporcionar fuerza, calor y vida al infante.

## **2.6 Reflexiones finales del capítulo**

Al revisar los datos arqueológicos se pudo constatar la importancia de la clasificación y datación del material. Gracias a los trabajos de Caso, Bernal y Acosta (1967), Winter (2005b) y Herrera (2002), sabemos que algunas piezas de cerámica y piedra verde en miniatura se emplearon en contextos funerarios y agrícolas. Pudimos verificar la presencia de miniaturas en entierros desde la etapa de las aldeas hasta la actualidad.

En el clásico encontramos una proliferación de manufactura e importación de materiales marinos, principalmente concha (López Austin y López Luján, 2014). En Monte Albán se hallaron miniaturas funerarias que se asociaron con personajes de élite, y en otras áreas, como la costa de Oaxaca, se identificaron figurillas con forma de mujeres embarazadas y féminas con cuerpos articulados que revelan la fuerza de lo femenino en los cultos a la fertilidad. En el caso de las muñecas de barro, cuya interpretación nos parece sugerente, se reconoce la importancia del juego y de la miniatura como juguete creada y usada desde los periodos del preclásico tardío y el clásico temprano.

Para la región de la Sierra Sur, se pudo observar que los trabajos arqueológicos no ofrecen abundantes datos que permitan conocer las técnicas, el posible uso de los recipientes miniatura

o los significados de los símbolos presentes en las figurillas humanas, tales como los círculos concéntricos en el ombligo de figuras femeninas.<sup>43</sup>

Respecto a las referencias etnográficas del área zapoteca, se encontró que las miniaturas que se usaban en contextos de petición agrícola eran depositadas en la milpa, en el cerro y en la ciénega. Como se verá en los capítulos V, VI y VII, los espacios rituales que ocupan los zapotecos que habitan la Sierra Sur y Costa de Oaxaca siguen siendo las milpas, las ciénegas, el mar y las cuevas. Estos lugares tienen atributos que los hacen propicios para la ejecución de actos rituales.

En relación a las fuentes coloniales que pudieran aportarnos información del uso de miniaturas, solamente revisamos los textos de Burgoa (1997a, 1997b) y Landa (1986). En ellos encontramos datos sobre el uso de objetos rituales para la designación del destino de los infantes, ofrendas para rituales pluviales, entre otros. Lamentablemente, no integramos en este texto citas de los documentos del periodo colonial, debido a que el objetivo de la investigación no se centra en estudiar los objetos a través de una mirada histórica. Lo que nos interesa es analizar las miniaturas que se elaboran y usan en la actualidad, ayudados por la información vertida en las fuentes etnográficas.

No descartamos la importancia de las fuentes y documentos de origen colonial, pues un adecuado tratamiento e interpretación de los testimonios e informes, nos arrojaría luz sobre las permanencias y cambios en la confección y significación de las miniaturas rituales. Sin embargo, por ahora nos conformamos con la información arqueológica y etnográfica.

### **2.6.1 Información etnográfica**

La información etnográfica comentada en este apartado muestra el uso extendido de la miniatura, tanto para rituales funerarios, como de invocación a dueños del lugar. Además, expone la diferenciación del uso y sentido que toma la disposición, las cantidades y características de la materialidad, lo cual nos da elementos para proponer hipótesis sobre asociaciones

---

<sup>43</sup> Para ahondar en el estudio de los vestigios arqueológicos de la zona zapoteca del Gueche, se cuenta con acceso a objetos miniatura propiedad de particulares y piezas del museo comunitario de Miahuatlán. Aunque los objetos se encuentran fuera de contexto, es posible hacer una aproximación parecida a la de Hutson (2014), la cual consiste en hacer comparaciones a nivel material y estilístico. Con base en el análisis de las formas, el autor fue capaz de establecer la datación de las piezas y de realizar hipótesis sobre el significado de las obras.

simbólicas entre los códigos numéricos y las entidades sagradas que habitan en los lugares “encantados”.

Además, al comparar las hipótesis de trabajo y reflexiones de la miniatura por parte de estudiosas del área oaxaqueña, puedo advertir que existe coincidencia en la lectura de los usos de la miniatura, sobre todo en las funciones y atributos de la materialidad. También, encuentro afinidad en el argumento de Vázquez Martínez (2020a: 140), cuando afirma que las miniaturas son “formas comunicativas” que reproducen la “memoria colectiva de una comunidad, su cosmovisión y relación con el paisaje”. Desde mi punto de vista, considero que la creación de réplicas de casas, trojes y corrales se articula a una lógica de la vida, el orden y el bienestar, en el sentido que las miniaturas proveen suerte, alimento, protección y salud.<sup>44</sup>

En relación al circuito de peregrinaje y pedimentos miniatura que se llevan a cabo en Valles Centrales de Oaxaca, Vázquez Martínez, 2019: 135) identifica algunos componentes de la estructura de los pedimentos, los cuales sintetiza en: “los mitos de aparición de las imágenes, la devoción al cerro y el uso de piedras para construir las ofrendas”. La autora hace énfasis en las relaciones de parentesco de cristos y vírgenes, y propone que estas relaciones constituyen el detonante de “la visita obligada a los santuarios”. Un escenario y contexto diferenciado se presenta entre los zapotecos del sur, quienes visitan las cuevas, las milpas, el cerro y los manantiales, bajo condiciones y referentes que se diferencian de la “diáspora devocional” de cristos y vírgenes, pues los zapotecos del área que estudio, si bien toman en consideración la memoria oral y los relatos en torno al paisaje ritual, también incluyen el papel de los sueños, la consulta, la adivinación y otros elementos propios de los contextos de estudio (Vázquez Martínez, 2020a: 141-142).<sup>45</sup>

Por lo anterior, se considera importante abordar el estudio de las ofrendas y depósitos miniatura con una metodología que tome en cuenta las particularidades de los contextos, los complejos numéricos, las técnicas y materialidades que se emplean en la confección de los

---

<sup>44</sup> Sobre el sentido de la miniatura se discutirá en el capítulo VI.

<sup>45</sup> En este trabajo se retoma la noción de diáspora devocional de Vázquez Martínez (2020a: 141-142), la cual se entiende como “la movilidad y transformación constante de las devociones o religiosidades, lo cual significa que estas no se determinan por un territorio fijo sino por las relaciones que se establecen fuera y los diversos elementos que están en juego”. A esta definición, la autora agrega que una diáspora devocional “construye otros lugares de culto por medio de circuitos, objetos de culto y redes festivas para conservar una identidad local en espacios nuevos o más amplios”.

objetos rituales, la historia oral, la ubicación y relaciones entre las entidades sagradas. Sin duda, ello permitirá conocer la especificidad y sentido que toman las miniaturas para los pueblos estudiados.

Para cerrar este apartado, podemos concluir que las miniaturas funcionan como mediaciones y mensajes dirigidos a los dueños del lugar para recibir vida, salud, abundancia, así como para retirar males. En este sentido, los objetos miniaturizados son más que ofrendas, aportan vitalidad, transfieren energía y constituyen mensajes cifrados que se envían a los dueños del lugar. Esto se desarrollará con más precisión en los capítulos VI y VII.



### Capítulo III. Consideraciones generales del área de estudio

Figura. 3.1. Entrada al pueblo de San Pedro Mártir Quechapa.



En la imagen se observa la señalética de la ubicación del ojo de agua. Registro realizado en diciembre de 2017. Fuente: fotografía de la autora.

En este capítulo se presenta una breve descripción del contexto en el que se enmarca la investigación. Se muestra la ubicación geográfica, la orografía y la variedad climática de la región de estudio. La información vertida aquí es útil, porque en ella se observa que las comunidades zapotecas otorgan especial importancia a la altura de los cerros, a la diversidad de la flora y a la variación de climas, rasgos fundamentales para el desarrollo de sus prácticas rituales.

Nuestro interés es destacar que esta diversidad ecológica de los zapotecos del sur hace que sus producciones simbólicas sean diversas y que los recursos materiales, los colores y los aromas adquieran relevancia en la creación del lenguaje visual y material que se deposita en los cerros, en las cuevas y las fuentes de agua. Ejemplo de ello es el uso masivo del copal como pago a las entidades sagradas y la recolección de flores y arbustos endémicos que se emplean en rituales de boda, agrícolas y funerarios.

Aunado al conocimiento del entorno y de los lugares “sagrados” que permiten conocer el contexto en el que se desarrollan los zapotecos del sur, los vestigios arqueológicos y la información esbozada sobre elementos de la ritualidad, en el periodo colonial, nos presenta un panorama general de los vínculos que se dan entre los lugares y su gente.

En suma, el texto expone ejes importantes que se tratan en los capítulos siguientes, tales como: la importancia de la lengua zapoteca, la cual contiene referentes que complementan los procesos rituales; y la importancia de la diversidad de recursos que contribuyen a enriquecer las expresiones simbólicas y que nos dan las claves para entender el paisaje y las manifestaciones rituales.

### **3.1 Ubicación geográfica y delimitación del área de estudio**

Esta investigación se emprende en comunidades zapotecas de regiones del sur del estado de Oaxaca, específicamente en localidades que se ubican en los distritos de Miahuatlán, Yautepec y Pochutla. Además de estas áreas, el estudio contempla lugares rituales ubicados en San Pablo Villa de Mitla y Santiago Matatlán, estas comunidades constituyen referentes importantes, porque en Mitla se encuentra la cueva del Diablo donde viven los ancestros que visitan anualmente los zapotecos sureños.

La zona de estudio es bastante extensa y compleja en términos de diversidad lingüística, biológica y de relaciones interculturales, comerciales y políticas. En su dimensión cultural y lingüística, la franja de estudio es bastante heterogénea, en el sentido que en un mismo espacio

geográfico conviven chatinos, afro-mexicanos, zapotecos de la Costa, zapotecos de la Sierra Sur, entre otros<sup>46</sup> (Boege, 2008).

Es preciso mencionar que los criterios de selección de los lugares atienden a la dinámica ritual de los zapotecos del sur, quienes realizan peregrinaciones en un territorio sin frontera. Es decir, los zapotecos del sur acuden a espacios rituales ubicados en distintos distritos administrativos que aparentemente se encuentran separados, pero que en el ámbito de la ritualidad se encuentran relacionados.

Se debe destacar que la clasificación administrativa no es útil para la definición del área de estudio, porque ordena a los municipios por distribución político-administrativa, y en nuestro caso, los zapotecos del sur realizan sus prácticas rituales en una zona amplia que abarca comunidades enclavadas en las sierras, en los valles y en el área costera. Sin embargo, la división distrital nos sirve para ubicarnos espacialmente. Por tanto, para fines de esta investigación se nombran los distritos administrativos y las regiones como mero referente.

Es menester aclarar que pusimos mayor énfasis en comunidades zapotecas, ubicadas en los distritos de Miahuatlán, Yautepec y Pochutla, porque esta área abarca localidades que históricamente han tenido y tienen gran importancia económica y ritual en la región de la Costa y Sierra Sur.<sup>47</sup>

Se debe destacar que el área de estudio se extendió hacia otras zonas, debido a los flujos de peregrinaje trazados por los zapotecos del sur de Oaxaca. Las rutas cuentan con caminos y brechas que, por tradición, han caminado los zapotecos para presentar sus ofrendas rituales.

El área de estudio se muestra en el mapa 3.1. En la zona superior se encuentra un plano con la imagen de la República Mexicana y en él se destaca al estado de Oaxaca en color negro. En la parte inferior derecha se ubican de manera puntual los distritos de Valles Centrales, Juquila, Miahuatlán, Yautepec y Pochutla.

---

<sup>46</sup> La Sierra Sur está integrada por los distritos de Putla de Guerrero, Miahuatlán, Yautepec y Sola de Vega.

<sup>47</sup> Los zapotecos de la costa han tenido relaciones comerciales con personas de la sierra. La gente de la costa lleva productos de uso ritual y cotidiano: bules, sal, pescado y redes. Los zapotecos de la sierra venden productos como frutas, verduras, maíz, frijol, muebles de madera, recipientes de barro y tenates de palma. Este intercambio promueve relaciones de codependencia. Las relaciones entre costa y sierra no sólo se evidencian en las transacciones que se dan en el mercado, también, se cuentan historias sobre guerras de naguales y compra-venta de culebras de agua para proveer a las personas de la sierra de pozos con abundante agua. Sobre el análisis de estas historias se puede revisar los trabajos de González Pérez (2013a; 2019a).

Mapa 3.1. Ubicación de la zona de estudio y de los distritos que lo conforman.



Fuente: elaboración de la autora con base en INEGI (2019).

En el siguiente mapa (3.2) se señalan los lugares donde se realizaron temporadas de trabajo: mediante la indicación de cuadros en color negro se muestran los lugares donde emprendimos largas jornadas de trabajo; con círculos de color gris oscuro se indican las localidades que se visitaron de manera esporádica; y con la forma de un triángulo se marcan las localidades que forman parte del área de estudio, pero que por cuestiones de tiempo no se acudió a realizar registro en esas comunidades. En relación a las localidades indicadas con un triángulo, se retomó información etnográfica recabada por otros investigadores (González Pérez, 2019a; Mendoza, 2015).

En el territorio señalado en el mapa 3.2 se encuentran ubicados cuatro lugares de importancia ritual para los zapotecos que habitan la Sierra Sur y Costa de Oaxaca. El más importante para toda la región sureña es el mar, en específico, Santa Cruz Huatulco, le sigue la cueva de Mitla, el ojo de agua de Quiechapa, el cerro El Encanto, el cerro Nube Flan y cerro de la Postema.

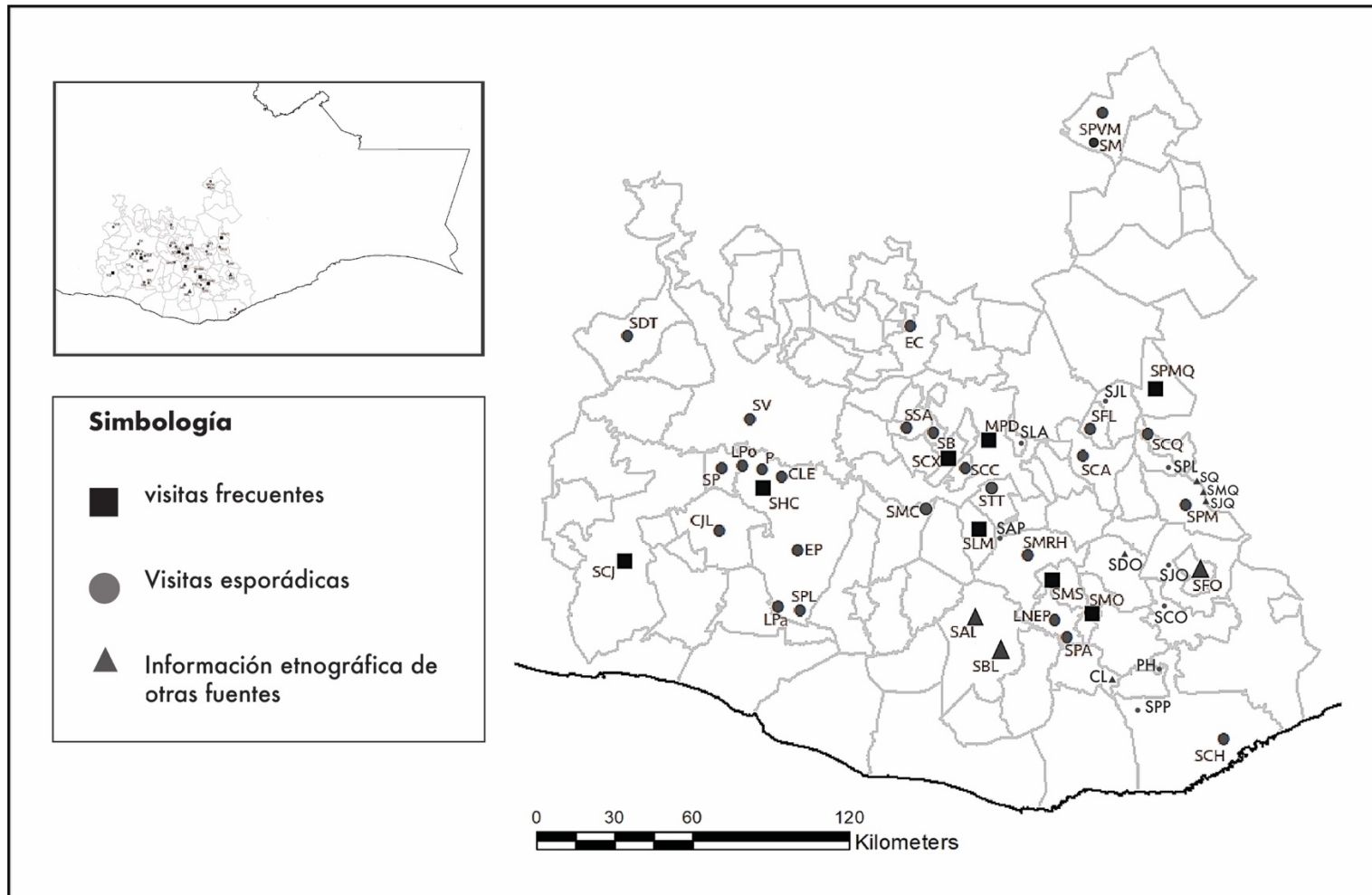
Estos lugares forman parte de una red de peregrinaje marcada por la funcionalidad ritual y por la entidad sagrada que se visita. En los rituales que implican una comunicabilidad con los ancestros se debe visitar el panteón municipal, el cerro del pueblo, la cueva de Mitla, ubicada en la localidad de San Pablo Villa de Mitla y Cruz del Monte, localizado en Santa María Huatulco.

Para conocer de primera mano las experiencias rituales de los zapotecos, se visitaron las comunidades de: 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.<sup>48</sup> Mediante la búsqueda de información en las localidades se logró el reconocimiento de los vínculos que se mantienen en los espacios rituales, los cuales están relacionados por las prácticas rituales desarrolladas por los zapotecos.

---

<sup>48</sup> El reconocimiento de lugares sagrados se dio gracias a la comunicación 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.

Mapa 3.2. Localidades del área de estudio.



Fuente: elaboración de la autora con base en INEGI (2019).

En seguida se muestra la tabla de localidades con su respectiva clave alfabética. En adelante se utilizarán estas siglas para referir a los municipios y localidades.

Tabla. 3.1. Localidades del área de estudio.

<b>Distrito</b>	<b>Municipio</b>	<b>Localidad</b>	<b>CLAVE</b>
Miahuatlán	San Cristóbal Amatlán		SCA
	San Luis Amatlán		SLA
	San José Lachiguiri		SJL
	Santa Lucía Miahuatlán		SLM
	San Francisco Logueche		SFL
	San Cristóbal Honduras Coatlán		SCH
	San Miguel Suchixtepec		SMS
	Miahuatlán de Porfirio Díaz		MPD
	Santa Catarina Cuixtla		SCC
	Santa Cruz Xitla		SCX
	San Mateo Río Hondo		SMRH
	San Andrés Paxtlán		SAP
	San Marcial Ozolotepec		SMO
	San Juan Ozolotepec		SJO
	Santo Domingo Ozolotepec		SDO
	Santa Cruz Ozolotepec		SCO
	San Pedro Mixtepec		SPM
	San Francisco Ozolotepec		SFO
	San Jerónimo Coatlán	Las Palmas	LPa
	San Jerónimo Coatlán	Soledad Piedra Larga	SPL
	San Jerónimo Coatlán	Candelaria La Estancia	CLE
	San Jerónimo Coatlán	Potrerrillo	P
	San Jerónimo Coatlán	El Progreso	EP
	San Jerónimo Coatlán	La polvadera	LPo
Santa Cruz Xitla	San Bernardo	SB	
San Simón Almolongas		SSA	
Santa María Coatlán		SMC	
Santo Tomás Tamazulapan		STT	
Yautepec	San Pedro Mártir Quiechapa		SPMQ
	San Pedro Leapi		SPL
	San José Quianitas		SJQ
	Santiago Quiavijolo		SQ
	Santa María Quiegolani		SMQ
	Santa Catalina Quieri		SCQ
Sola de Vega	Sola de Vega		SV
	Sola de Vega	Santo Domingo Teojomulco	SDT
Juquila	San Juan Lachao		SJL
	Santa Catarina Juquila		SCJ
	San Pedro Juchatengo		SPJ

<b>Pochutla</b>	San Pedro Pochutla		SPP
	San Pedro Pochutla	Pluma Hidalgo	PH
	San Pedro el Alto		SPA
	San Pedro el Alto	Los naranjos Esquipulas	LNEP
	Santa María Huatulco	Santa Cruz Huatulco	SCH
	San Bartolomé Loxicha		SBL
	Candelaria Loxicha		CL
	San Agustín Loxicha		SAL
<b>Ejutla</b>	Ejutla de Crespo		EC
<b>Tlacolula</b>	San Pablo Villa de Mitla		SPVM
	Santiago Matatlán		SM

Fuente: elaboración de la autora con base en INEGI, 2015.

### 3.2 Medio físico del área de estudio

#### 3.2.1 Complejo orográfico

La zona de estudio presenta una distribución topográfica de relieve con altos contrastes. La sierra se caracteriza por tener altitudes por encima del nivel regional y estatal que van desde los 3720 ms.n.m., hasta descender a una planicie costera. La variación de altitudes se corresponde con una variedad climática que favorece la diversidad en vegetación.

Entre las elevaciones más grandes del área sureña se encuentra el cerro Nube (**Quiyelaag**) o Nube Flan con una altura de 3720 ms.n.m., **Quiexobee** que alcanza los 3600 ms.n.m., el cerro Sirena tiene 3150 ms.n.m., el cerro Cemialtepec o Zimialtepec cuenta con una altura de 2983 ms.n.m., el cerro de La Postema tiene aproximadamente 2885 ms.n.m. y la cumbre El Encanto de San Jerónimo Coatlán presenta una elevación de 2650 ms.n.m. (Rojas, 1958: 45-46).

En el distrito de Yautepec se encuentra el cerro Temazcal, con 2761 ms.n.m., y el cerro San Cristóbal, con 1930 ms.n.m.; y en los valles de Miahuatlán y zonas montañosas de poca elevación los cerros alcanzan los 1550 metros sobre el nivel del mar.

Los zapotecos del sur acuden a los cerros de mayor elevación, porque consideran que tienen un poder especial. En estos lugares se celebran los rituales de petición de lluvia y de bienes. Por ejemplo, el cerro El Encanto, ubicado en San Jerónimo Coatlán, y el cerro Cemialtepec o Zimialtepec y el Nube Flan son algunos de los lugares “encantados” que reciben ofrendas de agradecimiento por la vida, la fertilidad y la abundancia; pagos por justicia y depósitos para tener una buena cacería.



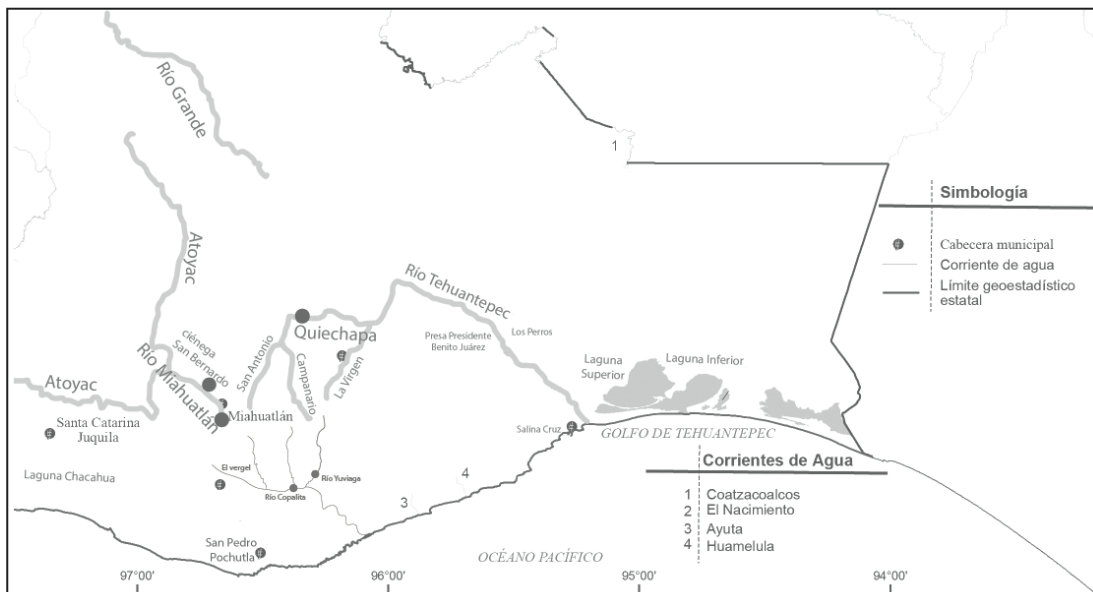
### 3.2.2 Hidrografía de la zona sur

A lo largo del territorio que va de la sierra de Miahuatlán al sector de la costa se encuentran manantiales de agua dulce, lagunas y ríos que desembocan en la cuenca de Copalita. Los ramales de agua que alimentan los pozos de agua dulce y ríos de la zona de Miahuatlán y Yautepec se conectan con la cuenca del Atoyac.

En el municipio de Miahuatlán emergen salidas de agua importantes como el río de Santa Lucía, el río de San Miguel, conocido localmente como “San Miguelito”, el río Miahuatlán y las ciénegas de San Bernardo y de San Simón Almolongas (Esparza, 1994: 204-205). Véase mapa 3.3.

En el distrito de Yautepec emerge el río Quiechapa, que tiene su origen en el afluente de Tehuantepec. En San Pedro Mártir Quiechapa, abajo del cerro Temazcal, nace un manantial de agua llamado Quiechapa. En este ojo de agua se realizan rituales con objetos miniatura<sup>49</sup>.

Mapa. 3.3. Cuencas hidrológicas de Oaxaca.



Fuente: elaboración de la autora con base en INEGI, 2016.

Es importante mencionar que la mayoría de ríos de la región de los Loxicha desembocan en el río Copalita, que alimenta las lagunas costeras y corrientes que llegan a las entradas del mar en el

<sup>49</sup> En el capítulo V se describe el paisaje ritual y en el capítulo VI se analizan las ofrendas que se presentan en este nacimiento de agua.

área de Huatulco y Puerto Escondido. En esta zona costera existen lugares considerados sagrados. Uno de ellos es la bahía Santa Cruz, en Santa Cruz Huatulco. Los zapotecos de Pochutla y de la Sierra Sur acuden a la orilla de la bahía para dejar sus pagos al mar y al Rayo.

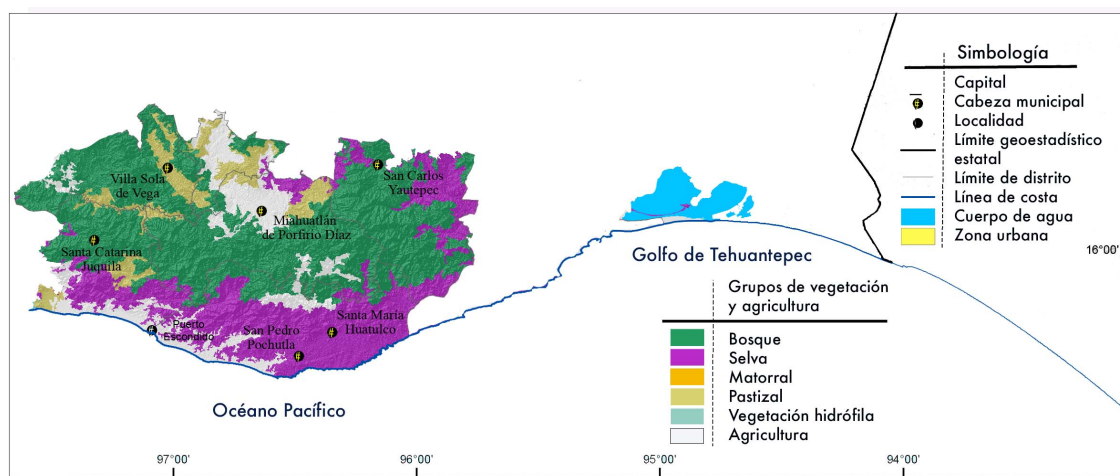
### 3.2.3 Vegetación y clima en la zona de estudio

El espacio geográfico del área de estudio cuenta con diferentes tipos de vegetación y climas. La combinación de la temperatura y la precipitación de lluvia crean una diversidad de climas que propician condiciones ambientales adecuadas para el crecimiento de plantas endémicas.

En el municipio de Miahuatlán la precipitación pluvial va de 500 a 600 mm de lluvia, en la zona de la sierra alcanza los 1500 mm de lluvia. El incremento de la recepción pluvial se presenta con mayor intensidad en las localidades de San Miguel Suchixtepec, San Marcial Ozolotepec y San Pedro El Alto. En estas comunidades la precipitación de lluvia se incrementa en los meses de mayo a octubre. En este periodo del año, los campos guardan la humedad, lo que genera abundancia de agua en los pozos naturales y el crecimiento de vegetación arbustiva.

Rivera García (2011: 32) menciona que en la región Sierra Sur existen bosques de coníferas y latifoliadas, bosque mesófilo de montaña, bosque de encino y selva perennifolia y subperennifolia. También en esta zona son relativamente abundantes las selvas caducifolias y subcaducifolias. El principal tipo de vegetación de la zona sureña está conformado por árboles del género *Quercus* y *Pinus*.

Mapa. 3.4. Tipos de vegetación del área de estudio.



Fuente: INEGI, Conjunto de datos vectoriales de uso del suelo y vegetación. Escala. 1:250 000, serie V. 2016.

El ambiente climático de la sierra y la línea costera presenta variaciones. A lo largo del valle de Miahuatlán y de Yautepec el clima es semiseco y semicálido. En el área que abarca la sierra sur y los pueblos de San Miguel Suchixtepec, San Pedro el Alto y San Marcial Ozolotepec, el clima es templado subhúmedo con lluvias en verano y semi frío húmedo; bajando a la costa, en la región de los Loxicha, la temperatura y la precipitación pluvial se incrementa, el clima en esta área es semicálido húmedo con abundantes lluvias en verano; y en la región de la costa el clima es cálido subhúmedo con lluvias en verano (INEGI, 2016).

Esta diversidad de climas favorece la variedad de flora en la región. En selvas semisecas y zonas áridas crecen plantas como la flor de mayo (*Encyclia citrina*), la cucharilla o **ptsi's**, el maguey o **dòb** (*Agave sp*), el copal chino o **yágyà'l** (*Bursera bipinnata*), el copal santo (*Bursera. Copallifera*), el colorín o **yágmets** (*Eriobryna spp.*) y el pochote, **yág biong** (*Ceiba aesculifolia*). En áreas templadas subhúmedas crecen encinos o **yágyi'd** (*Tilandsia sp*) y en las montañas altas de la Sierra Sur, en los climas semi fríos crecen árboles de pino y ocotales o **yágyèr** (Castillo González, *et al.*, s.f: 28).<sup>50</sup>

García *et. al.*, (1994 en Castillo González, s.f: 21) da cuenta de la existencia de pinares en las partes más elevadas, que van de 3000 msnm a más altitud. “En los municipios de San Juan Mixtepec, San Juan Ozolotepec, Santa María Quiebolani, Santa Catarina Quiquitani y parte de los municipios de Santa Catarina Quierí, Santo Domingo Ozolotepec y San Cristóbal Amatlán crecen árboles del género *Pinus rudis*”. En la zona de los coatlanes el bosque se compone por pinares de la especie de *Pinus chiapensis*, *Pinus pseudostrobus*, *Pinus oaxacana*, *Chiranthodendron pentadactylon*, *Abies guatemalensis*, *Quercus laurina* y *Cleyera theoides*” (Castillo González, *et al.*, s.f: 20).

Es importante mencionar que la vegetación, en especial, las flores, las palmas, los arbustos, las maderas y las resinas, son recursos que se emplean como ofrenda en los cerros, las cuevas y los nacimientos de agua de la región. En la zona de los Ozolotepec y los Mixtepec, cuyo clima es frío, crecen árboles de pino (*pinus*).

Las ramas, las piñas y los piñones de los pinos se utilizan para confeccionar objetos miniatura que se destinan a peticiones de bienes. El muzgo, el paxtle y los magueyitos que crecen sobre las ramas de los árboles se llevan como regalo a los santuarios; las orquídeas, los helechos

---

<sup>50</sup> Las palabras en zapoteco que se escriben en este subapartado corresponden a la variante de San Pedro Mixtepec. Agradecemos a la estudiosa del zapoteco, Norma Leticia Vásquez Martínez, quien es originaria de Mixtepec por apoyarnos en la escritura de las palabras.

y las hojas se emplean como alimento o mesa donde se colocan objetos suntuosos destinados a los dueños del lugar (notas de campo, 2018).

En la zona de los Coatlanes crecen árboles de cuachepil (*Senna septemtrionalis*), cuyas ramas se usan para construir corrales, casas y trojes en miniatura, los cuales se elaboran con fines rituales. La madera de cuachepil se usa en las peticiones porque se encuentra en el lugar donde se hacen las ofrendas, pero no existe un criterio de tipo simbólico o ritual, por lo que se decida usar este tipo de árbol.

En las laderas de los cerros de los Ozolotepec y en la localidad de San Miguel Suchixtepec, crecen unas flores llamadas **súchil** o flor de castilla, éstas se cortan en el cerro y se llevan a casa para armar manojos que se usan en la celebración de nupcias. En el trabajo de González (2019b) se describe una ceremonia de boda que recurre a la elaboración de ramos de **súchil**, los cuales se colocan en un altar para entregarlos a la Tierra y a los antepasados.<sup>51</sup>

En otras localidades como San Pedro Mártir Quiechapa y en la zona de los Amatlanes se usan unas flores llamadas “huele de noche”, éstas se donan exclusivamente a los hombres casados, porque los solteros al oler la flor pueden quedar “encantados” y perder la suerte de conseguir mujer.

Otras flores que se emplean en rituales terapéuticos y de petición son la flor de mayo o **gièmey** (*Plumeria rubra*), el colorín o **gièmeto'ts** (*Erythrina coralloides*), la flor de cempasúchil o **gièkòb** (*Tagetes erecta*), el cartucho o **gièkartúch**, la flor que crece en el cerro o **gièdán** y flor de fiesta o **gix gièenziù**, las cuales se emplean para hacer los ramilletes o **súch** que se donan en las bodas.<sup>52</sup>

Además de las plantas que crecen de manera natural y que son endémicas de la región, la población que habita en las montañas de la Sierra Sur siembra plantas domésticas, como el maíz o **xòb**, el frijol o **bzià'**, el agave o **dòb** y otras plantas frutales y herbolarias para el consumo local.

A lo largo de la sierra se siembran diversos tipos de maíz. González (2019a: 63) menciona que en la parte central de la Sierra Sur se cultivan alrededor de 22 tipos de maíz. Por su parte, Aragón, *et al* (2012: 14) afirman que en la zona sur existen alrededor de 21 razas de maíz nativo: ancho, arrocillo, bolita, celaya, chalqueño, chiquito, comiteco, cónico, mushito, nal-tel, negro

---

<sup>51</sup> Súchil o xóchitl es una palabra de origen náhuatl que significa flor o rosa.

<sup>52</sup> Lo interesante en designación de la palabra de flor de fandango es su significación, **gix** se refiere a hierba, **giè'** se traduce como flor y **nziù** se utiliza para nombrar bebidas alcohólicas, especialmente el tepache, lo cual puede hacer referencia a uno de los elementos que se presentan en las fiestas.

mixteco, olotillo, olotón, pepitilla, serrano, serrano de Oaxaca, tepecinte, tuxpeño, zapalote y uno más sin identificar.

Los ejemplares de maíz presentan una diversidad de tamaño, forma y propiedades, dependiendo de la altura y el clima. Algunos maíces se desarrollan mejor en clima cálido y otros crecen más grandes en temperaturas templadas a frías.<sup>53</sup>

La planta de maíz es un elemento cultural que forma parte de la dieta básica de los zapotecos del sur. El maíz se emplea para la elaboración de tortillas, moles, tamales, atole y comidas de carácter ritual, como el mole blanco, los **xobes**, las tortillas miniatura y el **kob xa**.<sup>54</sup>

La forma y variedad de los tipos de maíz también es un elemento importante en los rituales de petición. En las trojes miniatura que simbolizan la cosecha se colocan objetos que semejan las mazorcas de maíz. Las formas de los olotes, de los palos, las piñas o piedras que se depositan en la troje se corresponden con el tipo de maíz que se sembrará. Mas adelante, en el capítulo VI, se describirá y explicará cómo operan los procesos simbólicos, así como el sentido que toma la diversidad de mazorcas de maíz en los rituales agrícolas y de abundancia.

Como se puede observar en esta sección, la vegetación y la diversidad de plantas juega un papel importante en el desarrollo cultural y ritual de las comunidades. La calidad, color y forma de las flores son rasgos esenciales que se toman en cuenta a la hora de presentar un pago u ofrenda. Hay plantas que son exclusivas del Rayo, flores que pertenecen a los ancestros y recursos arbustivos de los santos. Es importante identificar el tipo de plantas que se usan y su ubicación para reconocer la distribución de los ejemplares y la significación que adquieren para los zapotecos de las diversas comunidades que contempla el área del estudio.

---

<sup>53</sup> Boege (2008) elaboró un árbol de clasificación de razas de maíz, de las cuales la mayoría se siembran en la región de la Sierra Sur. En el municipio de San Jerónimo Coatlán se siembra el maíz tabla, maizón, serrano, tepecintle amarillo, chapalote, conejito grande; en Miahuatlán se planta el maíz pinto; en San Miguel Suchixtepec se siembra el blanco (mushito), el negro, el pinto, el conejo, entre otros; en San Marcial Ozolotepec se da el **btatz**, el blanco y el pinto (Aragón, *et al.* 2012: 24-29).

<sup>54</sup> En la variante de San Cristóbal Amatlán, el mole de frijol se nombre como **kob xa**. En el vocabulario de Córdova (1942 [2012], 253v), la entrada para maíz es **xòopa** o **xòoba**, y para frijol se encuentra registrada la palabra **pizàa** o **nizàha** (Córdova, 1942 [2012], 200v). En otras variantes zapotecas del sur, el mole de maíz y frijol se traduce como **xobe taa**, **xoob zaa** o **xoba taa**. El **kob xa** es un alimento de carácter ritual que se elabora con maíz y frijol. González Pérez (2013b: 129) explica que las bolas de masa que lleva el **kob xa** se refieren como **nwziy'** "Rayo" porque simulan la forma redonda de las piedras de Rayo o itaa' nwziy'. En San Francisco Ozolotepec existen piedras de Rayo, las cuales se encuentran ubicadas "en la cima del cerro llamado El Campanario".

### 3.3 El idioma

En el área donde se realizaron los registros y observaciones etnográficas se habla mayoritariamente español y zapoteco, en diversas variantes. El zapoteco es un grupo lingüístico que se agrupa en la rama oriental de la familia otomangue, y en la subfamilia zapotecana que abarca el zapoteco y el chatino.<sup>55</sup> Es importante aclarar que el zapoteco presenta subclasificaciones debido a la complejidad y heterogeneidad de sus variantes, marcadas por las diferencias tonales.

Los hablantes de zapoteco se localizan en diferentes zonas del estado de Oaxaca, en las regiones de Valles Centrales, en el Istmo, en la Sierra Sur, en la Sierra Norte y en Costa. El zapoteco de la Sierra Norte se subdivide en cinco subregiones: el **dilla xhon**, conocido como cajonos; **dilla xidza**, referido como lengua del Rincón o Netxichos; el **dilla lej** de Ixtlán, del que a su vez distingue el grupo oriental y el occidental (Davila, 2019).

El zapoteco de Valles Centrales y del Istmo distingue al menos ocho variantes con sus subgrupos correspondientes: en Valles Centrales se habla zapoteco en el distrito de Etlá, Zaachila, Zimatlán y Tlacolula; en el distrito de Tehuantepec, los municipios donde se encuentra mayor presencia de zapotecos son: Magdalena Tlacotepec, San Blas Atempa, San Pedro Comitancillo, San Pedro Huilotepec y Santa María Totolapilla (Pardo y Acevedo, 2013).<sup>56</sup> Las variantes de zapoteco de la costa se hablan en localidades que pertenecen al distrito de Pochutla, tales como San Baltazar Loxicha, Santa María Tonameca y Santo Domingo de Morelos.

El zapoteco de la Sierra Sur se habla en los distritos de Yautepec, Miahuatlán y Sola de Vega<sup>57</sup>. El zapoteco de esta región se subdivide en zapoteco de Tlacolulita, coateco, miahuateco y cisyautepequeño (Smith, 2007).

---

<sup>55</sup> De acuerdo con el INALI, en México existen 11 familias lingüísticas, entre ellas se encuentra la otomangue. La macro-familia lingüística otomangue abarca México y los países de América central (Smith, 2007; INALI 2008). El tronco otomangue está compuesto por ocho familias distribuidas en dos ramas: oriental y occidental (Chávez, 2014). Es importante mencionar que históricamente, los zapotecas han establecido relaciones con otras culturas como la chontal, la chatina y la mixteca. Las relaciones se han mantenido por razones comerciales, políticas, culturales y territoriales. Las migraciones y desplazamientos ha permitido que los zapotecos ubicados en los valles se hayan desplazado hacia las regiones conocidas ahora como Sierras Norte, la Sierra Sur y e Istmo.

<sup>56</sup> Esta clasificación se ha definido con base en criterios geográficos, socioeconómicos y culturales (Díaz, 1987, citado en Pardo y Acevedo, 2013: 76).

<sup>57</sup> De acuerdo con el catálogo de lenguas del INALI (2008) y con Millán (2008: 163), en las localidades de Villa Sola de Vega, Santa María Zaniza, San Juan Elotepec, Santa María Lachixío, San Vicente Lachixío se hablan variantes de zapoteco del noroeste y noroeste alto.

La lengua de Tlacolulita es casi extinta. El coatecano consiste en cuatro lenguas que se hablan en la parte occidental del área: el amateco, el zapoteco de Coatecas Altas, “el coateco mayor” que son el zapoteco de San Vicente Coatlán y el coateco que se habla en los otros Coatlanes. El miahuatecano consiste en dos lenguas, el miahuateco y el zapoteco de San Bartolo Yautepec. El miahuateco se habla en varios pueblos de los distritos de Miahuatlán y Pochutla, extendiéndose desde Cuixtla en el norte hasta la región Loxicha en el sur, y a los Ozolotepec y algunos de los Mixtepec al oriente. El cisyauetepequeño tiene numerosas variantes que se hablan en la parte oriental del distrito de Miahuatlán y en el distrito de Yautepec (Beam de Azcona, 2014: 3).

Además de esta clasificación, existen otras tipologías de zapoteco como la que elaboró el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). En la distribución de variantes de zapoteco del sur, el INALI indica la autodenominación de la variante y las localidades donde se habla zapoteco del norte, del sur, del noroeste, noroeste medio y de la costa<sup>58</sup>. Tomando como base esta clasificación, las variantes que se hablan en las localidades que abarca el estudio son: **Diiste**, zapoteco de la Sierra Sur central; **Distse'** de la Sierra Sur noroeste medio; y **Desté** de San Marcial Ozolotepec y de San Miguel Suchixtepec.<sup>59</sup>

Tabla. 3.2. Variantes lingüísticas del área zapoteca del sur.

Autodenominación de la variante lingüística y nombre en español	Referencia geoestadística Municipio y localidades
<b>Disxke'</b> [diʒkeʔ] (zapoteco de la Sierra Sur, del este bajo)	Miahuatlán de Porfirio Díaz: San Jerónimo Coatlán San Pedro Coatlán: Santa María Coatlán
<b>Diste'</b> [disteʔ] <b>Dixhque'</b> [diʃkeʔ] (zapoteco de la costa oeste)	Santa Catarina Loxicha San Jerónimo Coatlán: El Mirador, Las Palmas, Río Piedra, Llano de León, San Cristóbal Honduras.
<b>Diiste</b> [diʒte]	Miahuatlán de Porfirio Díaz: El Tepehuaje, El Zompantle, Los Pocitos.

<sup>58</sup> La autodenominación se refiere al nombre con el cual los hablantes de lenguas indígenas se refieren a ellos en sus propias variantes lingüísticas (INALI, 2008).

<sup>59</sup> La transcripción fonética aparece entre corchetes.

(zapoteco de la Sierra Sur, central)	Santa Cruz Xitla: San Bernardo Miahuatlán Santa Catarina Cuixtla: El sabino Santa Lucía Miahuatlán: La chinilla, El Queyón. Santo Tomás Tamazulapan: El cerrito, Los manantiales
<b>Ditsë</b> [ditsæ] (zapoteco de la Sierra Sur, noreste) [dizde] (zapoteco de la Sierra Sur, noreste)	San Carlos Yautepec: San Pedro Mártir Quiechapa San Cristóbal Amatlán San Juan Mixtepec San Pedro Mixtepec
<b>Distse'</b> [distseʔ] <b>Ditsè</b> (de la Sierra Sur noroeste medio) <b>Ditsëë</b> [distsæ] (zapoteco de la Sierra Sur, noroeste medio)	San Carlos Yautepec: Santo Tomas Quierí Santa Catalina Quierí Santa Catarina Quioquitani
<b>Dizde</b> (zapoteco de la Sierra Sur, norte) [dizde] <b>Dizè</b> (zapoteco de la Sierra Sur, norte)	San Cristóbal Amatlán San Francisco Logueche: Bramadero, El Costoche San Idefonso Amatlán: Santa María El Palmar, Yojuela, Sitio Lachidoblas San Luis Amatlán: Logoche, Antigual, Nopalera
<b>Desté</b> [desteʔ]	San Juan Ozolotepec San Marcial Ozolotepec San Miguel Suchixtepec San Pedro el Alto San Sebastián Río Hondo

Fuente: INALI (2008).

Tomando en cuenta la clasificación de Smith (2007), las variantes de zapoteco que se trabajan en esta investigación pertenecen a la familia zapotecana. El zapoteco de Santa Cruz Xitla y Santa Lucía Miahuatlán se ubican dentro del zapoteco miahuateco central, la variante de San Miguel Suchixtepec se agrupa en el zapoteco miahuateco sur, la variante de San Cristóbal Amatlán se identifica con el amateco y el zapoteco de Santa Catalina Quierí se agrupa dentro del cisyauetepequeño, que a su vez se ubican en el zapoteco medular.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Recientemente, Beam de Azcona (2018) ha elaborado una propuesta de clasificación para el zapoteco de Yautepec, esta autora propone nombrar el zapoteco de tlacololita como transyautepequeño y el cisyauetepequeño lo reubica como yautepecano.



Es preciso aclarar que no existe una gramática estandarizada para la escritura de las variantes de zapoteco. En algunas comunidades se han generado vocabularios y sistemas léxico y tonal. De acuerdo con estudiosos del zapoteco, este idioma presenta tres tipos de fonación: modal, laringizada y glotalizada (Uchihara y Gutiérrez, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).<sup>61</sup>

En algunas variantes sureñas, el sonido glotal se identifica con el signo (ʔ), en otras localidades se usa el carácter (7). La laringización puede identificarse con el código (>), pero la mayoría de las veces no se escribe. En el alargamiento de vocal se usa doble letra y en otros casos se emplean (:). (Nelson, 2004).

En algunas variantes se reconocen tres tonos: alto, medio y bajo, en otras se identifican cinco tonos: alto, medio, bajo, ascendente y descendente. El tono alto puede señalarse con el signo (â) y el tono bajo con (a), el ascendente (â) y el descendente (ă) (Reeck, 1991; Antonio, 2015). En San Pedro Mixtepec se emplea un tono alto ascendente, mientras que en San Juan Mixtepec ese tono no existe. En San Pedro se pronuncia el tono descendente no léxico, mientras que en San Juan Mixtepec ese tono es de tipo léxico (Antonio, 2015: 33).

Con base en los estudios de fonología y el análisis lingüístico de las variantes dialectales del zapoteco del sur (Beam de Azcona 2014: 1) se pueden identificar diferencias significativas en términos de contenido y estructuras gramaticales. Debido a estas divergencias y a la falta de una sistematización en la escritura del zapoteco, se propone trabajar con la escritura práctica que utilizan los propios hablantes.

En el anexo 2 se pueden revisar los alfabetos con los que trabajan las comunidades. Reconocemos que el hecho de no hacer un registro propio nos deja al margen, pero dado que no es nuestro interés hacer un estudio lingüístico, consideramos apropiado conformarnos, de momento, con la escritura práctica y dejar a los expertos el estudio de las palabras que hemos registrado.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> El término “tipo de fonación” refiere a la tonalidad auditiva “propia de la voz de un individuo derivada de un conjunto de propiedades laríngeas que caracteriza todas sus emisiones de habla” (Fernández Trinidad, 2015: 48).

<sup>62</sup> Anexo a este escrito se presentarán los audios recopilados para que los lingüistas interesados en el tema puedan disponer de la información que confiaron los abuelos zapotecas. También, se incorpora el alfabeto que se emplea en las localidades donde se recogieron los datos lingüísticos.

### 3.4 Caracterización histórica del área de estudio

Gracias a trabajos arqueológicos de la zona de Miahuatlán, Nejapa y Quiechapa se pueden conocer los asentamientos, los cambios que ocurrieron en el tipo de construcciones, dinámica socio-cultural de las sociedades del pasado y la intensidad de la actividad agrícola y artesanal, lo cual se puede observar en la extensión de las terrazas, las áreas de talleres donde se encuentran restos de tepalcates, pedazos de piedra y concha, y artefactos de cerámica y piedra que evidencian la importancia administrativa y política de los sitios estudiados (Brockington, 1973; Markman, 1981; Badillo, 2019).

Las investigaciones desarrolladas por Winter (1990: 93) y otros estudiosos de la arqueología, demuestran que desde la etapa urbana temprana (500 a.C. - 250 d.C.) “los zapotecos de valles centrales fundaron otros sitios, uno de ellos fue la construcción del Guexe” en el valle de Miahuatlán<sup>63</sup>. En esta área se han reportado cuarenta sitios arqueológicos situados cronológicamente en los periodos de Monte Albán I al V, los cuales se ubican alrededor del actual asentamiento de Miahuatlán.<sup>64</sup>

Brockington (1973) y Markman (1981) muestran que la región sureña estuvo escasamente poblada antes de la época II de Monte Albán, pero durante el periodo de Monte Albán II los asentamientos se agruparon en áreas aluviales, lo cual propició condiciones adecuadas para la irrigación de sus milpas. En el periodo de transición (150 - 450 d. C), se presentó una migración hacia las zonas montañosas. Ya avanzado el periodo III y IV de Monte Albán, la elección de los asentamientos por factores agrícolas perdió relevancia. Finalmente, “en la etapa V (1000-1500 d. C) se incrementó la distribución de las personas a pie de montaña” (Matadamas y Ramírez en Ojeda, 2012: 29).

Uno de los sitios más explorados en el área es el El Gueche. En el que se encontraron: “muros con orientaciones similares, lenticulas de ceniza asociadas a cerámica gris y pequeños platos, uno de ellos con huesos de aves en su interior y elementos mortuorios con ofrendas” (Matadamas y Ramírez en Ojeda, 2012: 34). De los elementos encontrados en la sección norte se pueden mencionar las figurillas de tipo Monte Albán I y II.

---

<sup>63</sup> Markman (1981) encontró que el complejo central se caracterizó por arquitectura monumental, lo cual confiere importancia ceremonial y administrativa al sitio.

<sup>64</sup> Existen otros parámetros y clasificaciones para la medición de la temporalidad. Lind y Urcid (2010) proponen que el lapso entre 200 a. C y el 500 a. C abarca los periodos Rosario, Danibaa y Pe. El periodo de Rosario y Danibaa se corresponden con los periodos Monte Albán I y II que usaron Markman (1879 y Brockington (1973). Para revisar la cronología de periodos de Oaxaca véase anexo 1.

En la zona sur se encontró una tumba sin detalles arquitectónicos. En su interior contenía una ofrenda que consistía en un “apaxtle de cerámica gris, un cajete semiesférico, un plato pequeño de pasta burda que se encontraba debajo del cráneo y dos cuentas de piedra verde, cuyo fechamiento se registró como fase Monte Albán II (200 a. C- 200 d. C)” (Matadamas y Ramírez en Ojeda, 2012 :38).

Otras figuras localizadas cerca del entierro fueron “piedras de tono verde, anaranjado, rojizo, con formas de círculos o triángulos invertidos. Estos accesorios se combinaron con cuentas delgadas de conchas trabajadas en formas geométricas que presentan perforación” (Matadamas y Ramírez en Ojeda, 2012: 46).

Entre otras figuras de relevancia se pueden indicar fragmentos de urnas con formas de mazorca y un pectoral con glifo zapoteco identificado como maíz. En el sitio, también se hallaron figuras antropomorfas desnudas con brazos cortos terminados en puntas romas y un fragmento de cabecita con forma de jaguar mostrando los colmillos (Matadamas y Ramírez en Ojeda, 2012). Todos estos objetos y herramientas representan un acervo importante para explorar en la riqueza simbólica de los artefactos y figurilas en miniatura. Algunos objetos como los recipientes que se emplean desde el clásico y perviven hasta el posclásico.<sup>65</sup>

Las figurillas y, particularmente las miniaturas, aportan evidencia de actividades lúdicas y rituales efectuadas en el pasado. Por ejemplo, los silbatos, las ollas garra y ollas miniatura que podrían aludir a un simbolismo del alimento, de los recipientes y de la abundancia; las figurillas de mujeres y hombres que muestran los trajes de guerreros y vestimenta femenina y los fragmentos de cabecitas de animales y silbatos que pudieron ser juguetes o artefactos rituales, como los silbatos con forma de perro que se han encontrado en contextos funerarios y que sirvieron como acompañantes de los muertos.

### **3.4.1 Información etnohistórica de los zapotecos de la Sierra Sur**

Las fuentes de que se dispone para conocer algunos referentes etnohistóricos de los zapotecos sureños son las *Relaciones Geográficas* del Siglo XVI (Acuña, 1984), las *Relaciones Geográficas* de los pueblos de Amatlán, Miahuatlán, Coatlán y Ozolotepec de 1580 y 1609

---

<sup>65</sup> Es importante mencionar que las investigaciones de tipo arqueológico, además de mostrar evidencia de los primeros asentamientos y de los cambios generados por la migración, permitieron conocer los avances tecnológicos, la cultura material, las costumbres rituales y los sitios administrativos y de importancia ceremonial para los zapotecos que habitaban la región.

publicadas por Francisco del Paso y Troncoso, las *Relaciones Geográficas de Oaxaca de 1777-1778* (Esparza, 1994).<sup>66</sup>

Otros trabajos que revelan datos históricos son los escritos de Martínez Gracida (1895), el texto: *Miahuatlán, un pueblo de México, monografía del distrito de Miahuatlán*, escrito por Rojas (1958) y, más recientemente, los aportes de González Pérez (2019a), quien ha recuperado y analizado información de documentos de origen colonial, lo cual ayuda a comprender algunos aspectos relacionados con las relaciones comerciales, las rutas de peregrinaje e incluso aspectos sociales y ecológicos que inciden en las permanencias y cambios de las prácticas rituales de la región.

Las fuentes etnohistóricas describen que Quiéchapa formaba parte de Nejapa (Burgoa 1989 [1674]; Esteban Arroyo, 1961). Alrededor de la década de 1530 se concedió la región de Quiéchapa al encomendero Francisco Flores (Gerhard, 1972: 196). A principios del siglo XVII, la gente de Quiéchapa vivía esparcida en áreas circundantes, pero por mandato de las autoridades españolas se obligó a las personas a congregarse en lo que ahora se conoce como San Pedro Mártir Quiéchapa. Al lugar llegó la orden de los dominicos quienes erigieron un atrio y evangelizaron la región (Gerhard, 1972:198).

Para la región de Miahuatlán, las *Relaciones geográficas del siglo XVI* refieren que el sitio se fundó por **Pichina Vedella**. En lengua zapoteca, Miahuatlán se nombraba como **Quechetao**. Se cuenta que este pueblo era uno de los señoríos más importantes de la región. El pueblo tenía por cacique a “**GOZIO SOLACHI**, y así lo fueron sus antecesores, a quién tenían y respetaban como a señor” (Acuña, 1984: 76).

De Coatlán, las *Relaciones Geográficas* declaran que en lengua zapoteca se llamaba **Quiegoqui** que quiere decir “Sierra de culebras”. La población de este pueblo estaba sujeta a un cacique de nombre **Coactzi**, “al cual bendecían y tenían por señor y les amparaba en sus

---

<sup>66</sup> Es importante subrayar que la información de las *Relaciones Geográficas* de 1777-1778 y las del siglo XVI no presentan información detallada sobre los rituales y se puede decir que tiene ciertos sesgos ideológicos por el discurso que presentan, por lo que no se sabe hasta qué punto las descripciones sean fidedignas y se correspondan con lo observado. Delgado (2010) apunta que “las *Relaciones Geográficas* fueron un esfuerzo científico por documentar datos geográficos, cartográficos, históricos y antropológicos del siglo XVI” (1579-1586). El proyecto implicó la aplicación de cuestionarios y la descripción geográfica y social con base en la observación. Gruziski (1991, citado en Delgado, 2010: 100), al hablar de la labor de conquista y evangelización española, menciona que “las respuestas indígenas fueron fruto de una coacción externa, perfectamente ajena al medio y al grupo que contestaba las preguntas, y no pretende evitar el obstáculo del filtrado y de las interferencias”. En contraparte a estas reflexiones, existen lecturas que demuestran la importancia de las descripciones y la huella de la mirada indígena. Robertson (1959), por ejemplo, habla de rasgos que distinguen las influencias europeas e indígenas y explica que las formas de expresión, sobre todo visual, exponen los modos de mirar “indígena”.

guerras” (Acuña, 1984: 82-83). De esta generación descendieron caciques que gobernaron hasta la llegada de los españoles (González, 2019a: 74).

Antes de la congregación auspiciada por las autoridades españolas, **Quiegoqui** estaba habitada por veintiséis pueblos pequeños, pero después los pueblos fueron reagrupados y reducidos a dos señoríos: uno era San Pablo y otro Coatlán, pero por cuestiones climáticas y de inadaptación, los habitantes de estas tierras fundaron, en el año de 1612, el pueblo de San Jerónimo Coatlán (Rojas, 1958: 183-184).

Rosas (2016: 79) al estudiar el mapa y el lienzo de Coatlán encuentra el nombre de San Cristóbal Honduras, el cual reconoce como lugar de origen del primer asentamiento de San Jerónimo Coatlán.<sup>67</sup> En las Relaciones Geográficas de 1603, se hace mención que desde el origen hasta la llegada de los españoles se sucedieron veintiún descendientes de **Meneyadela**.

En relación a la fundación de Ozolotepec, las primeras Relaciones Geográficas mencionan que anteriormente se le llamaba **Quiebeche**. El mismo documento indica que este lugar fue constituido por descendientes de Miahuatlán. Se dice que:

En Miahuatlán vuo antiguamente un Rey llamado **Pichina Vedella** que tuvo dos hijos, el mayor de los cuales, después de muerto su padre, diuidio la que tenía, y dio la mitad a su hermano menor, y juntamente le adjudico e puesto que si padre avia heredado: y el con la otra mitad paso a este Pueblo donde hallo setenta mil indios y VN SEÑOR que los rregia. Llamauase estos indios los *Chontales*, porque hablan lengua *Chontalapa*: hizoles guerra el de *Miaguatlán* y venciolos. [...] Asento el de *Miaguatlán* en aquel puesto su gente (Relaciones Geográficas, 1609, 302-303).

También, se cuenta que el gobernante de este pueblo era el cacique **Petela**.

el cual dicen que venía y procedía de una generación de hombres que se hallaron en un monte después del diluvio, Y desta generación escog [ i ]eron a este **PETELA**,

---

<sup>67</sup> El lienzo de Coatlán es un documento que narra la historia previa a la conquista, en el documento figuran paisajes como el cerro El Encanto, una laguna, textos e imágenes de señores que gobernaron la región. El lienzo se encuentra en la oficina de Bienes Comunes de San Jerónimo Coatlán. Probablemente, el cerro que se plasmó haga referencia al El Encanto y la laguna encantada a la que aluden los zapotecos del sur.

por [ser] hijo de uno de aquellos que escaparon y por ser más valiente y esforzado (Acuña, 1984: 82-83).

En lo que respecta a Amatlán, las *Relaciones Geográficas del Siglo XVI* mencionan que estaba incorporado a Zoquitlán y tenía tres pueblos sujetos. Según refieren las *Relaciones Geográficas* de 1609, la fundación de este pueblo fue cercana a la de Coatlán. Desde la creación del pueblo hasta la entrada de los españoles se cuenta que sucedieron 24 caciques (González Pérez, 2019a: 75).

San Cr[ist]óbal, y San P[edr]o, y San Fr[ancisc]o. [...] D[ic]ho pu[bl]o en lengua *zapoteca*, se nombre *Quetila* que en lengua mexicana se dice *Amatlan* y, en la n[uest]ra quiere decir “papel blanco”. [...] Tenían por cacique y s[eño] r [a] un indio que, en su lengua, se llamaba **COLAZA**, que quiere decir “cosa de lejos” (Acuña, 1984: 69-71).

En la actualidad, la región sureña mantiene rutas y caminos que conectan pueblos de los amatlanes, los coatlanes, los ozolotepec y Miahuatlán. Estas rutas han tenido como función principal crear acceso para el comercio interregional y permitir el tránsito de gente que viaja en peregrinación para rendir culto al Rayo, en cuevas, cerros y paisajes rituales ubicados en la costa, la sierra y los valles. Esto, a su vez ha fortalecido las redes inter-culturales entre pueblos. Los costeños suben a la sierra a vender sus productos: la sal, los bules, el cacao, el café y el chile y los serranos viajan a Miahuatlán para ofrecer sus flores, verduras, leña y muebles. Los del valle venden otros productos como las vasijas de barro, las herramientas de trabajo, el copal, las velas y la cera que se emplean en diversos rituales.

### **3.5 Información sobre las costumbres rituales de los zapotecos en fuentes coloniales**

Como se revisó líneas atrás, las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* (Acuña, 1984) describen características de la tierra, la denominación de los pueblos, las costumbres y creencias de los antiguos zapotecos. En relación a los “dioses” que adoraban los zapotecos de Miahuatlán, las *Relaciones Geográficas* expresan que:

Tenía este d[ic]ho pu[bl]o casa p[úbl]ica para sus dioses, que se decían TLACATECOLOTL, que es el nombre del Diablo, y GOZIO, que era el dios del

agua, a los cuales y cada uno acudían en diferentes t[iem]pos y necesidades: al dios GOZIO al t[iem]po de las cementeras, y al TLACATECOLOTL para todas sus necesidades y trabajos. A los cuales, en días situados que para ellos tenían, le sacrificaban generalmente, como era con codornices, y perros y aves, y algunos sacrificaban personas, y plumas de papagayo coloradas y verdes. Y así, los que tomaban en las guerras muchos se hacían esclavos, que se vendían y compraban en los mercados. [...] y les abrían con unas navajas de teta a teta, y le sacaban el corazón y los sacrificaban a los d[ic]hos ídolos, que estaban figurados en piedra (Acuña, 1984: 77).

En esta descripción se nombra a **Gozio**, dios de la lluvia, es decir, **Wndi**, el Rayo, a quien los zapotecos sureños reconocen como el dueño de los animales. El Rayo, al ser regente de los animales, las plantas y los hombres, recibe ofrendas de aves.

Las Relaciones Geográficas de 1584 no especifican si se degollaban guajolotes como se hace en la actualidad, solo mencionan los sacrificios de codornices y las ofrendas de plumas de otros animales.<sup>68</sup>

Para el área de los Coatlans, las Relaciones Geográficas del siglo XVI describen algo parecido, pues indican que en el pueblo tenían dos “ídolos”, uno femenino y otro masculino. El hombre “llevaba por nombre **BENELEBA** y la esposa era **JONAJI BELACHINA**. A la señora **BELACHINA** se acercaban las mujeres y los hombres se dirigían al “ídolo”. También se describe que a la diosa “le sacrificaban perros y gallinas, y codornices y otras cosas” (Acuña, 1984: 84).

En la Relación de Ozolotepec se cuenta que los zapotecos tenían “ídolos”. En este pueblo había unos sacerdotes nombrados **biganas**, quienes tenían por responsabilidad cuidar el templo y ofrecer oblaciones, las cuales consistían en el sacrificio de aves, venados y otros animales que cazaban en el monte.

---

<sup>68</sup> En la observación etnográfica llevada a cabo en las temporadas de campo de 2018 y 2019, se constató que aún se degüellan aves y se ofrece el corazón y sangre del guajolote a la Tierra y al Rayo para bendecir la milpa y pedir las lluvias. Desafortunadamente, las descripciones de las *Relaciones Geográficas* no hacen justicia a la riqueza de elementos que participaban en los rituales, pues solo se hace mención de algunos objetos y no se nombran los gestos o elementos significativos que pudieran dar luz sobre el uso de objetos miniatura o de coconitos (guajolotes pequeños). Sin embargo, se debe reconocer, al menos, que en las descripciones relatan el nombre de las entidades sagradas y en algunos casos se señala el lugar concreto donde se realizan los sacrificios y ofrendas.

El nombre del “ídolo” era **BEZELAO**, que era, en su lengua, “el demonio”. Y a éste reconocían por dios universal, que tenía cuidado de matarlos y de ayudarles en sus guerras. Y para todos sus sembrados, tratos y granjerías, le invocaban, y así mismo [a] otros como abogados para con él, que llamaban en su lengua **COZICHACOZEE**. [a] ... Y así le pintaban muy feroz, con arcos y flechas en las ma[n]os, a quien ellos temían y tenían grande reverencia (Acuña, 1984: 89).

En esta nota se precisa la existencia de entidades concebidas como “abogados”, los cuales bien podrían ser los ayudantes de Bezela o los mediadores entre los hombres y la entidad sagrada representada en el “ídolo”. Es posible que en los rituales los sacerdotes realizaran tareas específicas como preparar ofrendas, custodiar los envoltorios sagrados, hacer sacrificios y dirigir plegarias. En la actualidad existe una diversificación de quehaceres rituales que van desde la adivinación, la realización de rituales comunitarios, hasta los cuidados especiales que se debe tener en días posteriores a la ejecución ritual.

Para el área de Nejapa, la Geográfica Descripción de Burgoa (1989a: 263) dice que en:

Quijechapa hubo grandes errores y ritos con las paridas y los niños recién nacidos llevándolos a los ríos y sumergiéndolos en el agua, hacían deprecación a todos los animales acuáticos, y luego a los de tierra le fueran favorables y no le ofendieran, los médicos curaban con soplos y visajes, invocando al demonio.

En un lugar llamado **Quijevijolo**, el mismo Burgoa (1989a: 267-269) relata que encontraron una cueva donde había “dos ídolos de piedra de a media vara sobre un altar, un número excesivo de braseros, tanta cantidad de incienso y copal, que hicieron cargas, mantas y plumas que se habían sacrificado”. En este mismo pueblo se registró que los habitantes de este lugar rendían culto a:

un dios postizo de las sementeras de maíz que es todo regalo y sustento de estos pobres [...] al tiempo de la cosecha de esta semilla, buscaban la mazorca mayor, más llena y de mejor grano, para que juntaban de lo más fértil [...] y aquella festejaban con plausibles demostraciones, diciendo que en aquella asistía el dios que les había proveído de lo demás y como asiento suyo, le daban culto y adoración y



con muchos sahumerios poniéndola sobre un altar enhiesto y celebrándola con cantos y bailes muy alegres, vestíanla de ropas a su medida y colgábanle piedrecitas verdes que eran las de su estimación y después de hecho el sacrificio la envolvían en un lienzo blanco de algodón guardada, y al tiempo de volver a arar las tierras y sembrar las semillas se convocaban y avisados los sacerdotes y principales concurrían a la parte donde guardaban su adornada mazorca y repitiéndole sus bárbaras ceremonias le pedían licencia para llevarla a la guarda de sus milpas, y un falso sacerdote la cogía y envolvía en un cuero de venado [...] y todos juntos iban al lugar en medio de todos los sembrados donde le tenían hecho un hueco de piedras como hornillo en la tierra y ahí la enterraban con muchos sahumerios y le encomendaban favoreciese benignamente a todos los sembrados (Burgoa, 1989a: 267-269).

El cuidado de la mazorca y la ofrenda que le hacían podría ser un tipo de bendición de milpa o de cosecha, pues el texto menciona que se enterraba la mazorca para que los sembradíos dieran buen fruto. Este tipo de rituales se mantenían entre los zapotecos de las regiones de los Amatlanes y los Ozolotepec, quienes escogían las mejores mazorcas para ponerlas en sus altares.<sup>69</sup>

Esparza (1994: 267), en las *Relaciones Geográficas de 1777 y 1778*, menciona que en el pueblo de Quiechapa nacía agua cristalina. El mismo autor expresa que este lugar era fuente de costumbres rituales, donde las personas de la zona sur acudían a conocer sus destinos. En un cerro llamado San Cristóbal, las personas rendían ofrenda al Rayo y en el ojo de agua ofrendaban a una piedra en forma de mujer.<sup>70</sup>

Por lo que se relata en las fuentes coloniales, se puede decir que los antiguos zapotecos practicaban complejos rituales con plumas, sangre, copal, entre otros objetos. Las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* mencionan que cada región tenía a su dios tutelar o sus “ídolos”.

---

<sup>69</sup> En la actualidad, todavía se conserva la costumbre de seleccionar las mazorcas dobles, las coloradas y las de mejor semilla. En la localidad de Santa Lucía Miahuatlán los campesinos guardan las mazorcas de color rojo, porque las consideran como símbolo de buena relación con el Rayo (notas de campo, 2019).

<sup>70</sup> Actualmente, Quiechapa es referido como un sitio sagrado de importancia local e interregional. A este lugar acuden personas de San Miguel Suchixtepec, San Francisco Logueche, San Cristóbal Amatlán, San Andrés, San Juan y San Pedro Mixtepec, Santa Catalina Quierí, San Marcial Ozolotepec, San Pedro el Alto, entre otros pueblos de la Sierra Sur de Oaxaca. Las personas asisten al ojo de agua para celebrar rituales durante todo el año.

En la actualidad, los zapotecos realizan ofrendas al Rayo, a la Tierra, al agua, a los antepasados y a los santos emparentados con el Rayo, como San Miguel Arcángel, San Pedro y Santa Martha. La celebración de rituales se da en lugares sagrados como la iglesia, el panteón, los manantiales, las cuevas y los cerros.

Los abuelos zapotecos conservan en su memoria los lugares “encantados”, las rutas de peregrinaje, los procesos rituales, los discursos y los modos en que deben hacerse las ofrendas al dueño del lugar, incluidos los pagos en miniatura. En el siguiente capítulo explicaremos algunas categorías *emic* que dan cuenta del conocimiento de los paisajes, los procesos rituales y demás elementos que orienta sobre la elaboración y significación de las miniaturas que se depositan en los lugares rituales.

### **3.6 Reflexiones finales del capítulo**

En la primera parte de este capítulo muestro las variantes lingüísticas y una breve descripción de las fuentes hidrológicas, las elevaciones y las características de la vegetación para demostrar que al interior de la región zapoteca existen marcadas diferencias, lo cual se ve reflejado en la complejidad que atraviesa el complejo cultural zapoteco sureño, caracterizado por una diversidad a nivel lingüístico, ecológico, religioso y cultural.

En el ámbito de la ritualidad, los procedimientos presentan matices y, también, muestran aspectos compartidos heredados del pasado precolombino. En las notas registradas en las Relaciones Geográficas se puede observar el señalamiento de “ídolos”, ancestros y de entidades sagradas que recibían ofrendas, lo cual nos permite recuperar la importancia que tuvo la ritualidad, en épocas pasadas.

Conviene apuntar que los datos de carácter histórico se presentaron de manera muy breve, porque no se cuenta con los conocimientos de corte histórico para discutir cómo fue la forma de vida de los zapotecos del sur, en el periodo prehispánico y colonial. Para tener una mejor idea de los asentamientos e historia cultural de los zapotecos, se sugiere leer a los expertos. Entre los autores más destacados se encuentran: Rojas, (1958), Martínez Gracida (1895), Zeitlin (2005), Oudijk, (2000, 2008), Rosas (2016) y González Pérez (2019a).

Es evidente que las prácticas culturales heredadas han tenido modificaciones, pero el uso de la miniatura sigue vigente. El incipiente número de investigaciones y la falta de un registro y análisis de los sitios arqueológicos de la región es notorio. No obstante, es posible hacer un

intento por identificar algunos usos y periodicidad de objetos diminutos que se encuentran en resguardo de particulares<sup>71</sup>.

A partir de lo expuesto, y de las carencias de información, se despierta el interés por explorar en la caracterización de las entidades sagradas, en la concepción que se tiene de los especialistas rituales, de la percepción del paisaje ritual, y, por su puesto, problematizar sobre cómo se articulan los objetos rituales y ofrendas al entorno. Es así que en el siguiente capítulo nos proponemos hacer un acercamiento a los conceptos y prácticas que se aplican en la realización de rituales de tipo terapéutico, funerario y de petición.

---

<sup>71</sup> En el anexo 6 se muestra una breve recopilación de artefactos miniatura, encontrados en el área El Gueche.

## Parte II

Figura 4.1. Lectura con semilla milagrosa.



El señor Marcelino Cruz consulta a la semilla milagrosa. Registro realizado en 2019 en la localidad de Santa Cruz Xitla. Fuente: fotografía de la autora.

## Capítulo IV. Propuesta de categorías interpretativas

Los zapotecos para crear formas en miniatura recurren a conocimientos heredados y ligados al entorno social y natural. Un estudio comprometido, responsable y puntual requiere el reconocimiento de las categorías empleadas por los especialistas rituales y personas implicadas en los procesos rituales.

Para ser congruente con lo anterior, se emprendió un trabajo de documentación de los términos que usan los zapotecos en sus rituales. Para este trabajo se recurrió a la experiencia del saber-hacer que compartieron las personas de las comunidades zapotecas del sur. Las categorías que se exponen aquí se corresponden con el contexto de creación de las miniaturas rituales.

Es importante aclarar que los conocimientos que se aplican en la confección de artefactos no son meramente técnicos, sino también son simbólicos, emotivos y experienciales. De ahí que el trabajo de la miniatura ritual sea un tejido de relaciones y acciones, donde el cuerpo y la materialidad constituyen herramientas necesarias para obtener productos rituales efectivos.

Como se verá en este apartado, las categorías de análisis preparan el camino para el estudio de la miniatura ritual. Es preciso adelantar que el trabajo de documentación y reflexión se efectuó a partir del diálogo con personas hablantes de zapoteco. Por tanto, se puede decir que la construcción de las categorías de análisis constituye un esfuerzo compartido entre los guardianes de la costumbre, los jóvenes zapotecas y mi participación como aprendiz de las prácticas rituales.

### 4.1 Construcción de categorías interpretativas

El modelo interpretativo que se trabajó en esta investigación se basó en las nociones que emplean los creyentes, peregrinos y especialistas rituales. A su vez, se incorporaron teorías de otros contextos, estos conceptos se abordaron en el capítulo I. Se consideró pertinente retomar las nociones *emic*, porque dotan de herramientas adecuadas para hacer una lectura coherente del contexto en el que se enmarca la elaboración y uso de la miniatura ritual.<sup>72</sup>

Es importante aclarar que en el campo de lo *emic* existe una pluralidad de enfoques y de saberes. En algunos procedimientos rituales, los abuelos zapotecos manifiestan ciertas coincidencias, pero en otros aspectos de la ritualidad parecen tener puntos de vista contradictorios u opuestos.

---

<sup>72</sup> Para conocer acerca del tratamiento de la perspectiva *emic* y *etic* remitimos al lector al texto de García Soto (2018) y Schaffhauser (2010).

Es preciso hacer mención que la distancia de perspectivas hizo complejo el proceso de conformación de las categorías de análisis. Respecto a las nociones conceptuales, se puede decir que su valoración representó incertidumbre, porque los términos van variando de localidad en localidad. Por poner un ejemplo, en el caso de encaminar al difunto. Algunos abuelos lo refieren como acompañamiento, otros como orientación o encaminar. Estas diferencias nos conflictuaron en un principio, pero al contrastar la información, comprendimos que las expresiones pueden presentar diferencias, pero no así, el sentido del acto ritual.

Para solucionar el problema de la disparidad de conceptos, se revisaron diferentes variantes de zapoteco y en colaboración con especialistas y jóvenes de las comunidades zapotecas, se discutió el uso pertinente de los términos. Al final se logró una selección equilibrada que incluye elementos técnicos y cognoscitivos. Sin más preámbulo, se muestran, a continuación, las categorías.

#### **4.2 Categorías *emic***

Las nociones *emic* se ordenaron en tres niveles: en el primero se agrupan los conocimientos empleados en diversos rituales, tales como la bendición de milpa, peticiones de año nuevo, la purificación y retiro de enfermedades, rituales de paso, entre otros. Hemos denominado a este grupo como categorías “generales”. En este rubro se ubica la noción de pago, los lugares donde se paga, los dueños del lugar, la orientación de las ofrendas, las cantidades que se ofrecen a los dueños y el discurso ritual.

En el segundo nivel se consideran las nociones conceptuales, las cuales se piensan como principios que organizan y estructuran las ofrendas en miniatura. En esta categoría perfilamos nociones como: lo bien hecho, lo completo, lo vivo y lo vegetal, similitud de forma, simplificación de rasgos, recibimiento, construir-sembrar, dar de comer, amarrar-encerrar-cuidar y encaminar a la otra vida.

En el tercer nivel se encuentran las nociones concretas, las cuales develan operaciones cognitivas y simbólicas. Estas nociones permiten elaborar la caracterización de los diferentes tipos de miniaturas rituales. En este campo ubicamos la materialidad-cuerpo-piel o doble de animal, cosa y persona; el aliento vital y fuerza de un animal, cosa y persona; el color de las cosas, la forma, línea o huella de las cosas; lo delicado y el ánimo tranquilo-aroma suave que se debe tener a la hora de confeccionar un objeto o de crear un gesto ritual.

### 4.2.1 Nociones generales

Toda ofrenda se presenta en la casa de los dueños del lugar, es decir, en el cerro, la milpa, el manantial o la cueva. Estos pagos se conforman por gestos, palabras y objetos, los cuales siguen un orden y contienen los elementos necesarios para preparar los depósitos rituales. En seguida, se describen los principios que rigen la creación de artefactos y procedimientos rituales que elaboran los zapotecos de la Sierra Sur y Costa de Oaxaca.

#### 4.2.1.1 Pagos

La noción de ‘pago’, es una expresión compleja, en el sentido que no refiere a una transacción económica entre pares, y, tampoco, implica la garantía de obtener lo solicitado por el simple hecho de entregar algo. El pago es una especie de obligación ritual que han adoptado los zapotecos para estar en comunicación con el Rayo, la Tierra y los ancestros; mediante el pago se pide perdón, permiso y ayuda a los dueños del lugar.

De acuerdo con los zapotecos de Santa Catalina Quierí, la palabra pago se designa con el término **kîx ñî**, esta palabra viene del vocablo **quixe**. En el zapoteco de Santa Lucía Miahuatlán (SLM) ‘pago de gente’ se dice **kish mèn**. En el vocabulario de Córdova se encuentra la entrada ‘paga’ como **coquixe** ([1942] 2012: 297v) y en el estudio de reconstrucciones del protozapoteco de Kaufman, la entrada para ‘pagar’ se designa con la palabra **k-ixok** (Kaufman, 2016: 21).<sup>73</sup>

Existen otros términos que acompañan a los pagos rituales, tales como la ofrenda, que en zapoteco de Santa Catalina Quierí es nombrada como **kîalkôn**. En zapoteco de San Miguel Suchixtepec (SMS) el término para ‘ofrenda’ es **n'treg**, que es un préstamo del español. En esta misma comunidad ‘regalo’ se nombra **n'tana** y ‘pago’ **n'kixgo** (Héctor Hernández, conversación personal, 2018).<sup>74</sup> En Córdova, la palabra ‘ofrenda’ aparece como **cònaquije** ([1942] 2012: 288r)

---

<sup>73</sup> Como se puede observar, en los términos **kîx ñî**, **quixe** y **kish** cambia la forma de escritura práctica, pero estos sustantivos vienen del verbo ‘pagar’, **rigix**. Se debe aclarar que en esta sección no se pretende elaborar un análisis lingüístico de los términos empleados en la región. La alusión a las palabras en zapoteco obedece a dos razones: la primera, porque el registro se hizo en las variantes aludidas en el texto, y, en segundo lugar, porque, en ocasiones existen diferentes palabras para referir al mismo concepto.

<sup>74</sup> González Pérez (2014: 204) refiere que para los zapotecos sureños lo que “se da a las entidades sagradas, ‘ofrenda’, ‘regalo’ o ‘pago’, se nombra con cognados del vocablo **quixe**”. Esto concuerda con las palabras recopiladas en Santa Catalina Quierí, Santa Lucía Miahuatlán y San Miguel Suchixtepec. Los cognados son palabras en distintos idiomas que tienen ortografía y significado similar (Gómez Mejía, s/f).

y ‘regalo assi’ [regalar halagando como a niño] se designa con el término **quelahuezèetào**. **Zèetào** es como “hacerse de rogar”.<sup>75</sup>

De las palabras mencionadas, llama la atención que la palabra ‘pago’ va acompañada del ser o entidad sagrada a la que se dirige la ofrenda. González Pérez (2014), en su trabajo con comunidades zapotecas, percibió las diferencias entre pagos y en su análisis especificó los pagos que se dirigen al agua, al Rayo, a Dios, a la Tierra y el pago de gente. En seguida se apuntan los tipos de pago en zapoteco:

En San Miguel Suchixtepec mi pago se dice **kixna** y pago de gente es **kix men**; pago de persona a la Tierra en Buenavista Loxicha es **kix men la isliu**; pago de persona al Rayo es **kix men la mdi’**; pago de persona a Dios es **kix men la Dios**. En San Marcial Ozolotepec, pagar al Rayo se dice **nguix lo wndi** y pagar al Agua **nguix lo nit** (González Pérez, 2014: 204).

La importancia de los pagos se puede observar, tanto en la materialidad ritual como en las vivencias de personas que han tenido la experiencia de contactarse con el Rayo por cuestiones de reparo de daño, perdón o mediación. Al respecto, González Pérez (2014: 205) presenta un testimonio del señor Guillermo Sánchez, quien comparte lo que se debe hacer en caso de ofender al Rayo:

Cuando alguien tiene milpa y le da elote a una mujer, pero se lo da escondido de su esposa, ahí castiga el Rayo... Cuando pasa eso el Rayo castiga a la persona con enfermedad, con la destrucción de su milpa, y hay que pedir perdón por esa desobediencia. Entonces uno va con el **saorín** para que él haga cuenta (con el maíz) y le diga a uno qué cosa se va hacer, qué se va a pagar (testimonio recopilado en mayo de 2012, en la localidad de San Miguel Suchixtepec).

---

<sup>75</sup>Para analizar las partículas **quela** o **hue** se puede revisar la obra *Arte del idioma zapoteco*, escrito por Córdova (1886). Se debe aclarar que en este capítulo se colocan las entradas del vocabulario de Córdova ([1942] 2012) solo como referencia para las expresiones empleadas en el zapoteco actual.



Otro testimonio que da cuenta de la importancia del pago se encuentra en el procedimiento ritual que sigue el señor Francisco Sánchez, originario de San Miguel Suchixtepec (comunicación personal, 2018). Este curandero afirmó:

Soy amigo del encanto, porque le doy su gratificación... Cuando empezamos, vamos a visitar con unas velas, con flores, unas ramas, o vamos a llevar un guajolote que se va a matar, vamos a regar la sangre en el terreno. Ya después los espíritus me hablan. Me hablan en el mero cerro, a media noche y me piden su pago.

Como se puede observar en las explicaciones de los interlocutores zapotecos, tanto el término ofrenda como la palabra pago está presente en la jerga de los especialistas rituales y curanderos que realizan rituales en el cerro, en la milpa, en la casa y en otros lugares que son considerados peligrosos o delicados.

Es importante destacar que existe una clara diferencia entre la palabra ‘pago’, ‘regalo’, ‘promesa’, ‘sacrificio’ o ‘petición’. Un regalo puede contener flores, copal, cera, pero su entrega no implica recibir algo a cambio; un pago se hace por adelantado o se entrega porque se había pactado previamente con el Rayo o con la Tierra; los sacrificios de animales pueden acompañar los pagos, por ejemplo, las mesas florales se complementan con la sangre de guajolote o el depósito de cacao y copal; y las peticiones implican la súplica verbal o material de un bien, por ejemplo, las maquetas o réplicas de objetos que sustituyen a lo simbolizado.

Los abuelos consideran que la ofrenda tiene un carácter delicado, pero el pago tiene una connotación más fuerte, en el sentido que la persona que paga a la Tierra, al Rayo, al agua o a las ánimas está más comprometida. Una ofrenda la puede hacer cualquier persona, pero el pago lo hace un especialista ritual o alguien que está consiente de lo que implica establecer un convenio con las entidades sagradas.

#### 4.2.1.2 Lugares donde se paga

Los lugares donde se realizan pagos se conciben como casas, “encantos” o espacios rituales. En el vocabulario de Córdova, la palabra **naqueepe** designa el término ‘casa o lugar’ ([1942] 2012: 248v). En la variante de Santa Catalina Quierí, el lugar donde se paga se dice **lani kax**, ‘lugar de pago’, **lani** es ‘lugar’ y **kax** indica la palabra ‘pago’. También, se puede decir **lani**

**xñab ñi** que se traduce como ‘lugar donde se pide o se hace el pedimento’. **Lani** alude a lugar, **ñi** indica al sujeto y **xñab** se refiere al verbo ‘pedir’.<sup>76</sup>

Los lugares donde se paga se nombran como “encantados, encantos” o zonas peligrosas. Los “encantos” son el cerro (**kiíy**), la cueva (**kioblio**), el ojo de agua (**shilián niís**), la milpa (**kióól**), el panteón, el cruce de caminos, los arroyos y las lagunas. Estos espacios se encuentran habitados por dueños del lugar: el Rayo, los reyes encantados, las vírgenes y los santos (Liria Pacheco, Santa Catalina Quierí, conversación personal, 2020).

Regularmente, en el cerro se presentan flores, velas y copal memela, los cuales, en su mayoría, se destinan al Rayo y a la Tierra. Otro lugar donde se encuentran ofrendas es el cruce de caminos y la entrada de los pueblos.<sup>77</sup>

En el panteón, la cueva, e incluso en la iglesia, se depositan ramitos de flores para despedir a los difuntos, pedir por la vida o la salud. En las milpas se realizan ofrendas privadas, dirigidas por los campesinos, quienes realizan pagos mediante la instauración de mesas florales y alimentos como el mezcal, la sangre de guajolote y las tortillitas de masa.<sup>78</sup>

En este trabajo nos enfocamos principalmente en el cerro, la cueva, el ojo de agua y el mar como lugares cargados de poder. La categoría de lugar es un elemento clave que nos indica la jerarquía de los espacios, las características físicas y simbólicas de las áreas rituales y, a su vez, son reveladores de poder y fuerza.

Según los campesinos y campeadores de diferentes comunidades zapotecas, los cerros tienen jerarquía y relación de parentesco, es decir, tienen hermanos, padres y jefes. Los cerros de más altura son los que mandan y los cerros pequeños son los ayudantes o ministros. En cada cerro vive un Rayo que tiene parientes con los que se comunica. Uno de los cerros más importantes en la Sierra Sur de Oaxaca es el Nube Flan, este cerro es el más alto de Oaxaca.

Otro componente importante de los lugares es la asociación que se hace entre el cuerpo humano y el paisaje. Los especialistas rituales marcan los espacios rituales con indicaciones

---

<sup>76</sup> En el protozapoteco se identifica la entrada: **latti** para referirse a ‘lugar’ (Kaufman, 2016: 32).

<sup>77</sup> El copal memela tiene forma rectangular y está compuesto por glicerina y goma de copal. La mezcla se enmarqueta en cuadros que posteriormente se envuelven en hoja de plátano o papel. El copal se vende en el mercado de Miahuatlán de Porfirio Díaz. Es importante diferenciar entre el copal memela y el copal de difunto. El copal que se emplea para sahumar a un muerto se vende en trozos que se toma directamente del árbol de copal. Existen dos tipos de copal: uno se nombra como copal blanco, que pertenece a la especie *Busera bipinnata* (Cruz-Cruz, *et al.*, 2017), y otro es de color negro, conocido localmente como copal criollo. El copal negro es más aromatizante que el copal chino, pero no se suele vender en las tiendas y los mercados. Los especialistas rituales usan el copal memela para pagos a la Tierra y el Rayo, los copales pueden colocarse en las mesas florales o con otras ofrendas.

<sup>78</sup> Sobre el tema de las mesas florales se hablará en el capítulo VII.

corporales, por ejemplo, entregan ofrendas de saludo en los pies y en la cabeza del cerro; alimentan al agua y a la Tierra en su boca; y colocan las semillas y mesas florales en el vientre de la Tierra.

Los abuelos identifican la cabeza del cerro con el punto más alto de los cerros, los pies se perciben como la parte baja o entrada del cerro, y el ombligo o boca se ubica en la parte media, donde se colocan cruces o se instalan altares de piedra.

Regularmente, en los pies del cerro se entregan flores blancas y copal, se prende tabaco y se deja caer un chorrito de mezcal, estos gestos hacen alusión al saludo y permiso para entrar al monte a cazar, cortar leña, pastorear animales, cortar plantas o realizar un pago.

En la cima o cabeza del cerro, en lo más alto, es donde se gestan los rituales más complejos. Ahí se quema copal, se dicen las plegarias, se confeccionan las mesas florales, y se degüellan animales, principalmente, guajolotes y gallinas. En este espacio, también, tiene lugar la confección de miniaturas que hacen alusión a la vida, a la abundancia y a la fertilidad.

En lo que respecta a las ciénegas, los manantiales y los nacimientos de agua, se dice que tienen una jerarquía, pues hay un agua que se considera grande y un agua chica que hace alusión a los manantiales, los ojos de agua, los charcos o lagunas. Estas fuentes de agua chica están vinculadas al mar por medio de venas, ríos o ramales de agua.

También se cree que el agua posee una corporalidad. Los manantiales tienen boca, la cual se ubica en la cueva o venero donde brota el agua. Los ojos de agua también tienen brazos que se identifican por los ramales de agua que llevan el flujo acuoso a riachuelos y ríos que conectan con el mar.<sup>79</sup>

#### 4.2.1.3 Dueños a los que se destina la ofrenda

Como se esbozó anteriormente, los lugares tienen su dueño. En cada cerro, manantial, ciénega o cueva habita una entidad sagrada. Los dueños pueden caracterizarse como seres acuáticos, celestes o subterráneos.

En Córdoba se encuentra registrado el término ‘dueño de algo’ como **penihuáxiténi** ([1942] 2012:147v). En el texto de Kaufman sobre entradas en protozapoteco, la palabra ‘dueño’ se refiere como **xxana7** (2016: 52). En el zapoteco de Santa Catalina Quierí, ‘los dueños a los

---

<sup>79</sup> Generalmente, el origen de los ojos de agua está en un cerro, en el mar o en un manantial de mayor tamaño.

que se destina la ofrenda' se nombran como **xpixwan**. Este término reviste diferentes sentidos, pues se usa para señalar al Rayo, a la Tierra, al dueño de los animales y a los guardianes.

Los dueños que viven en el agua son a la vez celestes y acuáticos, porque pueden volar, viajar dentro de los cerros, moverse en los cauces de los ríos o viajar en las nubes, ejemplo de estas entidades son el Rayo, los ayudantes del Rayo y la Culebra de agua.

Por su parte, las entidades de la tierra viven en las cuevas y en el cerro, en los caminos, es decir, son subterráneos porque habitan en las profundidades, en las grutas, los pozos, o los canales. Uno de los dueños principales, tanto del cerro como de los manantiales, es el Rayo. En Santa Lucía Miahuatlán se menciona la existencia de un Rayo mayor y la presencia de 7 Rayos menores, el Rayo mayor habita en el cerro Tres Piedras y en el Mar.

En San Cristóbal Amatlán se cree que hay un Rayo que gobierna todo y vive en el cerro Milpa, este Rayo tiene ayudantes o súbditos que viven en los cerros circundantes, como el cerro Corral del Piedra. En Santo Tomás Tamazulapan admiten la presencia de un Rayo y de sus ayudantes en forma de enanos o niños desnudos. En la versión del curandero Juan Hernández, de San Marcial Ozolotepec, se reconocen cuatro rayos: el Cristo Rey; el Santo Rayo; el Trece Rayo; y el Rey Único (Juan Hernández, San Marcial Ozolotepec, conversación personal, 2018).

Como se mencionó en el capítulo III, otra entidad sagrada a quien se ofrenda y paga es la Tierra, ella tiene el poder supremo para dar vida y sustento. En la tierra caminan los hombres, ella es la madre, la que alimenta y fertiliza, es por ello que la Tierra recibe ofrendas de alimento, flores, mezcal y copal. A la Tierra se le destinan mesas florales y sacrificios de animales para bendecir la milpa, agradecer por la vida y ahuyentar a los aires malignos.

Además de la Tierra y el Rayo, las ánimas o antepasados tienen un papel importante en las peticiones de abundancia o de retiro de enfermedades. A los antepasados o abuelos fallecidos se le pide que retiren animales dañeros, personas envidiosas y rateros. Las ánimas son quienes cuidan la milpa, ellas se manifiestan de manera sensible, auditiva o corporalmente cuando ven a personas malhechoras que desean robar los sembradíos.

Como se puede observar, las entidades sagradas tienen atribuciones diferenciadas, por ello es importante distinguir entre el Rayo, los santos, los ayudantes del Rayo, la Tierra y los ancestros. Es importante distinguir entre dueños del lugar, finalidades rituales y lugares, porque la

caracterización y concepción de las entidades sagradas es un elemento clave para comprender el lenguaje ritual de la miniatura y sus complementos: los gestos y la palabra.<sup>80</sup>

#### 4.2.1.4 Orientación de las ofrendas: Las cuatro esquinas del mundo o los cuatro vientos

Las ofrendas y pagos en miniatura se elaboran con base en un orden y se disponen siguiendo una orientación que toma como referencia la salida del sol. Para la colocación de los objetos rituales es necesario conocer los atributos de los rumbos cardinales e intercardinales, los cuales poseen colores y números específicos.

En el zapoteco actual una traducción literal de ‘las cuatro esquinas del mundo’ sería **tap skin kizliú**. **Tap** es ‘cuatro’, **skin** es un préstamo del español para indicar ‘esquina’ y el término **kizliú** es un derivado de la palabra **izliú**, ‘tierra o mundo’ (variante de Santa Catalina Quierí).

Las cuatro esquinas también se pueden traducir al zapoteco como ‘cuatro vientos’ o ‘los cuatro caminos del mundo’, **Tap ned lo muí** (SLM). En esta frase se conserva la partícula **tap** para designar el ‘número cuatro’, **ned** para significar ‘camino’ o ‘lugar’, **lo** para indicar ‘cara’ o ‘de’ y **muí** que es ‘mundo’<sup>81</sup> (Liria Pacheco, Santa Catalina Quierí, conversación personal, 2020).

Los depósitos que hacen alusión al cosmos se colocan en el centro de los lugares y se orientan siguiendo los rumbos cardinales. Por ejemplo, la mayoría de las ofrendas se sitúan viendo al sol naciente, ya sea que se destinen al Rayo o a la Tierra.<sup>82</sup> Es importante señalar que la orientación de las ofrendas tiene que ver con la observación del recorrido del sol y con la

---

<sup>80</sup> En el capítulo V se hace mención de las entidades que habitan en el ojo de agua de Quiechapa y en el cerro El Encanto de San Cristóbal Honduras Coatlán.

<sup>81</sup> En el capítulo III se habla de las entidades sagradas de los zapotecos del sur, donde se incluye a **izliú**, la tierra. De la Cruz (2007), cuando habla de los niveles del cosmos, nos advierte que los zapotecos usan un difrasismo para nombrar a la tierra-al mundo, **quéche-làyóo**, que designa las palabras pueblo-tierra. En su estudio demuestra que los zapotecos de Juchitán también refieren a la tierra con ese difrasismo, porque dicen **guidxilayú**. En el caso de los zapotecos de Mitla se observa con mayor claridad la palabra pueblo-mundo, **guedxliuj**: **liuj** es una variante de zapoteco que significa tierra. González (2019a:153) también hace referencia a la Tierra como una entidad sagrada y refiere que en San Agustín Loxicha la tierra se considera reina, cuyo espíritu es **mbaz**; en San Bartolo Loxicha se le reconoce como rey de la tierra y es uno de los cuatro ministros de **mdan**; en contraste, en el pueblo de Santa Lucía se le considera como hermana de **mdandu**. En la actualidad, la Tierra es una entidad sagrada importante para la vida y sustento de los zapotecos del sur.

<sup>82</sup> En el trabajo etnográfico llevado a cabo por Roberto Weitlaner se describió la relación de los rumbos cardinales con flores y colores. La información fue proporcionada por un especialista ritual llamado Aristeo Matías, quien después de ingerir hongos nanacate, reveló que las cuatro esquinas del mundo y el centro estaban asociados a un determinado tipo de flor. El poniente estaba ligado con una flor blanca o **yè' nàgùz**; el sur con una flor amarilla o **yè' nàgádz**; el oriente con una flor negra o **yè' nàgàt**; el norte con una flor verde o **yè' nàyé'**; y el centro o cenit con una flor azul o **yè' wà'** (González Pérez, 2019a: 156). González (2019a) retomó información de esta nota etnográfica de Weitlaner y de Cicco (1998). Consideramos importante anotar la referencia de las cuatro esquinas del mundo y sus colores, ya que algunos elementos, colores y flores que reconocen los zapotecos de la región de los Loxicha se corresponden con el conocimiento y atribución de valores de los rumbos, colores y casas que elaboran y conciben otras comunidades zapotecas sureñas.

concepción que se tiene de las casas de los dueños del lugar. Esta asociación entre los rumbos y las casas del Rayo se conserva en distintas comunidades zapotecas del sur, incluyendo los Ozolotepec, los Mixtepec, los Amatlanes, los Loxicha, entre otras localidades que pertenecen al distrito de Miahuatlán.

En San Miguel Suchixtepec, San Marcial Ozolotepec y Santa Lucía Miahuatlán se piensa que en cada rumbo cardinal vive un Rayo. Este reconocimiento de las casas de los Rayos y su ubicación se aprende y se recibe por parte de los dueños del lugar, quienes hablan en los sueños, se representan en la ingesta de los hongos “maestros” o en el consumo de semillas de piule (Francisco Sánchez, conversación personal, San Miguel Suchixtepec, 2018).

En la mayoría de las localidades zapotecas del sur se reconoce la existencia del Rayo con dos o cuatro advocaciones: el Rayo seco y el Rayo de Lluvia, y cuatro Rayos que se ubican en los diferentes puntos cardinales y que tienen su casa en los cerros y en las cuevas.

En San Marcial Ozolotepec, Juan Hernández, especialista ritual, menciona la existencia de cinco rayos: el Santo Rayo, el Señor Centello, el Rayo ministro de Dios, Rayo ministro del mundo y Rayo Serpiente. El Santo Rayo se le identifica con el color rojo y está sentado en el lado sur; al Señor Centello se le atribuye el color verde y se ubica en el poniente; al Rayo ministro de Dios se le dedica el color blanco y su casa está en el norte; al Rayo ministro del mundo se le califica por su color azul y está asentado en el oriente; y al Rayo Serpiente que manda todo el mundo y que se encuentra en el centro se le asocia con el color amarillo.

En cada ceremonia ritual los diferentes Rayos reciben su pago. Al Rayo rojo y verde, es decir, al Rayo seco, se le pide justicia y se le hacen pagos por venganza; al Rayo que se vincula con el color blanco se le solicitan bienes y salud; al Rayo azul se le piden bienes, trabajo y éxito; y al amarillo se le solicita buena fortuna.

En varias comunidades zapotecas, el color blanco es un referente común del Rayo de lluvia, por lo que a esta entidad se les ofrecen flores y velas blancas, mientras que al Rayo seco se le ofrendan ramas verdes y velas moradas o negras (Juan Hernández, conversación personal, San Marcial Ozolotepec, 2019).

Es preciso aclarar que a lo largo del área zapoteca del sur existen variaciones en las atribuciones simbólicas de los rumbos, así como de la asignación de colores, plantas y números vinculados con los Rayos. Esto se debe a la especificidad cultural de cada comunidad y a la memoria histórica y mítica que se tiene del lugar.

Como se puede ver, tanto el color como el valor numérico y la ubicación son atributos que poseen un contenido simbólico en la disposición de las ofrendas. En consecuencia, la orientación de las ofrendas juega un papel importante en la lectura de los pagos y ofrendas, incluyendo a las miniaturas.

#### 4.2.1.5 Cantidades que se ofrecen a los dueños del lugar

Otra categoría importante que interviene en la elaboración de ofrendas miniatura es el número y las unidades de medida. En las ofrendas todo debe ir completo, contado y en orden. Por ende, el especialista ritual debe poseer una excelente capacidad matemática que le permita contar, agrupar, sumar y multiplicar objetos.

En el vocabulario de Córdoba, se reconoce la entrada ‘contado ser o contarse’; **tiyóoxigába** para designar “las cantidades o cosas que se cuentan” ([1942] 2012: 89v). En Santa Catalina Quierí, la frase para designar ‘cantidades’ o ‘lo que se cuenta’ es **lát ni xte ñi lo xpixwan**: **lát ni** es ‘cantidad’, **xte ñi** es ‘dar’, **lo** es ‘a’ y **xpixwan** se traduce como ‘dueños del lugar’. En la variante de Santa Lucía Miahuatlán para nombrar las cantidades que se pagan a los dueños del lugar se dice **plo yash tia**.<sup>83</sup>

Las cantidades que se ofrecen en el área zapoteca del sur, regularmente, se organizan en conjuntos de 3, 4, 5, 7, 12 y su potenciación a través de la multiplicación del 7 x 3, del 12 x 4 y la sumatoria de objetos de 9 en 9 y de 13 en 13. Además de contar por grupos y conjuntos, los zapotecos cuentan por gotas, chorros, pedazos, porciones, hileras, manojos y bultos.<sup>84</sup>

Adicionalmente, los zapotecos utilizan unidades de medida que toman como base el cuerpo humano. Las unidades corporales que se emplean en la confección de miniaturas son: la palma o cuarta (**tu patñian**), un dedo (**tu xkweñia**), un paso (**tu pas**) y un antebrazo (**tu xwkua**) (variante de Santa Catalina Quierí). Una palma equivale a un metro, un dedo a la altura

---

<sup>83</sup> En el estudio de reconstrucciones del protozapoteco de Kaufman, la entrada: **la** se emplea para designar ‘conjuntos de tiempos, en expresiones numéricas multiplicativas’ (Kaufman, 2016: 62).

<sup>84</sup> González Pérez (2017: 21) en su trabajo sobre ritualidad abordó el tema de los códigos numéricos. En una exploración de rituales celebrados en la localidad de San Miguel Suchixtepec, el antropólogo registró que “el 12 corresponde al concepto de completitud, que se proyecta mediante la alusión de dos entidades sagradas: Dios y, dependiendo el contexto ritual, el Rayo o la Tierra”. En esta exploración, nuestro autor retomó la propuesta conceptual de Dehouve (2014). De acuerdo con esta autora, los números tienen una valencia simbólica. Esta valencia puede aludir a algo cuantitativo o cualitativo. El simbolismo de los números cuantitativos “remite a una escala de cantidad, en la cual los números mayores tienen la mayor potencia y otorgan al ritual la mayor eficacia” (Dehouve, 2014: 241). Por su parte, los números cualitativos son comprendidos como “los portadores de un simbolismo convencional”, donde un número adquiere un valor simbólico para un grupo social.

de una persona, los pasos se emplean para medir hectáreas de terreno y el antebrazo corresponde a un metro o más, pues se usa en la medición de cercas de corrales.

El tratamiento de las medidas y las cantidades que se emplean en las ofrendas tienen atribuciones polivalentes y polisémicas, es decir, presentan diferencias en la significación. Los números polisémicos son aquellos que simbolizan diferentes cosas y que se expresan en una variedad de formas. Por ejemplo, los números que se usan en los rituales funerarios pueden ser 3, 6, 9, 13 o 59. El atributo simbólico de estos números varía entre localidades.

El sentido que toman las cantidades y los números derivan de construcciones culturales específicas, es decir, el uso de ciertos números es propio de una comunidad y ésta es la que decide qué significado tiene el número o el conjunto de ofrendas.

Por lo anterior, se considera de suma importancia tomar en cuenta a las cantidades y sus múltiplos, pues en los conjuntos numéricos y en las unidades de medida se guarda información sobre la función del pago, el tipo de entidad sagrada, el lugar o la potenciación de la ofrenda.

#### 4.2.1.6 Discurso ritual o palabra que se ofrece a los dueños del lugar

La miniatura como acción y como objeto va acompañada de un discurso ritual. La palabra es fundamental para llevar a cabo el acto ritual. En el discurso se expresa el permiso que se pide a las entidades sagradas para entrar a su casa. Con la palabra se enuncian las necesidades, el agradecimiento o la solicitud de perdón. Por ello, a la hora de estudiar los rituales resulta indispensable tomar en consideración el tipo de palabras que se emplean, la organización, repetición de frases y la relación entre la palabra y el objeto que se entrega en ofrenda.

El término discurso ritual puede nombrarse como palabra sagrada, rezo, regalo o ‘palabra tenue’ **diidx nabaán** (Córdova, [1942] 2012: 298r). También se puede emplear el enunciado: ‘palabra dirigida a los dueños del lugar’, “**tidlay lo xpixwan**”. En la variante de Santa Catalina Quierí **tid** se refiere a ‘palabra’, **lay** significa ‘rezo’, **lo** se traduce como ‘cara’ o ‘para’, y **xpixwan** se traslada al español como ‘dueños del lugar’ (variante de Santa Catalina Quierí).<sup>85</sup>

En los procesos rituales se dicen palabras de saludo, de perdón, de petición, de agradecimiento, de ofertorio o pago, de reconocimiento y de despedida. Algunas personas pronuncian oraciones que consisten en rezos contados, como el padre nuestro, el ave María, el yo pecador y el credo.

---

<sup>85</sup> En el estudio del protozapoteco de Kaufman, la frase **ti:7tza7 tawo7**, que se puede emplear para referirse a ‘palabra sagrada’, donde **ti:7tza7** es ‘palabra’ y **tawo7** es ‘grande’ (2016: 44).



Por ejemplo, en el panteón o en el patio de las casas se invoca a los ancestros pronunciando lo siguiente: “ánimas que fueron ciegas, ánimas que fueron sordas, te pedimos perdón...”. Estas palabras se enuncian como parte del saludo a las ánimas y para sanar a un enfermo, lo cual se hace en el altar familiar o en el centro de la iglesia por parte de un curandero (Marcelino Cruz, conversación personal, Santa Cruz Xitla, 2019).

Otras frases empleadas mencionan la finalidad, tales como la expresión: “te lo pido para mi familia, mi trabajo, para mi hijo”. En esta entrada ritual se justifica, tanto la petición como el destinatario. Además de estas locuciones, los zapotecos rezan plegarias, donde reiteran la sacralidad del lugar y de la entidad sagrada; tal es el caso de las palabras: “santa Madre, santo Padre, santo Rayo, santa Tierra, aquí te ruego, aquí te imploro ...” (Juan Fidencio Hernández, conversación personal, San Marcial Ozolotepec, 2019).

Como se puede observar, en estos discursos rituales se emplean frases reiterativas que indican el lugar y la acción verbalizada. Esta manera de enunciar la petición tiene que ver con la eficacia ritual, pues el nombramiento de las enfermedades, de la persona que padece el mal y de la curación produce un efecto inmediato en el paciente o situación abordada.

En algunos casos, los peregrinos al terminar de elaborar los artefactos rituales, verbalizan las acciones conjugadas en “pasado”. En Cruz del Monte, en Santa Cruz Huatulco, las personas, al culminar su ritual de petición, comentan a otras personas la acción realizada. Por ejemplo, mencionaban la frase: “ahora sí, ya terminé mi casa”, “ya no usa lentes mi nieto porque ya se curó”, “ahora si ya me casé con un muchacho” o “mi nietecita ya aprendió a escribir en zapoteco”. Estas frases, en conjunto confirman la petición y aportan eficacia a lo solicitado.

Se sabe que una plegaria y ofrenda está completa por el número de oraciones que se pronuncian, las cuales pueden ir en conjuntos de 3, 7, 12, 50, 100 o 500. El número de oraciones funciona como potenciación de la ofrenda. Entre más rezos se pronuncien se logra una mayor efectividad, es decir, se obtiene una respuesta favorable a la petición.

Figura. 4.2. Visita al cerro 7 Truenos.



Mujer entrega pago al Rayo del cerro 7 Truenos, ubicado en San Francisco Logueche. Registro realizado en el año 2019. Fuente: foto cortesía de Apolonia Hernández.

#### 4.2.2 Nociones conceptuales

Las nociones conceptuales refieren a los procesos cognitivos y simbólicos que ocurren en la ejecución de gestos rituales, en la estructuración de discursos y en la preparación de los objetos en miniatura. Regularmente, los conocimientos que rigen la ritualidad se encuentran presentes en la memoria oral, las vivencias cotidianas y las experiencias rituales generadas en los lugares “encantados”.

Las nociones que destacan los zapotecos tienen relación con la forma de ver la vida, con los vínculos que establecen con el monte y con las actividades cotidianas en las que se encuentran inmersos, como la cocina, la siembra y la cacería.

Los elementos que se trabajan en la ritualidad, se pueden resumir en los siguientes conceptos: la ofrenda completa, lo bien hecho, lo verde y lo vivo, la similitud de forma, la simplificación de rasgos, el recibimiento, la noción de construir-sembrar, el dar alimento a las entidades sagradas y el encaminar a la otra vida. Con estos principios organizadores se orienta y da sentido a los pagos y ofrendas.

#### 4.2.2.1 Lo bien hecho

En San Miguel Suchixtepec lo bien hecho se relaciona con la ‘calidad’, y esta palabra se traduce como “**n'kgna**”. En la variante de Santa Lucía Miahuatlán, lo ‘bien hecho’ se designa con la frase “**wen mtoshkuay**”: **wen** es un derivado de la palabra ‘bueno’ y **mtoshkuay** se traduce como ‘cosa hecha’. En la variante de Santa Catalina Quierí ‘lo bien hecho’, literalmente, se traduce como: **ni nki nyá'**. **Ni** es ‘lo’, **nki** significa ‘bien’ y **nyá'** es ‘hecho’.<sup>86</sup>

En los contextos rituales lo bien hecho tiene que ver con la implementación de técnicas complejas, la preparación completa de los artefactos, la dedicación de ayunos y el cumplimiento de normas rituales.

Aunado a lo anterior, lo bien hecho está definido por la percepción del creyente y por la respuesta que emite la entidad sagrada a través de los sueños. Una manera de reconocer que un objeto está bien hecho es observar lo que acontece en los días posteriores al depósito ritual.

Una señal que indica un buen recibimiento de la ofrenda es la recepción de sueños favorables, por ejemplo, verse nadando sin problemas, ver agua clara o percibirse como volador. También, es posible que la ofrenda esté completa cuando se observa que las velas que se ofrendan se consumen totalmente y sin grumos, o si la luz de la vela es tranquila, es decir, que no se mueve violentamente.

Lo bien hecho también involucra el saber-hacer manual e intelectual. Este saber-hacer implica un conocimiento de los códigos rituales, de las técnicas y del manejo de las cuentas. Es preciso tener habilidades para crear un objeto en miniatura.

Como se puede leer, la concepción de lo que es “lo bien hecho” reside tanto en el resultado material, como en ofrecer objetos de calidad, presentar las ofrendas en el orden y cantidad correcta, y en la sensación anímica que se tiene al culminar el ritual.

#### 4.2.2.2 Ofrenda completa

En los depósitos y las ofrendas en miniatura, lo completo está relacionado con las cantidades que se donan, las veces en que se repite un ritual y el proceso que se lleva a cabo,

---

<sup>86</sup> En el vocabulario de Córdova la entrada ‘calidad o calidad de alguna cosa’ se designa con la palabra “**xilenáa**” (1942] 2012: 67v). En el estudio de reconstrucciones del protozapoteco de Kaufman, la frase que se puede usar para referirse a cosa buena es: **xa na+ s-a:7kka**, donde **xa** es ‘cosa’ y **na+ s-a:7kka** es sano o saludable (2016: 59).

como: el ayuno, el pago y la despedida. En la variante de Santa Catalina Quierí, lo completo se dice **ksàw** o **tyib** y “ofrenda completa” se traduce como **ksà kialnzák**.<sup>87</sup>

En zapoteco actual de San Pedro Mixtepec, el verbo que se usa para indicar que ya se completo todo es: **r-zà**. Eso se dice cuando se termina un ritual, pero para indicar que todas las entidades reciban su ofrenda se usa la expresión: **gzáw** que refiere a ‘todos’ (Norma Leticia Vásquez, conversación personal, 2020).

Un pago está completo cuando se termina de contar el número de objetos, plegarias y gestos que requiere el ofrecimiento. El código numérico varía en función del ritual que se ejecuta. En los rituales destinados al Rayo, se emplea el número siete y sus múltiplos. Se pueden ofrendar atados o manojos de flores con cuatro, siete o catorce pedazos de copal para potenciar el pago. En rituales destinados a las ánimas o los antepasados se emplea el número nueve, trece o cincuenta y nueve.

Para saber las cantidades o las veces en que se tiene que repetir un ritual, se necesita conocer el tipo de pago y la función que cumplirá. Si es el caso de una petición de carácter delicado, se tendrán que hacer varias visitas al lugar y se deberá llevar un pago abundante.

La categoría de lo completo también se relaciona con los procesos y el orden en que se depositan los objetos. En los rituales no se permiten errores, interrupciones o desorden, porque la falta de un elemento, un rezo o de un artefacto ritual deviene en afectaciones hacia la comunidad, el cabildo, las personas del pueblo, la milpa o los animales del espacio doméstico.

En la ritualidad, la categoría de lo completo no tiene un parámetro definido, sino que se construye conforme al tipo de petición, al código que identifica a la entidad sagrada y a los recursos que dispone el especialista ritual. De este modo, una ofrenda puede estar completa con los elementos y cantidades que pida el Rayo o al cumplir con los códigos rituales que se manejan en la comunidad.

#### 4.2.2.3 Lo verde y lo vivo

Otro elemento que se considera importante en la confección de miniaturas es la calidad de lo verde, lo vegetal y lo vivo. Las cualidades que se asocian con lo verde refuerzan el

---

<sup>87</sup> En el vocabulario de Córdoba, la palabra ‘cosa llena’ aparece como “**nachàa**” ([1942] 2012: 250v). Este término podría apegarse, pero se considera más apropiado recurrir a las versiones actuales. En el estudio de reconstrucciones del protozapoteco de Kaufman, la entrada **tza&7** se traduce como ‘completo’ (2016: 48). Para ofrenda no se encuentra una traducción literal, pero puede usarse la palabra: **lle7aya** que significa: ‘bendición’ (2016: 34).

simbolismo de la fertilidad. Lo verde tiene atributos simbólicos de lo nuevo, de la vegetación, el crecimiento y de lo que germina.

En Santa Lucía Miahuatlán se emplea la expresión “**rriê ko’ nabàn**” para referir a lo que está vivo. En el zapoteco de Santa Catalina Quierí ‘lo vivo’ se traduce como **ni mbayñ**. **Ni** significa ‘lo’ y **mbayñ** se traduce como ‘vivo’ o ‘vida’ y lo verde se nombra como: **ni nkě**. (Liria Pacheco, Santa Catalina Quierí, conversación personal, 2020).

La expresión que se usa comúnmente en las peticiones es “voy a pedir por la vida”. Esta frase siempre va acompañada de una flor o una rama verde. Básicamente, el ofrecimiento de mesas florales y de palabras de respeto es un equivalente del concepto de vida, renovación y perennidad. En el contexto ritual de petición o agradecimiento, lo verde o lo tierno se asocia con la vida, de ahí que depósitos se completan con retoños de hojas aromáticas y brotes de flores.<sup>88</sup>

En las ofrendas agrícolas, de agradecimiento a la tierra, solicitud de lluvia y peticiones de salud, se emplean plantas verdes, cogollos, camotes, retoños de las plantas, magueyitos, muzgo y hojas de helechos que guardan relación con cualidades de limpieza, dulzura y blancura.

En suma, se puede sostener que los pagos y ofrendas contienen objetos verdes para aumentar la vida, germinar o potenciar el crecimiento. Los actos simbólicos de sembrar y las metáforas materiales de las plantas, entre las que destacan los colores verdes, los aromas dulces y los sabores simples, sirven como alimento, mesa o asiento de las entidades sagradas.

Las hojas de lima y las flores constituyen el trono donde se recibe al Rayo. Los zapotecos dicen que el Rayo viste de un traje elaborado con flores blancas y su casa siempre está verde, húmeda y fértil. Los especialistas rituales retoman estos atributos y los plasman en sus ofrendas.

#### 4.2.2.4 Similitud de forma en la confección de las cosas

En el vocabulario de Córdova la expresión ‘hazer vna cosa semejante a otra’ se traduce como “**totágoa**” ([1942] 2012: 375r). En zapoteco de Santa Catalina Quierí, la frase ‘similitud de forma’ se dice **sini enyá kweni**. **Sini** es un conector que puede traducirse como: ‘así’, **enyá** es ‘forma’, **kweni** es ‘sacar’ y **ni** se refiere ‘a la cosa’. **Kweni** proviene del verbo: **kwěñ** ‘escoger’ o ‘sacar’.

---

<sup>88</sup> En el diccionario de Córdova, la entrada “**naxòxo**” significa ‘tierno de verde’ (Córdova [1942] 2012: 401v). En el estudio de reconstrucciones del protozapoteco de Kaufman, la entrada para ‘vida’ es **na+ kwani** (2016: 28). En los rituales terapéuticos se usan ramas verdes y frescas para refrescar el cuerpo del enfermo.

En el zapoteco de Santa Lucía Miahuatlán se usa la expresión “**lâke’ ñay**”, que puede hacer alusión a la sombra de las cosas. Por su parte, en el zapoteco actual de San Pedro Mixtepec para aludir a ‘sacar forma de algo’ se dice: **glièku**.<sup>89</sup>

En la preparación de una miniatura ritual, ya sea de petición, ofrenda, agradecimiento o de ajuar funerario, se ejecutan procesos cognitivos e imaginarios, donde la sombra o forma de las cosas es un elemento importante a considerar, ya que la forma, cuerpo o sombra conforma la estructura a la petición.

Lo importante en la elaboración de las miniaturas es destacar los rasgos sensibles y reconocer la función del objeto. Por ejemplo, a la hora de reproducir la forma de un cuchillo se tiene que tomar en cuenta su forma alargada, su mango y la parte de metal con filo.

Es necesario advertir que algunas veces, las formas en miniatura son esquemáticas o abstractas, porque tienen poco parecido con los objetos que se usan en la cotidianidad, o definitivamente no poseen ninguna relación, tal es el caso de las piedras que representan a personas o animales.

#### 4.2.2.5 Simplificación de rasgos o una parte del todo

En la variante de Santa Catalina Quierí, la palabra **tub liě** designa ‘una parte de algo’. En el vocabulario de Córdova, la entrada “de vna parte o de la vna p[ar]te o haz” se traduce como “**tòbi làoci**” (1942] 2012: 137r).<sup>90</sup>

En el zapoteco actual de San Pedro Mixtepec para referirse a la expresión: ‘algo escogido entre otras cosas’ se dice: **mbe**. Otra frase para referirse a ‘escoger cosas’ es la locución: **gal ribeekie**. **Gal** se traduce como ‘acto de’, **ribee** es ‘sacar’ y **kie** alude a ‘cabeza’. Estos términos se acercan a la noción de simplificación de rasgos que se emplea en la creación de miniaturas rituales.

En los pagos a los dueños del lugar, comúnmente se ofrecen objetos que reemplazan la “cosa” que se desea. En otras palabras, lo que se simboliza en la miniatura es algo parecido al objeto deseado, pero sin incluir todas las cualidades y funciones del objeto al que se hace referencia.

---

<sup>89</sup> En el trabajo de Kaufman, la entrada para ‘sacar’ es **kw-e:7k** y para decir ‘cara’ se dice: **la(k)ku** (2016:16-32).

<sup>90</sup> En el compendio de palabras de protozapoteco, no se encontró el término ‘parte’, pero se recuperó una entrada que se aproxima a la idea de simplificación. La palabra ‘escoger’ se traduce como: **o+ k-kwe** y ‘ser escogido’ se nombra como: **kwe** (Kaufman, 2016: 29).

En la elaboración de miniaturas rituales se crea una identificación de las formas que definen al objeto, ya sea una casa, un corral o una actividad como sembrar, cosechar o comprar. Una vez que se han reconocido las características de los objetos y gestos, éstas se depuran hasta condensar las imágenes en algunas marcas, modelos o acciones simplificadas.

Un ejemplo de la simplificación de rasgos puede ocurrir en el acto de solicitar abundancia de animales domésticos. En la confección de animales, el creyente puede tomar una bolita de arcilla, un palito o dos piñas de pino (*pinus*) para aludir a la forma de un toro y puede tomar un puño de piedras para referir a la cosecha de maíz.

La simplificación de los rasgos también se aplica a gestos y reproducción de escenas. Todas las formas y acciones simbólicas recurren a la síntesis y a la reducción de elementos por dos razones: para reducir los tiempos en la elaboración del objeto y lograr la eficacia simbólica de la petición.

#### 4.2.2.6 Recibimiento

El término ‘recibimiento’ es una expresión compleja, porque su significado puede cambiar en función del contexto. En el vocabulario de Córdoba se encuentran las entradas “**ticija. coxi, tecija, pe**” que designan la palabra ‘tomar o recibir en general’ ([1942] 2012: 345r).<sup>91</sup>

En un ámbito cotidiano, la palabra ‘aceptar’ puede designarse con el verbo **riziigell** (variante de Teotitlán del Valle), pero en el contexto ritual, la enunciación más adecuada es ‘recibimiento’, que en el zapoteco actual de Santa Catalina Quierí se nombra: **jkakwént ni** que puede traducirse como ‘lo que recibes’ y ‘recibir de las manos de alguien’ se dice: **kniaz ni**.<sup>92</sup>

En el recibimiento se da un proceso de entrega y recepción de bienes, donde la Tierra, el Rayo, las Ánimas o los santos toman los pagos y ofrendas que donan los hombres. En este proceso de donación, los dueños del lugar tienen la capacidad de reintegrar a las personas la salud, los bienes, la fertilidad, los hijos, entre otras cosas que sostienen la vida de los creyentes.

En el intercambio de objetos, plegarias y gestos, el Rayo actúa como entidad receptora de los pagos. A cambio de las viandas, las ofrendas y los pagos, los creyentes reciben los bienes y la

---

<sup>91</sup> En el protozapoteco, la entrada: **o+ tzi7i** significa ‘devolver’ o ‘regresar’, y ‘entregar’ se dice: **o+ te7e**. Estas acciones se realizan en los rituales, donde las personas ofrecen cosas y los dueños las reciben.

<sup>92</sup> También, se puede emplear la frase: **riziigeel xhbaxuaanen ká'dan diidxtxeey. Xhbaxuaanen** se traduce como ‘su dueño del objeto’, es decir, ‘la tierra’; **ká'den** es el subjuntivo del verbo ‘tomar’; y **diidxtxeey** se traduce como ‘reliquia’ (Zeferino Mendoza, conversación personal, Teotitlán el Valle, 2020).

abundancia que se encuentra guardada en los repositorios sagrados: la cueva, el cerro, los nacimientos de agua y el mar.

#### 4.2.2.7 Construir-hacer-sembrar

En el diccionario de Córdoba aparece la entrada ‘sembrar como el mayz o hauas’ como **ticòoa, pinij** (1942] 2012: 375r). En la variante de Santa Catalina Quierí ‘sembrar semillas’ se refiere como **kakpní meedz**. **Kakpní** es ‘sembrar’ y **meedz** significa ‘semilla’, se usa esta frase en temporada de lluvias o de siembra.<sup>93</sup>

En zapoteco de Santa Catalina Quierí ‘hacer’ o ‘construir’ se dice: **ksa' ñi**. En la variante de Santa Lucía Miahuatlán se usa la expresión **mtoxcua**. Construir y sembrar son acciones simbólicas que se acompañan. Se puede sembrar una planta, sembrar un niño y sembrar enfermedad.

Se debe destacar que, en el contexto ritual, la acción de sembrar no solo abarca el trabajo agrícola, sino que contempla una infinidad de prácticas que incluyen la siembra de vida, el plantar embriones, propagar enfermedades o producir muerte. Esto abre una diversidad de depósitos rituales, donde además de cultivar lo fasto, se puede sembrar lo nefasto.

Esta plurivocidad y polisemia de los actos propicia que las acciones de sembrar y construir se ligen a las potencias germinadoras del agua y de la tierra, pero también, que se vinculen al aspecto terrible y devorador de las entidades sagradas.

Como se verá en el capítulo VI y VII, las labores de siembra se simbolizan mediante las acciones de cavar, enterrar y sumergir. Se entierran velas para favorecer la enfermedad o provocar la muerte y se cava para meter semilla o alimento a la Tierra. En resumen, vida y muerte quedan amparados en la misma acción de sembrar.

#### 2.2.2.8 Dar de comer

En el vocabulario de Córdoba ‘dar a comer’ se traduce como “**tocágoya**” (1942] 2012: 172r). En la variante de Santa Catalina Quierí, **kaw** refiere a la palabra ‘comer’ y ‘dar de comer’ se expresa como **kte ñi ni kaw**. En Santa Lucía Miahuatlán ‘alimentar’ se dice **ta' ko wa me'n**.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> En el estudio de reconstrucciones del protozapoteco de Kaufman, la entrada para ‘sembrar’ es: **k-o7o kwe+ ni:** (2016: 38). Literalmente se traduce como ‘meter semilla’ o ‘sembrarlo’.

<sup>94</sup> En el protozapoteco, la entrada **o+ netzok** designa la palabra ‘dar’ (Kaufman, 2016: 38) y comida se dice: **xu+ we** (Kaufman, 2016: 52).



En el contexto ritual, la acción de comer conlleva una muestra de respeto y una contribución de los hombres al trabajo que realizan las entidades sagradas. En este sentido, dar de comer se convierte en una acción de mediación y, a la vez, en un convenio de colaboración con los dueños del lugar.

El compromiso de alimentar a las entidades se hace de manera individual y en colectivo. Cuando el campesino va a la milpa lleva a su familia para preparar y compartir alimentos con los “encantos”, lo hace en privado y ocultándose de la mirada de los vecinos. En cambio, cuando se hacen rituales comunitarios, se va al cerro y la práctica ritual se hace visible a los niños, jóvenes y personas adultas del pueblo.

En los rituales de carácter público, el acto de comensalidad refuerza su función, porque las peticiones y agradecimientos se incrementan. En las fiestas de mayo, por ejemplo, los Rayos reciben su alimento en diferentes lugares. El número de alimentos aumenta y con ello se agranda la energía y el poder de la ofrenda.

Se debe aclarar que la acción de alimentar no sólo se limita a preparar el alimento, poner la mesa o entregar los manjares a los dueños del lugar; también involucra actos simbólicos como la creación de calor. Las entidades sagradas utilizan la fuerza o calor de los alimentos para trabajar, producir la lluvia, germinar la tierra y proveer de energía, voz (ruido) y fuerza a los rayos. De este modo, se crea un trabajo colaborativo y afectivo entre los dueños y la gente. Los dueños se alimentan de lo que preparan los campesinos, y a su vez, los agricultores reciben los alimentos que dona la Tierra (notas de campo, 2019).

#### 4.2.2.9 Amarrar y encerrar

En el vocabulario de Córdova aparece la entrada ‘amarrar atar fuerte’ como **tolipichichia típaya**. **Típaya** se traduce como ‘fuerte’ ([1942] 2012: 25r). En la variante de Santa Catalina Quierí, el verbo ‘amarrar’ se dice **kxútu ñi**. ‘Cuidar’ se traduce como: **kap kwidad ñi**, y para decir ‘encerrar’, se expresa la palabra: **kolidx ñi**.<sup>95</sup>

La frase ‘hacer nudo fuerte’ se designa con la expresión **pkoó tziíts**. Una de las acciones que se aplica a las miniaturas es el amarre de objetos, ya se trate de flores o de representaciones de animales. En la confección de mesas florales se atan los manojos de flores o hierbas. El gesto de amarrar evoca cariño, cuidado y propiedad.

---

<sup>95</sup> En el protozapoteco, la entrada: **k+ la:7tzi** refiere al verbo ‘cuidar’ (Kaufman, 2016: 33).

En Santa Lucía Miahuatlán la acción de amarrar las flores toma el significado de abrazar o dar calor. Al amarrar las ofrendas se otorga mayor fuerza a la persona que ofrece el pago. En este sentido, la acción de amarrar, enlazar o encerrar implica la donación de protección y fuerza.

La práctica del amarre cumple una doble función. Por un lado, se utiliza como sinónimo de vida y, por otro, destaca la idea de crear un cobertizo o refugio que pone a salvo a personas, bienes, alimentos y animales.

El gesto de amarrar se rige por una lógica de comunión y un mecanismo gestual que se emplea para cuidar, dar calor y retener. Por ejemplo, en los rituales celebrados en los lugares “encantados” se unen dos pedazos de copal para simbolizar el matrimonio; se enlazan los animales a los palos para domesticarlos; y se amarran las ofrendas florales para que la persona que elabora el depósito ritual obtenga protección y fuerza.

#### 4.2.2.10 Encaminar a la otra vida

Una de las categorías que se aplica exclusivamente a las miniaturas funerarias es la noción de encaminar a la otra vida. En esta categoría se ubican las palabras, los gestos y las formas simbólicas que refieren al cariño y ayuda que recibe el difunto para atravesar los diferentes parajes, ríos y montañas que conducen a la otra vida.

La frase que engloba los procesos rituales de ‘encaminar al difunto’ puede indicarse con la expresión: “**jkonaz ñi kialbini**”, la cual refiere a la ‘acción de guiar’ o acompañar. Literalmente **jkonaz** se traduce como ‘guiar hacia el camino’ o ‘meter en camino’, **kial** es un nominalizador y **bini** es ‘luz’ o ‘difunto’. El término **naz** significa ‘camino’, **jko** es ‘guiar’ y **ñi** se refiere a la persona.

Otra palabra que se aproxima al término ‘encaminar’ es “**sénal**”, que indica el verbo ‘acompañar’. En zapoteco de Santa Lucía Miahuatlán la frase que se acerca a la palabra ‘encaminar’ es “**nde tenēd mēn te tob víd**”. Otra forma de expresar esta acción ritual de acompañar al difunto es el enunciado ‘caminar sobre otro camino’, “**seény choósh stuú naáz**”: ‘caminar’ se traduce como **seény**, **choósh** es ‘sobre’, **stuú** se refiere a ‘otro’ y **naáz** significa ‘camino’ (variante de Santa Catalina Quierí).

Para encaminar al difunto, los familiares preparan objetos en miniatura que se entregan al fallecido. Las plegarias y gestos que acompañan a las miniaturas se nombran como **jkonaz ñi kialbini**. Esta forma discursiva y gestual consiste en hablar con el difunto para que éste no tenga miedo en el trayecto que emprende.

La pluralidad de objetos y acciones que intervienen en las prácticas funerarias zapotecas no se pueden acotar en una sola categoría, pero la noción de encaminar al difunto es un ejemplo del sentido que toma la miniatura ritual en la concepción de la vida y de la muerte. Por ello, el término “**jkonaz ñi kialbini**” es fundamental para comprender cómo un objeto miniatura puede simbolizar la relación entre la persona fallecida y el paisaje del inframundo.

Figura 4.3. Objetos en el interior de la piedra Dragón-León de Quiechapa.



El interior de la piedra se observan velas negras, huevos y muñecos con vendas en los ojos. Registro realizado en diciembre de 2017. Fuente: fotografía de la autora.

Es necesario introducir un breve comentario, respecto a la concepción del “alma” o **xhiltxie**, para entender el ritual de “encaminar al difunto”. En el área de estudio, las personas afirman que el “alma” humana puede salir y entrar a su recipiente-cuerpo, transformarse y viajar a través de un intermediario, como puede ser un ave, una mariposa o un insecto. Las abuelas de Santa Catalina Quierí comparten que el “alma” sale momentáneamente del cuerpo, a causa de un susto, aire, coraje o de un sueño. Las zonas-puerta, donde ingresa y sale el aliento son los

orificios y partes de flexión, como los tobillos, los codos, las rodillas, el cuello, el ombligo, la boca y la mollera (Buenaventura Díaz, conversación personal, Santa Catalina Quierí, 2019).<sup>96</sup>

Otro elemento del que se tiene cierta certeza es que el “alma”, aliento o aire lo pueden contener las piedras, el agua, las plantas, los animales, e incluso los objetos creados por el hombre como la casa y las herramientas de trabajo. Al respecto, la abuela Antonia Flores Martínez de Santa Catalina Quierí comenta que “no puedes dormir cerca de las herramientas como machetes, barretas o instrumentos, porque se pueden revelar y hacer daño en la noche” (Antonia Flores Martínez, conversación personal, Santa Catalina Quierí, 2020).

Como se verá en el capítulo VII, existen historias de personas que se extravían o abandonan el pueblo porque su “alma” se relaciona con el Rayo. Tal es el caso, reciente, de un niño que se extravió en la comunidad de Santa Catalina Quierí, porque se lo llevó el Rayo, o el testimonio de la abuela Hermila Martínez de San Francisco Logueche, que perdió a su esposo, a causa de un reclamo del dueño del cerro, quien le exigió cuidar sus animales.

Además de personas que extravían su alma, existen casos en los que el aire vital se ausenta, por muerte violenta, ya que las personas mueren de manera precipitada, por un accidente o asesinato. En estos casos, los especialistas rituales, rezadores o familiares del difunto deben recoger el “alma”, mediante un ritual y, posteriormente, integrar las miniaturas, principalmente, el bulito con agua y las tortillas.

La concepción del “alma” y las maneras de retenerla o reintegrarla al cuerpo es un campo de investigación amplio y complejo. En este espacio, no se ahonda a profundidad en la concepción del “alma”, porque el tema central son las miniaturas. No obstante, es necesario explorar en las características del aliento o **xhiltxie** para entender el comportamiento de la vida, la salud y la muerte.

### 4.2.3 Nociones concretas

Las nociones concretas se refieren a la parte sensible de las miniaturas, es decir a los rasgos físicos, la materialidad, el color, el aroma, los sabores y las formas que toman los objetos. A diferencia de los principios generales y conceptuales, las nociones concretas permiten indagar en

---

<sup>96</sup> En la variante de San Pedro Mixtepec, ‘mi aliento’ o alma se traduce como **xpé nà**. El término **pé** (aire) debe estar poseído para que se entienda que es el aliento o vitalidad de una persona. En esta composición **x** refiere a la posesión, **nà** es primera persona y **pé** es aliento. La palabra **xhiltxie**, se documentó en la localidad de Santa Catalina Quierí, en el contexto de pérdida de alma, ya sea cuando el alma sale por susto, enfermedad o por fallecimiento (Norma Leticia Vásquez Martínez, conversación personal, Miahuatlán de Porfirio Díaz, 2020).

las técnicas de confección, la cualidad de los materiales y la diversidad de las formas que se emplean para diferenciar entre personas, animales y cosas.

Las cualidades de los objetos y los gestos hacen posible el surgimiento de formas simbólicas con colores y sabores específicos que pueden referir a la vida o a la muerte, a la fuerza o a la enfermedad. El aroma y el sabor nos indican los gustos de una comunidad y la manera en que se piensan determinados elementos.

#### 4.2.3.1 Materialidad-piel o doble de animal, cosa y persona

Un aspecto a considerar en la elaboración de las miniaturas es la materialidad. La palabra piel alude a la cubierta o pellejo de un animal, una persona, una fruta, un vegetal o un objeto. La piel de los objetos da una idea de lo que están hechas las cosas.

En el vocabulario de Córdoba, la palabra ‘piel’ se designa con el término zapoteco de “**quijtimàni**” ([1942] 2012:315r). En zapoteco de SLM, ‘piel’ se nombra con la palabra “**lād**”, y en la variante de Santa Catalina Quierí, ‘piel’ se refiere como **kitylad**, y lo que es ‘apariencia’ o ‘doble de algo’ se dice: **ni nyá minie**. La piel de un objeto puede ser la corteza de la madera, la semilla, la flor, las hojas o el olote de la mazorca de maíz.<sup>97</sup>

En algunas miniaturas rituales se observa el uso de vegetales, maderas, semillas, flores, pedazos de cartón, nailon, fibras derivadas del agave, lodo, plástico y recursos que provee el entorno en el que se elaboran los objetos. Estos materiales, además de servir de soporte físico, poseen atributos simbólicos que potencian la efectividad ritual. Por ejemplo, en el caso de las ofrendas alimenticias destinadas al Rayo y la Tierra se utilizan productos derivados de la milpa, como el maíz, el frijol, los quelites, los frijoles y las espigas de la milpa. Cada uno de los ingredientes contienen significaciones particulares.

En el contexto de ritualidad agrícola, las tortillas miniatura hechas de masa verde poseen la fuerza suficiente para producir abundancia y fertilidad, porque están elaboradas con la planta del maíz, que se asocia a los mantenimientos y a la vida.

Otro material que se emplea en la confección de personas y animales es la madera y la arcilla. La madera se considera un buen elemento, porque los troncos o ramas tienen formas ovaladas y alargadas como el cuerpo de los animales y los humanos.

---

<sup>97</sup> En el protozapoteco, **xakwa** es ‘cáscara o corteza’ (Kaufman, 2016: 53). Podría considerarse como la piel de los objetos.

Una de las cualidades materiales que se busca en la elaboración de miniaturas es que se encuentren en buen estado. Por ejemplo, si se va a realizar la construcción de una casa en miniatura, ésta debe construirse con materiales adecuados, resistentes y fuertes, porque si se hace con materiales perecederos, podridos o gastados, el ritual podría tener consecuencias nefastas y no se obtendrá lo que se desea.

#### 4.2.3.2 Aliento vital y fuerza de un animal, cosa y persona

Otra noción que forma parte de las miniaturas rituales es la de fuerza o aliento vital de la materialidad de los objetos. Las materias que contienen energía vital son el copal, el agua, el huevo, la tierra, los alimentos, el maíz, las maderas y las plantas. En el vocabulario de Córdoba, la palabra “**pee**” refiere a ‘aliento o aire’ ([1942] 2012:22r). En zapoteco de Santa Catalina Quierí, ‘aliento vital’ y ‘fuerza’ se designa con el término **ni ntá'n**. En zapoteco de Santa Lucía Miahuatlán, ‘fuerza vital’ de los hombres se refiere como “**muĩ ndro' ro mèn**”.

La carne del guajolote, la cera, la luz que emiten las velas, las hierbas aromáticas, entre otros objetos rituales, tienen la capacidad de provocar efectos o actuar sobre algo o alguien, o, como diría Gell (2016 [1998]), son portadores de agencia.

El guajolote (**bédy ngul**), el coconito (**xi'ñ gulasdx**) y la sangre tienen fuerza y aliento vital. En los rituales terapéuticos, la sangre del animal dona su vitalidad y energía a las personas. El guajolote y el humo de copal cuidan al sembrador de malos aires y de accidentes provocados por las herramientas de trabajo como los palos, el machete o los fierros que se usan para rozar el terreno.<sup>98</sup>

El aliento o vida que tienen las materias se pueden reconocer por los efectos que producen en el entorno o por los beneficios que otorga. En la elaboración de mesas florales, el mezcal fortalece a la ofrenda y a la persona donante. También, en los rituales agrícolas, los alimentos, “las tortillitas y los platos de copal dan fuerza a la tierra”. En este caso, la materialidad actúa como receptáculo y capacidad agentiva (Jacinto Mendoza Ramírez, conversación personal, Santa Lucía Miahuatlán, 2019).

---

<sup>98</sup> Los zapotecos del sur nombran coconito o **xi'ñ gulasdx** al guajolote recién nacido, hijo de la guajolota. Coconito viene del náhuatl **coconete**, que quiere decir “chiquito” y de **cócono**, que se traduce como “cría de pavo” (Montemayor, 2007: 56). El guajolote o coconito puede tener equivalentes con el copal y la cera. En ocasiones no se puede conseguir un animal, entonces se emplea copal para alimentar a la Tierra y al Rayo.

#### 4.2.3.3 Color de una cosa

La noción de color se considera una categoría importante en las prácticas rituales, pues las coloraciones tienen atributos simbólicos que se relacionan con las entidades sagradas y los rumbos cardinales. En el vocabulario de Córdoba para decir ‘color de algo’ se refiere la frase “**naquichi lào**”. **Naquichi** es ‘blanco’ y **lào** es ‘cara’ o ‘apariencia’ ([1942] 2012: 80r). En la variante de Santa Catalina Quierí, ‘color’ se nombra con la frase **siñi xnia ngé**. **Siñi** es un auxiliar que se traduce como ‘así’ o ‘la’, **xnia** significa ‘color’ y **ngé** se traslada al español como ‘eso, esto o cosa’.

En la confección de miniaturas, el color tiene un rol importante en la eficacia ritual, porque conserva una relación directa con los dueños del lugar. En los rituales celebrados en cerros y ojos de agua se ha observado que el color blanco se destina al Rayo y a la Santísima Trinidad; el rojo se emplea para protección de animales y personas; y el verde y morado se asocia con pagos por justicia que se dirigen al Rayo seco.<sup>99</sup>

El color, también puede evocar nociones complejas como lo maduro, lo cocido o lo limpio. En la confección de miniaturas, se puede usar el color rojo y blanco para solicitud de vida y salud. En la petición de abundancia de maíz y de riqueza se usan colores amarillos, naranjas y cafés. A las trojes miniatura se les colocan olotes, piñas de pino secas o pedazos de leños, los cuales hacen referencia al maíz maduro.

Los especialistas rituales ponen atención en la caracterización de las ofrendas. Cuando ven manojos de flores separadas, cacao o velas de color morado saben que los pagos se hacen al Rayo seco. Por el contrario, cuando encuentran residuos de flores blancas y copal, los asocian con ofrendas dirigidas al Rayo de lluvia o a la Tierra. Por lo que se puede ver, en la confección de miniaturas, la valencia simbólica de los colores tiene una relación intrínseca con las entidades sagradas, pues dependiendo de la petición se hace la selección de tonalidades de las materias.

---

<sup>99</sup> En algunos rituales, los colores blancos y verdes se destinan al rayo, los brillantes a los ahuaques y los morados a los aires. Lorente (2011) explica que los seres del agua reciben objetos brillantes como pago, mientras que entre los zapotecos sureños a los seres del agua se les destina el color blanco. En ambos casos, lo que prima son las cualidades de limpieza, pureza y belleza. Dupey (2004: 29), en su estudio de los colores entre los nahuas, reconoce que la gama cromática tiene relación con lo vegetal y las categorías de lo frío y lo caliente. Este autor encuentra que el rojo o el amarillo se asocia a lo seco, lo maduro y lo cocido, en tanto que la “categoría de colores verdes o azules se refiere a la vegetación”.

#### 4.2.3.4 Forma, línea o huella de las cosas

La forma de las cosas puede designarse con la palabra ‘cara’: **láo**. En el vocabulario de Córdoba aparece la palabra: ‘cara o rostro de animal’ como: **láoni** ([1942] 2012: 72r) En la variante de Santa Catalina Quierí, ‘cara de las cosas’ se traduce como: **loó koós**, **loó** es ‘cara’ y **koós** es un préstamo del español de la palabra ‘cosa’. En el contexto ritual para referirse a la forma o línea de las cosas se dice: **siñi nyá** o ‘cómo es’.

La sombra o contorno de las cosas da estructura, soporte y sentido a la petición. En la creación de miniaturas se recurre a una pluralidad de grafías que hacen referencia a líneas, demarcaciones, formas ovaladas y cuadradas que hacen alusión a casas, milpas, mazorcas, carros, terrenos, sembradíos y personas.

Los objetos como las mazorcas se crean a partir de una estructura abultada y oblonga; los corrales, las casas y las trojes tienen una arquitectura cuadrada; las personas se representan con palos alargados y los bebés se simbolizan mediante troncos o bolas de arcilla.

Es importante mencionar que en la elaboración de las formas rituales se presentan claves que son reconocidas y compartidas a nivel regional. Es posible que los códigos compartidos, respecto a las formas de las cosas se deba a un patrón cultural o a rasgos salientes que las personas identifican en los objetos (Severi, 2010).

#### 4.2.3.5 Delicado

Las miniaturas creadas y depositadas en los lugares “encantados” adoptan un carácter peligroso o delicado, este rasgo lo adquieren al momento de participar en el ritual y al presentarse en cierto espacio como puede ser una cueva, un manantial o un cerro.

En el vocabulario de Córdoba aparece la palabra ‘delicado de corazón o de conciencia’ como “**natàhuelàchi**” ([1942] 2012: 116r). **Natà** es ‘delicado’ y **làchi** se traduce como ‘corazón’. En la variante de Santa Catalina Quierí ‘delicado’ se dice **ntá** y en el zapoteco de Santa Lucía Miahuatlán, para designar la palabra ‘delicado’, se usa el término **nadan**.<sup>100</sup>

Las entidades sagradas son delicadas y peligrosas, cuando se sienten ofendidas pueden provocar enfermedades y muertes. El ánimo de las entidades se puede apaciguar mediante el ofrecimiento de pagos o alimentos, como el mezcal, las flores y los cigarros. Al igual que los

---

<sup>100</sup> Las palabras refieren a lo mismo, pero han sufrido cambios en la escritura. En el zapoteco de SCQ se eliminó la primera vocal y en la variante de SLM la palabra sufrió una suavización de ‘t’ fuerte a ‘d’ suave. Lo importante del uso de este término es su significado.



dueños del lugar, los espacios rituales tienen una caracterización delicada o “encantada”. Cuando una persona falta el respeto a un lugar, el dueño puede tomar represalias contra los intrusos.

El Rayo, el León o la Culebra pueden provocar neblina, producir lluvia torrencial o enredar los caminos y perder a las personas en el cerro. En San Francisco Logueche una abuela expresó que ir al cerro es delicado. En una ocasión su nieta fue a curiosear al monte. “En el momento en que la joven estaba en la cima del cerro comenzó a nublarse. El camino se tapó de neblina y su nieta ya no podía avanzar”. La joven se asustó y recibió el enojo del Rayo. Eso pasó porque la nieta no pidió permiso para pisar el lugar “delicado”. Así como sucede con los paisajes rituales, las ofrendas que están en el lugar pueden tornarse en delicadas o “pesadas” (notas de campo, 2019).

En San Pedro Mártir Quechapa, algunas personas originarias y peregrinos que asisten al ojo de agua, advierten que las ofrendas y miniaturas rituales no deben tocarse o moverse de lugar porque al ser depositadas en la cueva o al pie de las cruces, ya le pertenecen al Rayo o a la dueña del agua.

Por lo anterior, se puede deducir que las miniaturas adoptan una caracterización sagrada al participar del paisaje ritual. Es decir, los artefactos al colocarse en el agua, en la tierra o en la casa de los dueños del lugar pasan de ser mundanos a ser objetos cargados de poder. Por tanto, las miniaturas rituales, al tener una caracterización peligrosa deben respetarse y dejarse en el lugar al que pertenecen.

#### 4.2.3.6 **Ánimo tranquilo-Aroma suave y sabores agradables**

En la variante de SCQ, **ntolazy** designa la palabra ‘ánimo tranquilo’ y ‘tener el corazón calmado’ se dice **kap ñi kielmban tse**. En el protozapoteco, la palabra para designar el centro de las emociones es **latye7** (Kaufman, 2016: 32) y para referirse a ‘tranquilo’ o ‘quieto’ se dice: **tzi** (Kaufman, 2016: 49). En Córdoba, las entradas para ‘ánimo’ son **ninapáni, ninatipa** y **xiquiò** que refieren ‘al ánimo que da virtud y fuerza’ ([1942] 2012: 29r).

En los procesos rituales, uno de los rasgos de comportamiento que asumen los oficiantes consiste en mantener silencio. Los ruidos y palabras que se emiten en los actos rituales deben expresar respeto y corresponderse con el tipo de petición que se realiza. Por ejemplo, si se pide lluvia se pueden producir sonidos de viento y de truenos, pero no se aceptan risas estridentes o lamentos de niños, porque esto estaría transgrediendo a la figura del Rayo.

Es importante que en todo el proceso ritual, principalmente, en días previos al encuentro con las entidades sagradas, las personas conserven un ánimo tranquilo, es decir, que desarrollen sus actividades cotidianas sin enojos, excitaciones, palabras rencorosas o malos pensamientos.

Otro elemento de suma importancia en la donación de ofrendas es el aroma y el sabor de los alimentos. A los dueños del lugar les agrada el olor suave y fresco. No se ofrecen aromas fuertes, amargos o picosos como el humo de chile, la sal o comida en descomposición, porque estos alimentos representan una ofensa al Rayo.

En la variante de Santa Catalina Quierí, ‘oler a fruta dulce’ se dice **klya' nèx nexke**. **Nèx** se traduce como ‘dulce’, **kwla** refiere al verbo ‘oler’ conjugado en pasado y **nexke** significa ‘fruta’. También puede usarse la expresión ‘olor sabroso’ que se nombra como **klya' nèx**. **Klya'** es ‘oler’ y **nèx** es ‘dulce’.

Otra forma de referir a los aromas suaves es la frase **nibey ti xlya'**, **nibey** se traduce como ‘suave’, ‘poco’ o ‘tranquilo’ y **xlya'** refiere al verbo ‘oler’. En zapoteco de Santa Lucía Miahuatlán para decir aroma suave se emplea la locución **necy indy**, **necy** es ‘suave’ e **indy** es ‘aroma’.

Uno de los olores predilectos del Rayo es el perfume que expele del copal, el aroma de las flores de **cempasúchil**, la esencia de la tortilla y del pan. Además de estos alimentos, el Rayo, la Tierra y la Culebra de agua reciben cera marqueta, plátanos, naranjas y flores blancas.

Es importante señalar que los alimentos que se donan a las entidades varían en función de la región, de los gustos de las comunidades y de los recursos que hay en el pueblo. En algunas localidades se prepara mole de masa, en otros lugares se hace pasta de frijol o mole de verduras derivadas de la milpa. Todos los alimentos contienen la fuerza de sus materias.

Es fundamental en este trabajo recuperar estas nociones y reconocer que los elementos ofrendados no son únicamente materias, sino que portan vitalidad, por tanto, se debe entender que los materiales que se emplean en la confección de miniaturas no se utilizan al azar, sino que se articulan a una lógica ritual compleja que puede explicarse a partir de las categorías de análisis aquí apuntadas.

#### 4.3 Reflexiones finales del capítulo

Las categorías de análisis que se expusieron en este texto permiten elucidar los procesos cognitivos e imaginarios que ocurren en la preparación de los artefactos rituales. Asimismo, las nociones *emic*, en particular, las categorías concretas ayudan a visualizar las particularidades de la técnica y la materia.

Como se indicó líneas arriba, las categorías generales se utilizan en todos los rituales, mientras que, las de carácter conceptual enfatizan en la descripción de los procesos de concepción y elaboración de las miniaturas.

Con base en lo revisado en las categorías conceptuales, se puede sugerir que la noción de sembrar hace referencia a una constelación de símbolos que incluye a la vegetación, la fertilidad, el germen, el centro, el crecimiento y la abundancia. Como se verificó en la terminología agrícola y en las palabras de origen zapoteco, la acción de sembrar-crear es un constructo ligado a la semilla, a la tierra, al agua, a las nubes y al mar.

En consecuencia, se entenderá que en ciertos casos será necesario el empleo de la mayoría de las categorías evocadas, y en otras expresiones, se prescindirá de alguna de ellas. En las ofrendas de alimentos será de suma importancia acatar el uso de materias aromáticas y de los colores que precisa el ritual, mientras que, en la construcción de maquetas, lo más importante será el gesto y la calidad de las materias.

\*\*\*

Para finalizar este apartado, se debe reconocer que la validación de las palabras en zapoteco implicó la averiguación de términos rituales en diferentes comunidades; aunque la indagación no se enfocó en buscar la aceptación o similitud de las palabras, sí implicó un reconocimiento de las frases, analogías o nociones por parte de los especialistas rituales, pues, en cierta manera, ello nos ayudó a depurar los términos y seleccionar las nociones más coincidentes y apropiadas.

Además de la recuperación de las palabras en zapoteco, el trabajo precisó una intervención más profunda que llevó a participar en los rituales y a realizar un análisis exhaustivo de la precisión de las nociones rituales, a partir de las reflexiones y conversaciones con abuelos que confirmaron la importancia de los conocimientos expresados en la ritualidad.

Se debe enfatizar que no sólo era necesario y obligatorio la preparación de un marco interpretativo que se correspondiera con el contexto y la especificidad cultural de la ritualidad de los zapotecos. Para cerrar este capítulo, quisiéramos subrayar que las nociones referidas constituyen un marco general para entender que la miniatura se elabora a partir del entrecruzamiento de diferentes saberes.

En los próximos capítulos se comprobará la diversidad de nociones y elementos que incorporan los procesos de producción y significación de las miniaturas, pues las categorías no

solo se emplean en el cifrado, sino también en el develamiento e interpretación que ocurre posterior al depósito ritual.

Capítulo V. Lugares encantados y entidades sagradas

Figura 5.1. Paisaje ritual.



La imagen muestra el cerro Nube Flan, el ojo de agua de Quiechapa y Santa Cruz Huatulco.  
Fuente: ilustración elaborada por Héctor Hernández en San Miguel Suchixtepec, 2021.

En este capítulo, tras la contextualización efectuada en el capítulo III, se intenta mostrar la concepción de los lugares “encantados” y su relación con las ofrendas y pagos en miniatura que se ofrecen a los dueños que habitan en los cerros, las cuevas, los manantiales y el mar. Como se verá a lo largo de este apartado la narrativa oral es uno de los medios donde se registra el origen de los “encantos”, los cuales adquieren importancia a partir del papel que cumplen. Entre las funciones principales de los lugares “encantados” se puede mencionar: 1) servir de referentes de identidad; 2) ser elementos de poder y vida; 3) y formar parte del hábitat de las entidades sagradas que contribuyen a sostener el mundo.

Los lugares “encantados” se toman como referencia o atributo de identidad. En conversaciones que se suscitan en los espacios sagrados, los peregrinos comentan sobre sus pueblos y llegan a mencionar historias de los cerros o lugares de importancia ritual, los cuales se conciben como reservorios y productores de vida. Esta concepción se inscribe dentro de la ritualidad agrícola.

La narrativa oral es la fuente principal, donde abrevan las ideas del monte como casa del Rayo o de los cerros como contenedores de riquezas. Las cuevas, los cerros y las salidas de agua son significativos para los zapotecos porque en las geoformas y las piedras ha quedado la evidencia del poder de los leones, las culebras o cometas que han dejado huella en rocas, los derrumbes o los brotes de agua.

Tomando en consideración estos referentes, se han planteado tres premisas básicas para entender el peregrinar de los zapotecos que habitan las montañas del sur, y estudiar cómo es que se articulan los artefactos miniatura a los espacios rituales, pues recordemos que el tema nodal de esta investigación es hurgar en el sentido que adquieren las miniaturas en su contexto de uso y creación.

- 1) En primer lugar, los lugares “encantados” se perciben como un entorno dinámico que se reconoce a partir de la narrativa oral y la materialidad depositada en los sitios sagrados.
- 2) Las expresiones materiales y los espacios adquieren significaciones plurales, porque las experiencias del paisaje y la ritualidad se viven de manera distinta, es decir, cada participante o peregrino tiene sus propios testimonios y vivencias de la peregrinación.
- 3) Las prácticas rituales son necesarias para solicitar las lluvias, fertilidad, permiso para vivir, y otras acciones que permiten incrementar la vida, la salud y la abundancia. De

este modo, la ritualidad y las casas de los dueños se mantienen articulados en una unidad, donde el peregrino puede establecer contacto con lo sagrado.

- 4) Los elementos que permiten preservar las prácticas rituales en los lugares “encantados” son la imaginación, la memoria y la capacidad de las personas para entretejer los conocimientos que se tienen del entorno. Se reconoce el papel de la imaginación simbólica, porque facilita la creación de mediaciones; finalmente, la imaginación es el medio que estimula la formación de un lenguaje ritual.

Desde nuestro punto de vista, se podría considerar a las miniaturas como una especie de semilla y a los lugares “encantados” como vientres receptores de ofrendas, alimentos y plegarias. En el campo de lo imaginario esta interpretación podría ser válida, pues la Tierra, el agua y la cueva se conciben como entidades femeninas y productoras de vida. Además, las miniaturas, la mayoría de las veces se crean en el marco de la ritualidad agrícola, donde la noción de siembra y sus derivados se instituyen como centro de los gestos y plegarias.

Para aportar elementos a la idea de las miniaturas como germen, se describirán los componentes del paisaje ritual zapoteco; se mostrará la concepción de la milpa o pedazo de terreno como espacio sagrado y se expondrán algunas de las relaciones que se dan entre la cueva como morada de los ancestros, el mar como entidad sagrada y los cerros como casas del Rayo que proveen recursos para la vida.

### 5.1 La noción de lugar encantado

González Pérez (2019a: 265) ha reconocido la categoría de lugares “encantados” como una unidad que integra tanto a las entidades sagradas como a los lugares donde habitan los dueños del lugar. El estudioso de los zapotecos dice que en San Marcial Ozolotepec se distinguen dos clases de “encantos”: uno se llama **te na yon** y agrupa a los pantanos (**ben**), manantiales (**slen nit**), cuevas (**kie lio**), ríos (**yo bei'**) y el mar (**nit do'**), y otro tipo de “encantos”, son los **ko na yon**, en los que incluye a la Tierra (**Yu Mdan**), al Rayo (**Mdi**), a la Culebra (**Mbea do'**), a los naguales (**xob tse**) y al Maíz (**Nzob do'**).

A la clasificación propuesta por González Pérez, podemos añadir el término de “reyes encantados”, pues en las comunidades nos han indicado que los dueños del lugar son reyes. En San Marcial Ozolotepec, San Miguel Suchixtepec, San Pedro Mártir Quiechapa, Santa Lucía

Miahuatlán y Santa Cruz Xitla, las personas mayores, mencionan la palabra “rey” para referirse al Rayo y al dueño del lugar (notas de campo, 2018).

En la narrativa oral se menciona a los “encantos” para referirse a los lugares y acciones que acontecen en el lugar. A esta categoría se puede añadir la dimensión temporal, pues el “encanto” también se caracteriza por presentarse en momentos “especiales” y por alterar la percepción del tiempo de quienes se adentran en el “encanto”. Con frecuencia, la entrada al encanto es una cueva, una piedra labrada, un hueco, un hormiguero o un peñasco. Dentro del atributo temporal del “encanto” se observa la inversión o reducción del tiempo. Un rasgo recurrente, referido en la oralidad es la expresión: “la duración de un año en la tierra se minimiza a una hora en el encanto”.

En el “encanto” el tiempo pasa rápido, mientras que, en el plano terrenal, el tiempo transcurre lentamente. En este lapso las personas consiguen riquezas y dones del Rayo, por ejemplo: “los afortunados logran adquirir la habilidad de ser un buen cazador, tener abundante cosecha, conseguir esposa e hijos”, pero también se podrían obtener castigos como “quedarse atrapado en el lugar para trabajar con los dueños”. Todo depende del comportamiento de la persona “encantada” (Hermila Andrea Martínez, conversación personal, San Francisco Logueche).

Con base en lo anterior, se considera apropiado incorporar la categoría “encanto” para referirnos a los dueños, a los lugares y las acciones que se desarrollan en los espacios rituales. Aunado a los “encantos” se encuentra la noción de “entidades sagradas”, la cual se emplea para caracterizar a los seres “delicados”. El Rayo, la Tierra y la Culebra son personajes que habitan en los lugares “encantados”. Este tipo de seres, también se incluyen en la clase de “entidades sagradas”.

Desde nuestro punto de vista, la categoría de entidades sagradas permite describir el carácter poderoso del Rayo, la fuerza de la Tierra y lo peligroso de los dueños del lugar, quienes tienen la facultad de enfermar, enloquecer, matar o perturbar a personas que transgredan las normas de convivencia de su casa, es decir, del cerro, de la cueva o del mar.

Para cerrar esta introducción, se puede decir que los lugares “encantados” son sitios que se caracterizan por: 1) ser lugares cargados de memoria que los abuelos conservan y transmiten; 2) son espacios poderosos donde habitan entidades sagradas; 3) tienen una corporalidad y, en algunos casos, establecen relaciones de consanguineidad o de jerarquía socio-política; 4) se encuentran en lugares próximos al entorno y también se viaja a zonas apartadas como el mar; 5)



los lugares “encantados” se encuentran conectados física y simbólicamente; 6) los “encantos” pueden designarse por el nombre o titularidad de la entidad sagrada o por las características y poderes que emanan del lugar; 7) son reservorios de los dueños; 8) y pueden revelar la suerte.<sup>101</sup>

En suma, las características del entorno y los sucesos extraordinarios que acontecen en el lugar definen al “encanto” como un espacio de comunicabilidad sagrada o como una “entidad sagrada” que recibe ofrendas y pagos, lo cual hace posible que el “encanto” sea una categoría fundamental en el análisis de la ritualidad, en especial, en el estudio de la miniatura ritual.

### 5.1.2 Jerarquía de los lugares encantados

Desde la perspectiva de los peregrinos, los espacios rituales del área zapoteca tienen una jerarquía que se vincula al poder de las entidades que habitan en el lugar. El poder de los lugares se manifiesta a partir del nombre del lugar, el tipo de ritual que se realiza en el espacio, y las connotaciones de poder o fuerza del lugar, las cuales se expresan a partir del sonido de campanas, cantos con instrumentos musicales precolombinos y escenas imaginarias que aluden a riqueza.

Dentro de los espacios rituales, al mar se le piensa como el más peligroso. Se podría decir que es el espacio es símbolo del cosmos y del origen de la vida, por tanto, los peregrinos deben seguir prescripciones rituales estrictas, entre las que se encuentra, el ayuno, la pureza, es decir, no tener pecados. Esto, en teoría le permitirá a las personas acceder al espacio sagrado y aguantar el poder del dueño.

De acuerdo a la jerarquía “sagrada” reconocida en el área zapoteca, existen lugares rituales locales, regionales e interregionales. Los espacios rituales de carácter local incluyen las cuevas, los ojos de agua y los cerros que se encuentran en la demarcación de localidades concretas; ejemplos de estos lugares son el Cerro Tres Piedras de Santa Lucía Miahuatlán, el Cerro Dominante de San Francisco Logueche, el cerro Rayo de Santa Cruz Xitla y el santuario de Juquila (ver tabla 5.1).<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Estudios sobre el vínculo entre el paisaje y el sistema de creencias de grupos sociales se encuentran en los trabajos de Mark y Turk (2003), Basso (1988) y O'Connor y Kroefges (2008). En una investigación sobre los Yindjibarndi de Australia, Mark y Turk (2003: 11) notaron que la espiritualidad y la topografía son elementos que se encuentran conectados por la historia oral, los nombres y los atributos que las personas le confieren a los lugares. Esto también se observa en el paisaje ritual de Quiechapa y del cerro El Encanto, donde las rocas y espacios físicos son los que definen al lugar como espacio sagrado habitado por leones, mujeres, culebras, entre otras entidades.

<sup>102</sup> Vázquez Martínez (2019: 119) enfatiza que los santuarios no se pueden definir, solamente, en función “del nivel de convocatoria, por su ubicación geográfica y el número de peregrinaciones que arriban anualmente”. Atendiendo a esta recomendación, en nuestro trabajo hacemos la clasificación de lugares “encantados”, tomando en consideración la ruta de peregrinación, el flujo del peregrinaje, las relaciones entre las entidades sagradas que habitan en el cerro, la cueva y el mar, y las necesidades que se plantean en los espacios de ritualidad.

Los lugares rituales de rango regional son aquellos que se visitan en situaciones de crisis, cuando hay epidemias, plagas, sequías o para agradecer a las entidades sagradas por las lluvias o los favores concedidos. Entre los sitios de carácter regional se encuentran el cerro El Encanto de San Cristóbal Honduras Coatlán, el cerro de la Postema de San Mateo Río Hondo y el cerro Nube Flan de San Pedro Mixtepec (véase mapa 5.1).

Por su parte, los lugares interregionales son aquellos que tienen un mayor reconocimiento y, por tanto, son visitados por personas de distintas comunidades o “etnias”. En estos recintos se realizan rituales de adivinación, petición de bienes y promesas. Un ejemplo representativo de este tipo de lugares es el santuario de Juquila, el ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa, la cueva del Diablo de San Pablo Villa de Mitla y el pedimento de Cruz del Monte, ubicado en Santa Cruz Huatulco.<sup>103</sup>

La caracterización de la jerarquía de lugares, desde nuestro punto de vista, permite ubicar los grados de poder de las casas de las “entidades sagradas”. Esta sugerencia se puede verificar en la descripción que hacen los saorinos de los Rayos. Los especialistas rituales mencionan la existencia de Rayos con rangos de poder; según su clasificación, hay Rayos jefe que viven en el mar o en los cerros principales y ministros que salen de cerros menores, los cuales ayudan a los Rayos mayores; También, en el orden de poder se distinguen culebras de agua de menor nivel y tamaño que habitan en los manantiales y culebras gigantes que viven en el mar.

Además del Rayo y los guardianes del monte, los ancestros y las ánimas se consideran como “entidades sagradas”. A diferencia de la culebra y del Rayo, los antepasados, las ánimas y los ancestros no tienen distinción de poder, pero sí tienen algunas particularidades que los caracterizan. Los ancestros, por ejemplo, habitan en la cueva de Mitla, a ellos se les puede invocar en el panteón, en la casa y en la iglesia.

Se podría decir que los espacios donde se mantiene comunicación con los ancestros tienen diferentes niveles de comunicabilidad. Los especialistas rituales comentan que en la cueva de Mitla se tiene mayor proximidad con los ancestros, porque ese es su hogar, en cambio, en el panteón y la iglesia, los ancestros hacen acto de presencia cuando se les invoca.

---

<sup>103</sup> Con base en la descripción de Weitlaner (s.f.e), el lugar sagrado de Santa Elena consistía en una “cueva ubicada en la parte baja de un peñasco, en la costa. A la cueva acudían exclusivamente saorines para hacer diversas peticiones y ofrecían copal, velas, cera, flores y guajolotes” (Weitlaner, carpeta XXXIV-2, documento 3. Información facilitada por el antropólogo González Pérez. Las notas se encuentran en el *Fondo Weitlaner* de la Biblioteca Miguel Othón de Mendizábal (DEAS, INAH).

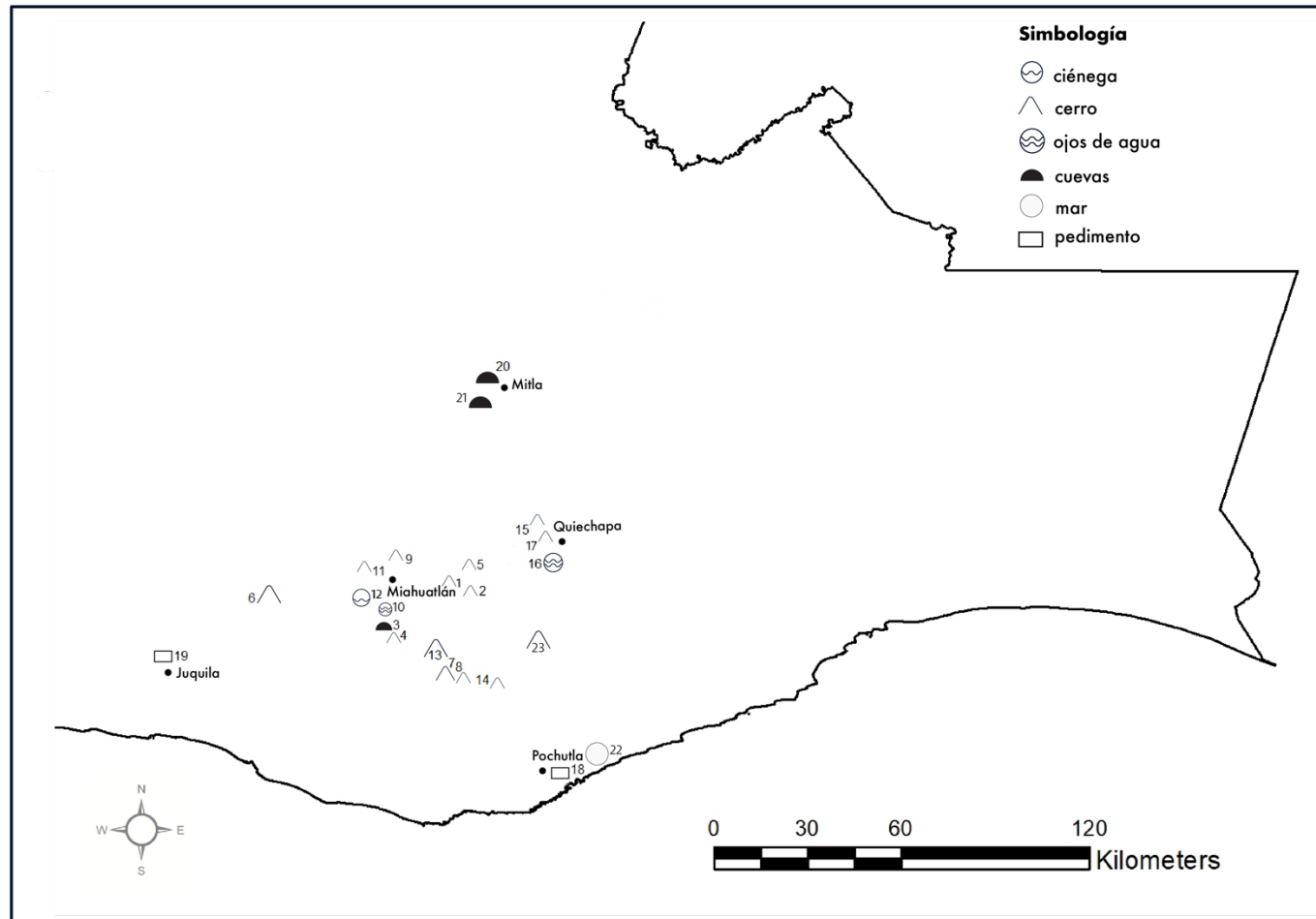
Aunado a los ancestros, se encuentra la Tierra, la cual se encuentra en la casa, en el panteón, en el cerro, en el manantial y en el mar. En cualquiera de estos lugares, la Tierra tiene el mismo poder. En ocasiones se le invoca junto al Rayo, a la Culebra de agua, los santos y las ánimas.

Con base en lo descrito, considero importante hacer una distinción entre la jerarquía de los dueños del lugar y de los sitios sagrados, ya que una de las condiciones para la ejecución de rituales consiste en conocer el tipo de potencia a la que se va a enfrentar. Como decíamos líneas atrás, la visita al Rayo en el mar conlleva más compromiso y responsabilidad que su invocación en el cerro o la milpa. La preparación ritual incluye el baño, el ayuno sexual y de alimentos.

Por lo que se sabe, un ritual terapéutico puede efectuarse en la casa o en un lugar sagrado, todo depende del efecto que se quiera lograr. Un ejemplo ilustrativo de situaciones urgentes es el pago por trasgresión, en este caso se debe acudir al espacio donde violentó al dueño, ya sea el Rayo o la Culebra de agua. Es preciso estar presente en el lugar para pedir perdón y escuchar la respuesta de la entidad sagrada, ya sea, por medio de un sueño o por mensajes transmitidos al especialista ritual.

Como se puede observar, las peticiones van vinculadas a los espacios rituales. En las distintas localidades se hace mención de la jerarquía de lugares y de su relación con los tipos de ofrendas. Se acude a la iglesia o al panteón para peticiones menores. Sin embargo, en situaciones problemáticas se requiere la visita al cerro o al mar. En el siguiente subapartado, se describirán los lugares rituales, las rutas de peregrinaje y las prácticas rituales que los zapotecos del sur llevan a cabo en el cerro El Encanto, en Cruz del Monte, en el ojo de agua de Quiechapa y en la cueva de Mitla. Véase el mapa 5.1.

Mapa 5.1. Paisajes rituales ubicados en el área de estudio.



Fuente: elaboración de la autora, 2020, con base en INEGI, 2015.

Tabla 5.1. Lugares rituales que se ubican en el área de estudio.

Distrito	Municipio	Localidad	Nombre del paisaje ritual	Código	Lugar sagrado local	Lugar Regional	Lugar interregional	
Miahuatlán	San Cristóbal Amatlán		cerro Milpa	1	X			
			cerro Corral de Piedra	2	X			
	Santa Lucía Miahuatlán		cueva del Diablo	3	X			
			cerro Tres Piedras	4	X			
	San Francisco Logueche			cerro Dominante	5	X		
	San Cristóbal Honduras Coatlán			cerro El Encanto	6		X	
	San Miguel Suchixtepec			cerro Cemaltepec	7	X		
	San Pedro Mixtepec		cerro Nube Flan	23			X	
			cerro Rayo	8	X			
	Miahuatlán de Porfirio Díaz			cerro de la Cruz	9	X		
	Santa Catarina Cuixtla			ojo de agua de Cuixtla	10		X	
	Santa Cruz Xitla		cerro del Rayo	11				
			ciénega San Bernardo	12			X	
	San Mateo Río Hondo			cerro de la Postema	13		X	
San Marcial Ozolotepec			cerro Siete Cristo	14	X			
Yautepec	San Pedro Mártir Quechapa		cerro Temazcal	15	X			
			ojo de agua	16			X	X
			cerro San Cristóbal	17	X			
Pochutla	Santa María Huatulco	Santa Cruz Huatulco	Cruz del Monte	18		X	X	
	Santa María Huatulco	Santa Cruz Huatulco	Santa Cruz (pedimento)	22		X	X	
Juquila	Santa Catarina Juquila		santuario de Juquila	19		X	X	
Valles Centrales	San Pablo Villa de Mitla		cueva del Diablo	20		X	X	
	Santiago Matatlán		cueva de Matatlán	21		X	X	

Fuente: elaboración de la autora, con base en trabajo de campo, 2020.

## 5.2 Los lugares encantados como redes de peregrinaje

El origen del peregrinar obedece a diferentes motivos y circunstancias de vida. Gran parte de los peregrinos acuden a los lugares sagrados por recomendación, por cuestiones de

enfermedad o problemas graves que solo tendrán remedio, mediante el pago y reconciliación con las entidades sagradas.

El proceso ritual de peregrinaje se emprende individualmente o por mediación de un especialista ritual. En el diagnóstico que hacen los especialistas, se pregunta al maíz, al hongo maestro y al dueño del lugar y éstos comunican la fuente del problema y la solución, la cual, la mayoría de las veces, consiste en hacer pagos o visitar las casas del Rayo, en el cerro, en la cueva o en el mar.<sup>104</sup>

Los curanderos de San Marcial Ozolotepec y Santa Lucía Miahuatlán dicen que previo al encuentro con el Rayo, las personas necesitan acudir a un manantial. En la visita al dueño se presentan los saludos y se pide permiso para ejecutar los rituales. En este primer acercamiento se llevan flores blancas y copal.

Regularmente, son los especialistas rituales los que se encuentran en constante peregrinar. En el proceso ritual que siguen los sahorinos, se entregan ofrendas y se realizan acciones miniaturizadas para comunicar necesidades específicas. Una vez que se obtienen los bienes o favores, las personas se ven obligadas a regresar al lugar para agradecer con mesas florales, promesas o pagos.

En las promesas, algunas veces, se establece el compromiso de visitar el lugar sagrado por tres ocasiones, se promete la asistencia anual a la casa del Rayo y la realización de recorridos completos que incluyen la visita a los cerros locales, las cuevas, los manantiales y el mar, lo cual propicia la creación de una cadena interminable de pagos.

A fin de ilustrar uno de los circuitos rituales, se nombrarán algunos lugares sagrados. El trayecto que emprenden los especialistas rituales comienza en la casa o en cerro del pueblo. Las personas de San Miguel Suchixtepec visitan al Rayo en el cerro Cemialtepec y después viajan a la cueva de Mitla o al ojo de agua de Quiechapa. Los abuelos de Santa Lucía Miahuatlán van al

---

<sup>104</sup> Es importante destacar que en el área de Oaxaca existen investigadoras que han explorado en el tema del peregrinaje, entre ellas Barabas (2003) y Vázquez Martínez (2018). Vázquez Martínez argumenta que las rutas de peregrinaje hacia la localidad de Huayapam y Reyes Villa de Etla, se sustentan por el poder que se otorga a los cristos que aparecieron en las comunidades. El cristo llamado “señorito de Huayapam” está vinculado a las fuentes de agua dulce, razón por la cual personas de la “Sierra Sur, la Mixteca Alta y la Sierra Norte” acuden en peregrinación para solicitar agua. En el caso del ojo de agua de Quiechapa y de la visita a Cruz del Monte y al mar tiene otras bases, pues la ruta se construye a partir de la necesidad de pagar a la dueña del agua, al Rayo y la Culebra. Además, el peregrinar se asocia a un ciclo ritual que involucra un periodo de purificación, permiso, pago y agradecimiento (Vázquez Martínez, 2018: 30).

cerro Tres Piedras y, posteriormente, acuden al cerro de la Postema o al mar en un sitio llamado Santa Elena.

En el circuito ritual que emprenden los zapotecos del área de Ozolotepec y los Mixtepec, primero, se visita el cerro Siete Cristos, el cerro León o el cerro Nube Flan. Después se acude a los lugares locales. La mayoría de los peregrinos continúa su viaje rumbo al ojo de agua de Quiechapa, donde se hacen pagos al agua, al Rayo, a la Tierra y a los santos. Una vez que los creyentes han depositado ofrendas en el ojo de agua se dirigen hacia la cueva del Diablo ubicada en Mitla (SPVM).<sup>105</sup>

Otra red de peregrinaje adyacente a la que hacen los zapotecos de la zona de los Amatlanes, los Loxicha y Mixtepec, es la que preparan las personas de los Coatlanes, quienes frecuentan el santuario de Juquila, situado en el municipio de Santa Catarina Juquila, el cerro La Preñada y el cerro El Encanto, ubicado en San Jerónimo Coatlán. Los peregrinos que visitan el santuario de Juquila acuden a manantiales locales, al cerro La Preñada, al Río Ladrón y después van a Santa Elena, en Puerto Escondido. En ocasiones, personas de Guadalajara y de la Ciudad de México visitan este lugar, pero no llegan hasta el mar, porque estos viajeros siguen otras rutas.

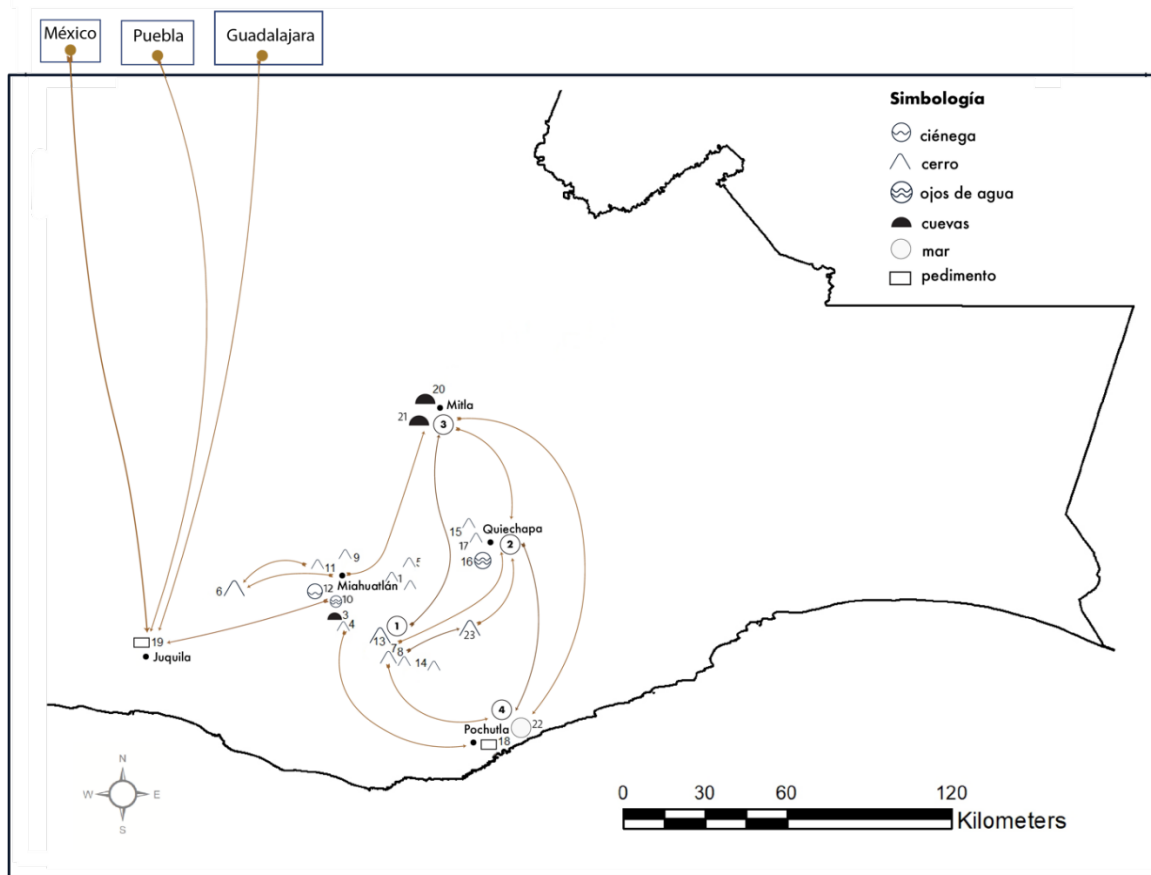
En el mapa 5.2 se puede observar una de las rutas de peregrinación que siguen los zapotecos del sur. Los números que se encuentran dentro de los círculos indican el orden que siguen los peregrinos en el recorrido ritual y los números que se marcan fuera refieren a la ubicación de los espacios rituales (véase tabla 5.1 para verificar la ubicación y nombre de los lugares rituales).

En el mapa se puede apreciar la ruta que siguen algunos peregrinos de San Miguel Suchixtepec, el trayecto inicia en el cerro Cemialtepec indicado con el número 7, luego se dirige a Quiechapa referenciado con el numeral 16, y culmina en Cruz del Monte, ubicado en Pochutla y marcado con el número 22.

---

<sup>105</sup> El ojo de agua de Quiechapa es visitado por personas provenientes de las comunidades Santa Catalina Quierí, San Francisco Logueche, San Pedro Mixtepec, San Marcial Ozolotepec, San Cristóbal Amatlán, Miahuatlán de Porfirio Díaz, San Miguel Suchixtepec, San Pedro el Alto, Santa Lucía Miahuatlán, San Mateo Río Hondo, entre otras localidades sureñas. Los zapotecos visitan el lugar para conocer su destino y solicitar favores a distintas entidades sagradas.

Mapa 5.2. Flujo de peregrinaje en el área sur de Oaxaca.



Fuente: elaboración de la autora, 2020.

Desde la lectura de los propios peregrinos, Cruz del Monte puede equipararse al santuario de Juquila, por la cantidad de personas que visitan el lugar, por la importancia ritual y las entidades sagradas que habitan ahí. Los zapotecos afirman que lo que se entrega en la orilla del mar cobra fuerza porque es el lugar de mayor potencia. También se dice que lo que se dona en este espacio se dirige a los ancestros, a la Culebra de agua, al mar, al dueño del mundo y la Tierra, pues todas las entidades sagradas deben recibir su alimento.

### 5.3. La cueva del Diablo de Mitla

Para entender la importancia de los lugares rituales, la fluidez del peregrinaje y la relación que establecen los espacios con las miniaturas es necesario conocer la historia que se entreteje en torno al lugar y las redes sociales que permiten a las personas reconocer el paisaje ritual como un elemento compartido.



En el área de estudio, González Pérez (2013b) realizó un trabajo muy completo, donde se abordan historias de los asentamientos. En uno de los apartados, se habla del origen del pueblo zapoteco de Xanica. Los abuelos referidos en texto atestiguaron que la comunidad se conformó con el arribo de personas de San Pablo Mitla.

La consideración de Mitla como un lugar de importancia ritual de los zapotecos y de residencia de las ánimas, se encuentra en pueblos de Ozolotepec, Mixtepec, San Miguel Suchixtepec y Santa Lucía Miahuatlán. En estas localidades se menciona que los muertos viajan hacia la cueva de Mitla, su nueva casa. Esta referencia constituye una clave para la identificación de espacios ancestrales, los cuales siguen siendo fuente de ritualidad (González Pérez, 2013b: 85).

La cueva del Diablo es un abrigo rocoso poco profundo con una bóveda, espacio que los peregrinos han aprovechado para colocar sus ofrendas y pagos. Estudiosos como Parsons (1936), Barabas, Winter, Castillo y Moreno (2005) han visitado la cueva y han demostrado que la oquedad ha sido usada con fines rituales desde el Postclásico Temprano. En la actualidad, zapotecos de San Miguel Suchixtepec y Santa Lucía Miahuatlán visitan la cueva de Mitla para consultar a los ancestros.<sup>106</sup>

De acuerdo con lo expresado por los abuelos zapotecos, la noción de ancestro, ánima y antepasado muestran diferencias significativas. Los ancestros se piensan como personas que fallecieron hace mucho tiempo y, en algunas comunidades, se cree que éstos tuvieron una posición superior a otros muertos, es decir, que llevaron una vida ejemplar.<sup>107</sup>

Dentro de la categoría de los antepasados se encuentran los difuntos que fenecieron en épocas pretéritas; y las ánimas refieren a los familiares fallecidos que visitan anualmente a los vivos. Son los ancestros y las animas los que se mencionan en los rituales. A los antepasados no se les invoca en los rezos, sin embargo, se reconocen como los antecesores del pueblo.

---

<sup>106</sup> Se tiene conocimiento de que la cueva estuvo poblada por pequeñas bandas nómadas de cazadores recolectores. En la cueva se registró un uso ritual durante el Postclásico Temprano (fase Liobaa, 800-1250 dC). La cueva fue documentada por la antropóloga Parsons (1936), quien “visitó el lugar y encontró vasijas miniaturas”. Finsten, Flannery y Macnider (1989) exploraron la cueva y registraron “la presencia de cerámica y hoyos en la superficie”. Posteriormente, Barabas, *et al.*, (2005) realizaron una valoración sobre el uso actual de la cueva. Los arqueólogos excavaron un área de 130 m<sup>2</sup> y encontraron 145 perforaciones, donde se depositaron ofrendas y numerosas vasijas miniaturas.

<sup>107</sup> El señor Abdón Cruz Cortés, originario de San Bartolomé Loxicha considera que los ancestros son las personas que murieron en una edad avanzada, lo que se considera una muerte benéfica, porque no fallecieron violentamente (Cruz y Beam de Azcona, 2017: 21)

Los ancestros son entidades sagradas que abogan por la gente. Los zapotecos de las regiones de los Ozolotepec, los Mixtepec, los Amatlanes, entre otras comunidades serranas van al panteón, a la iglesia y a las cuevas para solicitar ayuda a los ancestros. Principalmente, se les pide dinero, el cuidado de la milpa, bienes materiales, bendición y protección en el matrimonio, el castigo a personas enemigas, el retiro de dolores de cuerpo y de daños en las articulaciones.

Los pagos y ofrendas que hacen los zapotecos del sur en la cueva del Diablo consisten en alimentos, cacao, copal y recipientes de cerámica. En especial, se preparan velas amarillas, flores de cempasúchil y cera marqueta. De acuerdo con los códigos rituales, el color amarillo se vincula a los muertos.<sup>108</sup>

En general, las ofrendas sirven como alimento y símbolo de mediación. Los zapotecos acuden a las cuevas porque las asocian con abrigos maternos, el origen y con las casas de los ancestros. Se podría decir que la cueva es el puente o centro de integración que vincula el mundo de los vivos con el de los ancestros.

#### **5.4. Elementos y prácticas rituales en el ojo de agua de Quiechapa**

Otro de los lugares de importancia ritual son los nacimientos de agua, los cuales se consideran casas de la Culebra de agua. Algunas fuentes son receptoras de ofrendas y otras se consideran espacios de adivinación o dadores de vida. Entre los lugares acuáticos de mayor importancia de la región, se encuentra el nacimiento de Santa Catarina Cuixtla, la ciénega San Bernardo, la laguna del cerro Nube Flan, el ojo de agua de Quiechapa y la laguna del cerro El Encanto.

Como se revisó en el capítulo II, los zapotecos de los Loxicha tenían por costumbre llevar a los recién nacidos a las fuentes hídricas para pedir permiso a la dueña del agua. En la actualidad, se efectúan ritos al agua, principalmente para pedir lluvia, ver la suerte reflejada en el agua y para solicitar la cura de alguna enfermedad.

De los lugares mencionados líneas atrás, la laguna del cerro Nube Flan y el ojo de agua de Quiechapa, se consideran como espacios sagrados y adivinatorios. Se dice que en estos espacios habita una Culebra de agua. En el ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa además de la culebra, se reconoce la presencia del Rayo, del Dragón-León, del santo patrón, la muchacha de piedra y la virgen de Guadalupe.

---

<sup>108</sup> Barabas *et al.* (2005: 20) documentaron que las velas negras se utilizan para solicitar la muerte de una persona, mientras que las velas amarillas se usan para pedir sanación o comunicarse con difuntos adultos.

En la narrativa oral se expresa que el ojo de agua de Quiechapa fue resultado de una pelea entre nahuales. Los abuelos narran que hubo una disputa entre comunidades chontales y chatinas; un bando empleaba el poder de la lluvia y el otro convertía a las personas en piedras. En la contienda, los chontales capturaron a la princesa chatina, a la que convirtieron en piedra. En la interpretación de Juan Hernández, “la princesa al percibir el dolor de su padre y no poder expresar su dolor, lloró intensamente y de sus lágrimas brotó un manantial de agua dulce” (Juan Hernández, conversación personal, San Marcial Ozolotepec, 2018).

En la comunidad de San Pedro Mártir Quiechapa, los abuelos recuerdan que el agua emergía de la vagina de la mujer (piedra), pero esta piedra fue destruida. Los señores de edad avanzada mencionan que a falta de la piedra, algunos hombres del pueblo buscaron una roca con figura humana y la instalaron en el manantial. Se podría decir que la acción de reubicar una piedra con forma de mujer en el ojo de agua demuestra la necesidad de los pobladores de conservar el símbolo del lugar.

Figura 5.2. Piedra Quiechapa.



Piedra ubicada al lado de la cueva donde brota el manantial. Registro realizado en diciembre de 2018 en el ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa. Fuente: fotografía de la autora.

Otro aspecto a destacar de la figura de piedra es su sacralidad y el vínculo que tiene con la pureza y el agua, lo que convierte al lugar en referente de agua “sanadora”. Los pobladores de San Pedro Mártir Quiechapa confirman que la mujer de piedra era considerada como “diosa del agua” subterránea. En el pueblo varios abuelos describen a la piedra como una entidad con poderes. El testimonio del señor Pedro Canseco verifica la relación de la mujer con lo “sagrado” al advertir que anteriormente “la piedra era la única receptora de ofrendas”:

Antes nomás iban a venerar la piedra, le decían la diosa del agua. La gente iba a hacer sus ritos y ya llovía. Brotaba agua en abundancia, pero con la llegada de los sacerdotes el agua se fue acabando, porque los rituales disminuyeron. El agua se sintió. Ahora brota agua, pero con menos potencia (Pedro Canseco, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2019).

Otras personas que han visitado el lugar, refieren que la piedra es productora de vida, pero no la catalogan como deidad o entidad sagrada. En la actualidad, los pobladores de Quiechapa reconocen el papel de la piedra como dadora de agua. Los abuelos aseguran que en el pasado, la piedra tenía la capacidad de producir enfermedades a quienes transgredieran el lugar. El señor Pablo Aguilar Ramírez recuerda que la piedra tenía una peineta de oro. “La peineta fue robada por un sacerdote católico y a causa de ese hurto, el sacerdote fue castigado con una plaga de piojos que lo mató” (Pablo Aguilar Ramírez, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2017).

El testimonio referido, refuerza la idea de la piedra como una entidad con agencia y con poderes. Desde nuestro punto de vista, la piedra puede considerarse como un símbolo de identidad del lugar, porque el ojo de agua lleva el nombre de la muchacha de piedra, en zapoteco de la comunidad **quie** es ‘piedra’ y **chapa** refiere a ‘mujer’. También, podríamos afirmar que Quiechapa es un elemento simbólico que da sentido al espacio ritual, pues a raíz del poder del agua llegan peregrinos desde distintos puntos de la región.

Algo semejante ocurre en el sitio sagrado llamado **Pagmijwala**, cuyo nombre hace referencia a elementos cognitivos que enuncian el carácter sagrado del lugar. Los chontales del área oaxaqueña dicen que “el término para 'colina' es **jwala** y el elemento **pag'mi-**, refiere arrojar algo (a menudo agua) y (**-'mi**) algo más”. El arrojar agua forma parte de la ceremonia dirigida a **Pagmijwala**, una entidad sagrada que habita en el lugar (O'Connor y Kroefges, 2008: 306). En

este ejemplo, el paisaje y ritual se conectan porque los lugareños reactivan la significación de paisaje a través del nombramiento del lugar y de las acciones rituales que ahí se realizan.

En el caso de Quiechapa, la mujer es el origen del agua y la fuente de los rituales. En la narrativa se puede entrever una relación simbólica entre el gesto de llorar y el brote del agua. Asimismo, es posible establecer un vínculo entre el cuerpo de la mujer y las geoformas, donde los cuencos de los ojos se podrían tomar como la fuente del agua y la vagina serviría para aludir a la entrada de la cueva. Esta relación entre el referente humano y el entorno es lo que, a nuestro parecer, otorga fuerza y representatividad al lugar.

En la imaginación simbólica, el ojo de agua y la mujer constituyen una unidad y un espacio germinal, donde la vida es posible, por ello, la fuente de agua ha sido y es el lugar donde se pide permiso para vivir. Además, es el espacio idóneo para producir escenas miméticas y crear objetos miniatura que llaman la abundancia, la fertilidad y la riqueza.

A partir de la información vertida sobre el lugar y con base en la observación de los rituales, considero que la ritualidad en el ojo de agua se ha ido concentrando hacia otras entidades como la Santísima Trinidad, el Santo Patrón y la Virgen de Guadalupe, pues recordemos que anteriormente, los protagonistas eran el Rayo, la piedra Quiechapa, el Dragón León y la Culebra de agua. Ahora, las entidades de la religión católica han cobrado importancia. No obstante, la idea de lo femenino sigue vigente, pues la mujer de piedra continúa como referente toponímico del lugar.

#### **5.4.1. El Dragón-León**

La piedra Dragón-León es una de las entidades sagradas que habita en el ojo de agua de Quiechapa. Esta piedra es guardiana de la mujer de piedra y del lugar en su totalidad. La figura del animal se caracteriza por tener una cabeza con forma felina y trompa abierta, de cuyas fauces salen unas puntas que representan sus dientes.

El Dragón-León es una entidad con poder y fuerza, la cual es transmitida a las personas, mediante su invocación y la obtención de uno de sus colmillos. Los abuelos originarios de Quiechapa afirman que peregrinos provenientes de Chiapas han visitado por varias décadas el ojo de agua para obtener un pedazo de la piedra del Dragón-León, pues la posesión de alguno de sus colmillos garantiza suerte, fuerza, riqueza y vida.

Además de los atributos favorables, la piedra Dragón-León es percibida como peligrosa, oscura y terrible. Sin lugar a dudas, el poder de la entidad sagrada es reconocida por los

especialistas rituales, quienes ven en su figura al portador de ofrendas de bienvenida y pagos por justicia. El animal, en su faceta terrible y voraz recibe alimento y artefactos oscuros, velas moradas, huevos pintados de negro y muñecos con los ojos vendados, los cuales tienen como finalidad causar enfermedad y muerte.<sup>109</sup>

Conviene recordar que en la narrativa oral, el Dragón-León se describe como vigilante protector y guerrero defensor, capaz de aplastar al enemigo. Esta caracterización se transfiere a los rituales producidos en el ojo de agua, donde el León interviene como abogado para mediar problemas e impartir justicia.

---

109 Neumann (2009:184), destaca que en diversas culturas, el jaguar se concibe como matriz devoradora o pareja de la entidad sagrada de carácter femenino. En el caso del ojo de agua, el Dragón-León bien podría ser el guardián o compañero de la dueña del agua. Aunado a la connotación de compañero, el león puede considerarse como encarnación de la tierra y relacionado con el poder, el gobernante, el sacerdote, la vida, el inframundo y la muerte (Valverde, 2001). No estamos seguros, si el león refiere directamente a la noción del jaguar, pero podemos afirmar que esta entidad se relaciona con la regeneración y la fuerza vital.

Figura 5.3. Piedra Dragón-León.



Piedra ubicada en el ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa, registro realizado en diciembre, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

#### 5.4.2. La Culebra de agua

Otra entidad sagrada que se considera protectora del afluente es la Culebra de agua, la cual se describe como un animal alado, frío, grande y brillante. Los peregrinos mencionan que esta culebra es generadora de agua, porque anida en el lugar, con ello produce abundancia hídrica y garantiza vida. Los originarios de San Pedro Mártir Quiechapa caracterizan a la Culebra del pueblo como un animal gigante, volador y acuático.<sup>110</sup>

Existen diversas narrativas y vivencias que atestiguan la presencia de la Culebra de agua en Quiechapa, uno de los testimonios que evidencian la aparición de la culebra es la experiencia que compartió el señor Ignacio Juárez, originario de San Pedro Mártir Quiechapa, quien expresó lo siguiente:

---

110 Los rasgos de la culebra de Quiechapa son semejantes a los descritos en otras áreas de Mesoamérica, donde la culebra tiene la capacidad de volar, de regar la lluvia y ser la guardiana de las aguas (De la Garza, 2003; Alana, 2017; Carranza, Gutiérrez y Medina, 2017). En la zona zapoteca del sur, González Pérez (2013a: 98) menciona que “la culebra de agua es sinónimo de abundancia y riqueza, las cuales se manifiestan a los hombres por medio de agua y el maíz”. En la cosmovisión actual de los pueblos zapotecos, “la culebra es la vigía del cerro” y la que cuida el agua.

Mi hermano y sus compañeros vieron una luz muy grande y dijeron “ya nos ganaron, ya hay gente en el ojo de agua”, pero no había gente, lo que vieron fue una culebra que tenía un peso en la frente. Esta moneda espejeaba y alumbraba todo el sitio (Ignacio Juárez Ramírez, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2019).

La culebra pudo ser vista porque salió a tomar el sol. Sin embargo, no es común ver a este animal fuera de su nido. Algunos sólo han visto como bolas de fuego, pero es la culebra, la guardiana del lugar” (Cristina Aguilar, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2019).

Las personas de Logueche y de San Cristóbal Amatlán confirman la existencia de la culebra de Quiechapa. El abuelo Domingo Canseco refirió un relato de la “siembra de agua”, donde se constata la relación del animal con el agua. En la narrativa oral, se cuenta que muchos campesinos acudían al ojo de agua para llevarse a la culebra y formar pozos en sus pueblos. Domingo menciona uno de los relatos, donde la culebra de Quiechapa es la protagonista:

Un señor de San Francisco Logueche llevó la culebra del ojo de agua de Quiechapa a su pueblo. Para sembrar la culebra, el señor cargó un cántaro donde metió a la culebra. De regreso a casa, el señor se encontró con su compadre, quien le preguntó: ¿Qué llevas en el cántaro? El sembrador de agua no contestó, pero llegando al pueblo, el cántaro comenzó a pesarle demasiado, hasta que ya no pudo cargarlo y el cántaro cayó al suelo. El cántaro se rompió y la culebra rosa salió volando para regresar a su ojo de agua (Domingo Canseco, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2017).

En este relato se destaca a la culebra de agua como guardiana y productora de agua subterránea. Los abuelos de Quiechapa asignan a la culebra el poder de mantener y agrandar las fuentes. En algunos pueblos, la culebra tiene esposo e hijitos que crean nuevos ramales de agua.

Los hijos al tener menor tamaño y fuerza producen salidas de agua más pequeñas que el agua de la madre. La mayoría de los abuelos zapotecos coincide que Quiechapa es un agua adivinatoria, cuya relación con el mar es intrínseca, parental y jerárquica. La culebra del ojo de



agua de Quiechapa es menor a la del mar, ambas tienen poder sobre el agua, una se asienta en el agua grande y la otra en el agua chica.

Evidentemente hay una fuerte conexión entre la culebra de Quiechapa y la del mar, aunque esto no significa que puedan mezclarse. Al respecto, los abuelos de los pueblos de Mixtepec, de los Ozolotepec y de los Amatlanés advierten que por ningún motivo se debe unir el agua de mar con el agua dulce, pues ello provocaría una catástrofe; la culebra del ojo de agua al salir de su nido pelearía con la culebra del mar y se acabaría el mundo.

Como se puede observar, la culebra de agua tiene un carácter ambivalente, por un lado, es una entidad benéfica que dona vida, y, por otro, es violenta, provoca desastres, granizo, derrumbes e incluso podría acabar con la tierra. Relatos sobre la culebra de cacho y sobre su fuerza creadora se escuchan en diversas comunidades zapotecas.<sup>111</sup>

Hasta aquí el texto ha descrito dos entidades poderosas el Dragón-León y la Culebra de agua, las cuales se encuentran vinculadas al Rayo, pues la culebra es una de sus ayudantes en el temporal de lluvia, es su vehículo y, también, es una de sus personificaciones; y el León, por su parte, es una entidad vinculada al monte y a la Tierra.

### 5.4.3. El Rayo

En la comunidad de San Pedro Mártir Quiechapa el Rayo es una entidad sagrada que cuida el pueblo. El Rayo, en esta localidad, cuenta con dos advocaciones: una benéfica, cuyo poder otorga lluvia y vive en el cerro San Cristóbal y otra con rasgos nefastos, denominado Rayo seco que habita en el cerro Temazcal.<sup>112</sup>

El cerro Temazcal se caracteriza por tener un hueco. Los lugareños confiesan que el lugar es pesado. Los encargados de bienes comunales y las personas que acuden al monte a cortar cucharilla o punta de pino toman sus medidas preventivas al subir al cerro. Antes de cortar las plantas, los campeadores entregan un cigarro y un chorro de mezcal al Rayo como muestra de

---

<sup>111</sup> Para adentrarse en el papel de la culebra como protectora de los pueblos, guardiana de lugar, proveedora de lluvia y causante de calamidades, puede leer el texto de González Pérez (2013a).

<sup>112</sup> González Pérez (2019a: 174) menciona que el Rayo se presenta como dualidad: el Rayo seco y el Rayo de lluvia. Al Rayo de lluvia se le concibe como entidad benéfica, porque hace que abunde la vegetación y dona riquezas materiales a las personas que le hacen ofrendas y pagos. Por su parte, el Rayo seco posee un carácter nefasto, hace justicia, causa muertes y provoca huracanes e incendios. Esta consideración de lo múltiple y complejo en el Rayo es consustancial en lo relativo a las prácticas rituales, pues en los ritos agrícolas y de petición se expresa su carácter dual y ambivalente.

respeto y permiso para andar en su territorio. Se siguen estas precauciones dadas las experiencias observadas al incursionar en la zona alta del cerro.

Un ejemplo que retrata perfectamente una de las vivencias más significativas es la ocasión en que las personas del pueblo se organizaron para limpiar el cerro. Los abuelos relatan que llegando al lugar se empezó a nublar. “De un momento a otro retumbó y todas las personas cayeron al suelo”, los lugareños interpretaron esta señal como una respuesta del Rayo y desde ese momento se tiene cuidado al arribar al cerro (Notas de campo, 2018).

Los originarios de Quiechapa, además de recurrir al cerro Temazcal, solían caminar por el cerro San Cristóbal para reconocer los linderos del pueblo y efectuar rituales de petición de lluvia y bienes. Con el paso del tiempo, la costumbre de visitar al Rayo en el cerro se trasladó al nacimiento de agua de Quiechapa. En la actualidad, se acude al nacimiento de agua en la fiesta patronal y en la celebración de la Santa Cruz. Los abuelos reconocen y festejan al Rayo el día 29 de abril y el 3 de mayo. En esas fechas, los mayordomos del pueblo preparan panes miniatura con forma de animales, organizan una danza de panaderos y visten las cruces plantadas en el ojo de agua a manera de convite y comunión con los dueños del lugar.<sup>113</sup>

Como se puede observar, el Rayo, aunque tiene su casa en el cerro, también está presente en el ojo de agua y se manifiesta en los rituales de petición de lluvia, donde recibe su alimento. Asimismo, se debe hacer notar que la fuerza del Rayo reviste importancia no sólo en el entorno de las ceremonias locales, sino que integra a un conjunto de comunidades vecinas y circundantes que reconocen la obligación de dar de comer al Rayo en el cerro y en el manantial.

---

<sup>113</sup> La interpretación de Victoria-Martínez (2019: 30) respecto a las representaciones rituales de la danza de los panaderos destaca la convergencia de saberes y prácticas heredadas de la Colonia. El autor afirma que la danza “da cuenta de las estrategias de evangelización empleadas por los frailes dominicos donde la música, los cantos, el teatro y la danza fueron fundamentales en la predicación de la doctrina [...]. No obstante, en esta dinámica de evangelización y en el marco de las festividades católicas, los habitantes zapotecos de Quiechapa colonial encontraron los espacios para reproducir elementos de la cultura propia que podemos percibir hasta el presente.” Esta lectura de carácter socio-histórico es congruente con la historia de la comunidad, referida en fuentes coloniales. Victoria-Martínez aporta elementos para estudiar los panes en miniatura a la luz del contexto histórico y cultural. Esta aproximación puede complementarse con el destacado estudio que González Pérez (2019a) ha desarrollado con amplitud acerca de la ritualidad en torno al Rayo, en la región zapoteco sureña, y que no se desarrolla en el texto de Victoria-Martínez (2019). Por ejemplo, un concepto total es la idea de “el complejo”, el cual permite entender relaciones entre conjuntos de nociones que se encuentran articulados, tales como la milpa, las ofrendas, la tierra, los mensajes que transmiten los animales, la etnometeorología, entre otros. (Agradezco a la Dra. Alicia Juárez Becerril por sugerirme el trabajo de César Victoria-Martínez. A este último por compartirme su texto).

#### 5.4.4. La cueva y las cruces

Otros factores clave para entender las redes de peregrinaje y la importancia del ojo de agua de Quiéchapa como sede de una ritualidad compartida por los zapotecos del sur es la presencia de las cruces y la cueva, las cuales se conciben como puertas para entablar comunicación con el Rayo, la Culebra de agua, el Dragón León y los santos.

La cueva es el lugar de acceso al nacimiento de agua y al mundo “encantado”. Este espacio presenta conexiones territoriales con otros adoratorios o pedimentos. Los abuelos de Quiéchapa cuentan que el ojo de agua se conecta con el mar, cuyo conducto llega hasta Chiapas. Las personas que se han adentrado en la cavidad atestiguan el carácter sagrado del espacio, el cual se revela a partir de los “encantos”.

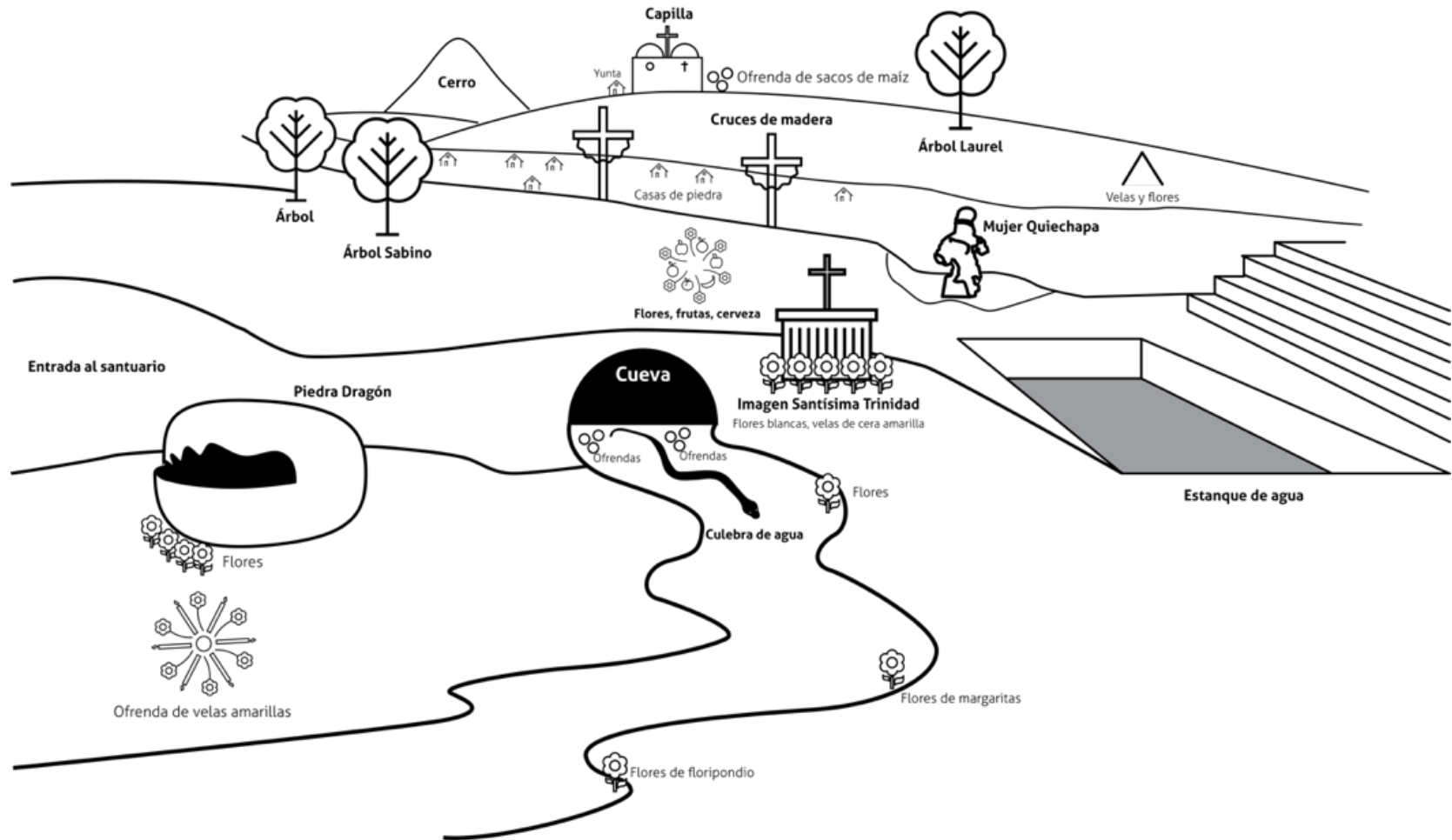
Según los abuelos de Quiéchapa, la cueva es un “encanto” porque en su interior hay vida, plantas y animales. De acuerdo a la narrativa oral, “los peregrinos que entran a la cueva la noche del 24 de diciembre se encantan”. Existen innumerables relatos, donde se describen paisajes subterráneos similares a los que hay en la superficie. Las personas que se han adentrado en la cueva perciben el lugar como imaginario y al estar en el “encanto” piensan que sólo han transcurrido unos minutos. Sin embargo, la estancia en el lugar dura un año. Al respecto, Pedro Canseco, originario de Quiéchapa, nos cuenta lo siguiente:

En una ocasión entró un joven a la cueva, pero ya no pudo salir hasta pasado un año. Los padres del muchacho lo daban por muerto. Cuentan que cuando llegó a su casa, su familia estaba celebrando el cabo de año. El joven les contó que sólo había estado en la cueva una hora y que en ese lapso de tiempo recorrió un lugar hermoso, lleno de flores, calabazas, plantas de maíz y animales (Pedro Canseco, conversación personal, San Pedro Mártir Quiéchapa, 2018).

Esta narrativa da cuenta de lo significativo que es entrar a la cueva. En este lugar, la gente puede conectarse con las fuerzas de la tierra y del agua. El espacio se describe como un circuito de abundancia, porque se recorren parajes, sembradíos y montes llenos de vegetación. Los cazadores que se han internado en la cueva ven animales y venados, porque su actividad consiste en conseguir una presa; los campesinos observan milpas, porque se dedican a sembrar y su mayor anhelo es tener buenas cosechas; y los jóvenes, regularmente avistan ganado, plantas, muchachas y monedas, dado que sus deseos se extienden a tener mujer, riquezas y formar una vida.

Los peregrinos comparten la idea de que la cavidad es una especie de matriz, “donde todo germina y abunda rápidamente”. En términos generales, podríamos sugerir que el paso por la gruta es una experiencia eufemizante, donde lo oscuro y húmedo de la tierra se convierte en cálido, vívido y abundante. En palabras de los peregrinos, la oquedad es una especie de espejo invertido o “reflejo, donde se dibujan todas las cosas, las plantas, los animales y la vida de las personas”. En la figura 5.4 se puede observar la imagen de la cueva como habitad de la culebra de agua y los dueños del lugar.

Figura 5.4. Esquema del ojo de agua de Quiechapa.



Fuente: Ilustración elaborada por César Tránsito, 2018, con base en datos de la autora

Además de la cueva como “encanto”, las cruces se perciben como una zona liminar. De acuerdo con la exégesis de los especialistas rituales, la cruz es la puerta que comunica el mundo de los hombres con los dueños del lugar. Las cruces simbolizan el lugar de mediación con la Tierra. La cruz, también se concibe como “un altar o el punto de llegada” de las entidades sagradas, principalmente, de los reyes encantados, la dueña del agua y los ayudantes del Rayo.<sup>114</sup>

Las cruces reciben todo tipo de ofrendas, pagos, promesas y peticiones. En la festividad patronal de San Pedro de Verona, celebrada el 29 de abril, las cruces se visten con collares de flores de tulipán blanco y amarillo. Los encargados de adornar la cruz son los mayordomos de la fiesta del Corpus Christi. Además de los collares, los encargados de la fiesta elaboran velas cubiertas de flores y sahúman con copal el área de las cruces para celebrar a la Santa Cruz y al agua<sup>115</sup>.

En los meses de abril, mayo, junio y diciembre se hacen promesas y peticiones, mediante la presentación de flores, velas blancas, copal y estrellas o coronas de cucharilla (*Dasyliirion spp*) que se colocan en el centro de las cruces. Estas exequias se ofrecen durante el ritual de petición de lluvia y en la festividad de la Santísima Trinidad.

#### **5.4.5. El agua como fuente de adivinación y receptora de pagos**

El ojo de agua es un reservorio proveedor de suerte, fuerza y sustento. Los abuelos de San Pedro Mártir Quiechapa consideran al manantial como un lugar de adivinación, ya que el

---

<sup>114</sup> La consideración de la cruz como punto de reunión y como espacio límite entre el mundo de los hombres y de los seres “sobrenaturales” se encuentra referida en otras regiones de Mesoamérica. Por ejemplo, Sánchez Vásquez (2001) en su trabajo con los otomíes de Actopan-Ixmilucan menciona que la cruz se concibe como agua, fuerza y sostenedora del mundo. King (2016: 256), en su estudio con las personas de Canaltitla, Edo. de México, documentó que la cruz es espíritu, templo y casa. Vogt (1979: 164), refiere ceremonias zinacantecas llamadas **K’In Kruz**, donde los santuarios de cruz se conciben como “medios de comunicación con el señor de la Tierra” y las cruces de las casas y del Kalvario se piensan como el “lugar de reunión de los dioses ancestrales”. En estas cruces, los ancestros reciben sus ofrendas y alimento.

<sup>115</sup> En relación a la festividad patronal y el análisis del contexto organizativo, Victoria-Martínez (2019: 5) ofrece una descripción de la preparación ritual. El autor advierte que “las prácticas culturales y rituales vigentes hoy día en Quiechapa, no se pueden comprender desvinculadas de las relaciones de poder que históricamente han configurado la vida económica, cultural, ritual, simbólica e ideológica de esta región”. Pienso que, efectivamente, el estudio de las prácticas rituales requiere de un marco analítico multidimensional e interdisciplinar. Coincido con el autor en llevar a cabo una lectura que incluya el factor económico, las rutas de peregrinaje, las relaciones culturales, lingüísticas y, por supuesto, las relaciones de poder. Mi propuesta hermenéutica se enfoca más al aspecto simbólico-ritual, que en una aproximación socio-histórica y política. Para detalles sobre mi propuesta interpretativa, ver Capítulo I y Durand (1971: 22).

agua revela la suerte o destino de las personas, a través de la formación de figuras imaginarias que se plasman en piedras o en el reflejo del agua.

La señora Julita Ruiz, originaria de San Marcial Ozolotepec confirma el carácter revelador del manantial. Al respecto, mencionó que “si te acercas al agua se alcanzan a distinguir imágenes de ganado, flores, libros, milpa, venados y otras cosas. Un día puede ver a unas mujeres con su libro, y más adelante, mi hijo se casó con una estudiante”. Dicen que lo que se ve dentro del pozo sólo se muestra a quienes tienen suerte (Julita Ruiz, conversación personal, San Marcial Ozolotepec, 2018).

El abuelo de la maestra Gabriela López Crisostomo que vivía cerca del ojo de agua, también fue testigo del poder del agua. En cierta ocasión, le tocó ver a un señor que llegó directamente al manantial para ver su suerte:

El señor se quedó viendo el agua. Al poco rato brotó mucha espuma blanca. Entonces, el señor buscó un morral y lo llenó de esa espuma. Al llegar a casa, la espuma se convirtió en oro. El señor le platicó a su compadre lo que había encontrado en el ojo de agua y el compadre fue al ojo de agua de Quiechapa para ver si encontraba oro. El compadre al quedarse mirando en el agua vio muchas monedas de oro, las recogió y las llevó a su casa, pero al llegar a su hogar el tesoro se convirtió en carbón, porque no era su suerte. Eso se transformó porque era un encanto (Gabriela López Crisostomo, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2019).

Otro testimonio que da cuenta de la abundancia del lugar y su carácter germinador, es la experiencia compartida por el señor Juan Hernández de San Marcial Ozolotepec, quien en una de sus visitas al ojo de agua se le reveló la imagen de unos bueyes amarrados. El señor Juan entró al agua y tomó la piedra donde se miraban las figuras, pero como era “encanto”, las cosas que estaban impresas se borraron. El tiempo ha pasado, pero el señor Juan sigue guardando su piedra, esto lo hace para conservar la suerte que le dio el agua.

Otro ejemplo destacable, que da cuenta del poder del “encanto” es el relato que compartió el señor Pedro Canseco, originario de San Pedro Mártir Quiechapa, quien expresó lo siguiente:

Una vez vino un amigo al pueblo y me contó: he venido varias veces al ojo de agua. En una ocasión me llevé un poquito de agua para sembrar en mi terreno, pero vine otra vez a mirar el agua y vi una calavera, fui con mi mamá y le conté “fíjese usted que vi una calavera y qué cree, que en la tarde llegó una carta que habían matado a mi hermano [...] Es así que el ojo de agua revela cosas buenas y cosas malas (Pedro Canseco, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2019).

En otro momento, un señor de la sierra visitó nuevamente a don Pedro Canseco. En una conversación, el visitante le contó que el ojo de agua era milagroso, porque concedía cosas. El peregrino le preguntó ¿Qué tiene usted mujer? y don Pedro le contestó no tengo. Entonces el visitante le dijo: “¿Por qué no va usted al ojo de agua a pedir una mujer? Al mes ya la tienes”.

En otro tiempo, llegó al ojo de agua un señor que no podía tener descendencia. El señor se acercó al lugar con su mujer e hicieron su rito, “pusieron sus maquitas para mecer al nene, y al año, la mujer ya tuvo su niño” (Pedro Canseco, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2019).

La alusión que hacen los peregrinos a los rituales, los objetos y las imágenes, demuestran la eficacia del acto y la importancia del lugar, lo cual nos lleva a suponer que los “encantos” son articuladores de las prácticas rituales de la miniaturización, pues la miniatura al igual que los “encantos” se instituyen como medio que proyecta deseos.

### **5.5. El cerro El Encanto de San Cristóbal Honduras**

En el cerro El Encanto existen tres entidades sagradas. En primer lugar, se encuentra el Rayo y el señor del Encanto que forman una unidad. También, habitan en el monte, el León (jaguar) y la Culebra de siete cabezas, estos seres resguardan una laguna “encantada”, la cual se ubica en el monte.

En relación al origen y ubicación de la laguna existen diferentes opiniones. Algunas personas de San Cristóbal Honduras y de San Jerónimo Coatlán piensan que “la laguna sólo puede ser vista por aquellas personas que tienen suerte”. Los peregrinos creen que la laguna no es una fuente de agua común, porque no es fácil detectarla (notas de campo, 2018).

Los abuelos dicen que la laguna se ubica en la parte baja, porque ahí no hay peligro que se desborde e inunde a los pueblos vecinos. Otros comentan que la fuente de agua se halla en



lo alto del monte, su ubicación no representa problema, pues al ser “encantada” puede moverse de lugar.

En el cerro El Encanto, además de la laguna “encantada” y la Culebra de agua, existe el León que funge como ser encantado, el cual tiene como cualidad aparecerse en el camino de los campeadores. El León posee la habilidad de engañar a la gente, mediante su transformación en humano o por la emulación de ruido de animales que llaman la atención de los cazadores. Según la experiencia de campesinos y gente de pueblos vecinos, el León puede tomar la apariencia de algún familiar o amigo y, de esta manera, logra confundir al caminante hasta internarlo en la maleza.<sup>116</sup>

En el contexto zapoteco contemporáneo, las personas piensan que el jaguar es un tipo de nahual. En la narrativa oral, se destaca la transferencia de rasgos de comportamiento y de aspecto corpulento a las personas que escuda, mediante este mecanismo, el león (jaguar) alcanza una identificación con sus protegidos. Además de ser nahual, el León es un “encanto”, es el dueño del monte y el encargado de cuidar el cerro y todo lo que hay ahí: árboles y animales.

Las personas de San Cristóbal Honduras Coatlán afirman que el León “es encanto”, porque el animal se gana la confianza del visitante, lo llama y lo lleva a las profundidades del monte, donde le enreda el camino y le hace caminar largas distancias, sin que el caminante se percate de su extravío; en el lapso del encantamiento, “la personas creen que sólo han transcurrido unos minutos, pero en realidad pasan días, semanas y meses internado en el cerro”.

Se debe precisar que el Encanto no sólo se refiere a la experiencia vivida en el cerro, también hace alusión a cosas que se encuentran en el monte, tales como: herramientas de oro, milpas y otros objetos que pertenecen al Rayo o “Señor del Encanto”. Los rezadores y personas de San Cristóbal Honduras afirman que el Rayo y “Señor del Encanto” son la misma entidad sagrada. Por tanto, tienen igual poder sobre el cerro y el pueblo.

El Rayo es el dueño de las plantas, de los animales, del agua y todo lo que produce el cerro. En la actualidad, esta entidad sagrada se asocia al Señor del Encanto, porque ambos son altos,

---

<sup>116</sup> En zapoteco existen diferentes nombres para referirse a los felinos. El león podría considerarse como un tigrillo o leoncillo, ya que son las especies que hay en la zona serrana. En la variante de Santa Lucía Miahuatlán, la palabra que se emplea para designar ‘animal feroz’ es **peche**, que se usa para referirse a un animal grande como el jaguar. Existen otros nombres para describir a animales del cerro, como el ‘tigre’ o **bell to**, y el león, que se traduce como **bell guishlli**. En Santa Catalina Quierí al tigre se le nombra como **metsi** y al animal feroz se le dice **maá tseb; tseb** se refiere al comportamiento agresivo del felino y **maá** se traduce como ‘animal’. En San Pedro Mixtepec tigre se describe como: **mè'dz** y león como **tsæw**.

tienen poder y son donares de bienes. El “Señor del Encanto” se materializa en la figura de Jesucristo resucitado, esta imagen se instaló, en el lugar, como un referente católico.

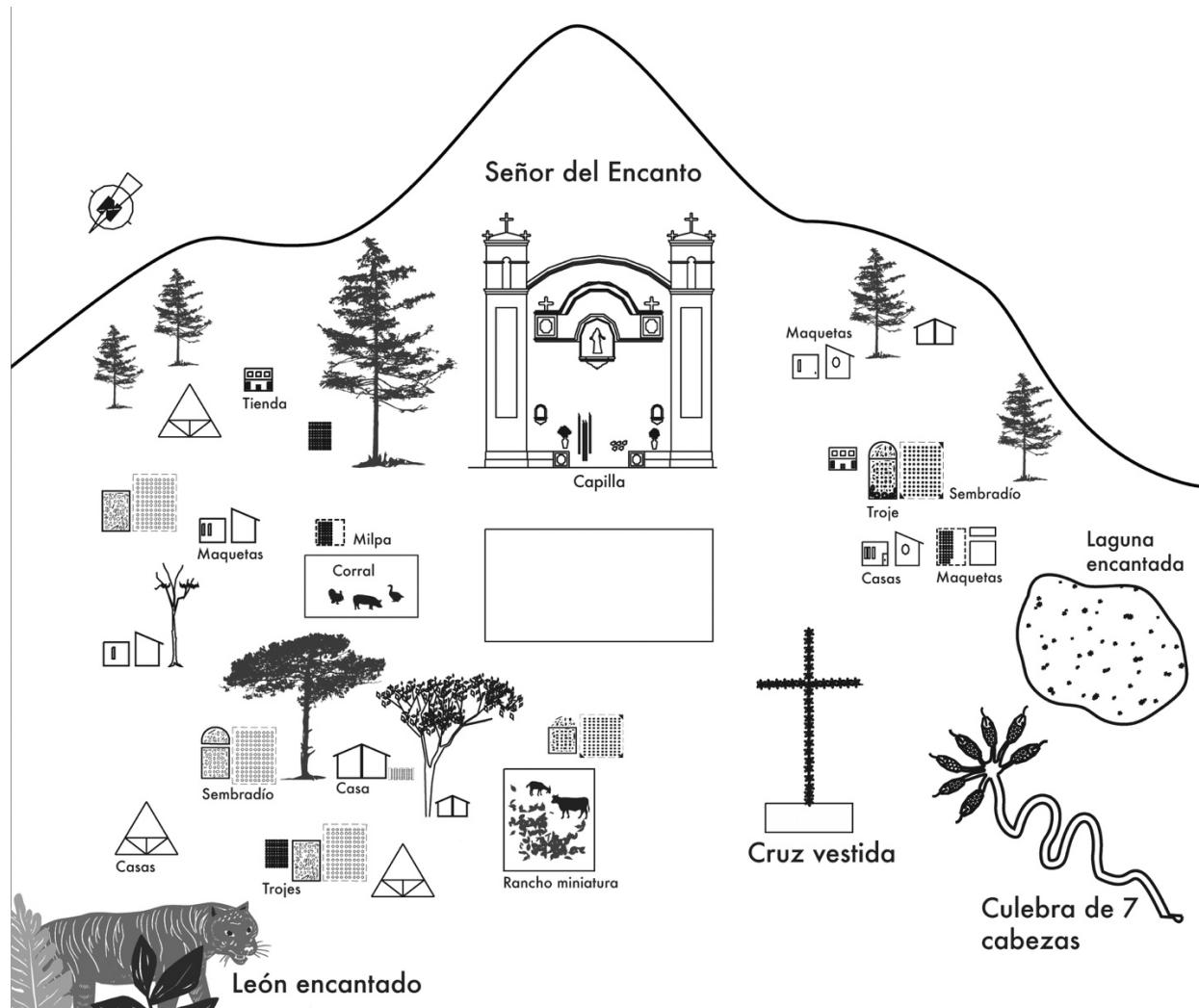
Además del Rayo como entidad máxima del cerro, existe la Culebra de siete cabezas, quien se encarga de cuidar y mantener la laguna “encantada”. Los abuelos dicen que esta entidad sagrada no debe salir de su casa, porque “si llegara a romper el monte podría ocasionar derrumbes y desastres<sup>117</sup> (conversación personal con peregrino de San Cristóbal Honduras Coatlán, 2017).

En el esquema 5.5 se puede observar la distribución de espacios rituales, donde se destinan ofrendas al Rayo, al Señor del Encanto y a la Culebra de siete cabezas. En la parte central se encuentra la capilla y enfrente del altar se localiza una cruz vestida de flores naturales. El León, la Culebra y la laguna encantada no tienen una posición exacta, ya que pueden aparecer en cualquier parte del cerro.

---

<sup>117</sup> González Pérez ha desarrollado un trabajo analítico, donde se describen y explican los destrozos que ocasiona la culebra cornuda (2013a). La culebra de siete cabezas es una de esas entidades “peligrosas”. Aunque, en la oralidad no se encontró una caracterización que refiera a los cuernos, si se menciona lo que ocurriría en caso de que saliera de su territorio. Por tanto, se piensa que esta culebra es la de cacho, la que provoca huracanes y terremotos.

Figura 5.5. Esquema del cerro El Encanto en San Cristóbal Honduras, Coatlán.



Fuente: elaboración de la autora, 2019.

### 5.5.1. El cerro El Encanto como lugar delicado

El cerro El Encanto se percibe como un lugar sagrado que alberga riquezas, bienes materiales, milpas, objetos de oro, herramientas de trabajo, entre otros artefactos, los cuales se consideran como “encantos”. Los peregrinos que visitan el cerro dicen que ahí se aparecen cosas. Si se tiene suerte se pueden ver barretas, palas, machetes, vasijas y otros objetos de oro. Un ejemplo destacable de este tipo de experiencias se encuentra en el siguiente testimonio:

En una ocasión un señor visitó el cerro y se encontró una barreta de oro, pero no se la llevó a casa porque quería avisarle a su familia. El señor dejó su sombrero como señal para reconocer el lugar donde se encontraba el objeto y cuando el señor regresó al lugar ya no estaba la barreta (conversación personal con peregrino de San Cristóbal Honduras Coatlán, 2017).

Las personas de la región de los Coatlans explican la desaparición momentánea de los objetos hallados como fenómeno de “encanto”. La suerte de ver “encantos” y de adquirir dones u objetos la otorga el dueño del lugar, por ello, algunas personas pasan malas jugadas y sólo ven ilusiones. En relación al poder del cerro, uno de los peregrinos que visitó el cerro en el año 2018, afirmó que en el monte opera el Rayo, por eso es un lugar delicado:

Antes de que se hicieran las brechas en el cerro, el lugar era muy peligroso. Se perdía mucho la gente porque había lugares muy parecidos. Pasabas en un lugar y parecía que era el mismo, pasaban en otro lugar y lo veías igual. Parejo, bonito, parece que son los mismos árboles, pero no. Y sí batallaban para salir. Las personas más grandes decían que donde pasaban labraban palos para que volvieran a encontrar en caso de que se perdieran. Con eso se guiaban, pero a veces no funcionaba porque ese lugar es peligroso (Conversación personal con peregrino de San Cristóbal Honduras Coatlán, 2018).

Otra vivencia que revela la potencia del lugar es lo que vivió el señor Nemorio López, quien en una ocasión fue a campar con su compadre, pero estando en el cerro escucharon un ruido que ellos siguieron, “era como el ruido de un ave”. Llegó un momento en que se detuvieron porque se percibía como eco y vieron que a lo lejos se miraba Puerto Escondido: “Comenzó a llover y pasaron la noche sobre el tronco de un árbol seco. Caminaron y al despertar se encontraban cerca de la puerta o entrada

del cerro” (Nemorio López, conversación personal, San Cristóbal Honduras Coatlán, 2020). Esta experiencia en voz del señor Nemorio da cuenta del poder del cerro.

La concepción del cerro El Encanto como lugar “encantado” es uno de los rasgos que caracteriza al espacio. Los abuelos de San Cristóbal Honduras Coatlán recuerdan que el cerro como sitio de ritualidad se generó a partir del viaje que emprendió un campeador a la cima de monte. Un día el cazador estaba siguiendo a un venado, veía su rastro cerca, pero por más que lo intentaba no podía matarlo, se detuvo un momento y, entonces se dio cuenta que el lugar estaba “encantado”.

Los abuelos recuerdan que en la década de los setenta hubo una temporada de sequía. La gente de la sierra sufría por la falta humedad para sembrar. En ese momento de crisis, el párroco del pueblo solicitó a un campeador que lo llevara al cerro El Encanto para pedir la lluvia. En ese lugar, el padre celebró misa y regresando a casa, llovió fuerte. La subida al cerro surtió el efecto deseado.

La efectividad del ritual, la peregrinación y la celebración de la misa quedó grabada en la memoria de los habitantes, por lo que, año tras año, las personas adultas se organizaban para pedir lluvia en el cerro. En la visita al “encanto” se implementó la costumbre de llevar violín y cajón. La práctica festiva continuó por varias décadas hasta que se declaró el cerro como lugar de pedimento. A partir de ese instante, se comenzaron a recrear las peticiones mediante la elaboración de maquetas miniatura. “La gente del pueblo pidió su ganado, su casa, su familia y trabajo y todo se concedió”.

El incremento de visitantes y el interés del pueblo por hacer fiesta en el cerro propició que el lugar adquiriera mayor reconocimiento. En el año de 1994, la autoridad municipal intervino para convocar a comunidades colindantes a unirse a la ceremonia de petición. Desde entonces, la visita al cerro se convirtió en una festividad intercomunitaria.

En la actualidad, el cerro sigue siendo importante. En la temporada de secas, gente zapoteca se congrega en el cerro para hacer maquetas de trojes, casas, corrales de animales; escenas de compraventa de terrenos y gestos que aluden a un casamiento, al arrullo de niños o a la medición de predios. En el siguiente capítulo, se ahondará en la descripción de modelos miniatura y acciones rituales.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> La idea de los cerros como lugares de petición es compartida por personas de diferentes pueblos zapotecos. En San Francisco Logueche se ubica el cerro El Águila, el cual se concibe como casa del Rayo; en Santa Lucía Miahuatlán el lugar de petición de lluvia es el cerro Tres Cruces; en San Miguel Suchixtepec, el cerro Cemialtepec y Nube Flan son los lugares “encantados”.

## 5.6. El pedimento de Cruz del Monte, el Mar y la Santa Cruz de Huatulco

Cruz del Monte y la Santa Cruz de Huatulco forman parte del paisaje ritual de los zapotecos del sur. Dentro de la concepción de los zapotecos, el mar es un lugar poderoso; en este lugar hay una cruz de madera “milagrosa” que recibe ofrendas. Desconocemos, el origen de las peticiones en la capilla de Santa Cruz y en Cruz del Monte. Probablemente, las cualidades y narrativas en torno al mar, sea una de las razones por las cuales se constituyó el pedimento.

Sabemos que las personas que habitan la sierra zapoteca del sur piensan al mar, a la cruz y al espacio Cruz del Monte como un conjunto “sagrado”. En estos espacios, los peregrinos depositan sus pagos y ofrendas. Los zapotecos consideran al mar como una potencia peligrosa. En la región de los Mixtepec se conoce con el nombre de **nisdó'**, **nis** es ‘agua’ y **dó'** es un aumentativo que significa ‘enorme’ o ‘sagrado’. En otros pueblos zapotecos como Santa Lucía Miahuatlán y San Marcial Ozolotepec, también se reconoce al mar como un espacio cargado de poder (Norma Leticia Vásquez Martínez, conversación personal, San Pedro Mixtepec, 2020).

En San Miguel Suchixtepec y Santa Lucía Miahuatlán también consideran al Mar como un ser potente y como un lugar “encantado”, peligroso y pulcro. A la vez, se piensa como una zona desconocida “porque no se sabe lo que hay ahí. Es un misterio”. En palabras de los abuelos de Santa Lucía Miahuatlán, “es el lugar con más fuerza”.

De acuerdo con la documentación etnográfica documentada por Weitlaner (1994: 249), los zapotecos de los Loxicha concebían a la tierra rodeada por mares. En sus registros refiere la existencia de tres mares, los cuales están dispuestos en forma circular y concéntrica. En la parte externa se señala al mar verde, en la intermedia al amarillo y en la interna al rojo. El autor no refiere el sentido que toman los colores. Por el momento, no contamos con información que valide las afirmaciones de Weitlaner. No obstante, si podemos afirmar que el mar continúa siendo un elemento de suma importancia para la ritualidad zapoteca.

El mar es la boca receptora de las aguas terrestres y el proveedor de las aguas celestes. Los peregrinos afirman que el mar es un lugar “encantado”. El agua del mar salta, está viva y en temporada de lluvias emite luces que llegan a vislumbrarse hasta los cerros de los Ozolotepec y los Mixtepec. Al respecto, el señor Calixto Pacheco, comenta:

los que somos de Quierí nos damos cuenta de que existe el mar. Aunque nunca lo visitemos, sabemos que es grande, porque cuando los abuelos observan las chispas de luz

en el cielo saben que el mar está mandando a las nubes de lluvia para que vayan a regar las tierras (Calixto Pacheco, conversación personal, Santa Catalina Quierí, 2019).

Además de aceptar el poder del mar, en algunas comunidades zapotecas, se piensa que el mar es símbolo de lo completo y la fertilidad porque da vida, lluvia y posee cualidades germinadoras. El carácter femenino del mar se acentúa en su capacidad para formar nubes y en su comportamiento frente a la presencia de mujeres menstruantes.

En Santa Catalina Quierí, los abuelos advierten a las mujeres menstruantes sobre el peligro del mar. Según su experiencia, el acto de adentrarse en el agua del mar, puede representar una ofensa para la dueña, la Culebra de agua, por ello, “las jóvenes no deben acercarse al agua marina”. También, en su faceta femenina, el mar actúa con recelo hacia los hombres, pues en sus periodos de menstruación, “la mar no acepta la presencia de hombres” (Calixto Pacheco, conversación personal, Santa Catalina Quierí, 2019).

En su calidad de mujer, la mar es fuente de fertilidad y abundancia. En su condición de entidad sagrada, “el mar y lo que produce puede sanar”. El agua, la espuma, los animales y las plantas marinas se destacan por sus propiedades curativas. Es común que los zapotecos de San Miguel del Puerto y Pochutla empleen el agua para purgarse y curar enfermedades del estomago; los curanderos y personas de San Miguel Suchixtepec y de San Cristóbal Amatlán se proveen de agua, espuma y animales del mar para retirar el espanto o aire ocasionado por los ministros del Rayo (Juventino Hernández, conversación personal, San Cristóbal Amatlán, 2020).

Figura 5.6. Espacio ritual en Cruz del Monte.



Al fondo se observa el altar de la Santa Cruz. Registro realizado en febrero, 2020. Fuente: fotografía de la autora.

En general, los zapotecos acuden al mar para hablar con el agua, el Rayo y los ancestros. Además de la Culebra de agua y el Rayo, en Santa Cruz Huatulco se encuentra plantada una Cruz de madera, cuyas propiedades curativas, la convierten en una entidad viva y receptora de ofrendas. La Cruz se ubica en la parte externa y trasera de la capilla. La cruz recibe pagos anualmente, mediante el depósito de mesas florales. En la festividad de Corpus Cristi, en el primer viernes de cuaresma, personas de diferentes comunidades de la costa y de la sierra acuden al mar para presentar flores, cacao y copal.

Además de la cruz, las piedras que están junto al mar y el agua reciben ofrendas. El proceso ritual efectuado a la orilla del mar es dinámico, algunas veces, las personas se acercan al agua y vierten papeles con peticiones. Los peregrinos confiesan que el mar habla a través del oleaje, “si las olas se



llevan los objetos rituales, los deseos se cumplen, pero si la ola regresa los materiales a la playa quiere decir que el Rayo y la dueña del agua rechazan la petición” (notas de campo, 2020).

Los peregrinos están conscientes de la fuerza del lugar y del carácter ambivalente del Rayo. Saben que el mar y su sueño concede favores, pero al establecer un convenio, se debe asumir la responsabilidad, cuidar lo recibido, cumplir las obligaciones y agradecer mediante la preparación de mesas florales.

En términos de la importancia del lugar, se podría decir que el mar es el espacio que conecta a todos los lugares de peregrinaje, porque es el destino final del circuito ritual. Además, como revisamos en el subapartado dedicado al del ojo de agua de Quiechapa, los ramales de agua dulce se dirigen hacia el mar, es decir, el agua grande o madre de los veneros.<sup>119</sup>

La fuerte relación de los pozos de agua, con el cerro y el mar está referida en la memoria de diferentes pueblos zapotecos; se reconoce que en el interior de los cerros o cuevas nace agua, por ello, en la cima del cerro Nube Flan y del cerro El Encanto emergen brotes de agua o lagunas “encantadas”, las cuales se conectan física y simbólicamente con el mar, ello confirma la idea del agua como germinadora, fuente de abundancia y espacio relacionado al agua grande.

## 5.7. Reflexiones finales del capítulo

Las manifestaciones gestuales y la creación de miniaturas demuestra la importancia de la corporalidad y la materia en la interacción con el espacio ritual, pues, por un lado, acercarse al agua, sumergirse en un pozo, adentrarse en una cueva o agacharse para depositar las ofrendas, entraña conexiones físicas y afectivas con el lugar; y, por otro, tomar la arcilla, las piedras o las plantas del lugar involucra apropiaciones de recursos que al transformarse por la mano del creador-peregrino produce formas simbólicas, cuyo resultado es la síntesis del vínculo cuerpo-entorno<sup>120</sup>.

Además de esta relación, pudimos constatar que el espacio ritual cobra fuerza a partir de las historias y vivencias, tal como revisamos en la formación del pedimento del cerro El Encanto, donde el león se constituye como entidad portadora de sacralidad. Asimismo, en el caso del ojo de agua de

---

<sup>119</sup> En la zona chinanteca se refiere la conexión entre el agua dulce de las lagunas y el mar, los lugareños dicen que en la cima del cerro Rabón hay cuatro lagunas grandes y 6 o 7 pequeñas, donde habitan animales del mar (Weitlaner y Castro, 1973:169).

<sup>120</sup> Al respecto, Vázquez Martínez (2020a: 156) expone que las ofrendas “reflejan procesos históricos específicos sobre los saberes locales del paisaje, la aproximación al territorio y conocimiento de su historia”. Ello destaca el interés por estudiar el fenómeno de la ritualidad y las ofrendas, bajo una lente socio-histórica que toma en cuenta la relación con el entorno. En este punto, nuestro acercamiento profundiza en la importancia que tienen los cerros, las fuentes de agua dulce y el mar como repositorios de bienes y abundancia, algo que también se encuentra referido en otros contextos mesoamericanos.

Quiechapa es la Culebra de agua y la mujer el símbolo que dona fuerza al espacio ritual. En suma, es la narrativa oral y la experiencia que se tiene del lugar, lo que da sentido a las prácticas rituales.

En términos generales, la noción de “encanto” podría ser una manera de sacralizar el cerro, la cueva, la laguna o el mar, pues hemos confirmado que la concepción del lugar “encantado”, aunado al carácter y poder de las entidades sagradas es lo que articula a la red de sitios de peregrinaje, pues tanto las vivencias y como la memoria histórica va construyendo lo que se entiende por “encanto” y lo que significa el agua, la tierra, el monte y la cueva para los zapotecos (Anschuetz, Wilshusen y Scheick, 2001).

### **5.7.1 El Vínculo cerro-casa, milpa-casa y cueva-casa**

En las peticiones mediadas por la miniatura se crea una relación importante con los diversos espacios sagrados. En algunos rituales es posible crear y mantener una conexión espacial entre el patio de la casa y la milpa o entre el altar del hogar y el cerro. Esta vinculación casa-cerro, casa-milpa, casa-cueva puede verificarse en la costumbre que tienen los peregrinos de trasladar artefactos rituales de la casa al cerro y de llevar las réplicas que se elaboraron en el cerro al altar de la casa.

Algunos creyentes conservan las miniaturas por el lapso de un año, generalmente, las colocan en el altar familiar o en el dormitorio. A título personal, consideramos que el acto de guardar los objetos rituales en la casa constituye una reduplicación simbólica del proceso ritual, ya que el objeto miniaturizado, al estar asociado al acto ritual puede propiciar un llamado al poder del lugar.

Un ejemplo de redundancia simbólica y de vinculación entre la casa y el cerro es el traslado de alimentos o ingredientes de la milpa a la casa, de la casa al cerro y del cerro a la casa. Este intercambio de materias se observa en la ejecución de rituales agrícolas, donde el hombre recoge plantas de la milpa, la mujer prepara alimentos en la casa y finalmente, el esposo lleva los guisos al cerro para depositarlos en un hueco, lo cual, a nuestro parecer, relaciona material y simbólicamente el cerro, la milpa y el hogar.

Un elemento adicional a la relación de la casa y el lugar “encantado”, se encuentra en el acto de depositar la ofrenda en la tierra. Se ha observado que, tanto en el cerro como en la casa, los alimentos y el copal se sepultan o se dejan sobre la superficie, con el objeto de poner en el centro a la entidad

sagrada: la Tierra, quien recibe los alimentos, produce vida y cubre las necesidades humanas, en su totalidad.<sup>121</sup>

Como puede leerse, la Tierra toma importancia, tanto en los rituales dirigidos al Rayo como a los ancestros. Esto da una idea del tipo de potencia a la que se enfrentan los zapotecos, una entidad que se nombra e invoca en el cerro, en la milpa, incluso, en el mar, lugares que se piensan como centros de comunicabilidad sagrada.

### **5.7.2 El paisaje ritual y la miniatura**

Las miniaturas fungen como elementos que transforman y renuevan el espacio ritual. Además de las geoformas, los componentes físicos, las rocas, los árboles y el agua, el paisaje se integra por elementos artificiales como son las construcciones, las ofrendas y las maquetas miniaturas que se depositan en la tierra o se sumergen en el agua.

Todos los artefactos, las flores, los objetos miniatura y los alimentos que se entierran o colocan en los sitios rituales dinamizan los espacios rituales, mediante la diversidad de materialidades, las cuales enriquecen, modelan y caracterizan el lugar de petición. Los papeles, las veladoras, los juguetes de plástico o cerámica interactúan con las piedras, la tierra y plantas propios del lugar, dando forma a un ambiente ritual integrado.

Sin duda, las miniaturas forman parte del paisaje, en tanto que se consumen, se destruyen o permanecen en el lugar. Ejemplo de materiales degradables son las flores, el pan, las tortillas, la cera y el copal que se pudren en el agua o se derriten en el espacio ritual. Los trastes de cerámica, las piedras y las herramientas de metal, al contrario, permanecen en el sitio por largo tiempo y son renovados o reutilizados en diferentes peticiones. Esta dinámica de producción y recreación transforma el espacio en un entorno diverso, donde el peregrino juega un papel primordial, porque es el agente modificador que da sentido al lugar y las prácticas que ahí se ejecutan.

La miniatura y las acciones como la siembra, la plantación de casas, la compraventa de terrenos, entre otras actividades rituales dinamizan el espacio ritual, al poner en interacción el cuerpo del peregrino con lo que le rodea. En este sentido, lugar, materialidad y el peregrino constituyen una unidad que recrea el paisaje ritual.

---

121 En muchas comunidades zapotecas, la casa recibe un ritual de bendición, donde se alimenta a las cuatro esquinas, depositando carne, mole y tortilla a la tierra, a manera de agradecimiento y petición de protección. Según información proporcionada por abuelas de Santa María Ozolotepec, anteriormente, a las casas se les hacía fiesta y rituales más elaborados que en la actualidad. La casa se trataba como un ser vivo, se le alimentaba para que defendiera a sus habitantes.

Para cerrar este sub-apartado, quisiera subrayar que los espacios rituales se mantienen articulados gracias a la narrativa oral, a la renovación de los actos rituales y a la imaginación simbólica que pone en relación al hombre con su entorno. Las miniaturas, en este proceso, cumplen un papel de mediación con las entidades sagradas y como agente renovador del paisaje ritual.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> En el siguiente capítulo se describen y analizan los artefactos rituales, los cuales se estudian a la luz de las categorías *emic* y del enfoque relacional que permite identificar las diferencias y semejanzas en la construcción de miniaturas.

## Capítulo VI. Miniatura ritual y miniaturización

Figura 6.1. Maquetas en el cerro El Encanto.



Un peregrino está confeccionando un corral miniatura en el cerro El Encanto.  
Registro realizado en abril de 2018. Fuente: fotografía de la autora.

El capítulo anterior se dedicó a exponer testimonios y a describir algunos espacios rituales de la zona de estudio. Este apartado es la continuación de lo mostrado en la sección precedente. Aquí se muestra cómo se elaboran los objetos miniatura y cómo los materiales y los gestos cobran sentido en la interacción con las entidades sagradas y los lugares “encantados”.

Para tener una idea de los referentes representados a escala, se organizó una clasificación taxonómica de artefactos y actos miniaturizados. La tipología incluye seis niveles de imitación, entre los que se encuentra: el paisaje, la corporalidad, el cosmos o universo, los alimentos y la representación de escenas cotidianas.<sup>123</sup>

Es importante aclarar que las miniaturas tratadas aquí no agotan los objetos y gestos que se elaboran en los sitios rituales, pues la diversidad de artefactos y materialidad es tan basta que no se puede abarcar en un capítulo. Además de que no es posible referir los artefactos rituales miniaturizados en su totalidad, tampoco se pueden presentar interpretaciones y significados definitivos. En este sentido, nos limitaremos a puntualizar algunos procedimientos que participan en la creación de objetos modelados en el cerro el Encanto, en el ojo de agua de Quiechapa, en la cueva de Mitla y en Cruz del Monte.

En este escrito, consideramos que un análisis basado en actos miméticos nos brinda un panorama general de los modos de operación de la miniaturización, pues una tipificación fundada en temáticas únicamente nos devela “motivaciones” o usos, sin tomar en cuenta los procesos previos, las técnicas y estrategias que permiten la construcción de miniaturas. Por tanto, la clasificación propuesta nos mostrará elementos de la técnica, de las referencias y las finalidades.

En términos generales, lo que se sostiene es que la creación de miniaturas es una construcción compleja que pone en acción las capacidades mentales, manuales e imaginarias de los creyentes. En este sistema productor de imágenes, la capa imaginaria es la que trabaja en la formación de relaciones para dar lugar a un objeto-relación que vincula a la persona con su petición.

---

<sup>123</sup> Un trabajo que se destaca por presentar una propuesta de sistematización de miniaturas en el área de Oaxaca es el de Vázquez Martínez (2020a: 155). La investigadora expone una caracterización de las ofrendas que se elaboran con fines rituales. Su trabajo se enfoca a distinguir los objetivos, la materialidad y las rutas de peregrinaje, enmarcados en el contexto de circuitos rituales de la religiosidad católica. Con base en su trabajo etnográfico, la autora expone el tipo de peticiones que se orientan tanto a la mejora de la salud, peticiones de lluvia, cuidado del ganado, bendición de las semillas para la siembra, “pedimentos para ahuyentar lo nefasto”, como de solicitudes de bienes. Este acercamiento puede abonar a una aproximación de los usos y atribuciones de la miniatura. Como se verá a lo largo de este capítulo, nuestra propuesta considera, precisamente, las materialidades, los aromas, la disposición de los depósitos y los niveles de imitación. Además, contempla elementos del paisaje, del cosmos y la corporalidad.

## **6.1 Tipología de miniaturas rituales**

El trabajo con diferentes contextos rituales reveló semejanzas significativas en la creación y significación de objetos miniatura. En el cerro El Encanto se observó que las casas miniatura, los trojes, las milpas e incluso los corrales muestran una relación con la estructura del universo. Lo mismo se notó en los contextos rituales de la cueva de Mitla y de Cruz del Monte, donde los sembradíos, la edificación de casas y la creación de corrales imitaron la forma cuadrada de la tierra y las cuatro esquinas del mundo.

La visita al ojo de agua de Quiechapa nos preparó para entender la construcción de metáforas materiales referidas en los rituales agrícolas, donde el copal, la cera y la carne de guajolote son elementos intercambiables. En estos depósitos y ofrendas el agua, la sangre y el mezcal constituyen bebidas “sagradas” y aluden a la formación de las nubes, de la lluvia y de la noción de alimento.

La observación más puntual de los rituales celebrados en Cruz del Monte, en el cerro El Encanto, en el pedimento de Juquila y en el ojo de agua de Quiechapa permitió entrever que algunas maquetas miniatura representan elementos del paisaje y del cosmos; otras imitan formas corporales humanas, zoomorfas o vegetales; y algunas más refieren a los rumbos cardinales, a las casas de los Rayos y al macrocosmos.

Siguiendo las descripciones desarrolladas por los abuelos zapotecos y la observación de los gestos rituales, se llegó a organizar una tipología de formas miniaturizadas que contempla seis niveles de imitación: el paisaje, el cuerpo, los artefactos, el universo, los símbolos de contenedor-contenido y las escenas de vida. Es preciso aclarar que los referentes miméticos integran la reproducción de gestos, los objetos y las operaciones imaginarias desarrolladas al momento de preparar los materiales rituales.

En las siguientes líneas ofrecemos un bosquejo general de los gestos miméticos producidos en contextos de peticiones de lluvia y solicitud de bienes. Principalmente, abordamos las miniaturas y gestos representados en el ojo de agua de Quiechapa y en el cerro El Encanto, en la cueva de Mitla y los pagos concretados en el mar y Cruz del Monte.

### **6.1.1 Nivel de imitación: paisaje y fenómenos meteorológicos**

En el área de Mesoamérica, tal como se apuntó en el capítulo II, se han encontrado evidencias arqueológicas y casos etnográficos que describen la creación de modelos geo-mórficos, entre los que destacan los trabajos de Broda (1977, 1991; 2016), quien revisó la noción de paisaje miniaturizado y analizó la estructura de las maquetas de pirámides-cerros, canales y albercas.

Para el contexto zapoteco, De la Fuente (1939), en su trabajo etnográfico de Yalalag, refirió escenas miniatura de presas y canales miniaturizados. En su escrito se describen gestos que reproducen el sonido de los truenos y recursos simbólicos que imitan a los rayos, la lluvia, la producción de lodo y el desbordamiento de agua.<sup>124</sup>

En el caso de los zapotecos de la región de estudio, se han identificado artefactos miniatura y alimentos rituales que funcionan como clave para llamar a las nubes, los rayos y la lluvia, donde las bolas de masa o **chochoyotes** con forma redondeada representan al rayo, y la sangre de guajolote y el agua que se riega en la tierra se conciben como equivalentes de la lluvia.<sup>125</sup>

La revisión detallada de los procesos técnicos, de la preparación de los alimentos rituales y los la descripción de los ingredientes abona elementos concretos que ayudan a discernir características de las ofrendas, por ejemplo, es posible equiparar la consistencia de la masa del **xobe** con el lodo, o de la textura de la sangre con el agua de lluvia.

Se debe tener en cuenta que en los rituales de petición agrícola, es fundamental el reconocimiento de los elementos del paisaje y la preparación de metáforas que aludan a los rayos, a la neblina, y a la lluvia, pues es importante mantener una relación cercana con el entorno y recrear escenas para hacer efectivo el trabajo de las entidades sagradas.

### 6.1.2 Nivel de imitación: la corporalidad

En los diferentes contextos rituales, la miniatura toma como referencia al cuerpo para modelar y explicar cómo son las cosas que se desean. En el capítulo IV abordamos la categoría de sombra de las cosas o **sini enyá**, la cual se emplea para designar la silueta o forma de los animales, de las plantas, de las personas y objetos animados e inanimados (Antonia Flores, conversación personal, Santa Catalina Quierí, 2020).

Todo lo que participa del ritual tiene un cuerpo que le dota de capacidades para comunicarse y moverse. Por ejemplo, la planta de maíz tiene cabeza, brazos y pies; el recipiente posee un cuerpo

---

<sup>124</sup> Esta operación por semejanza de acciones se observa en diversos contextos zapotecos, donde el agua, el viento y los truenos se activan por la creación de gestos rituales. En la oralidad, se refiere que estos procesos rituales se crean para dotar a las entidades sagradas de energía para trabajar en su labor. El Rayo y sus ayudantes necesitan los elementos y artefactos rituales para producir el granizo, las nubes, la neblina y los rayos (Jacinto Mendoza Ramírez, conversación personal, Santa Lucía Miahuatlán, 2019).

<sup>125</sup> Dehouve (2017), en su trabajo sobre tipo fractal, contempla la variable de paisaje. La autora aborda el papel de los artefactos en la creación de nubes. Sin embargo, no presenta ejemplos de alimentos como modificadores del paisaje. Esto obedece a las particularidades del contexto de estudio. En nuestro estudio sí pudimos observar la construcción de metáforas de alimento.



ventral, boca, manos-asas y trasero; la estructura de las personas tiene tronco, cabeza, brazos y pies; las representaciones de animales tienen espalda, cabeza, patas y textura de pelaje o plumas; y las plantas poseen tronco, brazos, piel y raíces.

Por lo referido en la descripción anterior, se asume que las formas corporales constituyen un elemento sustancial en la presentación de peticiones, ya que la materialidad, la constitución y el contorno del objeto definen la identidad del referente y evocan la funcionalidad del objeto. La morfología y textura configuran la arquitectura de las cosas y, a su vez, muestran la esencia de la herramienta que se solicita. En términos rituales, se podría afirmar que sin cuerpo, la miniatura quedaría inconclusa, pues la sustancia de lo solicitado se ubica en la materia y en la configuración del objeto. En otras palabras, es necesario materializar lo que se quiere para hacer patente la existencia de la cosa. No basta con nombrar el objeto, hay que modelarlo para que éste cobre fuerza y presencia.

### **6.1.3 Nivel de imitación: artefactos**

Algunos objetos que se recrean en los sitios sagrados hacen referencia a herramientas de trabajo agrícola como los tractores, las yuntas con su arado, las barretas; los instrumentos y las máquinas sofisticadas. Estos utensilios que enuncian actos, los denominamos “artefactos indicadores” porque evocan acciones rituales, entre las que destacan: los gestos de escritura, el surcado, la maquetación, entre otras. Existen infinidad de herramientas que indican el proceso o el resultado de una cadena de operaciones, por poner un ejemplo podemos mencionar a los cuadernos que aluden a la idea de estudio.

Otros modelos representativos son aquellos que simbolizan mensajes de viaje, tales como los boletos que se dejan en sustitución de una petición de trabajo de chofer, la solicitud de un viaje o el deseo de obtener un camión. En general, el ticket o la marca del automóvil buscan el cumplimiento de distintos fines, puede depositarse para garantizar la protección en un viaje; adquirir concesiones; o para emplearse en el sector del transporte.

En los espacios rituales, también se confeccionan herramientas miniatura que replican o sugieren actividades complejas, tales como las trojes o tapancos, los machetes, las coas o hachas, los cuales sintetizan perfectamente las operaciones y trabajos agrícolas con la finalidad de proveerse de abundancia y un buen temporal.

La manera más práctica para confeccionar instrumentos miniatura consiste en trazar semejanzas entre los materiales disponibles y la imagen que se quiere proyectar. En el contexto ritual de los

zapotecos, los recursos más usados son las piedras, los palos alargados que se usan como herramientas filosas y las hojas anchas empleadas para referir a cuencos, vasijas y pozos de agua subterránea.

En los ejemplos mencionados, el acto mimético es el principio que proyecta las partes y funciones del objeto deseado. Por tanto, es válido decir que el trabajo de imitar contornos, líneas o modelos tridimensionales constituye el medio más eficaz para ordenar, reemplazar, completar y dar forma a cosas y conceptos complejos como la agricultura, pues el uso de artefactos indicadores soluciona la ejecución ritual de actos como sembrar, rastrear, cosechar o alimentar.

En consecuencia, la materialidad, los gestos y los artefactos depositados son el resultado de la implementación de operaciones imaginarias y cognitivas. Las proyecciones y las metáforas son incorporadas en los procesos rituales con la finalidad de crear contenidos simbólicos, los cuales sintetizan en una forma o un solo gesto el modelo deseado, de modo que, el dibujo de un cuadrado, un montículo de piedras o un corral tridimensional pueden ser recursos suficientes para representar una casa, una milpa, e incluso el cosmos.

#### **6.1.4 Nivel de imitación: universo**

En el trabajo de miniaturización ritual, Dehouve (2016) destaca el referente cósmico, el cual se expresa a partir de una estructura numérica o una metáfora material. La autora refiere que en el área mesoamericana, el mundo se interpreta como un plano, cuya forma básica es un rombo o un cuadrado. En el contexto nahua, el recurso simbólico para aludir al cosmos consiste en hacer referencia a los cuatro rumbos del mundo; esta arquitectura se reproduce en diferentes soportes y lenguajes visuales de diferentes regiones.

Entre los zapotecos, el universo se grafica mediante el esquema de un cuadrado, un círculo o una cruz simétrica que une los cuatro rumbos del universo y el centro. El uso de estas formas aparece en los rituales de petición de lluvia, de pago o agradecimiento al Rayo. En este contexto, el cosmos se expresa a través de referentes espaciales como es el templo, el centro del municipio, el patio de la casa, la cima del cerro o el mar. Estas localizaciones y arquitecturas aluden al microcosmos humano y, a la vez, representan al macrocosmos.<sup>126</sup>

Otra forma de referir al universo es mediante la nominalización de sustantivos o cifras que refieren a la inmensidad, la profundidad o la totalidad. Entre los zapotecos del sur, los números que

---

<sup>126</sup> La noción de la tierra como una cruz que apunta a cada punto cardinal se encuentra esbozado en el códice Fejérváry-Mayer (Lámina 1). El diagrama presenta los cargadores del año y la división del mundo en cinco direcciones.

simbolizan a la tierra son el 4, el 5 el 6, el 8, la sumatoria de 4 veces 25 o la multiplicación de 4 x 12, cuyos resultados se emplean en la preparación de ofrendas contadas para invocar a los cuatro vientos y llamar al Rayo.

En el contexto de la ritualidad zapoteca, los cuatro rumbos se observan en la deposición de ofrendas o alimentos miniatura. Un caso representativo es la recreación del cosmos que se hace en la fiesta de San Pedro de Verona, en San Pedro Mártir Quiechapa, donde cuatro mayordomos se encargan de preparar panes miniatura con forma de animales y personajes del pueblo, los cuales son instalados en los cuatro postes del municipio. En esta acción ritual, los abuelos reconocen que las cuatro esquinas del pueblo simbolizadas en el patio municipal establecen el llamado a los cuatro rumbos del universo; y las figuras de los panes con forma del presidente municipal, del párroco y de la mujer Quiechapa hacen referencia al microcosmos del pueblo que se actualiza a la hora de escenificar la danza de los panaderitos.

Desde nuestro punto de vista, la organización espacial de la danza de los panaderitos alude al macrocosmos, porque así lo evidencia la ubicación de los cuatro postes donde se cuelgan los panes, los cuatro panaderos y los panes miniatura que replican la noción de vida, de centro y de orden numérico que abona a la construcción de un espacio “sagrado” (Florentino Aguilar, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2019).

Como se puede apreciar, existe una riqueza de formas para referir a los cuatro rumbos. Las construcciones metafóricas van desde la marcación de una cruz, la iniciación de rituales en el poniente hasta la instalación de una estructura romboide en el centro del pueblo. En todas estas representaciones lo que se busca es solicitar la protección de las cuatro esquinas del mundo, evitar la entrada de aires malignos al pueblo y equilibrar el ritmo de los tiempos de lluvia y secas.

### **6.1.5 Nivel de imitación: contenedor-contenido**

En los rituales de petición y pagos dedicados a las entidades sagradas se elaboran recipientes de copal, tortillas, mole de masa y mesas florales con vasijas miniatura, los cuales funcionan como reservorios de alimento sagrado. Además de la comida ritual, los zapotecos del sur confeccionan trojes miniatura, contenedores de mazorcas, sacos y almacenes que simbolizan al maíz, la abundancia y el sustento.

La lógica de producción de estos contenedores se crea a partir de gestos que sugieren la capacidad de retención, tales como: la acción de juntar las manos para formar un hueco, la técnica de

excavación, el modelado en arcilla, goma de copal, el tejido las fibras naturales y la hechura de pozos naturales.

Entre los alimentos principales que se depositan en la milpa, en el cerro y en los ojos de agua se encuentran las tortillas miniatura, el **xobata**, los trozos de carne, los **xobes** o salsas, el mezcal, el mole de masa y la sangre de guajolote. En la preparación de cada guiso se implementan procedimientos específicos; como la nixtamalización del maíz, la recolección de los brotes de la milpa, el cocimiento de la tortilla y el vertimiento de líquidos, cuya connotación simbólica se orienta a la petición de lluvia.

En el contexto de los zapotecos de la Sierra Sur, el **xobata** es un alimento ritual de gran importancia, esta comida contiene maíz molido, frijoles pintos y bolitas de masa que simbolizan a los rayos; otro banquete destinado al Rayo y a la Tierra es el mole de frijol, el cual se prepara con retoños de flor de calabaza y de brotes de frijol, acompañado de tortillas de maíz. Este mole se elabora en las comunidades de Santa Cruz Xitla y Santa Lucía Miahuatlán.<sup>127</sup>

En los rituales de petición de lluvia, las bebidas y viandas se vierten en recipientes artificiales y en pozas naturales con la finalidad de nutrir a las entidades sagradas, quienes se alimentan de las esencias, los vapores y aromas del copal, de la cera, del chocolate, las frutas y demás ingredientes que se depositan en la tierra y el agua. De acuerdo con la explicación de algunos especialistas rituales de San Marcial Ozolotepec y de San Miguel Suchixtepec, la cera, el copal, el maíz y la sangre del guajolote constituyen la fuerza de trabajo del Rayo. Según Juan Fidencio Hernández, el copal es un equivalente de la carne de guajolote, el animal predilecto del Rayo.

En el mundo de los dueños del lugar, la carne de guajolote, el copal y la cera son los alimentos destinados al Rayo y a la Tierra; y la Culebra de agua es la que consume el tepache, el mole de masa blanca, el **xobata**, el copal, los dulces, las frutas y el mole de los retoños del frijol (Juan Fidencio Hernández, conversación personal, San Marcial Ozolotepec 2019).

Como se puede apreciar, en el proceso de preparación de la comida ritual, los creyentes buscan que los ingredientes tengan la cualidad de ser tiernos, verdes y derivados de la milpa con la finalidad de que el Rayo y la Tierra produzcan maíz, calabaza y frijol. Los alimentos se ofrecen en recipientes diminutos porque lo importante es la esencia y el aroma que despiden los materiales. En este sentido, el recurso simbólico de la miniatura apela a la fuerza y el poder del alimento.

---

<sup>127</sup> González Pérez (2014: 21) en su tesis doctoral refiere al **xoob zaa** como el mole de frijol, que contenía una bola de maíz cocido, “la cual tenía por nombre **nwziy'** (rayo) y era una especie de réplica de piedras semiesféricas localizadas precisamente en las casas de rayo”.

### **6.1.6 Nivel de imitación: gestos o escenas de vida**

En esta clasificación se incluyen los juegos miméticos y las representaciones con la finalidad de solicitar favores a entidades sagradas. En los rituales de petición, los peregrinos intercambian comunicación con otras personas; en el momento de la interacción, solicitan al interlocutor ayuda para preparar una escena ritual que les servirá como modelo para efectuar la petición.

Generalmente, la creación de escenas involucra referentes lingüísticos, contextuales y narrativos, tales como el uso de indumentaria especial; objetos clave, palos, chuchillas e hilos; herramientas para desempeñar la acción y el empleo de gestos para dar vida al personaje representado en el acto ritual.

La puesta en escena está sujeta a una variedad de interpretaciones, las cuales se ajustan dependiendo de las circunstancias y los recursos disponibles. Por ejemplo, en la representación de la legalización de un documento, los hombres pueden actuar como jueces o secretarios. La forma de proceder de los intérpretes será conforme al carácter y cualidades del personaje. El secretario portará una carpeta, papel y se dispondrá a escribir y el juez a firmar los papeles para sellar simbólicamente la certificación.

En todos los juegos miméticos, la imaginación es la encargada de crear la ambientación. En las recreaciones de aprendizaje, los actores se sientan en piedras y toman hojas de arboles y palitos para escribir sobre la tierra; la maestra revisa lo que hace el niño y le dicta sugerencias para mejorar el trabajo. El episodio transcurre con naturalidad, porque los personajes se involucran en su papel y desarrollan sus funciones conforme a la costumbre.

Como se puede ver en las descripciones referidas, las palabras, los gestos y los objetos se entretrejen para dar lugar a escenas adaptables. Esto obedece a que las personas reconocen su labor ritual, se incorporan perfectamente al entorno y usan los recursos adecuados. También, se debe reconocer que, la efectividad del lenguaje gestual se genera gracias a la habilidad de los peregrinos para crear un lenguaje dinámico, simbólico y efectivo.

## **6.2 Casos etnográficos: miniaturas y gestos miméticos**

Para entrar en el análisis de la miniatura hay que saber analizar los detalles de la materialidad, y entrever en las formas el mensaje a comunicar. En el contexto ritual se ha podido observar que los campesinos crean metáforas a partir de las particularidades de los objetos. Por ejemplo: los peregrinos suelen usar colores amarillos en objetos de tipo agrícola para proyectar la idea de lo maduro y emplean tonalidades verdes para apelar al concepto de vegetación y vida. Naturalmente, la construcción de

estas analogías o juegos miméticos se atribuyen a la observación del entorno, pero también a la imaginación, con la que es posible proyectar imágenes de diversa índole.

Antes de comenzar a estudiar la morfología de los artefactos rituales, se debe tomar en cuenta que los rasgos de la miniatura, no se seleccionan arbitrariamente. Al contrario, son pensados y articulados, de manera que las formas recreadas se semejan al objeto referido y sólo tienen sentido en un contexto específico. Es así que en la confección de una troje, las mazorcas de olote alargado se elaboran con palos delgados y largos para que se correspondan con la especie de maíz a solicitar.

A la luz de las observaciones, en torno a la preparación de los objetos rituales, es viable afirmar que los procesos constructivos de la miniatura buscan imitar formas y gestos de objetos de uso cotidiano. Esto se puede verificar en la fisonomía de las especies de maíz y la forma que llega a tomar la réplica de las mazorcas miniatura, las cuales tienen una estructura muy parecida a su referente.

Por lo apuntado aquí, se puede reconocer que las técnicas y materialidad ayudan a entender cómo se construyen los modelos miniatura y, también, permiten conocer la formación de los actos miméticos que reproducen formas de vida y situaciones significativas de los peregrinos, tales como el casamiento, la siembra, la construcción de una casa o la alimentación.

En las siguientes líneas se podrá apreciar el desdoblamiento de imágenes y formas arquitectónicas de la casa, la troje y el corral, en las que se proyectan símbolos de protección, abundancia, fertilidad, crecimiento y vida.

### **6.2.1 La construcción de una casa miniatura**

Las dinámicas de participación y creación de artefactos rituales son distintas en cada espacio ritual, esto debido a la disponibilidad de materiales o a prácticas que se renuevan, tales como la compraventa de juguetes y objetos miniatura, las cuales se han implementado en el pedimento de Juquila, donde los comerciantes locales ofrecen maquetas a los peregrinos, estos objetos se trasladan al lugar de petición y ahí se depositan. En este mismo espacio ritual, los creyentes mantienen la costumbre de crear sus propias miniaturas.

En el cerro El Encanto, las personas modelan sus casas con palos de cuachepil, piedras y, a veces, con lodo y otros materiales que los peregrinos llevan desde sus casas. En el contexto de Cruz del Monte también se construyen casas miniatura con papel, tabiques, piedras y fibras naturales, principalmente, se elaboran con hojas de platanar, palmera y totomoxtle.

En el cerro El Encanto, la mayoría de los modelos cuentan con un patio, un jardín, una troje, milpa, leña y un corral de animales, elementos indispensables para referir a una casa completa. A

diferencia de la complejidad y la variedad de miniaturas depositadas en el cerro de San Cristóbal Coatlán, las maquetas que se confeccionan en el ojo de agua de Quiechapa se reducen al esquema de un cuadrado.

Como se comprenderá, la creación de arquitecturas miniaturizadas va más allá de la necesidad de tener un techo, pues en las variantes se expresan formas de sentir y percibir el hogar, es decir, la casa contempla la idea de protección, germinación, crecimiento y vida. En el acto creativo, las personas enriquecen la proyección imaginaria de sus casas y despliegan en ellas la idea de una familia con su gente, plantas, animales y objetos para el mantenimiento.

En consecuencia, las formas cuadradas o las techumbres deben leerse como materialidades que describen espacios habitables con capacidad para resguardar, proteger o permitir la entrada de agentes patógenos, pues en el contexto zapoteco, la casa es percibida como un ente vivo capaz de actuar sobre las personas y animales que contiene. Revisando estas consideraciones se puede deducir que la creación de paredes, más que un medio arquitectónico necesario para levantar la casa, es un recurso simbólico que contiene un complejo de acciones.

En los modelos analizados, se puede apreciar que la mayoría de las casas tiene techo, pero algunas carecen de paredes, esto obedece a las funciones que debe cumplir la casa: proteger y tener la capacidad de expandirse, lo cual se soluciona mediante la implementación de paredes desmontables.

Entre los diferentes tipos de techumbres y materialidades, se pueden nombrar las de dos aguas, los techos con cornisa o de forma cónica y la marquesina de concreto o de madera. La pluralidad de formas se debe a que cada arquitectura se relaciona con su entorno. Por ejemplo, la elaboración de casas de techo cónico involucra el uso de técnicas que se desarrollan en el contexto social y ecológico de lugares templados y con clima lluvioso.<sup>128</sup>

Habiendo explorado la manera en que los zapotecos construyen sus réplicas y las nociones que se imprimen en ellas, nos queda por explorar algunas operaciones miméticas que se ponen en acción al elaborar los modelos miniaturizados. De manera general, podemos decir que el desarrollo técnico de una casa miniatura conlleva tres procesos: la primera fase de la cadena de operaciones consiste en delimitar el espacio de trabajo; la segunda etapa incluye la obtención de la materia prima; y la tercera

---

<sup>128</sup> En la década de 1970, en la región de los Ozolotepec, San Pedro Leapi y los Mixtepec, las casas habitación se confeccionaban con popote de trigo, lodo y carrizo. Estas casas eran resistentes y frescas, lo que permitía dejar un espacio en la parte superior para almacenar maíz. Este tipo de estructuras y materialidad se transfería al contexto ritual, donde se recreaban casas de lodo, con techo de pasto (Notas de campo, 2019).

fase contempla la preparación de los materiales, la instalación de los horcones, el tejido o colocación del techo y la creación de artefactos y materias accesorias.

Para la construcción de casas con techo tipo cónico o de dos aguas, los peregrinos colectan hojas secas, popote o puntas de pino, palos con horqueta y palos gruesos que se usarán como postes principales. En el proceso de confección, generalmente, los hombres quitan la corteza de los palos y entierran las cuatro estacas en la demarcación de la casa. Posteriormente, levantan un esqueleto de madera que se denomina tijera.

La elaboración de las tijeras consiste en el amarre de dos palos yuxtapuestos, los cuales se atan envolviendo las puntas con un mecate para formar una especie de cruz, que servirá de base para el techado. En el cruce de las tijeras se ponen tiras de carrizo, popote de trigo, pasto, palma, los cuales se pueden esparcir, empalmar, encimar o trenzar. En la figura 6.2 se puede visualizar una imagen comparativa de una casa de madera de la localidad de San Cristóbal Honduras y una maqueta miniatura construida en el cerro El Encanto.

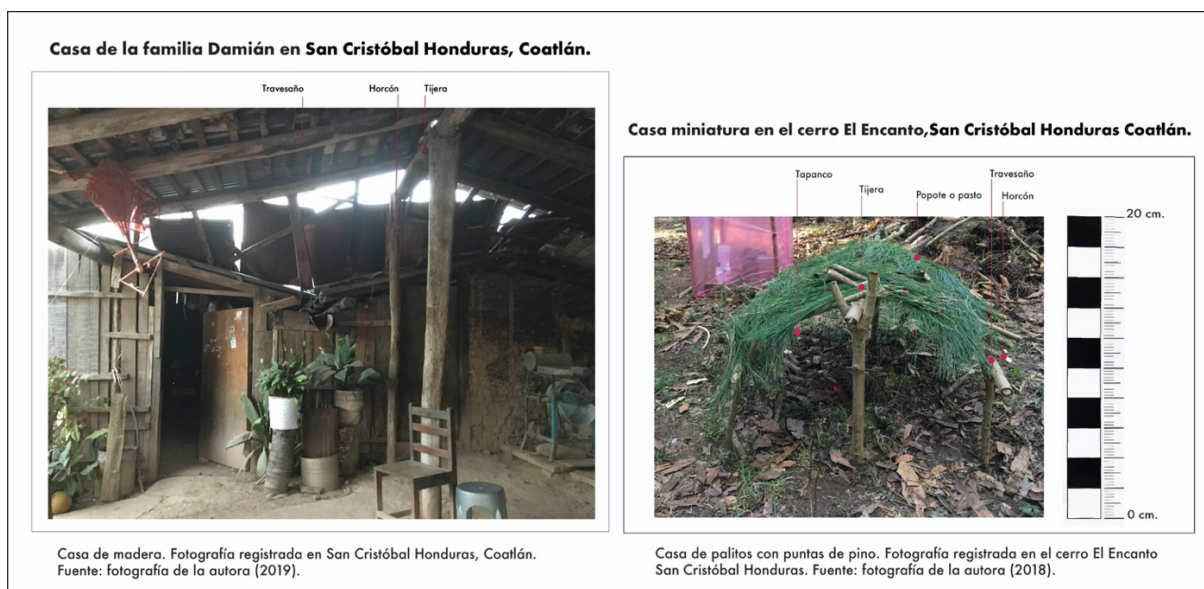
Es importante mencionar que las casas miniatura con techo de dos aguas tienen una estructura parecida a las casas de lámina y de tejamanil que se construyen en los pueblos de San Miguel Suchixtepec, San Mateo Río Hondo, San Marcial Ozolotepec, San Jerónimo Coatlán, entre otros pueblos serranos.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> En la década de 1980, en varios pueblos de la Sierra Sur se comenzaron a construir casas de tejamanil con “madera ingretado”, las paredes se forraban con quiotes de maguey **tepextate** y en la base se colocaban piedras para aislar la lluvia y humedad (Alejandro Aquino, conversación personal, Santa Catalina Quierí, 2020). Las casas que se construían en Santiago Xanica, en San José Lachiguirí, San Francisco Logueche y el área de los Amatlanes tenían terrazas con muros de piedra. En la actualidad, la mayoría de las casas de la sierra y costa son de concreto o de madera con techo de lámina.



Figura 6.2. Imagen comparativa de casas de madera con techo de dos aguas.



Fuente: esquema ilustrado por la autora, 2021.

Otro tipo de estructuras de construcción son las casas de concreto. En la miniaturización, la caliza y el hormigón se sustituyen por piedras o lajas que se obtienen de rocas o de residuos de tras maquetas. Los elementos más sobresalientes de las edificaciones de caliza y mortero son los muros de piedra, las cadenas de palos que imitan la estructura de la obra y el techo plano de plástico, cartón o piedra que simula el techado de lámina, teja o loza de cemento.

El proceso para confeccionar este tipo arquitectura conlleva tres procesos: en la primera fase se localiza un lugar plano, en la segunda etapa se buscan piedras planas, palos y cartones, y en el tercer paso se construye el cimiento, las paredes, los travesaños y el techo.<sup>130</sup>

En la figura 6.3 se puede apreciar un esquema comparativo de una maqueta con pedazos piedra y una casa de concreto de la comunidad de Santa Cruz Ozolotepec. La estructura de la casa miniaturizada es cuadrada, posee una estructura o base sobre la que se levanta una hilada de piedras

<sup>130</sup> En el área zapoteca, según información de los abuelos, la mayoría de las casas era de tierra y laja. Las casas de adobe con teja se empezaron a construir en la década de 1980. Posteriormente tomó importancia la construcción de casas de concreto con ladrillo y techo de lámina. A principios de 1990 tuvo su auge la construcción de casas de madera y a finales de 1990 tomó mayor relevancia la construcción de ladrillo de hormigón. Este tipo de materiales se adaptó fácilmente, porque la mampostería de piedra natural implicaba mayor trabajo y un incremento en los costos de producción, mientras que la construcción de concreto tenía un coste menor. En la actualidad prevalece la edificación de casas de concreto con techo de lámina (notas de campo, 2019).

más pequeñas y como soporte del techo se colocan unas traves de madera. La casa se completa con el dibujo de una habitación y con una leyenda que dice: “mi casa”. Desde nuestro punto de vista, la maqueta descrita produce una reduplicación simbólica en tres formas de expresión: gráfica, tridimensional y verbal. En primer lugar, la petición involucra la escenificación del trabajo constructivo, en segundo plano, se traza el esquema sobre la maqueta, y al final, la petición se sella con la frase escrita sobre la vivienda.

Al estudiar las estructuras de las casas, nos podemos dar cuenta de la variedad de formulas para materializar el deseo de formar un hogar. En algunos casos, sólo se delinea un cuadrado en la superficie de la tierra para indicar la adquisición de una vivienda, pero en otras ocasiones, las construcciones son complejas, porque los creyentes se afanan en describir y concretar un modelo con todos los procesos constructivos del tipo de casa que se quiere cimentar.

Figura 6.3. Imagen comparativa de casas de concreto.



Fuente: esquema ilustrado por la autora, 2021.

En la figura 6.4 se puede ver un modelo que presenta los detalles de los materiales de construcción. En este caso, los peregrinos se tomaron el tiempo de colocar pedazos de varilla, tubos de plástico, cemento y piedras en posiciones que proyectan la idea de una obra en proceso. La distribución de los materiales reproduce las etapas del trabajo y la especificidad de los materiales indica la calidad y tipo de construcción que se hará, la cual será de concreto.

En este ejemplo se observa con claridad la importancia de montar escenas que representen, mediante un juego mimético, los procesos constructivos de las casas. En la recreación, es importante que la forma, la textura, el color y la composición de los materiales tenga cierta similitud con el objeto al que se hace referencia, pues en la miniaturización, los recursos que se emplean deben caracterizar perfectamente a sus referentes.

Figura 6.4. Casa miniatura de ladrillo.



Casa de ladrillo construida en Cruz del Monte. Registro realizado en Cruz del Monte, 2020. Fuente: fotografía de la autora.

Como mencionamos anteriormente, algunos objetos como las herramientas de trabajo y la casa tienen agentividad, es decir, pueden actuar o desencadenar acciones favorables o nefastas. En varias comunidades zapotecas los constructores celebran la culminación de la edificación con la bendición de la casa. La intención de hacer fiesta se basa en la necesidad de asegurar un hogar tranquilo. La bendición puede consistir en el ofrecimiento de mezcal, copal o en la preparación de una comida. En San Pedro Mártir Quiechapa, por ejemplo, se tiene por costumbre colocar la imagen de un santo en cada esquina de la casa para que cuiden los puntos de acceso al hogar.

En Santa María Ozolotepec festejan la construcción de la casa con comida y quema de cohetes. En la figura 6.4 se pueden apreciar unos tubos blancos sobre las varillas, los cuales bien podrían representar a los cohetes. No estamos seguros de que sea así, pero no sería descabellado pensarlo, dado que las personas que elaboraron la casa provenían de la región zapoteca del sur.

Para finalizar el análisis de las maquetas, quisiera subrayar que las cualidades de las casas conservan las estructuras y materiales de sus referentes. Pensamos que detrás de esta pluralidad de arquitecturas se encuentra el símbolo de contenedor-contenido, cuya forma retrata perfectamente a la casa como un cuerpo, ya que posee cabeza, pies, ojos y, a la vez, tiene la capacidad de crecer y contener objetos. Este cuerpo-casa protege, cuida y guarda a sus habitantes.

En suma, la vivienda como contenedor puede incluir otros contenedores a escala reducida, tales como las vasijas, los pozos, las trojes y los corrales. Estos recipientes de tipo secundario, aunque tengan formas distintas a la casa, aluden al mismo tipo de contenedor, de modo que el cuadrado de la casa o el modelo expandido con su troje y su corral constituyen un lenguaje efectivo y dinámico, mediante el cual se puede solicitar bienestar, fertilidad y vida.

## **6.2.2 La troje miniaturizada: su arquitectura y cadenas de operación**

Los modelos miniaturizados de casas, en su mayoría, cuentan con trojes o espacios para almacenar granos, ya sea un patio, un apartadizo (trojes) o recipientes (silos). Generalmente, estos reservorios se construyen con la finalidad de obtener abundancia y contar con el abastecimiento de alimento para todo el año. Las trojes miniaturizadas que se elaboran en el cerro El Encanto adoptan una estructura circular y, dentro de ellas, se colocan piñas, olotes, piedras o pedacitos de madera que tienen por función indicar un determinado tipo de maíz.<sup>131</sup>

En la confección de la troje miniatura se pueden seguir diferentes técnicas, algunas involucran pasos simples y otras se producen con métodos complejos. Las trojes que se elaboran en el cerro El

---

<sup>131</sup> La troje es una palabra introducida al zapoteco. En español el **troxe** o la troje es un sustantivo que en el siglo XVIII hacía referencia a un “apartadizo donde se recogían los frutos, en especial los granos” (García Mora, 2012: 7). La troje era considerada como una casita donde se podía habitar y, también, un lugar para guardar los instrumentos de caza y herramientas para el trabajo. En el área de los zapotecos sureños, la troje se entiende como un espacio fijo o un objeto desmontable, donde se guardan las mazorcas de maíz. En algunas comunidades como Santa Lucía Miahuatlán, Santo Tomás Tamazulapan y San Cristóbal Amatlán, las trojes son espacios que se acondicionan para colocar los granos. En San Cristóbal Honduras Coatlán se construye una especie de corral de carrizo donde se guardan las mazorcas de maíz. En la actualidad, la mayoría de los campesinos no usa troje, porque desgranar las mazorcas en tritadora industrial y guardan los granos en silos metálicos (notas de campo, San Cristóbal Honduras Coatlán, 2019). En Santo Tomás quierí vi una troje muy similar a un cuexcomate del centro del país, pero en vez de forma cónica, la parte de arriba era cuadrada. La entraba estaba precisamente arriba, para evitar que entraran animales dañeros o la humedad.

Encanto involucran tres operaciones: la preparación de la materia prima, la construcción de la troje miniatura y la bendición de la petición.

En la primera etapa, los peregrinos de la región de los Coatlans llevan desde sus casas olotes de maíz, piñas de pino y pedazos de espinas de pochote; en el proceso ritual, los niños juntan palitos, hojas secas y piedras que se encuentran en la cima del cerro. Se debe destacar que las piñas, las piedras y los palos deben tener forma alargada o redonda para simular las formas de las mazorcas que se desean cosechar.

En el siguiente paso, las personas adultas cortan ramas de cuachepil de tamaño uniforme. Algunos apartadizos pueden llegar a tener cuarenta palos, otros veinte o doce. La cantidad de material varía en función del tamaño del cercado. Una vez cortados los fragmentos de madera, se comienza con la plantación de las estacas; los palos se entierran individualmente y se alinean en forma circular, para fijar los barrotes se toma una piedra y se les golpea en la parte superior.

Después de alinear las ramas se arma el tejido de la troje, para ello, los niños pasan un hilo entre las estacas. En el primer palo, el hilo pasa por la parte interna y se amarra con un nudo sencillo; en el siguiente poste el hilo se ata por la parte externa, simulando un tejido en zigzag. El entretejido puede llevar un nudo o varios en cada hilada. El hilo puede ser de nailon o de ixtle.

En el siguiente proceso, los niños meten las piñas de pino, los olotes, las piedras y los palitos en las trojes. Todos los recipientes quedan repletos de objetos que simulan a las mazorcas de maíz, en sus distintos tipos: el criollo, el chaparro, el tepecintle, el costeño, el chapalotillo, entre otros.

La última fase consiste en la bendición de la troje. En este momento algunas personas expresan frases como: “qué bonita se dio la cosecha”, o “ahí tengo apilado mi maíz bolita”; otras personas colocan una flor sobre la troje como gesto de agradecimiento por la cosecha. Una vez coronadas las mazorcas, el rezador o el cura del pueblo de San Cristóbal Honduras riega con agua bendita los pedimentos y con este acto queda sellada la petición.

Con el objeto de ilustrar este tipo de peticiones, en la figura 6.5 se muestra una troje miniatura con olotes de maíz y piñas de pino. La troje- recipiente está construida con ramitas de árbol de cuachepil, la forma es circular y sin entretejido. Los olotes hacen referencia a las mazorcas de maíz tepecintle y las piñas simbolizan el grano conocido como maíz bolita.

Figura 6.5. Troje miniatura con olotes de maíz.



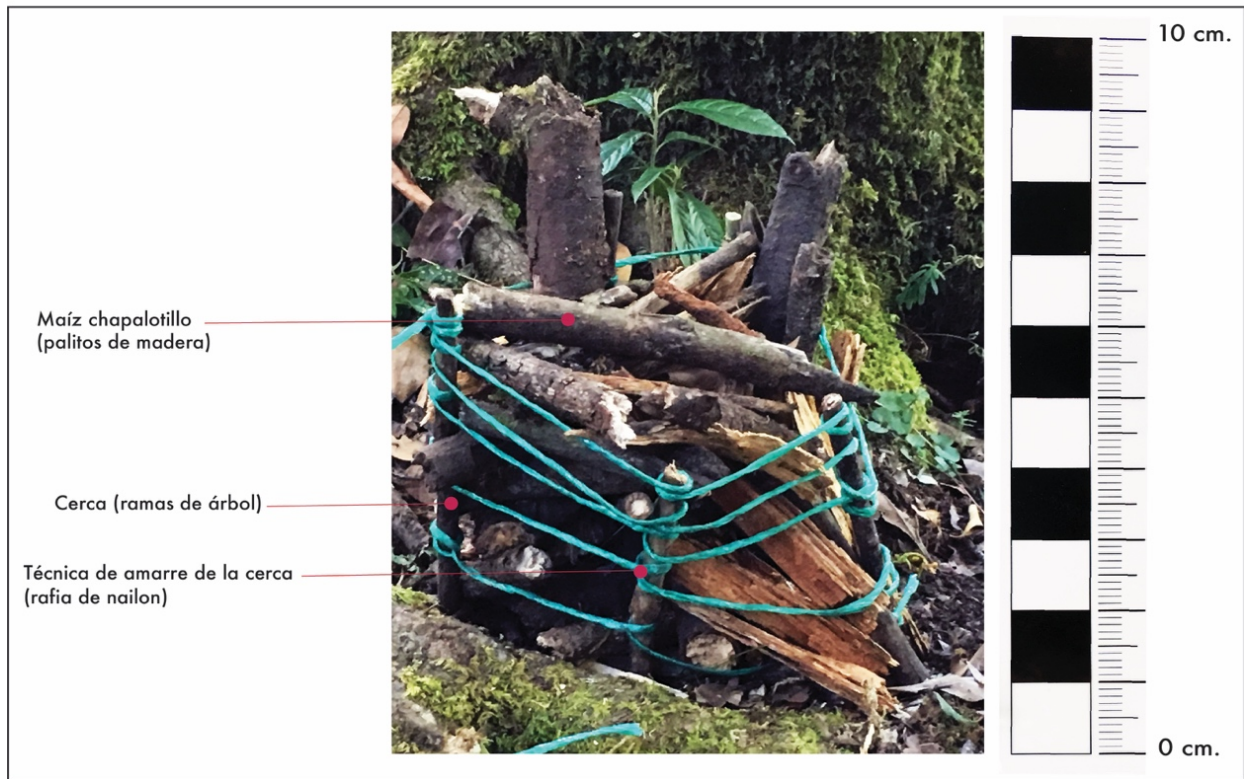
Troje miniatura con olotes y piñas de pino. Registro realizado en el cerro El Encanto, ubicado en San Cristóbal Honduras, Coatlán, 2018. Fuente: fotografía de la autora.

En las fotografías se puede apreciar que la representación de los maíces y la materialidad mantiene cierta similitud con las mazorcas que crecen en la sierra zapoteca. Los campesinos buscan formas redondas, alargadas o cilíndricas que asemejen la forma y estructura de los maíces que se siembran. Por ejemplo, en la figura 6.6 se puede ver la semejanza de los olotes de maíz chapalotillo con la forma que toman las ramas depositadas en la troje, las cuales se caracterizan por ser delgadas y alargadas.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Los campesinos de la región de los Coatlans siembran el maíz tablita amarillo, tepecintle blanco, tepecintle amarillo, pinto, negro, cuarenteño, chapalotillo, chaparrito o bolita y maizón. El chapalotillo tiene olote delgado y largo. El maíz tablita tiene olote grueso, las líneas de maíz son regulares y el diente es grueso y ancho. El tepecintle tiene el olote delgado, el grano de maíz es delgado y en las puntas no presenta granos. El maíz pinto es de olote delgado y tiene granos de maíz de color blanco, anaranjado, amarillo y morado. El cuarenteño es un maíz temprano y se caracteriza por ser enanito. El maíz chaparrito o bolita tiene olote cilíndrico y es pequeño. El maizón tiene mazorca grande, su olote es largo y los granos de maíz son grandes (notas de campo, San Cristóbal Honduras Coatlán, San Marcial Ozolotepec, San Pedro Mixtepec y Santa Lucía Miahuatlán, 2019).

Figura 6.6. Troje miniatura con mazorcas.



Troje con palitos que simulan el maíz chapalotillo. Registro realizado en el cerro El Encanto San Cristóbal Honduras, Coatlán, 2018. Fuente: fotografía de la autora.

Otro ejemplo de la relación de semejanza entre las mazorcas de maíz y los materiales que se emplean en el modelo miniaturizado de la troje, se ilustra en la figura 6.7, el cual cuenta con una variedad de maíces. Se pueden identificar tres tipos: el maizón, el cuarenteño y el criollo. Los pedazos de madera gruesa y de forma ovalada simulan a la especie de maizón; las espigas de pochote con forma redonda y grande hacen referencia al maíz cuarenteño; y las piñas de pino por ser pequeñas y ovaladas representan al maíz criollo.

Figura 6.7. Esquema comparativo de troje miniatura con maíz cuarenteño, criollo y maizón.



Fuente: Esquema ilustrado por la autora, 2021.

De los procesos técnicos de confección de trojes, podemos concluir que los gestos de atar o cercar encarnan la acción de cuidar, proteger y preservar el maíz. En relación a la imitación de la forma de las mazorcas y la materialidad, nos es posible afirmar que la idea de abundancia se ve reflejada en el desbordamiento del contenido. De ahí que la dupla de contenedor-contenido produzca un efecto de completud, donde se condensan las acciones de siembra, crecimiento, maduración y cosecha.

### 6.2.3 Los corrales miniatura

Otros de los referentes corporales que se imitan en los espacios rituales son los animales domésticos y los apartadizos para guardar el ganado. Los corrales miniaturizados combinan el depósito de alimento, la cerca y los animales. En esta composición el animal-alimento conforma una unidad que simboliza la abundancia, la fertilidad y el crecimiento. Regularmente, la pastura se representa con puntas de pino, mientras que, las vacas, los cerdos y las aves son simbolizados con piedras, piñas de pino o palos.

Es importante revisar la morfología de los objetos y las cantidades que se depositan dentro del corral, pues las formas y las porciones cobran importancia ritual. La abundancia y diversidad de



animales depositados en el espacio doméstico implica el crecimiento de la casa y el incremento de personas para cuidar al ganado. Todos los elementos en su conjunto denotan bonanza y crecimiento.

Respecto a la arquitectura de los corrales, podemos decir que hay diferentes técnicas y formas. Algunos son poligonales, otros tienen una estructura cuadrada o circular, y algunos son nidos o corrales de gallinas con forma ahuecada para resguardar aves de traspatio. Los nidos se elaboran con técnicas de superposición de capas, los corrales implementan tejido de fibras flexibles y rígidas, y los encierros implementan el cercado con mojoneras de piedras.

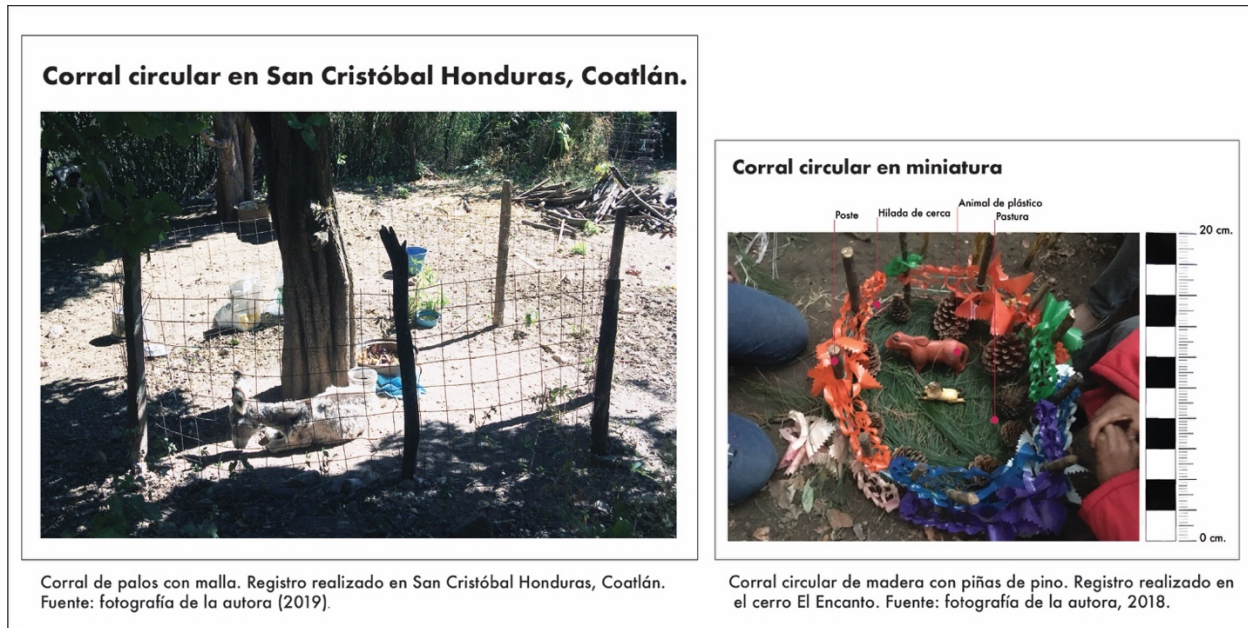
Existen modelos bidimensionales y tridimensionales que proveen información acerca de la estructura y materialidad de los encierros, establos y linderos abiertos, donde se dejan pastar a los animales de tipo vacuno. Generalmente, las cercas se fabrican con estacas de madera e hilo para confeccionar hiladas o mallas protectoras; los nidos se elaboran con hojarasca; y algunos cobertizos se elaboran con arcilla o piedras.

En la cueva de Matatlán y en el pedimento de Juquila se confeccionan corrales con pilas de piedras. En el cerro el encanto y en el ojo de agua de Quiechapa se destaca la confección de encierros y chozas sin techo. En Cruz del Monte optan por recrear la adquisición de ganado, mediante representaciones. Una de las escenificaciones consiste en amarrar pedazos de madera o colocar piñitas de pino bajo la sombra de un arbusto; otra forma de representar la obtención de animales se orienta hacia la recreación de juegos miméticos de compra-venta de animales, donde el creyente interpela a otros peregrinos para preguntarles si venden ganado y, con ello, simbolizar el cierre de la compra de reces, borregos o becerros.

En el cerro El Encanto la confección de corrales miniaturizados demuestra que las estructuras y las dimensiones denotan el tipo de animal que se solicita. Por ejemplo, un encierro de dimensiones grandes evoca la idea de la compra de ganado vacuno, caprino o equino, ya que estos animales requieren de pastizales para alimentarse, mientras que los corrales de guajolotes o gallinas al requerir de un espacio pequeño, se sitúan a lado de la casa o de la troje miniaturizada.

Los peregrinos pueden solicitar una variedad de animales, los cuales se distinguirán por la estructura y tamaño de los corrales. Por ejemplo, pueden pedir chivos y borregos mediante la preparación de un corral cuadrado, o solicitar burros y caballos con la confección de encierros redondos. En la figura 6.8 se puede apreciar la comparación entre un corral de burro y una maqueta circular que contiene a un caballo, un toro y burros simbolizados con piñas de pino.

Figura 6.8. Esquema comparativo de corral en San Cristóbal Honduras Coatlán.



Fuente: Esquema ilustrado por la autora, 2021.

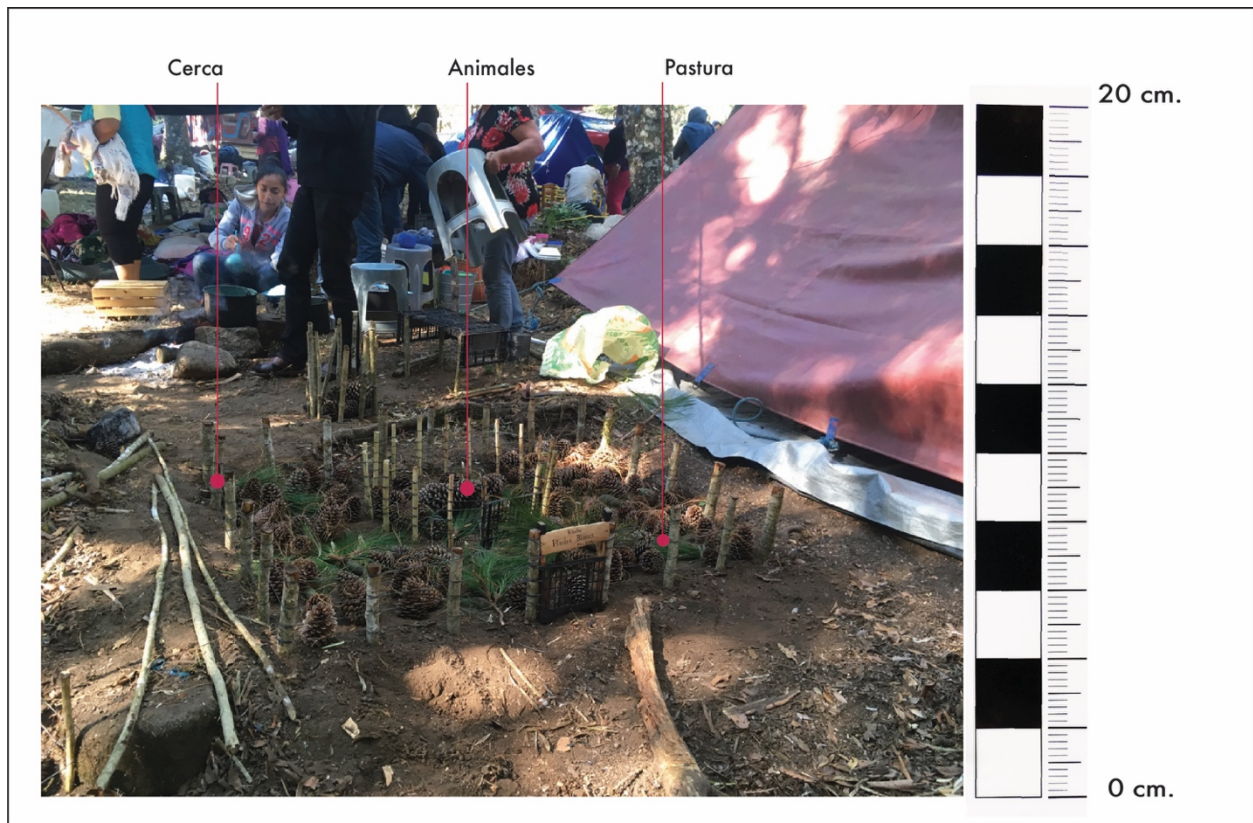
En el cerro El Encanto es común que se construyan ranchos miniatura y corrales cuadrados, tal como el que se muestra en la figura 6.9. En esta imagen se puede observar una estructura cuadrada con puerta principal. El corral tiene piñas de pino, cuya forma simboliza el ganado y puntas de pino que simulan el alimento de los animales.

La confección del rancho miniatura se efectuó en tres fases: en la primera etapa se cortaron las ramas de cuachepil para preparar los postes, se recolectaron las piñas de ocote y se cortaron las ramas de pino, las cuales se desramaron para obtener las puntas verdes. En la segunda fase se procedió a delinear el espacio para enterrar los cuatro postes principales y después se colocaron los palos para rellenar la cerca. los cuales fueron de rafia.

La técnica que se empleó para entretejer las hiladas consistió en preparar una gasa para amarrarla al primer poste de madera y luego pasarla al palo siguiente. El hilo dio una vuelta alrededor del poste y se enlazó al poste contiguo, esta acción se repitió hasta terminar con la primera hilada de los 24 postes. Posteriormente, se hizo un nudo para afianzar el cercado y continuar con las tres hiladas restantes. Una vez terminado el proceso del cercado, se procedió a realizar una réplica del corral al interior del encierro. En este cercado se repitieron los pasos efectuados en la primera serie de operaciones.

Después de plantar el corral, se regaron las puntas de pino en el suelo y se colocaron las piñas de pino dentro del corral. Al final, se construyó una puerta con un pedazo de rejilla de plástico. La rejilla se amarró a los postes, y una vez que quedó fija, se colgó un anuncio de madera que llevaba el nombre de: “Rancho Piedra Blanca”.

Figura 6.9. Construcción de un rancho miniatura.



Rancho miniatura con forma cuadrada en el exterior y forma circular en el centro, registro realizado en el cerro El Encanto, San Cristóbal Honduras, 2018. Fuente: fotografía de la autora.

En la preparación de esta maqueta se pueden identificar referentes simbólicos, entre los que destacan las puntas de pino que aluden al alimento; las piñas o frutos del pino que encarnan el cuerpo de los animales; el conteo de objetos que simboliza la abundancia; y el gesto de amarre de los palos que sugiere la protección.

Con base en las consideraciones e interpretaciones de los peregrinos, la forma cuadrada del rancho es una defensa para el ganado, ya que la cerca cuida a los animales de los rateros y de los aires malignos. Por lo tanto, la técnica de construcción es importante tanto a nivel práctico como simbólico,

por un lado, la rejilla delimita los límites de propiedad y, por otro, evoca una barrera que repele lo nefasto.

En relación al símbolo de la abundancia, observamos que las metáforas de riqueza, de conjunto e incremento de bienes aparecen en diferentes momentos: uno de ellos se expresa en el acto de recoger y contar las piñas; otro se ve reflejado en la cantidad de ramas o alimento depositados en el corral, y en los montones de piñas que evocan la riqueza material.

Figura 6.10. Animal con bebedero.



En esta representación, las piñas de pino representan a los bueyes y el recipiente con agua simboliza el bebedero. Registro realizado en el ojo de agua de San Pedro Mártir Quechapa, 2018. Fuente: fotografía de la autora.

Figura 6.11. Figura de animal amarrado en Cruz del Monte.



Palo amarrado con un cordón de rafia, las ramas de la orilla simbolizan el corral y el tronco del centro alude al animal. Registro realizado en el pedimento de Cruz del Monte, 2020. Fuente: fotografía de la autora.

Otro ejemplo notable de las actuaciones rituales de la petición de animales se da en la escenificación de compra-venta de ganado, donde los peregrinos se asumen como compradores o vendedores. El interesado interpela a otros caminantes para preguntarles sobre la venta de animales y, con ello, propiciar una respuesta favorable. Este tipo de escenas se observan en el cerro El Encanto, en Cruz del Monte y en el ojo de agua de Quiechapa.

En una visita a Cruz del Monte se percibió una escena en la que participaron dos abuelas, una de ellas estaba construyendo una casa miniatura y cuando estaba a punto de terminar, se acercó una señora a preguntarle si tenía ganado para vender. Una de las abuelas contestó: “si hay ganado, doñita. Ahí pasa usted a la casa, hay toros, vaquitas, chivos, hay de todo”. La compradora respondió: “bueno, voy a pasar” y las abuelas contestaron, “ahí la esperamos” (notas de campo, Santa Cruz Huatulco, 2020).

En esta escena se puede analizar el intercambio verbal, los códigos y los referentes simbólicos de la palabra. Por ejemplo, cuando la abuela dice “hay de todo”, otorga a la demandante una respuesta afirmativa que beneficia a ambas partes, ya que la abuela-vendedora se convierte en portadora de riqueza y la compradora puede obtener su ganado. Otro elemento a destacar es la idea de abundancia, la cual se habilita al nombrar los diferentes tipos de animales, con lo cual se propicia una metáfora material de riqueza.

Por lo referido, se puede afirmar que los modelos miniaturizados y las escenificaciones constituyen formatos y expresiones adecuadas para hacer peticiones a los dueños del lugar. Por una parte, los recipientes, los corrales y las imágenes de animales ilustran perfectamente la idea de trabajo, alimento y manutención del ganado; y, por otro lado, los gestos de contar, pagar y señalar se encargan de reforzar las transacciones y consolidar la idea de abundancia.

### 6.3 Unidades de medida corporales en las maquetas miniatura

En los gestos rituales de compra-venta, en la representación de personas y en la construcción de maquetas de casas o corrales se emplea como unidad de medida al cuerpo humano. Los peregrinos usan su cuerpo como referencia para señalar o medir los objetos que les interesan.<sup>133</sup>

En el contexto ritual de los zapotecos, las unidades de medida más comunes son: el **tib go'd** que es el espacio entre el dedo pulgar y el índice con el que se forma un compás; el ‘paso’ o **tu ñe'**; y el **tib dzit** que es la medida que va desde la punta del dedo medio hasta el codo.

Por ejemplo, la extensión de un terreno se mide con pasos largos, Las dimensiones de una casa se estiman a partir del ancho del pie y de la palma de la mano. El tamaño de la parcela si es pequeña se puede medir con pasos, pero si la extensión es grande se usa un hilo. En medidas pequeñas como el tamaño del cuerpo humano o de un animal se usa el dedo, la uña o el **tib go'd**.<sup>134</sup>

En el trabajo de documentación realizado en San Miguel Suchixtepec, San Pedro Mártir Quiechapa, San Cristóbal Honduras y Santa Catalina Quierí, se observó que en la elaboración de

---

<sup>133</sup> En el habla zapoteca se encontraron diferentes términos para referirse a las unidades de medida. En el vocabulario de Córdoba la entrada para designar ‘medir cantidad continua’ es **yaga toca peani**, **yaga** es ‘árbol’ **toca** o **rukua** refiere al verbo ‘colocar’ y **peani** alude al término ‘seña’ (Córdoba 2012: 261). Para referirse a ‘medir con cordel como albañil’ se dice: **tozaaya too**, **tozaaya** significa trazar y **too** es hilo o cordón (Córdoba 2012: 262) y para ‘medir tierras’ se emplea la frase: **tiquixe peaya yoo** (Córdoba 2012: 262). De acuerdo con Castillo (1972, citado en Hocquet (2011: 24), la unidad de medida más pequeña que empleaban los nahuas a la llegada de los españoles era “el **centhchipinilli** que significa una gota de algo”. También había otras medidas como “la **testalera** [empleada] para designar la cantidad de maíz necesaria para hacer una tortilla”.

<sup>134</sup> Las palabras en zapoteco provienen de la variante de San Pedro Mixtepec y Santa Catalina Quierí.

modelos miniaturizados se usa el paso. Un paso equivale aproximadamente a una hectárea; el brazo se emplea para medir hiladas de cercas o corrales, el brazo puede corresponder a la medida de un metro; y la distancia entre el dedo pulgar y el índice se emplea en la medición de la altura corporal o la altura de una casa, un corral o una troje. Regularmente, la construcción de los encierros abarca un espacio de 90 cm<sup>2</sup> o de 5 a 10 pasos.

La distancia entre las mojoneras que separan las propiedades se mide con un hilo que se amarra del punto inicial al cierre del terreno. Los corrales de bueyes, cerdos y caballos se miden con pasos largos y la medición de los nidos de gallinas o guajolotes se hace con el puño de la mano, pues el espacio es muy reducido; el nido puede llegar a medir diez centímetros de circunferencia.

Dehouve (2011: 191) sugiere que cuando las personas elaboran un objeto empleando su cuerpo como referencia se “establece una equivalencia entre la cosa y su persona”. La autora ejemplifica su argumento mediante la descripción de los “depósitos”, los cuales mantienen un vínculo con “los lugares sagrados”. Es probable que en el contexto zapoteco también se genere una relación corpórea entre las medidas, el espacio ritual y las personas.

A partir del análisis de las medidas corporales es posible admitir que: 1) las partes del cuerpo “marcan las relaciones espaciales”, tales como cabeza, pies, ombligo y hombros, los cuales se aplican y se corresponden a las partes de la casa, de la milpa y de los corrales (Méndez, 2016: 234-235); 2) las medidas con base en el cuerpo son recursos que usan los peregrinos como medio práctico y eficaz para señalar las distancias y cantidades de bienes que se desean adquirir; 3) y, probablemente, el juego de escalas entre el cuerpo humano y el mundo fortalece los lazos cósmicos entre las personas y las entidades sagradas.

#### **6.4 Gestos y acciones miniaturizadas**

Como ya se ha revisado a lo largo del capítulo, los gestos son recursos que los peregrinos emplean para recrear episodios de la vida cotidiana. En este sub-apartado no se hará un análisis detallado de las funciones de los gestos involucrados en los rituales. Sin embargo, se considera importante, cuando menos, mencionar las acciones que se llevan a cabo en el espacio ritual y reconocer algunas técnicas o procedimientos empleados por los zapotecos para reproducir escenas de siembra, apeo y deslinde, matrimonio, entre otros.

Como se verá en las siguientes líneas, la mayoría de las escenificaciones buscan atestiguar un acontecimiento civil, contextualizar una boda o registrar un acuerdo de compraventa; en otros casos, los episodios rituales intentan recrear micro-procesos que contemplan el conteo de ofrendas, la

separación de objetos y gestos de deposición de artefactos y alimentos. Enseguida se muestran algunos ejemplos.

1. Gestos que acompañan la petición de boda:

En el ojo de agua de Quiechapa la petición de matrimonio, se presenta mediante la escenificación de una fiesta o ceremonia civil, donde se legaliza la unión entre dos personas (peregrinos). En la representación de la boda, los creyentes preparan los materiales que emplearán en la escenificación, para ello llevan lápiz y papel, una tela que servirá de velo y bebidas para el festejo, principalmente, refresco y mezcál.

En la escena ritual se pide a otros peregrinos o visitantes del lugar que desempeñen un papel en la representación, se indican los roles, se les proporciona utilería y se les coloca en los lugares propicios. Para ejemplificar esta situación, se describe un episodio ritual de petición llevado a cabo en el ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa:

Para la escenificación de la boda los interesados buscan a los representantes del juez, al secretario, los testigos, el novio, los padrinos y los padres. Todos se reúnen frente a las cruces del pedimento del ojo de agua. Al estar todos reunidos, la persona que actúa como juez comienza a enunciar las palabras de casamiento. El secretario toma un papel y escribe los nombres de los novios, y luego pide a los novios que firmen el papel. Al final los padres agradecen por el evento, consumen refresco y entregan el acta de matrimonio al manantial (Pablo Aguilar Ramírez, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2018).

Para la petición de matrimonio también se recurre al uso de objetos representativos, como un velo blanco o un pedazo de tela que se coloca en la cabeza de la mujer que desea casarse; el velo simboliza la unión y a la mujer casada. En este acto, la mujer se pasea por el manantial y menciona el nombre de su futuro esposo; acto seguido, entrega el acta miniaturizada a la Tierra. Finalmente, los acompañantes de la novia ofrecen bebidas a los peregrinos para convivir y celebrar la unión.

En esta escena ritual, el gesto de repartir refresco a los participantes evoca la necesidad de representar las relaciones sociales para normativizar y confirmar la entrada de la novia al hogar del esposo. Además, demuestra la importancia del acto festivo y la comensalidad que sigue al protocolo religioso o civil.



## 2. Acciones que involucran la fertilidad y la petición de descendencia:

La solicitud de vientres fértiles o de infantes va acompañada de gestos, cantos, arrullos y artefactos, como mantas hamacas y cunas. Habitualmente, para escenificar el acto de ser madre, la mujer se dirige a los manantiales, principalmente acude al ojo de agua de Quiechapa. En este lugar la futura mamá toma en sus manos un leño, lo mece y luego le susurra canciones, mientras lo pasea en el manantial.

Otra forma de simbolizar la petición de un niño consiste en arrullar al recién nacido (pedazo de madera), para ello, la mujer debe llevar al espacio ritual un rebozo o tela, luego de colgar el trapo entre dos ramas, introduce el pedazo de madera en la hamaca y mece a la representación de la criatura (madera) por un lapso de dos a cinco minutos. En la escena referida, el bebé queda representado por el leño; la representación del niño puede hacerse con diferentes materialidades, es permitido el uso de arcilla, piedras o juguetes de cerámica, los cuales son dispuestos en cunas de hojarasca, ixtle o bolsas de plástico que protegen el cuerpo del infante (muñeco).

En la recreación de las escenas de petición, los creyentes recurren al recuerdo de experiencias autobiográficas para entretejer el contexto, y dar validez a la escena ritual. En el caso de las expresiones de fertilidad, el deseo de tener un hijo se demuestra mediante la emisión de cantos, los gestos de cariño y el abrazo de la madre. Adicionalmente, las costumbres y los saberes comunitarios quedan reflejados en el uso de materiales como el ixtle, las palabras y la forma de arropar al infante.

## 3. Recreaciones de procesos de enseñanza:

En las peticiones de enseñanza-aprendizaje o inteligencia, los niños y jóvenes producen gestos que simulan la escritura y evaluación de los procesos de enseñanza. Para la ejecución de estos actos rituales se busca a una persona (peregrino) que represente al maestro, quien se encargará de revisar el trabajo del infante. El niño o joven toma un papel y se sienta a escribir letras o números y después entrega la tarea a la persona que figura como maestra. Al final del ritual, el niño y la persona que lo acompaña mencionan que el aprendizaje fue exitoso.

En este caso, el objeto (escrito), las palabras y los gestos permiten reconocer que los procedimientos rituales tienen cierto grado de similitud con las actividades desempeñadas en las aulas. En el episodio ritual, los guiños, la posición que toma el maestro y la actitud del infante constituyen los actos de aprendizaje; la utilería empleada en la recreación de la escena conforma parte de la información contextual, con la que se completa la idea de adquisición de conocimientos. El sentido de la escena se logra cuando se externalizan los diálogos, y se afirma que el joven o niño ha captado y aprendido lo suficiente.

#### 4. Petición de terreno:

En la petición de terrenos se emplean procedimientos de medición, escrituración, apalabramiento de las colindancias de la propiedad, redacción de la escritura y gestos de agradecimiento con los que se culmina el acto ritual. En la secuencia de episodios participan diversos agentes: el comprador, el vendedor, el juez, el secretario y los testigos. También, se integran a la escena objetos contextuales como el hilo medidor que indica los márgenes del terreno, el papel para redactar el acta de apeo y deslinde, y las bebidas para celebrar la compra simbólica del terreno.

La escenificación se puede hacer de diferentes maneras. En algunos casos, solamente, se marca el terreno y se ponen las mojoneras en los límites de un cuadrado; en otros procedimientos rituales se toman las medidas del pedazo de tierra, se menciona a los colindantes, se redacta un acta de posición y se entrega el objeto (escrito) al espacio ritual; y en otras situaciones, como la que se muestra en el esquema 6.12, se desarrolla minuciosamente la recreación del apeo y deslinde, la redacción del acta ante un juez, la entrega del acta a la tierra, y la posterior convivencia y agradecimiento con los participantes.

Una ejemplificación completa de las secuencias operativas implementadas en la petición, se describen a continuación: en una visita al ojo de agua Quiechapa, un peregrino solicitó a otros visitantes que le apoyaran en su petición. El señor Santiago Cruz García al comenzar el acto ritual el comprador asignó los roles de participación. En este episodio, el comprador expresó lo siguiente: “Esto va a hacer un ministerio público, ese señor va a ser el juez, mi comadre va ser el notario y usted va a ser testigo.”

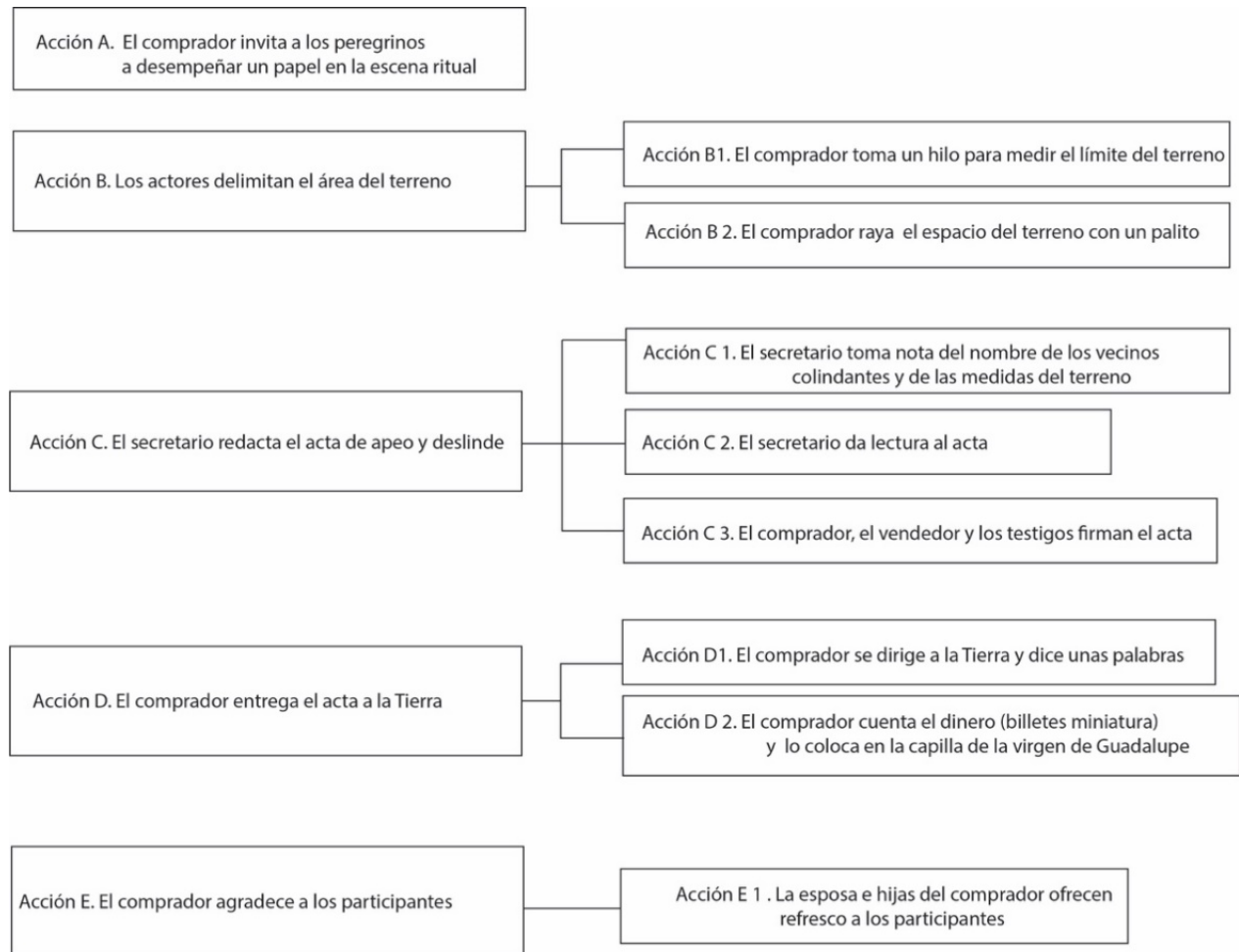
Acto seguido, se señalaron los lados contiguos del terreno. El comprador tomó un palito, marcó los límites del terreno y expresó lo siguiente: “acá tiene 1,100 metros y colinda con las familias Ruiz, y de este lado, por todo el río colinda con los Gasparez (lado este), aquí mide 1,300 metros, y de este lado limita con los Hernández y mide como 880 metros, y del lado norte colinda con los Hernández y tiene una extensión de 1,120 metros”.

Posteriormente, el actor ritual que representó al notario redactó el acta, donde anotó la fecha, el nombre del terreno, la ubicación, el nombre del vendedor y el precio. El señor Santiago dijo que la propiedad era del señor Crescencio Martínez, quien estaba vendiendo el lote por la cantidad de setenta mil pesos. El título del terrero sería “Ladera de Santo Niño, localizado en la Ranchería de Lachivela del pueblo de San Marcial Ozolotepec”.

Una vez redactada el acta se procedió a la colocar la firma de los compradores y los testigos. La persona que figuraba como notario llamó al testigo Fernando Hernández López, luego al vendedor: Crescencio Martínez y después al juez: Perig Pitrou. El siguiente paso consistió en entregar el acta a la tierra. Para ello, el comprador se dirigió a la capilla de la virgen de Guadalupe, donde expresó unas palabras, contó el dinero miniatura y lo depositó en el nicho de la virgen.

El acto que selló la petición fue la convivencia con los participantes. En este gesto afectivo, el comprador ofreció bebida a los actores rituales para agradecer su colaboración y, con ello, mostrar respeto a la costumbre y códigos culturales de la región.

Figura 6.12. Gestos para medir un terreno.



Fuente: elaboración de la autora, con base en trabajo de campo, 2019.

Figura 6.13. Medición de terreno en miniatura.



Escenificación de apeo y deslinde de terreno. Registro realizado en el ojo de agua de San Pedro Mártir Quechapa, en diciembre, 2018. Fuente: fotografía, cortesía de Perig Pitrou.

Antes de culminar con la descripción de este proceso ritual, quisiéramos advertir que una de las funciones principales de la escenificación presentada es legalizar la posesión de un terreno, mediante la puesta en escena de micro-procesos, pero en términos generales, el objeto principal de las escenificaciones consiste en solicitar permiso y favor al dueño de la Tierra, por ello es importante pagar con la instalación de una mesa floral. Además de este acto ritual, el creyente debe expresar verbalmente la finalidad de su petición. En el caso descrito, el señor Santiago indicó que la mitad del

terreno la usaría para sembrar aguacate y el otro pedazo lo destinaría a la producción de miel de enjambre.

El acto de consumir la escenificación del apeo y deslinde con las palabras, sugiere que la petición estará completa solo si se acompaña de plegarias y explicaciones contundentes que den solidez a la petición, pues un acto aislado no logra comunicar la idea central. Es necesaria la implementación de pagos, saludos y agradecimientos para obtener un ritual eficaz y revelador.

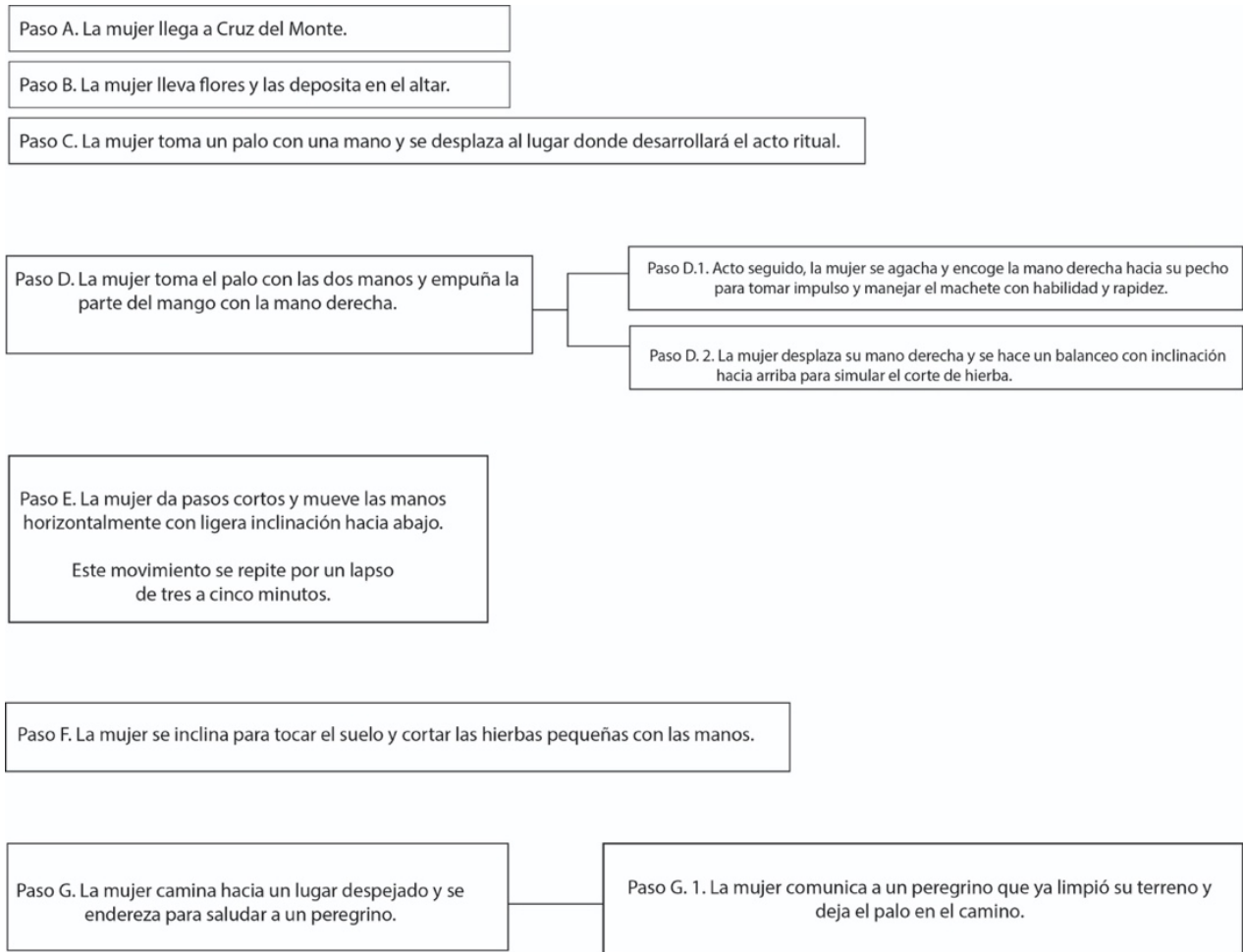
##### 5. Petición de abundancia en la cosecha

En el contexto de Cruz del Monte, la petición de cosecha se puede solucionar mediante la creación de un bulto miniatura o puede referirse con acciones clave como el gesto ritual del corte de hierba o la siembra de plantitas (ramas). En este tipo de peticiones las acciones se reducen a movimientos corporales, el uso de herramientas de trabajo y la recreación de técnicas de siembra.

En el contexto ritual los instrumentos del trabajo agrícola son el palo sembrador, la coa, el arado, el hacha y el machete. En la preparación ritual, se emplea un leño largo para simular el machete, un palo para sembrar y el cuerpo, principalmente, las manos y los pies. En el acto de siembra, el campesino desempeña operaciones que involucran movimientos balanceados, con los que se representa el corte de la maleza.

Generalmente, la secuencia de pasos de la roza del terreno se puede resumir en dos fases y en 6 micro-procesos: en la primera fase se busca la materia prima para emular el machete; la mujer u hombre que desempeñará el trabajo agrícola, corta una rama larga para confeccionar su machete o coa. Una vez que se ha conseguido la herramienta, la persona se traslada a la maleza para hacer la práctica ritual. En la siguiente figura se enlistan los micro-procesos del corte de hierba.

Figura 6.14. Cadena de gestos de una roza de terreno.



Fuente: elaboración de la autora, con base en trabajo de campo, 2019.

La secuencia operativa que se acaba de ilustrar muestra la acción reducida del proceso de siembra que se hace en las tierras serranas, donde el terreno es inclinado y presenta vegetación arbustiva. En la escena se describen los actos de una mujer. En este escenario, la hierba simboliza los arbustos que la mujer derribará para preparar el terreno.

En la cadena de gestos se observan microacciones de la roza o corte de hierba, donde se repiten movimientos corporales por un tiempo aproximado de cinco minutos. Si se compara este lapso de tiempo (miniaturizado) con el trabajo que implica la roza y quema, se verá con claridad que lo observado es una recreación, porque la dilación que toma la roza puede variar, dependiendo de la

extensión de terreno que se sembrará, en algunos casos, el corte de arbustos puede durar de a 4 a 12 días.

La síntesis de los tiempos y la redundancia de los gestos efectuados en el corte de hierba habla de un trabajo a escala, en cuyo proceso se establece una secuencia análoga entre los gestos agrícolas y la representación que hace el peregrino al imitar los movimientos implicados en la jornada de labranza.

Figura 6.15. Gestos de mujer rozando terreno.



Mujer realiza movimientos con un palo para simular el corte de hierba. Registro realizado en el pedimento de Cruz del Monte en Santa Cruz Huatulco, 2020. Fuente: fotografías de la autora.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> González Pérez(2019a) habla de la interpretación del tiempo climático, de los fenómenos que pronostican la lluvia y de otras señales que permiten conocer el tipo de lluvia, el granizo, el huracán, la tormenta o la sequía. Estos saberes se encuentran vigentes en la memoria de los abuelos campesinos y algunos jóvenes zapotecas que reconocen algunas señales. Es fundamental conocer el entorno natural para saber cuándo sembrar y si se debe arriesgar una siembra abundante o guardar el grano para evitar un trabajo infructuoso.

De manera general, se puede decir que la efectividad ritual de la petición de abundancia se logra por la articulación de los gestos, el uso correcto de las herramientas y el apalabramiento de los actores rituales que confirman o replican verbalmente la acción corporal.

Llegados a este punto, se debe reconocer que la lectura de los actos miniaturizados se logra entender a la luz de los datos contextuales, de la apropiación del espacio ritual y de la consideración de, al menos, tres elementos: la palabra, el esquema o modelo miniaturizado y la incorporación de gestos.

La observación detallada de todos los componentes, nos permite entrever que el lenguaje ritual no es una producción al azar. Por el contrario, es una actividad que requiere de estrategia y de la entrega total de los actores, quienes se encargan de simbolizar las emociones y necesidades de los creyentes.

## **6.5 Un breve análisis de los gestos, las materias y técnicas de las miniaturas**

A partir de la observación sistemática de la organización del espacio ritual, del reconocimiento de las entidades sagradas que reciben los depósitos rituales y de la especificidad de la técnica y materialidad de la miniatura, se puede vislumbrar que la temática de las peticiones se centra, principalmente, en la modelización de los ciclos agrícolas, en la recreación de escenas de vida y en la construcción de casas, las cuales pueden simbolizar el universo, el hogar, el orden y el cosmos.

Los creyentes aprovechan la diversidad de materiales que les provee su contexto para crear miniaturas con alto grado de sofisticación y con aplicación de técnicas complejas que recrean la construcción de corrales, ranchos y trojes. En la estructura de los modelos miniaturizados, se puede ver la adaptación de procedimientos, los referentes culturales de los peregrinos y las cualidades de las materias.

Como se expuso al inicio del capítulo, el estudio de Vázquez Martínez (2020a: 154) hace referencia a la preparación de miniaturas con carácter ritual. En su propuesta analítica sobre la materialidad de las ofrendas, la investigadora destaca el uso de piedras, tierra del lugar, mezcal y agua bendita. Es de relevancia problematizar sobre el empleo del agua y el mezcal como líquido que da forma a la materia. Desde mi punto de vista, el agua es un elemento clave en este tipo de peticiones.

Una consideración que no debe descartarse es la valoración que tiene el agua bendita para los peregrinos. En el contexto zapoteco sureño, el agua bendita contiene sal y su uso posee connotaciones simbólicas. Su función es desvincular o cortar la relación con el Rayo y las entidades del agua. Por otra parte, el mezcal es un líquido que favorece los pagos a la Tierra, al Rayo y a las ánimas. Hemos



comprobado que el empleo de estos líquidos contribuye a reforzar la efectividad de la petición. Lo mismo sucede cuando se utiliza copal y otras materias vegetales en los rituales agrícolas.

Como se pudo constatar en los diferentes contextos rituales, las técnicas de construcción de las casas, trojes y corrales miniatura siguen procedimientos variados y emplean materiales provenientes del espacio ritual y del contexto de los peregrinos. Con base en estas observaciones, se puede inferir que las maquetas son construidas a partir de la intersección de dimensiones sociales, culturales, cosmológicas, ecológicas y económicas.

En los procesos constructivos, las cualidades de la materia ayudan a desarrollar de mejor manera algunos procedimientos técnicos. Por ejemplo, en la creación de casas miniatura de dos aguas, si lo que se quiere es tejer un techo, se emplean palmillas o tiras flexibles para trenzar la techumbre y de esta manera obtener una réplica perfecta de un techado renovable. Como se puede ver, la decisión de construir una determinada estructura deviene en la implementación de una estrategia que permita proyectar el modelo que se ha imaginado.

Aquí cabe introducir una precisión respecto a la importancia que cobra el contexto cultural y la disponibilidad de recursos, los cuales son elementos indispensables para configurar el artefacto. De ahí que la manufactura de un objeto no se reduzca a una sola dimensión, por el contrario, se abra a la inclusión de diferentes factores.

Otro elemento en el que se debe reflexionar es la variable simbólica, la cual está presente en los gestos, las cualidades de la materia y la imaginación del creyente. En la construcción de modelos miniaturizados, revisados a lo largo del capítulo, pudimos percibir que están involucrados gestos de excavación, enterramiento, amarre y tejido, los cuales tienen implicaciones rituales, pues son capaces de evocar mensajes, mediados por la creación gestos miméticos.

## **6.6 Las categorías *emic***

Desde el marco analítico de la oralidad podemos reconocer la implicación de las categorías *emic* como ejes nodales en la preparación de técnicas, de procedimientos manuales y operaciones cognitivas del quehacer ritual. Asimismo, a partir de la observación del sistema constructivo de la miniatura, nos es posible reconocer que los artefactos rituales forman parte de un sistema dinámico que consiste en la integración de emociones y percepciones sobre el entorno social del creyente, donde tienen cabida nociones del trabajo, el alimento, la salud y la vida.

Una vez analizados los diferentes niveles de imitación, podemos asegurar que la miniaturización constituye un trabajo intelectual y manual que articula la materialidad, la fuerza y las herramientas para

dar lugar a la producción de objetos de calidad. Dentro de la categoría de lo bien hecho o de calidad se valora el saber contar (**ràk rlab**), sacar medida (**rtí'x**), saber hablar (**rdi'dz xné'z**) y entregar cosas limpias, nuevas y completas. Además de las técnicas y los actos de medir correctamente los objetos, la categoría de lo bien hecho involucra la enunciación de adjetivos o intensificadores que aluden a lo completo (**niàlò**), lo fino o delicado (**ndzòn**), lo abundante (**nà'l**) y lo vivo (**nkwan mbá'án**).<sup>136</sup>

Otra de las acciones que acompañan a los pagos y depósitos en miniatura es el gesto de dar de comer a las entidades sagradas (**kteñí ni kaw**), en las que se hace presente el sabor, el aroma y la textura. En este rubro, se pueden mencionar las comidas preparadas a base de maíz como el mole de frijol, el **xobe**, el **xobata** y las tortillas miniatura.

Además de los actos de alimentar, uno de los gestos más recurrentes en la construcción de las maquetas es el amarre de objetos. El acto de anudar trae consigo efectos rituales, los cuales se traducen en la transmisión de fuerza, o lo contrario, la limitación o cierre de la vida. En rituales de venganza se suelen enterrar objetos para hacer referencia a la muerte de una persona, pero, también, el acto de amarrar y el de desatar confiere fuerza al depósito. En estos procesos se crea una inversión de símbolos, de modo que, amarrar y enterrar produce enfermedad, pero el desanudar genera vida.<sup>137</sup>

Con lo dicho hasta aquí, se puede constatar que la elaboración de miniaturas busca potenciar capacidades intelectuales y mejorar habilidades manuales. Una constante en los rituales es la preparación de *objetos indicadores*, tales como las herramientas, cuya finalidad consiste en proyectar el aprovechamiento de los recursos y la energía para construir objetos de calidad.

Por su parte, en el desarrollo de las *destrezas intelectuales*, se encuentran las acciones de contar, aprender o memorizar, las cuales intentan demostrar la maestría en el desempeño de actividades de alto grado de complejidad. Estas peticiones se pueden representar mediante la proyección imaginaria o la realización de gestos concretos. El ejemplo más representativo es la petición de aprendizaje resuelto a partir de la escritura en un soporte de papel, piedra o madera; este acto conlleva un elemento material y un recurso imaginario que incluye la noción de saber-hacer.

---

<sup>136</sup> Las palabras en zapoteco que se refieren en este párrafo fueron registradas en la comunidad de Santa Catalina Quierí.

<sup>137</sup> Los códigos rituales empleados en las peticiones de venganza son desarrollados e implementados por especialistas rituales que trabajan con el Rayo seco. El análisis de los procesos de inversión requiere un estudio a profundidad, porque implica la construcción de recursos simbólicos demasiado complejos y peligrosos.

## 6.7 Reflexiones finales del capítulo

Para cerrar este capítulo, quisiera destacar que la clasificación de los niveles de imitación presentada al inicio del capítulo sirvió como marco analítico para estudiar los modelos creados en la ritualidad festiva, terapéutica, de petición y funeraria. Esta tipología, también nos ayudó a entrever las particularidades de la composición y estructura de las miniaturas, las cuales son diversas y polisémicas.

A pesar de las dificultades a las que nos enfrentamos al analizar el extenso corpus de miniaturas, el estudio de las formas y los gestos permitieron comprender cómo es que se forma un lenguaje eficaz y transformador. En la revisión de las operaciones de siembra percibimos que la miniatura, en cualquiera de sus materialidades, puede tomar el papel de semilla o germen. Esta lectura se derivó de los diferentes procesos rituales, donde el objeto-miniatura se depositó en la tierra, se dejó reposar y después de un tiempo se obtuvo lo solicitado.

En la analogía del proceso agrícola se contemplan las etapas de germinación, crecimiento enterramiento, surcado, riego de plantas y recolección de los granos. Todas las actividades involucradas en la siembra se reproducen en los gestos rituales para hacer alusión a la vida, al trabajo, y alimento, siendo el grano y las representaciones los elementos mediadores de la petición.

En suma, lo trabajado en este capítulo, principalmente, el estudio de las técnicas y de los gestos de la miniaturización nos reveló que la miniatura es una herramienta simbólica que da relevancia al contexto, en el sentido de que las materialidades y las ideas se extraen del entorno y del referente cultural del creyente.

La diversidad de técnicas, formas y materiales, también, demuestra que los zapotecos de la sierra sur no constituyen un grupo homogéneo que manifiesta de una misma manera, y, bajo un mismo sistema la producción de miniaturas rituales. Si bien, existen rasgos que se comparten, la variación y riqueza simbólica de los modelos nos dice que el lenguaje ritual no se limita a reproducir los mismos esquemas.

Como se refirió al principio, la imaginación es un elemento nodal en la construcción de la miniatura, porque filtra información y conocimientos comunitarios, y a la vez, abre la posibilidad de crear metáforas materiales, juegos miméticos y analogías. En la recreación de los gestos se presta atención detallada a lo cotidiano y a lo que se quiere proyectar. La relación entre lo que se recrea y lo que acontece en el contexto del peregrino queda mediado por la miniatura que contiene la fuerza proyectiva para producir objetos y actos.

Con lo planteado en este capítulo podemos llegar a una primera conclusión: la configuración de miniatura es un acto comunicativo y mediador, que funciona a partir de actos miméticos variados, los

cuales condensan y articulan información de procesos complejos, es decir, simplifican actos, crean relaciones y proyectan ideas mediante formas sintéticas y abreviadas que transmiten perfectamente los deseos y necesidades de los peregrinos.

En los capítulos restantes se pueden confirmar estos rasgos. En el apartado de las mesas florales o **mex guie'** se estudian operaciones por semejanza, donde el ciclo agrícola, la vegetación y la dupla simbólica del maíz-frijol constituyen elementos generadores de abundancia, ya que en la construcción de **mex guie'** las flores, el copal y el agua aluden a la milpa, al alimento, al Rayo y a los cuatro rumbos del universo. En conjunto, la mesa floral como se verá en el siguiente apartado es una representación del macrocosmos y un medio para facilitar la vida, proveerse de alimento y, a la vez, una herramienta ritual que ayuda a sanar enfermedades.

## Capítulo VII. Mes yie', mesas florales, un microcosmos

Figura 7.1. Mesa floral de sanación.



Un curandero prepara una mesa floral en su altar. Registro realizado en San Marcial Ozolotepec, 2020. Fuente: fotografía de la autora.

Este capítulo se dedica al análisis de los depósitos vegetales, en especial a las mesas florales o **mes guie**. En el contexto mesoamericano, el lenguaje de las plantas y flores, encuentra registrado en códices y en piedras arqueológicas, tales como los relieves de la piedra de Tlalancaleca, Puebla, donde se muestran dos discos grabados. Uno de ellos cuenta con trece flores y otro de menor dimensión posee la inscripción de nueve flores de cuatro pétalos. De acuerdo a la interpretación apuntada por Heyden, la piedra sugiere la composición del cosmos, el cual se alude en la referencia en los cuatro pétalos de las flores (1983: 92)<sup>138</sup>.

Otro ejemplo notable de flores simbólicas es el vestigio encontrado en la ladera del cerro Yabeo, en Santo Tomás Jalieza. Se trata de La Piedra de la Letra, una roca volcánica con formas talladas en relieve. Este petroglifo se registró con datación cercana al postclásico (1200-1521 d.C.) (Markens, *et. al.*, 2020: 81). La piedra tiene forma de pirámide irregular y cuenta con tres caras y una punta. En la superficie denominada “a” se dibuja un sol con cuatro rayos; en el lado “b” se muestra una imagen de lo que parece ser un animal emplumado, quizá el ave “está soltando de su pico o tragando un objeto redondo con pétalos; tal vez una flor o un cuerpo celeste”; en la parte superior se observa una cruz que podría hacer referencia a los cuatro rumbos; y en otra faz se localiza una estrella (Crispina Navarro, conversación personal, Santo Tomás Jalieza, 2018).

Hasta el momento del cierre de la investigación, no se tenían hallazgos de depósitos vegetales de larga data, dada la naturaleza efímera del material, solamente se contaba con la referencia de los relieves grabados en roca. Sin embargo, gracias a la exploración emprendida en el proyecto “Tlalocan: camino bajo la tierra”, se lograron identificar cuatro ramos de flores atados. Se estima que los residuos pudieron haberse utilizado hace mil ochocientos años. Este descubrimiento, sin duda, contribuirá a los estudios de la flora prehispánica. El resultado de este trabajo, aunque se encuentra distanciado geográficamente de nuestro contexto de estudio, es importante, pues constituye un referente para analizar algunos elementos de la ritualidad mesoamericana (Gómez Chávez, 2021).

En el caso que nos ocupa, el hallazgo nos resulta muy significativo, debido a que las mesas florales que se elaboran en el contexto zapoteco se emplean atados de flores silvestres. Posiblemente,

---

<sup>138</sup> En los códices, la flor aparece como emblema de entidades sagradas y símbolo de fertilidad, de vida, del amor y del juego. En la figura 65 de códice Borgia se puede apreciar el empleo de la flor como representación de Xochiquétzal. También, en el códice Magliabechiano se observa a Macuilxóchitl con un bastón en forma de corazón-flor. Consideramos que apreciando la cualidad del color y aroma de las flores, podemos comprender el papel medular que han tenido los elementos vegetales en las ofrendas y pagos. El registro en los manuscritos y códices nos introduce en esta constelación de imágenes florales, su simbolismo, como se verá, es polisémico.

se puedan encontrar algunas relaciones en las cantidades y forma de disposición de los depósitos, pero desafortunadamente, aún no se cuenta con información completa.

Ante la falta de antecedentes que nos ayuden a rastrear el uso de flores en los rituales, en el área zapoteca del sur, se decidió trabajar únicamente con la información etnográfica recopilada en esta investigación. A partir de los datos proporcionados por los abuelos zapotecos, se organizó una tipología de mesas florales, la cual fue analizada a partir de tres categorías: la réplica, el tipo fractal, el cosmograma y la noción de lo completo.

Como se verá a lo largo de este apartado, las **mes guie'** son pagos que se entregan al Rayo, a la Tierra, a los ancestros y a los ayudantes o ministros del Rayo. Generalmente, las **mes yie'** se denominan como mesas de los cuatro vientos, porque se ordenan en función de los cuatro puntos cardinales y se dedican a las cuatro casas del Rayo. Por tanto, la **mes yie'** se podría considerar como una miniaturización del cosmos o réplica del universo (notas de campo, 2019).<sup>139</sup>

Las mesas florales se componen de gestos, objetos y plegarias. Las **mes yie'** contienen ingredientes que albergan atributos “sagrados” como el aroma o esencia de las flores, el sabor de los objetos y el trabajo de manufactura. Algunas de las técnicas empleadas en los depósitos rituales consisten en el atado, el trenzado y la colocación de manojos de hojas verdes.

Los especialistas rituales confeccionan las mesas florales para conservar el orden a nivel anímico, corpóreo, cósmico, ecológico y social, lo cual se logra mediante el trabajo conjunto entre los humanos y las entidades sagradas. En consecuencia, la **mes yie'**, más que una ofrenda, constituye un complejo simbólico que remite a la vida y al mantenimiento del equilibrio del universo.

A lo largo del capítulo, se expondrán diferentes composiciones de ofrendas florales. También se comprobará que las **mes yie'** presentan afinidades estructurales con la milpa y la forma de la tierra, pues el esquema cruciforme de la mesa floral se compone a partir de una estructura cuatripartita, la cual se relaciona con las cuatro esquinas del mundo.

### 7.1 Las mesas florales: denominación y características

La denominación de las mesas florales presenta variaciones, dependiendo de la comunidad y el ritualista que las elabora, las propiedades de las flores, copal y cacao o demás elementos que integran

---

<sup>139</sup> **Mes yie'** en la variante de San Miguel Suchixtepec. **Mes** es una “zapotequización” de la palabra “mesa” y el término **yie'** significa “flor”. González Pérez (2019a) atribuye a la mesa una composición por niveles que alude al cosmos. Recientemente, en un texto publicado por la revista *Mirada Antropológica*, Victoria-Martínez (2020) expone una serie de testimonios etnográficos sobre el sentido de las mesas florales, llegando a la conclusión de que se trata de ofrendas para solicitar lluvia.

la mesa. En Santa Cruz Xitla a las mesas florales se le nombra como “flor de mano” o “mesa del creador”, esta designación se deriva de la palabra manojito y de la manera en que se toman las flores. En Santa Lucía Miahuatlán a la mesa floral se le dice “promesa” o “pago”, porque se emplean para anticipar o reintegrar los favores recibidos del Rayo. En San Marcial Ozolotepec se le conoce como “comida del Rayo” o cuatro vientos, ya que se elabora con cera, flores y copal, los cuales se consideran alimento “sagrado” (Marcelino Cruz, conversación personal, 2018, Santa Cruz Xitla y Juan Fidencio Hernández, conversación personal, 2019, San Marcial Ozolotepec).

En las variantes actuales de Santa Catalina Quierí, la mesa floral se nombra como **mesh kio**; en Santa Cruz Xitla se dice **mex guie'**; en el zapoteco de San Miguel Suchixtepec se conoce como **mes yie'** y en San Cristóbal Amatlán se le llama **mes yie**. Las diferentes variantes de zapoteco designan a la palabra mesa con un préstamo del español o con la “zapotequización” de la palabra ‘mesa’, la cual se traduce como **mes** o **mex**. El término **yie'**, **kio**, **guie'** **quie** o **yie'** agrupa diferentes tipos de flores: acuáticas, silvestres, domesticadas y endémicas. En este sentido, **kio**, **guie'** o **yie'** podría considerarse como una expresión genérica para incluye diferentes clases de flores.

En el diccionario de Córdova (1578: 198r) la palabra flor se designa como **quie guije** y guirnalda de flores se nombra como **quielapa**. **Quie** también acompaña palabras complejas y compuestas como: lluvia o aguacero **niça-quie** (Córdova, 1578: 1578: 251v); lluvias de las primeras del año, **guie thòce** (Córdova, 1578: 1578: 102r); **guie zaa** ‘flor de fandango’ y **guia na lipi** ‘flores atadas’. De estas entradas se puede interpretar que la palabra **guie** o **quie** se emplea para referir a lo bello y grandioso.

Los abuelos zapotecos dicen que las flores “sagradas” son el mejor pago para el Rayo y la Tierra. En las mesas florales se emplean diferentes tipos de flores: blancas, amarillas, moradas y flores de colores. La flor más preciada es la azucena de campo o **guia gana** ‘*milla biflora*’, la azucena o vara de San José conocida como **guia bi-xilla**, el cempasúchitl o **guia bi-goo** (*Tagetes erecta*) y la flor de mayo o **guia bi-gooce** (*Plumeria spp*) (Reko, 1945: 71-74).

La variedad floral con la que se compone una **mes yie'** alude al tipo de petición, el oferente y la entidad sagrada. Es así que el reconocimiento de las clases y características de las flores es nodal en la preparación y sentido que toma el pago. Por poner un caso, se recomienda el uso de plantas silvestres para los ancestros. Las ánimas o ancestros son los portadores de la flor de cempaxúchitl y del pericón. La flor de cempaxúchitl se usa en las mesas florales para invocar a las ánimas, pedir perdón y agradecer por la cosecha.

Las flores blancas como las azucenas, las margaritas, la flor de Santa María, las **súchil**, las azucenas e incluso de flores como el agapanto y el nardo pertenecen al Rayo. En pagos por salud o



abundancia se emplean este tipo de flores. Las flores de colores se ofrecen a santos o vírgenes, en la figura 7.2 se muestra una mesa floral con envoltorios de Santa María, geranios y flores silvestres. Esta mesa contiene una variedad de colores porque constituye una petición de salud y vida, el depósito se efectuó un sábado por la mañana, en el centro de la iglesia de Santa Lucía Miahuatlán.

Figura. 7.2. Mesa floral con envoltorio de flores de colores.



Mesa floral a los pies del altar principal de la iglesia de Santa Lucía Miahuatlán. Registro realizado en diciembre, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

Las mesas florales que se elaboran en Santa Lucía Miahuatlán siguen un procedimiento profuso y complejo que consiste en el ayuno, la consulta, la vigilia y el compromiso ritual de devolver el pago y regresar al lugar sagrado. En el ofrecimiento de las mesas se generan variaciones en la materialidad, los gestos y las plegarias. Un rasgo importante de las mesas es la alusión a los alimentos, los cuales se componen por cera, copal, tortillitas, olores dulces, sabores simples y vapores aromáticos.<sup>140</sup>

En el acto de alimentar a los dueños del lugar se busca la amistad, la reciprocidad y la colaboración de los vientos, de la tierra y del agua. Los mediadores, curanderos y especialistas rituales emplean el lenguaje simbólico de la mesa floral como expresión de “contentamiento” con el Rayo y la

---

<sup>140</sup> Graulich y Olivier (2004) ofrecen datos etnográficos de diversas comunidades de México que comprueban la importancia de las esencias como alimento de las entidades sagradas. Estos autores afirman que el humo del copal tiene propiedades alimenticias en diversas comunidades indígenas como los lacandones y los tzotziles. A estos grupos se suman los mixtecos y los mixes, quienes ofrecen aromas, alimentos, calores y sabores a las entidades sagradas.

Tierra. Por lo que, el gesto de confeccionar una **mes guie'** evoca el llamado de las entidades sagradas para que reciban su alimento.

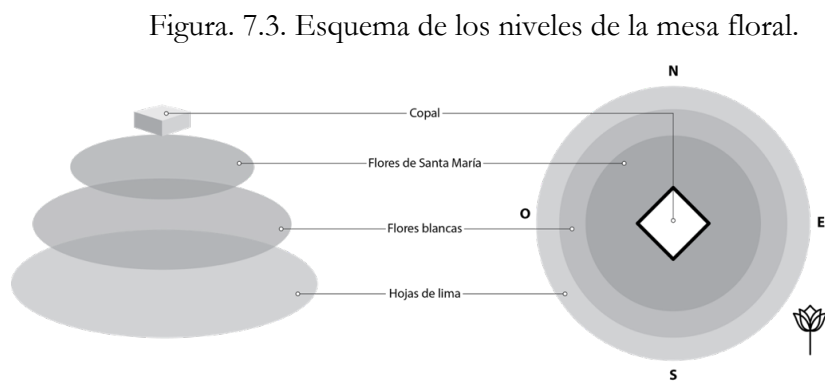
### 7.1.1 Estructura de la mesa floral

En comunidades zapotecas de los Ozolotepec, los Mixtepec, los Amatlanés y la zona de Miahuatlán, la elaboración de las **mes yie'** consiste en una práctica ritual que combina el uso de plantas, objetos, gestos y discursos litúrgicos en español y zapoteco. Las mesas florales presentan elementos comunes y diferencias significativas en cada uno de los contextos rituales en los que se emplean. Una de las semejanzas más notorias es la forma redonda que alude a lo completo y la estructura cruciforme que remite a los cuatro rumbos cardinales.

La ordenación espacial y temporal de la **mes yie'** se distingue por sus ejes horizontal y vertical que se cruzan en el centro para formar una cruz. En el plano horizontal se proyectan tres círculos concéntricos y en el pilar vertical se levantan tres o cuatro niveles de flores, copal y cera. En los cuatro rumbos cardinales se colocan flores y alimentos rituales.

En la parte interna de la mesa se suele introducir copal y cera marqueta; en la parte intermedia, regularmente, se colocan flores o envoltorios y en el exterior se asienta una vela o dos ramas de flores. En nivel vertical se extiende una base de hojas de lima, en el siguiente plano se agregan ramilletes de flores blancas de crisantemo o margarita. En la capa posterior se colocan flores de Santa María y sobre esta cubierta se agregan pedazos de copal, cacao y cera marqueta, el copal puede ir a lo largo de todo el círculo, en el centro de la mesa o en cada esquina de la estructura cruciforme.

En la figura 7.3 se muestra un esquema, donde se indica la ubicación de las capas y los elementos que contiene la mesa floral. En el lado izquierdo se muestran las capas verticales y en el extremo derecho se señalan los niveles horizontales y concéntricos.



Fuente: elaboración de la autora, 2020.

Como se puede observar, la apariencia de la **mex guie'** es circular, pero su estructura es cuadrada o cruciforme. El punto medio es el que comunica el mundo de los vivos con el de los “encantos”, porque es el sitio que une los cuatro rumbos cardinales. Esta ordenación de la ofrenda floral revela la importancia de los diferentes niveles cósmicos y de las entidades sagradas. Las tres capas de la mesa floral conforman un microuniverso y una réplica del acto de comensalidad “sagrada”, donde participan personas y dueños del lugar.

Como ya lo había notado González Pérez (2019a), las mesas florales se perciben como ofrendas que los zapotecos donan al Rayo, en la petición de lluvia y bendición de milpa. Nuestro autor señala que la mesa floral tiene forma circular y se construye por niveles. Desde nuestro punto de vista, las mesas florales son una imagen sintética que integra la fuerza creadora del universo. También, es un espacio que integra a los vientos, a las nubes y a la lluvia. Asimismo, consideramos que las ordenaciones concéntricas de las mesas florales están en relación con los cuatro vientos o las cuatro puertas por las que arriban los cuatro Rayos. Más adelante se hablará sobre los diferentes tipos de Rayos y sus casas.

## 7.2 ¿Quiénes elaboran las mesas florales?

En la preparación de las **mes guie'** es posible distinguir entre aquellas que depositan los hombres y las que organizan las mujeres. De acuerdo con la exégesis de algunos curanderos de Santa Lucía Miahuatlán y Santa Cruz Xitla, las **mes yie'** que elaboran las curanderas se destinan a los santos patronos o a los ancestros, pero las mesas designadas al Rayo o a la Tierra son preparadas exclusivamente por especialistas rituales. La diferencia se atribuye a la fuerza anímica, pues las mujeres no tienen la energía necesaria para comunicarse con entidades “pesadas” como el Rayo (Jacinto Mendoza Ramírez, conversación personal, Santa Lucía Miahuatlán, 2020).

Según algunos especialistas rituales de Santa Lucía Miahuatlán, San Miguel Suchixtepec y de San Marcial Ozolotopec, únicamente los hombres tienen la fuerza suficiente para hablar con el Rayo, pues es el Rayo mismo quien los escoge. Al respecto, el curandero Jesús Ramírez Pacheco de San Miguel Suchixtepec expresa que:

no es fácil trabajar con él, quien no tiene fuerza puede enfermar o morir. El Rayo pide ayuno alimenticio y de sexo, desvelos y restricciones de tipo material. El Rayo da buenos chingadazos, no aguanta cualquiera .... La persona que contacta con el Rayo debe ser

fuerte. El Rayo te escoge, si aguantas la primera vez, ya la hiciste (Jesús Ramírez Pacheco, conversación personal, 2018, San Miguel Suchixtepec).

Hay mujeres que se atreven a ser especialistas rituales, pero son personas mayores. Algunas mujeres heredan el conocimiento de sus madres o ya traen ese destino. Las curanderas, generalmente, se dedican a sacar espanto y curar males menores, pero aquellas que son elegidas como especialistas rituales: “sueñan con una tela que baja del cielo, se encuentran con el Rayo” o son notificadas por otro especialista ritual que lee el maíz o consume el hongo “sagrado” (Hernández, conversación personal, 2018, San Miguel Suchixtepec).

Las curanderas hablan con los ancestros para retirar enfermedades causadas por la caída de un rayo, por susto o aire recogido en el cerro y las cuevas. Las mujeres pagan a los aires, pero no establecen un convenio con ellos. En cambio, la relación que se da entre los hombres y el Rayo es diferente, los curanderos generan vínculos más fuertes con los dueños del lugar, ellos conversan con el Rayo y reciben órdenes para ir a cuevas, cerros o manantiales.

Hay entidades como los chaneques y ayudantes del Rayo que tienen una fuerza menor y pueden entablar relación con las curanderas, pero el Rayo, “el jefe, ese es de mayor cuidado, es vengativo, enferma, maltrata” e incluso priva de la vida a personas y animales cuando se siente ofendido. Se entiende que los hombres, al poseer más calor en su cuerpo, pueden soportar las pruebas y los dolores que provocan los dueños de mayor jerarquía (Jesús Ramírez Pacheco, conversación personal, 2018, San Miguel Suchixtepec, 2018).

Con base en lo anterior, se puede advertir una distinción en la elaboración de mesas florales 1) las mesas florales que se elaboran en la iglesia, en la casa y el panteón, las cuales pueden ser manufacturadas mujeres adultas, y 2) mesas florales complejas construidas por los especialistas rituales en el cerro, el interior de una cueva, en el mar y los manantiales.

Figura. 7.4. Mesa floral elaborada por una mujer.



Mujer presenta una mesa floral frente al altar de la Virgen María en iglesia de Santa Lucía Miahuatlán. Registro realizado en junio, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

### 7.3 El proceso ritual de las mes yie'

Las mesas florales se elaboran a partir de una serie de pautas rituales que se enmarcan en una secuencia ritual. El proceso de elaboración de las mesas florales se compone de tres fases. En la primera etapa tienen lugar las técnicas de adivinación, el diagnóstico y la búsqueda de materiales para la elaboración del pago; en la segunda fase se realiza el depósito floral; y en la etapa final se prepara una **mes yie'** como agradecimiento.

En rituales de tipo terapéutico es necesario preguntar al especialista ritual qué depósito ritual se debe hacer para sanar. Para saber el origen de la enfermedad y encontrar la salvación, el especialista ritual puede consultar los maíces, tocar el pulso del enfermo (presionar la muñeca de la mano), leer el huevo o comer hongos “santos”.

El tipo de técnica que se emplea en el diagnóstico tiene que ver con la experiencia y conocimientos del especialista o con la complejidad del problema a resolver. En ocasiones, cuando las

preguntas son complicadas se recurre al consumo de **mbey sant** (hongo santo, variante de zapoteco de San Miguel Suchixtepec) (*Psilocybe mexicana* y *P. zapotecorum*), o la semilla del piule<sup>141</sup> y otras semillas que se dan en los cerros “encantados”, tal como la semilla milagrosa que se emplea en San Santa Cruz Xitla.

En el diagnóstico, primero se consulta sobre la solución del problema, luego se pregunta a qué dueño debe dirigirse la ofrenda y, finalmente, se interroga sobre el lugar y la forma en que debe ofrecerse el depósito ritual. Una vez que se tiene la respuesta del especialista, la persona que realiza el ritual debe guardar ayuno de tres, cuatro o siete días, según se indique en la prescripción. El ayuno consiste en “abstenerse de relaciones sexuales, no comer chile y sal y evitar sobresaltos, enojo o malos pensamientos”. Durante el periodo de ayuno se consiguen los materiales necesarios para elaborar la ofrenda floral: el copal, las flores, la cera, el mezcal, el cacao y las hojas de lima (notas de campo, 2019 y 2020).

La segunda fase del ritual comienza cuando el ritualista y la persona interesada acuden a un manantial. Posteriormente suben al cerro para celebrar el ritual. En este trayecto, el especialista ritual y el acompañante deben mantener un ánimo tranquilo para que el dueño del lugar los pueda recibir. Si la persona no cumple con el ayuno indicado en la fase anterior o “si se enoja de camino a casa del dueño del lugar, el Rayo puede provocar enfermedad, locura o muerte al caminante” (notas de campo, 2018).

En el cerro, la cueva o la milpa las personas ofrecen un saludo y respeto a las entidades sagradas. El saludo consiste en pararse frente a una puerta que conecte con las entidades sagradas, como puede ser la entrada de la cueva, los pies de las cruces, frente a una piedra o un árbol. La persona que intenta entablar comunicación con los dueños del lugar puede decir: “aquí vengo a tu casa”. Al momento de presentarse en el lugar se inclina a la tierra, deposita un ramo de flores y luego sahúma con copal.

Antes de presentar la mesa floral, el especialista ritual toma un baño en un río o nacimiento de agua. Después elabora los manojos de flores blancas, al momento de contar las flores y de presentarlas a la tierra, se menciona al “santo Rayo, la santa ciénega y a la Tierra”. Acto seguido, se rezan oraciones como el padre nuestro, el ave maría, el yo pecador y el credo.

---

<sup>141</sup> De acuerdo con Schultes (1982), el piule (*Rhynchospia sp.*) es una enredadera, sus flores son de color blanco, púrpuras, azules o violetas y tiene semillas negras, las cuales son consideradas como neurotrópicas. Existen diferentes especies de piule, Guzman (1997) menciona un género llamado: piule de barda (*P. zapotecorum* o *P. hoogshagenii*). Los zapotecos le conocen como **badoh** negro (Barba, 2015).

En la tercera etapa se preparan alimentos rituales, se reparte la comida del Rayo entre los presentes. Al terminar el ritual, las personas recogen todo, entierran los huesos y las plumas de las aves. En el trayecto de un mes, un año o el tiempo en que se haya prometido regresar al lugar, el creyente viaja al lugar “encantado” para agradecer a los dueños el favor recibido. Este agradecimiento consiste en la creación de una mesa floral de cierre. Esta lógica en la circularidad del proceso de la mesa de petición obedece a la necesidad de “no deber nada a los dueños” y así evitar el castigo del Rayo o los ancestros.

#### **7.4 Sistemas constructivos de la mesa floral**

La confección de las mesas rituales contempla técnicas de elaboración aprendidas mediante la memorización oral y visual, lo cual permite aplicar y desarrollar la herencia tecnológica e intelectual del conteo y ordenación de los alimentos, vegetales y demás objetos rituales que se usan en la confección de las mesas.

Existen diferentes técnicas para confeccionar una mesa floral. Algunas **mex guie'** llevan manojos sueltos, otras se elaboran con envoltorios o atados de flores, los cuales se complementan con otros objetos. La técnica de envoltorio es más compleja que el depósito de manojos, porque en el embalaje se tiene que atar cada ramo de flores con hilo, palma o fibra natural.

De manera general, las mesas florales siguen un procedimiento básico que consiste en seguir los pasos que se anotan a continuación:

1. Primero se cortan flores del tamaño de una cuarta o diez centímetros, aproximadamente. Posteriormente, se ordenan con las cabezas hacia arriba y los pies hacia abajo. Las cabezas se identifican por la corola de la flor y los pies por la raíz. Una vez que las flores están ordenadas o emparejadas, se separan en grupos de tres en tres, de siete en siete, de doce en doce o de veinticinco en veinticinco hasta completar la cantidad requerida para la ofrenda.
2. Para la confección de los envoltorios se colocan las flores sobre la hoja de lima. Una vez que se tiene el contenido entre la hoja, se envuelve el receptáculo y parte del pedúnculo de la flor. Posteriormente, se amarran los envoltorios con una tira de palma verde hasta formar la cantidad de atados necesarios para completar la mesa floral. Algunas mesas llevan cuatro docenas de envoltorios, otras contienen cuatro grupos de veinticinco y otras se integran por conjuntos de cinco y siete manojos.

3. En la preparación del depósito se disponen los envoltorios sobre la tierra. Cada grupo de flores se coloca en dirección a los puntos cardinales, comenzando por el oriente. Después de poner el primer grupo de flores en el lado oriente, se entrega otro manojo de flores hacia el norte. Enseguida se toma otro ramillete de flores y se deposita en el poniente, y finalmente se coloca un grupo de flores en el lado sur.
4. Una vez que se han donado las flores, se agregan pedazos de copal, cera, recipientes, velas o cacao. Al terminar de confeccionar la mesa floral, se salpica con un chorro de agua o mezcal. Esta acción se realiza para dotar de fuerza a la **mex guie'**.

En la figura 7.5 se puede observar una mesa con flores de Santa María y cempasúchil envueltas en hojas de lima. Los manojos fueron dispuestos en forma cruciforme con orientación a los cuatro rumbos. En este ejemplo se otorga mayor importancia al eje este-oeste, porque la mesa floral comienza por el rumbo donde sale el sol. El eje norte-sur no se menciona, pero todos los rumbos cardinales e incluso los puntos intercardinales tienen un papel significativo en la conformación de la mesa floral.

Se tiene la creencia que en cada punto cardinal vive un Rayo o vientos. Los creyentes están obligados pagar a todas las advocaciones del Rayo, es decir, deben colocar alimento en los cuatro rumbos de la mesa floral.

Figura 7.5. Mesa floral con envoltorios.



Mesa floral en la entrada del pueblo de Santa Lucía Miahuatlán. Registro realizado en junio, 2019.

Fuente: fotografía de la autora.



En suma, la mesa floral forma un micro-universo. En su circularidad se encuentran los principios que rigen el tiempo y la vida. En el oriente sale el sol y en el poniente se oculta. En cada rumbo cardinal se crean diferentes tipos de vientos y ahí se ubican las advocaciones del Rayo, las cuales se reúnen en las festividades, en la temporada de secas o cuando los creyentes o especialistas rituales llevan alimento a su casa: al cerro, a la cueva, a la milpa, al mar o al manantial.

#### 7.4.1 Los materiales

La materia prima contiene información fundamental para entender el funcionamiento y sentido de las ofrendas florales. Algunos materiales refieren a alimentos “sagrados”, otros funcionan como moneda y otros aluden a objetos simbólicos como sillas o aposentos. Entre los materiales que se emplean en la elaboración de mesas florales se encuentra el cacao, el copal, las hojas de lima, la cera y las flores.

La flor, el cacao y el copal son elementos que estaban presentes en el sistema religioso precolombino y siguen vigentes en la actualidad. Las flores de cempaxúchitl, el copal y el cacao han sido ingredientes importantes en el llamado a los “dioses”. En distintas regiones de Mesoamérica las flores y el humo de copal se donaban a la tierra para obtener buenas cosechas.<sup>142</sup>

Actualmente, los zapotecos del sur de Oaxaca elaboran sus ofrendas florales con flores, velas, copal y cacao. Las velas aluden al calor y a la vida, las flores simbolizan el saludo a los dueños del lugar y las plegarias constituyen el lenguaje que comunica el respeto, la petición y los agradecimientos dirigidos a los a la Tierra, al Rayo y los ancestros. El copal y la cera se utilizan en los rituales porque tienen fuerza y por su capacidad de transformación. El copal puede pasar de estado sólido a gaseoso (humo, calor y vapor), esta característica hace que la materialidad cobre importancia, pues al modificarse su apariencia, los materiales adquieren la forma adecuada para transitar al mundo de los dueños.

En Santa Lucía Miahuatlán las mesas florales de agradecimiento por la cosecha se acompañan de otros recursos rituales, como los recipientes miniatura y alimentos derivados de la milpa, entre ellos: las tortillas de masa verde, el mole de frijol, el mole blanco de masa y el **xoob zaa**. La costumbre de alimentar a las entidades sagradas tiene una larga tradición en los pueblos zapotecos del sur. Los

---

<sup>142</sup> En Mesoamérica, el cacao se empleaba como “ofrenda, tributo, moneda, alimento energético, poderoso artículo de intercambio, objeto ritual, símbolo de fertilidad, pócima provocadora de pasiones y emblema de poder y prestigio social” (Attolini, 2011:5). El cacao incluye numerosas variedades, en “zapoteco se le nombra **biziáa**”. Según Salas y Hernández, la semilla del cacao “se empleaba en bodas y acompañaba a los difuntos”. La semilla también era usada como “unidad de medida” (2015: 35).

jóvenes recuerdan que sus abuelos realizaban pagos en los manantiales, en las milpas y en los cerros. Parte de esos pagos consistía en la preparación de alimentos con retoños de maíz y frijol.

Además de las mesas florales de agradecimiento, se elaboran pagos para solicitar ayuda a los ancestros. Como se refirió en el capítulo V, el lugar de comunión con los muertos es la cueva del Diablo de Mitla. En la oquedad se pueden encontrar velas, flores, cigarros, trastes y cera. El antropólogo Damián González Pérez, en una de sus visitas a Mitla, tuvo la oportunidad de observar diferentes mesas florales, algunas de ellas contenían flores moradas, otras flores de cempasúchil, cacao y veladoras. Una de las mesas que más nos llamó la atención es la que se reproduce en la figura 7.6. En esta mesa se destaca el uso de envoltorios de flores, copal, cera marqueta, cacao, jarros y platos miniatura colocados sobre la ofrenda floral.

González Pérez, menciona que los atados de flores, las barras de copal y los trastes en miniatura, posiblemente se destinaron a las ánimas. Esta idea se confirma en la descripción que hacen los abuelos de Quierí, quienes mencionan que las personas de Leapi y de Santa María Quigolani viajaban a Mitla para comunicarse con los ancestros (Damián González Pérez, conversación personal, enero de 2020).

Es posible que la relación del tamaño de los alimentos se corresponda con las entidades sagradas, porque de acuerdo con la concepción de los zapotecos del sur “los ancestros son aires o pequeñas luces y los ayudantes del Rayo se llegan a ver como entidades pequeñas, enanos, niños o personas chiquitas que andan en los caminos y en el campo” (Jacinto Mendoza, Santa Lucía Miahuatlán, conversación personal, 2019).

En otros puntos de la región sur de Oaxaca, las mesas florales se complementan con sangre de guajolote, cerveza y refrescos. Además de los alimentos, las plantas verdes como las hojas de lima se consideran como regalos dirigidos al Rayo o a la Tierra. El olor del limar sirve como llamado y aposento de las entidades sagradas.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> En otras regiones, como la mixteca oaxaqueña, las camas o sillas miniatura para el Rayo se elaboran con hojas verdes de platanar. En El Jicaral, Coicoyán de las Flores, en el ritual de petición de lluvias, el especialista ritual confecciona sillas miniatura con unas tiras de hojas de platanar, las cuales se doblan en forma de tamal rectangular con un amarre en el centro. Las sillas son para las piedras Rayo y los sirvientes del Rayo (Ofelia Pineda, conversación personal, 23 de abril, 2017, El Jicaral, Coicoyán de las Flores, Oaxaca).

Figura. 7.6. Mesa floral con recipientes miniatura.



Mesa floral con trastes de cerámica en miniatura. Registro realizado en enero, 2020, en cueva de Mitla. Fuente: Fotografía cortesía de Damián González Pérez.

Sin querer agotar el tema de la materialidad, se puede proponer que las cualidades de las plantas contienen atributos simbólicos que aluden al cosmos, al alimento y al pago. A partir de la estructura y contenido de las mesas florales se puede extraer que las flores se emplean como salutación; la cera marqueta y el copal se conciben como el alimento; el cacao es el pago que debe hacerse para recibir los favores de los dueños; el mezcal y el agua, por su fácil absorción, simboliza la protección o fuerza; y las hojas de lima constituyen el aposento o sillas de los dueños.

#### 7.4.2 Nivel de complejidad de las mesas florales

Existe una diversificación de formas, materiales y maneras de presentar las mesas florales. Los zapotecos del sur elaboran las **mex guie'** con base en criterios del lugar, del nivel de complejidad en

la confección de la ofrenda y la función ritual que cumplen. Al detenerse en el análisis de estos rasgos, se puede reconocer la funcionalidad del pago, su composición y el sistema de acciones rituales que la acompañan.

Por el nivel de complejidad que implica la confección de las **mex guie'**, éstas se pueden organizar en depósitos sencillos y complejos. Las **mex guie'** sencillas se elaboran en las casas, las iglesias o en los manantiales. Estas mesas se construyen con manojos o atados de flores blancas, sin hojas de lima y sin copal. Por su parte, las mesas florales de mayor complejidad cuentan con abundantes materiales: flores de cempaxúchitl, flores de Santa María, flores de margarita, hojas de lima, cera marqueta, copal memela y mezcal. Este tipo de mesas se elaboran en la milpa, en los cerros, en las cuevas y en los manantiales.

La figura 7.7 muestra un ejemplo representativo de una mesa floral compleja. En la primera capa se disponen hojas de lima y en la segunda se colocan las flores de margarita. En los extremos, oriente, norte, poniente y sur, se incorporan cuatro ceras marqueta; encima de las ceras se colocan cinco velas blancas orientadas hacia los cuatro puntos cardinales y en el centro se añade una barra de copal memela.

Además de los conjuntos de flores y hojas de lima, las **mex guie'** se preparan con cacao, mezcal y cigarros. El cacao se ofrece en pagos por justicia, los cuales buscan que el Rayo intervenga en conflictos de envidia, robo de bienes o enfermedades provocadas por enemigos. El Rayo acepta su pago en el cerro, en la cueva o en el mar; y los ayudantes del Rayo o aires recogen su ofrenda en los caminos o las salidas del pueblo.

En el área de la costa, en Santa Cruz Huatulco, los zapotecos de la sierra visitan al Rayo mayor, al dueño de todo. En la orilla del mar, los abuelos o personas mayores realizan mesas florales, las cuales se entregan a la orilla del mar, en las rocas o a los pies de la cruz de madera que se encuentra en la bahía de Santa Cruz.

Figura 7.7. Mesa floral con cera marqueta.



Mesa floral frente al altar mayor de la iglesia de San Pedro Mártir Queichapa. Registro realizado en diciembre, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

Figura 7.8. Mesas florales a los pies de la cruz de Huatulco.



Mesas florales colocadas a los pies de la Cruz de Santa Cruz Huatulco, frente al mar. Registro realizado en febrero, 2020. Fuente: fotografía de la autora.

Como se puede observar, la complejidad de las mesas florales va más allá de las particularidades físicas. En la elaboración de las **mex guie'** intervienen operaciones cognitivas, emotivas e imaginarias, pues el creador de mesas florales necesita pensar en el lugar, en los componentes de la mesa floral y en la preparación de las plegarias adecuadas para que el ritual surta el efecto deseado.

### **7.4.3 Función de las mesas florales**

La caracterización y clasificación de las ofrendas florales no se agota en la tipificación de lugares, por el contrario, se extiende a los gestos, acciones y a una pluralidad de finalidades. Las mesas florales no solo buscan eliminar cosas nefastas, sino que tienen la capacidad de producir el sustento e incrementar lo fasto. Las **mex guie'** pueden favorecer la suerte en la caza de venado, solicitar lluvia y agradecer por la milpa, los hijos, la esposa y la casa.

De manera resumida, se puede decir que el depósito de las mesas florales se orienta al fortalecimiento o aumento de la vida y abundancia. En este grupo se incluyen las mesas de apertura de camino o salvación, las mesas florales de ciclo agrícola y las terapéuticas. También, existe otro conjunto de mesas y depósitos vegetales, cuyo objeto es producir enfermedad, venganza y destrucción. Estos pagos reciben el nombre de mesas florales de justicia, las cuales, en su mayoría se dedican al Rayo seco.

Las mesas florales, ya sea en su valoración positiva o negativa buscan la mediación con las potencias sagradas. Este vínculo puede gestarse por dos vías: una imaginaria y otra simbólico-material. Por un lado, la presentación de velas, copal y cera expresa materialmente la petición, y, por otro, el conteo de ofrendas constituye la operación cognitiva e imaginaria. Estas dos formas permiten que la mesa floral cumpla su función de comunicabilidad, intermediación, curación e integración.

#### **7.4.3.1 Mesas de salvación**

Las mesas florales de salvación consisten en la preparación de una plegaria material con manojos de flores blancas y una vela virgen. Este depósito floral se nombra como mesa apertura de camino o flor de mano. Estos pagos se elaboran cuando se va a emprender un proyecto. Este pago auxilia la búsqueda de trabajo y hace posible el éxito en los negocios (Marcelino Cruz, conversación personal, Santa Cruz Xitla, 2019).

Regularmente, las mesas para abrir camino se ofrecen al Rayo y a la Tierra. En Santa Cruz Xitla las mesas de flor de mano se pueden elaborar los días 10, 12, 14, 22 o 26, se escogen esas fechas

porque son favorables para hablar con los dueños. Por ningún motivo se deben hacer mesas de “salvación” los días 9, 13 o 29, porque son tiempos de las ánimas o de los aires nefastos.<sup>144</sup>

La mesa floral de apertura o salvación se puede hacer en el centro de la casa, en la iglesia o en el cerro. Este pago lleva manojos de flores de cempasúchil o de margarita. Las mesas florales de apertura pueden incluir flores blancas y cera marqueta de color amarillo.

Figura 7.9. Semilla milagrosa para consulta ritual.



Consulta realizada con semillas milagrosas por el rezador Marcelino Cruz, en Santa Cruz Xitla. Registro realizado en noviembre, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

Un caso representativo de una mesa de salvación fue descrito por un curandero de San Pedro el Alto, quién viajó al ojo de agua de Quiechapa para cumplir el encargo de presentar una mesa floral. El

---

<sup>144</sup> Marcelino Cruz, rezador de Xitla, conoce los días propicios para hacer los pagos. El valor de los días y los números se revelaron al rezador por el consumo de una semilla divina. La semilla proviene de una planta trepadora que se da en el monte, una especie de bejuco. Las semillas tienen apariencia de una piedrita redonda y son del tamaño de una pimienta (Marcelino Cruz, rezador, conversación personal, Santa Cruz Xitla).

especialista ofreció flores blancas y hojas de lima el día 24 de diciembre de 2018, a media noche. (Vicente Santos, conversación personal, San Pedro el Alto, 2018).

El protocolo ritual del ofrecimiento de flores es compartido por especialistas rituales de San Miguel Suchixtepec, Santa Lucía Miahuatlán y San Marcial Ozolotepec, quienes elaboran mesas florales los días 24 de diciembre, 1 de enero, 3 de mayo y el 1 de septiembre. Los pagos que se depositan en estos periodos se destinan al Rayo, a la Tierra, a los ancestros, a la Santísima Trinidad, a San Miguel Arcángel, al santo patrón y a la virgen María.

Además de estas **mex guie'** se preparan pagos que consisten en el depósito de alimentos y flores, cuyo objetivo principal es retirar enfermedades. Para intervenir en este tipo de rituales, se busca la guía de un especialista, quien es experto en tratar con elementos patógenos y peligrosos. El proceso curativo requiere la ejecución de un protocolo complejo, en el que se hacen diferentes limpiezas con copal y ofrecimientos de mesas florales.

En la preparación de la mesa floral se cortan flores blancas del jardín familiar, y si no se tienen, se compran en el mercado de Miahuatlán. Posteriormente, se trasladan al altar o a la sombra del patio doméstico y ahí se agrupan conjuntos de cinco, siete o doce flores. En el contexto de San Marcial Ozolotepec se observó que las flores fueron ordenadas en cuatro grupos de veinticinco.

En primer lugar, el señor Juan Hernández colocó los primeros veinticinco manojos de flores en orientación al este, luego esparció veinticinco flores al norte, en seguida dispuso veinticinco flores al oeste y veinticinco flores al sur. El siguiente paso consistió en presentar cien hojas de lima, las cuales repartió en los puntos intercardinales. Al final depositó un copal y cera marqueta en el centro de la mesa. El cierre se selló mediante la instalación de una vela en la parte externa de la mesa. En la figura 7.10 se puede apreciar la distribución de los materiales y la orientación que se siguió el depósito.

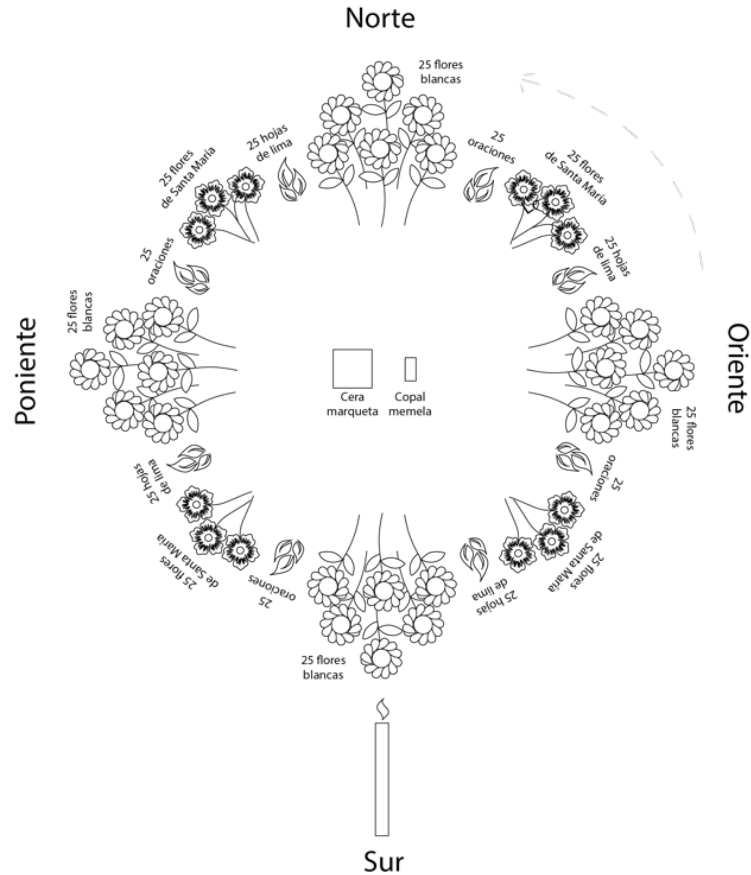
Es importante tener en cuenta que a la hora de invocar a los dueños del lugar, el paciente o el especialista ritual deberá encender una vela junto a la mesa floral, pues la luz y calor producido por la llama constituye la vida del paciente. Según se consuma la vela, será el destino del enfermo, si la vela se termina significa que la persona vivirá y se recuperará pronto; pero si le vela lagrimea, es decir se derrite, genera grumos, o si la flama se mueve violentamente indica que la persona tendrá problemas y el proceso de sanación será lento.

En situaciones complejas, es difícil obtener un resultado favorable. En estos casos se deben hacer novenas seguidas para que las personas recuperen la salud. En el contexto de curación que se efectúa en San Marcial Ozolotepec, las novenas consisten en rezos de 100, 200 o 500 oraciones, las



cuales se organizan en un lapso de 5 o 7 días. Después de la novena se hacen consultas con el maíz, las cartas o la semilla milagrosa con la finalidad de conocer el efecto de la novena en el paciente.

Figura 7.10. Esquema de mesa floral elaborada en San Marcial Ozolotepec.



Fuente: elaboración de la autora, 2020.

Existen enfermedades que se remedian con la presentación de dos mesas florales, pero en el caso de enfermedades provocadas por la maldición de la madre o de la Tierra, la solución implica la preparación constante de novenas y pagos. Juan Hernández, especialista ritual de San Marcial Ozolotepec, asegura que los daños por maldición pueden ocasionar trastornos mentales: “Cuando una persona lleva años enferma significa que la enfermedad se enterró en la tierra a unos 15 cm o 30 cm de profundidad”. El ritual que se sigue en este tipo de tratamiento consiste en la elaboración de **mex guie'**, novenas y visitas a lugares encantados.

### 7.4.3.2 Mesa para pedir justicia

Las **mex guie'** para pedir justicia por robo, envidia o maldad tienen una caracterización especial. Estos pagos se elaboran en cuevas o cerros que pertenecen al Rayo seco. Las mesas de justicia llevan velas negras, flores verdes y moradas, copal y cacao. Estas **mex guie'** se complementan con objetos rituales como muñecos amarrados, huevos pintados con cruces negras y mezcal.

Las mesas de justicia se donan en el cerro Aguacatal, ubicado en Santa Lucía Miahuatlán, en el cerro Dominante de San Francisco Logueche, en la piedra Dragón-León que se encuentra en el ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa, en el cerro de la Cruz de Miahuatlán y en otros lugares donde manda el Rayo seco (notas de campo, 2019).

Las mesas de justicia, también, se donan a los antepasados en el panteón. La confección de la mesa para los difuntos comienza con el llamado de las ánimas. El curandero o creyente puede mencionar estas palabras: “Todas las ánimas, ánimas anteriores, ánimas ciegas, ánimas sordas, ánimas huerfanitas, ánimas solteras, ánimas que cuidan...”, posteriormente puede nombrarse lo siguiente: “ánimas ciegas, ánimas anteriores te pido que cuides mi parcela de los enemigos, de los envidiosos, de los rateros...” (Juan Hernández, San Marcial Ozolotepec, conversación personal, 2020).

Para pedir perdón y ayuda a las ánimas se emplean frases como las citadas en el párrafo anterior y, posteriormente, se depositan velas cortas de color blanco o amarillo, pedazos de copal y flores amarillas o moradas. Las velas y las flores se disponen en fila para defender la vida, los bienes o la milpa. Las mesas florales que tienen hojas verdes desperdigadas y que contienen velas desbaratadas son de carácter nefasto, porque se confeccionan para producir males, dolores de cabeza u otras enfermedades.

Un rasgo particular que identifica a las mesas que solicitan muerte es el desorden y la inversión de procesos que contradicen el orden de una ofrenda de vida. Por ejemplo, las velas se colocan boca abajo o se entierran. Estas acciones aluden al entierro y a la muerte, por tanto, el colocar la vela en posición inversa anuncia el desfallecimiento o la entrega de la persona al mundo de los muertos.

Además de las ánimas, los aires nefastos son expertos en provocar sustos y enfermedades. Cuando una persona es perturbada por los aires o ayudantes del Rayo seco se le avientan 9 pedazos de copal y se les habla con palabras fuertes. Se les puede decir: “Aquí está tu dinero ministro del Rayo para que no me molestes, recíbelo y no vuelvas” (Jacinto Mendoza Ramírez, especialista ritual, Santa Lucía Miahuatlán, conversación personal, 2020).

El pago de copal es bien recibido por los aires malignos, pero en ocasiones no quedan satisfechos y vuelven a la casa. Cuando las visitas de los aires persisten se debe consultar a un

especialista ritual. Una de las razones de la visita de los ministros del Rayo se da porque “alguna persona envidiosa haya entregado la vida del paciente”. Para retirar este tipo de maldiciones o “entregas” se hacen mesas florales con cera, cacao y flores blancas. Estas mesas tienen la estructura cruciforme que alude a los cuatro rumbos (Jacinto Mendoza Ramírez, especialista ritual, Santa Lucía Miahuatlán, conversación personal, 2020).

Figura 7.11. Mesa floral con envoltorios verdes.



Al fondo se ubican las hileras de flores. Estas flores se encontraban en la entrada de la iglesia de Santa Lucía Miahuatlán. Registro realizado en junio, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

Figura 7.12. Flores verdes en hilera.



Hileras de flores verdes. Estas flores se encontraban en la entrada del lado izquierdo de la iglesia de Santa Lucía Miahuatlán. Registro realizado en junio, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

En la figura 7.12 se puede observar un depósito vegetal con hojas verdes y velas. A diferencia de las mesas de bienestar, estos depósitos se encuentran en desorden y las velas están destruidas. Otro ejemplo de pago por justicia que mantiene la estructura cruciforme es la mesa floral indicada en la figura 7.13. Este depósito floral se ofrendó a la piedra Dragón-León, ubicada en el ojo de agua de Quiechapa. Regularmente, los pagos que se destinan a esta piedra se caracterizan por el uso de velas negras, amarillas o moradas, flores verdes, blancas y moradas, cacao y copal memela. El color morado, verde o negro se asocia con la venganza, la justicia, la muerte y la enfermedad.

Con base en los lugares de recepción y materiales incorporados en las mesas rituales, podemos decir que, las mesas florales y sus componentes constituyen un lenguaje simbólico, donde la miniatura y sus complementos contribuyen a profundizar en los símbolos del descenso, la deglución y la miniaturización propios de las estructuras nocturnas (Durand, 2004).

Siguiendo, los trabajos de Durand (2004), Chevalier y Gheerbrant (1986) se podría pensar que la caverna, la boca y el hueco reciben y devoran los artefactos rituales que operarán en el mundo de abajo, donde las ramas verdes de la mesa floral servirán de artilugio para enredar, crear incertidumbre y caos. Por ejemplo, el atado de las ramas funciona como mecanismo para provocar pesadumbre, y agotamiento; el desbaratamiento de la vela, simboliza la muerte; y la vela al ser el reflejo de la persona y al ser enterrada queda desprovista de energía y, por ende, provoca la muerte de la persona representada.

Figura 7.13. Mesa floral en la piedra Dragón-León.



Mesa en la boca de la piedra Dragón-león en el ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa. Registro realizado en diciembre, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

### 7.4.3.3 Mesas de apertura y cierre del ciclo agrícola

La mesa floral de cera y flores blancas es característica de las peticiones de vida y lluvia, y por lo general, es creada por especialistas rituales que suben al cerro o campesinos que acuden a la milpa. Los rituales de tipo agrícola incluyen diferentes procedimientos, regularmente se llevan a cabo los días lunes, miércoles y sábados, ya que son “los días buenos o del encanto”; también se ofrenda “el 14, 22 y 24 de abril, o cualquier día que caiga en el 10, 12, 14, 22 y 26” del calendario gregoriano.<sup>145</sup>

En San Pedro Mártir Quiechapa, la petición de lluvia se realiza durante la fiesta patronal dedicada a San Pedro de Verona. La fiesta comienza una semana previa al 29 de abril y culmina el día de la Santa Cruz, el 3 de mayo. En este periodo festivo, el comité de festejos prepara alimentos, ofrendas florales y panes miniatura. El día 29 de abril llegan a Quiechapa peregrinos de San Miguel Suchixtepec, San Pedro El Alto y San Marcial Ozolotepec a realizar sus depósitos, los cuales se componen de copal, flores blancas y cera marqueta.<sup>146</sup>

A menudo, las mesas florales contienen flores blancas, cera marqueta y barras de copal memela. Existe una variedad de composiciones y materialidades. En algunas ocasiones sólo se lleva al cerro “una jarra de flores blancas siete o catorce copales, tres kilos de cera marqueta y de 7 a 14 ramitos de flores de azucena blanca” (Francisco Sánchez, conversación personal, San Miguel Suchixtepec, 2018).

En términos generales, la mesa floral reviste una significación positiva y propiciatoria. Los valores simbólicos de los objetos son múltiples y polisémicos. Las exégesis de personas originarias de San Marcial Ozolotepec y San Pedro el Alto confirman el poder de mediación de los pagos. Algunos abuelos dicen que las mesas florales constituyen un puente que comunica las necesidades de la gente al dueño del lugar. Las cuatro barras de cera o de copal indican las cuatro advocaciones del Rayo que mandan la lluvia y los vientos. En algunas comunidades zapotecas del sur el Rayo del centro es el que gobierna las lluvias. En San Marcial Ozolotepec se le conoce como Rayo-Serpiente, en Santa Lucía

---

<sup>145</sup> En algunos pueblos zapotecos del sur, la petición de lluvias y de buena cosecha se hace en las festividades patronales. En San Cristóbal Honduras se va al cerro El Encanto el 20, 21 o 23 de marzo; en San Mateo Río Hondo se acude al cerro La Postema el 9 de marzo; en San Miguel Suchixtepec se hacen pagos al Rayo el 1, 7 o 14 de septiembre; en San Marcial Ozolotepec, Santa Cruz Xitla y Santa Catarina Cuixla se va al cerro y a los manantiales el 1, 3 y 5 de mayo (Marcelino Cruz Hernández, Santa Cruz Xitla, conversación personal, 2019).

<sup>146</sup> Para una explicación más detallada de la morfología y significación de los panes, véase: González-Martínez (2021) *Abundancia, suerte y panes miniatura. La festividad patronal de San Pedro Mártir Quiechapa*, texto en preparación.

Miahuatlán se le nombra Rayo-Torbellino, en otras comunidades se comparte la idea de que el Rayo de lluvia o de neblina se ubica en el oriente<sup>147</sup> (notas de campo, 2019).

Las fuerzas del cosmos habitan en los cuatro rumbos. Al invocarlas se puede acceder al mundo de las entidades sagradas, porque las cuatro esquinas de la mesa floral funcionan como aposento de los Rayos, los cuales se encargan de mantener el equilibrio del tiempo de secas y de lluvias.

Figura 7.14. Mesa floral en el ojo de agua de Quiechapa.



La mesa está situada a los pies de una cruz del ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa. Registro realizado en mayo, 2019. Fuente: fotografía de la autora.

Para proseguir en el análisis de los depósitos y comprender el sentido de las mesas de apertura de ciclo agrícola, se requiere ahondar en el papel que desempeñan los alimentos y las vasijas, pues en algunos contextos es común que las mesas se complementen con tortillitas miniatura. Esto es relevante

---

<sup>147</sup> Es importante destacar la diversidad de nombres con los que se describe al Rayo. Al Rayo se le conoce como santo Rayo, reyes encantados, San nube, rey de la tierra, Rey pastor, Rey ministro del mundo, Rey centello, Rey del mar, Rey sembrador, Rey creador, Rey del cielo. Los nombres pueden referirse al origen de la lluvia o al lugar donde se producen los rayos, por eso se le nombra como centello, nube o rey del cielo. El nombre de “reyes encantados” se considera como una descripción del lugar donde manda “el encanto”, y el nombre de Rey sembrador o Rey creador se debe a las atribuciones del Rayo como dueño de las semillas y las plantas, pues el Rayo es el que siembra, el que hace que crezcan las milpas y el creador de todo lo que existe en el mundo.

para el caso que nos ocupa, porque la preparación de comida es uno de los principios fundamentales del pago: dar de comer a las entidades sagradas.

Ante el empleo recurrente de alimentos miniatura surgen las siguientes preguntas ¿Cómo pueden las tortillitas y los coconitos satisfacer el hambre de las entidades sagradas?, ¿Cuál es la verdadera función de los alimentos? ¿Los recipientes podrían funcionar como símbolos de abundancia o simplemente actúan como vaso comunicante con los Rayos y la Tierra?

#### **7.4.3.3.1 Alimentos que completan la ofrenda floral de petición de lluvia**

En diferentes comunidades de la zona sur de Oaxaca el ritual de bendición de milpa contempla el uso de copal como alimento del Rayo. El copal puede quemarse, quebrarse en pedazos o enterrarse en forma de platos. También, en el centro de la mesa floral se pueden colocar pedazos de copal memela para que los ayudantes del Rayo se alimenten. Otra técnica de preparar viandas “sagradas” consiste en modelar vasijas con la goma del copal, las cuales se llenan con guisos.

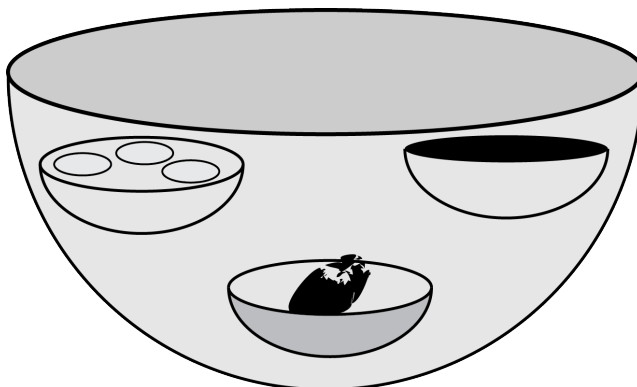
Nos parece que la diversidad de los procedimientos tiene que ver con el conocimiento de ciertas técnicas, la disponibilidad de materiales y, por supuesto, con la información transferida por el Rayo. Para no extendernos, en la introducción de los alimentos, presentaremos la descripción de un ritual de petición de lluvia efectuado en la localidad de Santa Lucía Miahuatlán. En este caso, el ritual consiste en la preparación de una mesa floral.

El proceso comienza con cuatro días de ayuno sexual. El campesino va a su milpa y recoge de las cuatro esquinas del terreno cinco espigas tiernitas (parte masculina del maíz) y cinco cabellos de la mazorca (parte femenina), luego corta cinco hojas tiernas de calabaza, cinco flores de calabaza y cinco retoños de la planta de frijol. Estos vegetales se llevan a la casa, donde la mujer se encarga de moler los ingredientes con masa de nixtamal, con la mezcla resultante se cocinan unas tres tortillas diminutas. Posteriormente, la mujer muele frijol con una yerba del monte y mata un guajolote.

Una vez que se tienen los implementos completos se va a la casa del Rayo. Para depositar el alimento, el ritualista cava un hoyo y ahí entierran las viandas. Primero se sepulta un plato de copal con tortillitas, luego se coloca un recipiente con el corazón del guajolote y al final se vierte el frijol molido. En seguida se muestra un esquema del depósito.



Figura 7.15. Platos de copal con comida ritual.



Esquema basado en la descripción de un campesino de la localidad de Santa Lucía Miahuatlán. Fuente: elaboración de la autora, 2020.

Nosotros leemos este gesto como la confirmación de la relación del macrocosmos con el microcosmos humano, donde el copal o coconito al ser el alimento “sagrado” sirve como elemento mediador. Agreguemos a esta afirmación un testimonio que nos permitirá ver la importancia del copal y del coconito. El señor Jacinto Mendoza comenta que la mesa floral que incluye coconos es sumamente peligrosa, “Por ejemplo, si alguien destapa la mesa floral, ahí nada más queda, ya se perdió, porque el coconito tiene ese poder”. Consideramos que esta afirmación revela la fuerza que reúne el guajolote y, además, confirma la importancia del alimento como integrador de la ofrenda, el oficiante y el Rayo.

El hecho de que el Rayo atienda la petición del campesino por mediación de los alimentos da a entender que las tortillitas y el copal funcionan como espacio de mediación y, a la vez, como símbolo de abundancia que pone en relación directa a los reservorios “encantados” del cerro, la cueva y el ojo de agua con las milpas que proveen el sustento humano.

En suma, los alimentos revelan un elemento complementario: el alimento-recipiente que comunica el espacio humano con la dimensión de las entidades sagradas. A nuestro juicio, el microcosmos humano es representado por la elaboración de alimentos y el macro-universo se simboliza en el recipiente mayor que es la tierra, la cueva y el ojo de agua que recibe los pagos.

### 7.5 Ofrenda completa

La precisión en el conteo de objetos y plegarias en los contextos rituales remite a una necesidad de ordenar y completar lo que se ofrenda. La preocupación por pagar en cantidades abundantes tiene

que ver con la necesidad de identificar y cumplir con todas las entidades sagradas. Como se revisó en la caracterización de las mesas florales, el Rayo se vincula con el número siete, la Tierra con el tres, los ancestros con el nueve y los aires malignos con el número trece.

En la instauración de la mesa ritual, los números y los múltiplos del cuatro, del ocho y del cinco son cantidades que se relacionan con el cosmos. Para los zapotecos de Suchixtepec, el doce es un número que alude a lo completo. El número doce se compone por la suma del cinco y el siete, el cinco se dedica a Dios y el siete al Rayo. Sin embargo, en San Marcial Ozolotepec el número que se asocia a lo completo es el 25 y sus múltiplos 100, 200, 400 y 500 (véase tabla 7.1).

Tabla 7.1. Los números y sus equivalencias.

Número	Entidad a la que hace referencia	Materialidad y significación	Localidad
1	Persona	Vela	San Marcial Ozolotepec
3	Tierra	Copal	Santa Lucía Miahuatlán
4	Cosmos o los cuatro rumbos	Copal memela o cera marqueta	Santa Lucía Miahuatlán, San Miguel Suchixtepec, San Pedro El Alto, Santa Lucía Miahuatlán, Santa Cruz Xitla
5	Dios	Velas o ramos de flores	Santa Lucía Miahuatlán y San Miguel Suchixtepec
6	Ánimas	Copales o velas color amarillas	San Marcial Ozolotepec
7	Rayo	Copales, cera y velas	Santa Lucía Miahuatlán, San Marcial Ozolotepec, Santa Cruz Xitla y San Miguel Suchixtepec
9	Ancestros	Copales, velas color amarillas o atados de flores	Santa Lucía Miahuatlán, San Marcial Ozolotepec, Santa Cruz Xitla y San Miguel Suchixtepec
12	Completo	atados de flores	San Miguel Suchixtepec
13	Rayo seco	Copales, velas color amarillas y atados de flores	San Marcial Ozolotepec y Santa Cruz Xitla
500	Completo	plegarias, rezos, flores y hojas de lima	San Marcial Ozolotepec

Fuente: elaboración propia, con base en información etnográfica, 2021.

En las mesas florales de Santa Lucía Miahuatlán, normalmente, se colocan en el centro siete pedazos de copal para aludir a la fuerza del Rayo, en San Marcial Ozolotepec en la parte interna de la

mesa floral lleva una barra de cera marqueta y cuatro copales memela para referir al Rayo y su alimento; en San Miguel Suchixtepec la **mex guie'** puede contener en su centro 1, 4 o 7 copales “memela” y una barra de cera marqueta. En la siguiente tabla se organiza la materialidad, los números y las entidades que éstos representan.

Se sabe que la mesa floral está completa cuando se ha presentado el complejo simbólico constituido por los rezos, las velas, el copal, la cera, las flores y demás complementos como la comida, el coconito y el mezcal. Un pago puede estar completo si contiene las cantidades precisas de flores y rezos. Como se puede apreciar en la tabla anterior, los especialistas rituales coinciden en la interpretación de algunos referentes numéricos, pero en otros casos, la cifra de lo completo es totalmente diferente, porque la noción de completo se liga a otros procedimientos y conceptos como lo bien hecho, lo verde y el alimento.

Con base en la complejidad ritual de cada contexto y atendiendo a las categorías *emic*, podemos decir que la diferencia en el cifrado de los números se debe a interpretaciones concretas del especialista ritual, basadas en los sueños o en el consumo del hongo sagrado. En la mayoría de las comunidades, los códigos numéricos son elegidos por el Rayo. Esto lo confirman especialistas rituales de Ozolotepec, Suchixtepec y Santa Lucía Miahuatlán, quienes han estado en contacto directo con los dueños en el cerro, en la cueva y en el mar (notas de campo, 2019).

A través de este breve análisis se puede constatar que tanto las cantidades como los conceptos de contar constituyen el núcleo de los pagos, pues los números organizan y definen la función del depósito. En este sentido, los conjuntos de ofrendas, por una parte, manifiestan la noción de completud y, por otro lado, funcionan como referentes simbólicos del Rayo, la Tierra y los ancestros.

Por lo referido en este subapartado, proponemos que las mesas florales conforman un lenguaje complejo que puede ser interpretado desde diversos puntos de vista, uno de ellos se relaciona con la estructuración del cosmos, otro con la apertura de puertas para llamar a las entidades sagradas, y otro como totalidad, pues la cuenta estricta de las ofrendas expresa la idea de lo completo, mediada por las operaciones de suma y multiplicación.

## 7.6 El amarre en las mesas florales

En la preparación de las **mes guie'** se ha notado la existencia de dos tipos de amarres, uno que anuda los manojos para organizarlos y luego desatarlos, y, otro, en el que se hacen envoltorios con hojas de lima para mantener la fuerza de la ofrenda. A su vez, los atados de hojas se pueden distinguir

en dos tipos: aquéllos que buscan abrazar la ofrenda y guardar el calor, y amarres que se elaboran para cerrar camino o contaminar la vida.

En la interpretación de los especialistas rituales se pueden vislumbrar diferencias entre los pagos destinados al Rayo seco y los dirigidos al Rayo de lluvia. Por ejemplo, algunos abuelos de San Miguel Suchixtepec piensan que el amarre de las flores tiene que ver con peticiones nefastas; opinión contraria tienen los curanderos de Santa Lucía Miahuatlán, quienes afirman que las flores sueltas, revueltas y desperdigadas son las que aluden a la maldad y a lo impuro, pues en su esquema clasificatorio, el orden se asocia a lo que abraza, mientras que lo maligno se vincula con lo oscuro y lo caótico.

En el contexto ritual de Santa Lucía Miahuatlán, el amarre se asocia a la retención de energía, pues el bulto que se forma con el envoltorio funciona como generador de calor y fuerza. Nótese que los nudos se hacen de manera firme, pero sin maltratar o ceñir las hojas de lima. Esta observación es importante, porque el procedimiento y el atado tendrá implicaciones en los resultados de la ofrenda floral.

En la preparación de pagos de carácter nefasto, los nudos son más cerrados y el envoltorio se presiona con más fuerza, porque lo que se busca es el cierre de camino. Es importante mencionar que las **mes guie'** o los depósitos vegetales en fila duplican su potencia al apalabrar el problema. En el proceso se mencionan los daños que se desean retirar o provocar, tales como dolores, calor corporal o enredo (locura).

Como se puede observar, la diferencia en el sentido positivo o negativo del amarre obedece al contexto de elaboración, a los atributos que confieren los especialistas, a la materialidad y a la disposición de las flores. El amarre de bienestar puede aportar fuerza, equilibrar y garantizar protección mediante el gesto de abrazo o amarre de la palma.

En su aspecto negativo, los amares figuran como limitación. El nudo se complementa con el esparcimiento de hilos y el corte de velas funciona como acto simbólico de destrucción. De manera general, la lectura de los atados se podría interpretar como defensa de animales malignos, enfermedades y muerte, sin olvidar su valoración nefasta y contraria a la vida.

### **7.7 Fractales y réplicas en la mes yie'**

La escucha atenta de los testimonios de los abuelos y la documentación visual del proceso de la elaboración de las mesas florales nos llevó a entender que las **mes yie'** operan bajo el principio de réplica del macrocosmos, esto se puede ver, tanto en su disposición espacial como en el sistema

numérico que la integra. Por ejemplo, en el esquema de la mesa se puede observar claramente la estructura de un cosmograma, donde se ubican las cuatro casas del Rayo y los cuatro vientos.

Desde una lectura simbólica, **la mes guie'** es capaz de integrar al universo y emanar una fuerza inagotable que impregna el cuerpo del oferente. Conceptualmente hablando, la potencialidad de la mesa es infinita, característica esencial de los fractales, los cuales se acomodan orgánicamente. Al hacer una comparación entre la estructura de los fractales y los depósitos florales, se puede hablar de una relación morfológica de crecimiento y repetición de patrones. Visualmente, se puede observar que las distintas capas de la mesa floral muestran superposiciones de hojas y flores que se despliegan ordenadamente, dando como resultado la acumulación de ofrendas.

Además de las semejanzas regulares y el acumulamiento de vegetales, la mesa floral contiene elementos de fuerza como el copal que es, a la vez, alimento y recipiente macrocósmico. Esta idea del contenedor-contenido, pareciera no tener relación con el tema de los fractales. Sin embargo, se podría decir que sí hay un tipo de asociación simbólica, en el sentido que el alimento y el recipiente diminuto se incrementan de tamaño o se convierten en reservorios “sagrados”.

Despegados de un análisis formal y siguiendo el camino de lo imaginario podemos afirmar que estos trastos miniatura tienen la posibilidad de crecer y expandirse infinitamente, dando lugar a una iteración de formas y energías. No podemos comprobar empíricamente esta idea, pero si es posible enunciar algunas interpretaciones, en las que se dice que las flores son un símil del cuerpo humano y las vasijas son un ejemplo de los recipientes “sagrados” que perduran e incrementan los alimentos.

Otro ámbito donde se hacen presentes las réplicas de tipo fractal y la polisemia a la que alude Dehouve (2007) es en las formas geométricas. El círculo y el cuadrado pueden simbolizar el centro, la tierra, la milpa, el centro del pueblo, el municipio y el universo mismo. En la mesa floral, es posible reunir la imagen de la parcela, del sembradío y de la casa que se concreta, materialmente, en la forma cuadrada del copal-memela y de la cera marqueta.

Otro elemento que destaca la idea de incremento es la implementación de operaciones aritméticas que duplican la fuerza de los pagos. Como se recordará, en la preparación de las mesas florales se cuentan las hojas, las flores, los pedazos de copal y los alimentos, los cuales se multiplican por el número de rumbos o casas que reciben los pagos.

No podemos describir con detalle todos los procedimientos para explicar las operaciones que realizan los especialistas rituales, pero sí podríamos enumerar el número de manojos que integra una mesa floral y cómo es que incrementa su fuerza al añadir más elementos. En un caso que describió el señor Jacinto Mendoza, se colocan cuatro manojos de flores siguiendo la orientación de los cuatro

rumbos. En total el depósito contiene cuarenta y ocho flores y cien hojas de lima (Jacinto Mendoza, conversación personal, Santa Lucía Miahuatlán, 2020).

En la **mes yie'**, la cifra base se duplica y se incrementa. Se dice que la multiplicación de ofrendas refuerza la eficacia ritual, de modo que, conforme se introducen los diferentes niveles de hojas, envoltorios de flores, pedazos de copal y plegarias se logra una mayor integración. Es así que el número cumple una función de potencia que eleva la fuerza de la ofrenda.

Para cerrar este breve análisis, podemos concluir que las mesas florales recurren a formas geométricas repetitivas, reiteraciones numéricas y a elementos conceptuales que buscan, intencionalmente, incrementar la fuerza de la ofrenda, pues sumatoria de los objetos rituales potencian la energía y la vitalidad del oferente.

Definitivamente, es necesario seguir explorando en la idea de tipo fractal y de la diversidad de significados que tienen los depósitos vegetales en el área zapoteca. Estamos seguros que en futuros estudios, será posible encontrar nuevas maneras de explicar los procedimientos con los que los zapotecos elaboran sus mesas florales. Sin duda, la noción de tipo fractal sirvió para entender conceptos como la reproducción, la condensación, la circularidad y la expansión de la fuerza condensada en la materialidad y los gestos de las mesas. No obstante, pensamos que la configuración y sentido de las **mes guie'** va más allá de la recursividad y de lo que pudimos describir en este espacio.

## 7.8 Reflexiones finales del capítulo

La deposición y composición de las mesas florales subraya la importancia de los cuatro rumbos cardinales, los cuales son pensados como casas de las advocaciones del Rayo. En las cuatro direcciones se invoca a la lluvia, la abundancia y la renovación, pero ¿Cómo se relacionan los rumbos de la mesa floral con la concepción del macrocosmos? y ¿Cómo es que la práctica de los depósitos florales contribuye a reforzar la idea de comunicación entre el microcosmos humano y el universo?

Los abuelos afirman que los cuatro Rayos ubicados en el lado sur, norte, poniente, oriente y en el centro se reúnen en la mesa floral. Desde nuestro punto de vista, el cuidado que se pone en orientar las flores hacia los cuatro rumbos permite entrever los códigos de comunicación sagrada y los procedimientos rituales para establecer una mediación con lo sagrado, sin tener que exponer la vida, porque recordemos que los dueños son peligrosos.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> En las mesas florales, el oriente se designa como “lugar donde nace el sol”. Este rumbo es uno de los más importantes, porque es el punto de partida de las ofrendas y el lugar donde vive el Rayo de lluvia. En la variante lingüística de Santa

Tal como lo sugerimos, la mesa floral es un espacio de encuentro entre las fuerzas del cosmos y el microcosmos humano. Para entender esta relación se debe recordar el papel que juega la vela y la flor como símbolo del cuerpo humano. Estos objetos aluden tanto a las entidades sagradas como a la persona que las invoca. Cuando se dispone una vela se está refiriendo a la vida del oficiante, pero cuando se colocan 4 velas sobre las cuatro esquinas de la mesa floral se está sugiriendo la presencia de los cuatro Rayos.

En consecuencia, la vela y la persona mantienen una relación morfológica y simbólica. A la vela se le atribuye un cuerpo antropomorfo con cabeza y pies. La cabeza de la vela se indica por la parte superior, donde sale el pabilo y sus pies se señalan en la base. En el depósito floral, la vela se asienta en la tierra, es decir, pone los pies en la superficie, pero también se acuestan en los cuatro rumbos a manera de proyección.

En los cuatro rumbos se ubican, las entidades sagradas, las cuales se indican mediante códigos numéricos y colores. Como ya se indicó, el color verde y el número 13 corresponde al Rayo seco y el blanco y el numeral 7 pertenece al Rayo de lluvia. Es a través de estos indicadores como se llama a los Rayos. Se debe aclarar que existen diferencias en la interpretación de los colores de los rumbos y de los Rayos. En la región de los Loxicha, González Pérez (2019a: 157) menciona que el color para el rumbo del poniente es blanco y para “el sur es verde”.

En una interpretación distinta, un especialista ritual de San Marcial Ozolotepec, refirió que el color del sur es el rojo y que ahí se aposenta el Rayo seco. Como se puede observar existen discrepancias en la relación de los colores. Esto, aunque, aparentemente se considere inapropiado, en el contexto ritual se traduce como un atributo más de los dueños, los cuales toman apariencia diversa para encubrirse. A veces aparecen como “gigantes vestidos de trajes elegantes” y otras veces “se manifiestan con cuerpo de niño desnudo” (Jacinto Mendoza, conversación personal, Santa Lucía Miahuatlán, 2020).

Independientemente de las cifras y colores que se empleen para designar al Rayo, queda claro que la colocación de un determinado número de objetos alude a la advocación con la que se quiere entablar conversación. Adicionalmente, se podría decir que la mesa floral instaure una relación intrínseca entre la materialidad, los aromas y las cifras, dando lugar a una resonancia simultánea entre los rumbos.

---

Catalina Querí, para referir a los cuatro rumbos, se dice la frase: **tap squín kislíú**: **tap** se traduce como “cuatro”, **squín** es un préstamo del español que designa la palabra “esquina” y **kislíú** hace alusión a la tierra.

## Capítulo VIII. Miniaturas en contexto funerario

Figura 8.1. Red de ixtle.



El señor Felipe Mateos compara una redecilla con una red de uso cotidiano. La foto se capturó en San Pedro Mártir Quiechapa, en mayo 2019. Fuente: fotografía de la autora.



En los capítulos anteriores se demostró que la miniatura juega un papel importante en la vida de los zapotecos del sur de Oaxaca, en especial, porque les permite mantener una relación de correspondencia con los espacios rituales y les facilita una comunicación recíproca con los dueños del lugar. Huelga recordar que las miniaturas constituyen un recurso simbólico, cuya función, uso y sentido es plural.

En esta sección nos interesa abordar el complejo simbólico de los objetos que se emplean en la ceremonia llamada: encaminar al difunto o **jkonaz ñi kialbini**. En este sentido, nos abocaremos a caracterizar y discutir el conjunto de elementos que integra la práctica de encaminar al difunto, en tanto sistema de comunicación y herramienta que comunica una variedad de significados, los cuales tienen resonancia en las comunidades zapotecas, pues tanto en las descripciones etnográficas como en la propia experiencia de investigación se ha reconocido la importancia que reviste la miniatura en la región.

El acercamiento a la miniatura ritual se hace a partir de contextos específicos, en comunidades zapotecas contemporáneas, este tipo de aproximación nos permite vislumbrar las especificidades y riqueza de la miniatura, enfatizando en sus atributos tecnológicos, visuales y simbólicos. En las comunidades de estudio, los objetos funerarios tienen como objeto principal acompañar al difunto, ser referente de identidad, constituirse como un indicador geográfico y ser una herramienta simbólica que auxilia o guía al recién fallecido.<sup>149</sup>

De todo este entramado simbólico, nos interesa analizar los procedimientos y los conceptos involucrados en la preparación de los implementos del ajuar funerario, los cuales se producen a partir de procesos manuales e intelectuales, en los que se escogen rasgos significativos de los objetos de referencia. Es importante destacar que el estudio de las técnicas facilita la comprensión del uso de recursos creativos para condensar y englobar ideas complejas.

A lo largo del texto, se comprobará que en la preparación del ajuar operan estrategias de simplificación y mimesis. Asimismo, se demostrará que en el depósito funerario se da mayor relevancia

---

<sup>149</sup> En las diferentes comunidades zapotecas, la ceremonia ritual involucra varios procesos. Es común que en varias comunidades de la región, primero se anuncie el fallecimiento a la comunidad, mediante el sonido de las campanas de la iglesia o capilla. En caso de que el recién fallecido haya tenido un accidente en el camino o en el monte, las personas del pueblo cargan al difunto y lo llevan a casa. En el hogar, el difunto es tendido en el suelo, después se le coloca sobre un tabique pintado con cal. Posteriormente, se levanta el cuerpo, se lava, se viste y se coloca en una caja de madera. Finalmente, en el féretro se introducen los objetos miniatura y el cuerpo se lleva al panteón municipal.

a la entrega de dinero (cacao), alimentos y animales, ya que son objetos indispensables para contrarrestar los peligros a los que se expone el difunto al emprender su camino al inframundo.<sup>150</sup>

Se debe tener en cuenta que la elección de los referentes y materialidades no es arbitraria, pues obedece a la construcción de códigos culturales y a la especificidad del cuidado del cuerpo, lo cual se traduce en la elaboración de huaraches, ropa, redes y alimento.

De acuerdo con la exegesis de los abuelos zapotecos, los difuntos pertenecen a una categoría especial. Los fallecidos se convierten en seres etéreos y delicados, por lo que requieren de un tratamiento ritual que involucra la preparación de objetos miniatura con materiales naturales, tales como: el algodón, el ixtle, el cartón, la madera y la arcilla.

Para cerrar esta breve introducción, quisiera mencionar que en el ejercicio de análisis se explicarán algunas funciones de las miniaturas funerarias, las cuales podrían resumirse en: servir como símbolos de viaje, descenso, afectividad y protección contra peligros.

### **8.1 Encaminar al difunto**

En la cosmovisión actual de los zapotecos que habitan las montañas del sur es importante conservar la tradición de encaminar al difunto, porque mediante el discurso ritual y la confección de miniaturas se garantiza la transmisión de conocimientos culturales del entorno donde habitó el difunto. Se debe recordar que **jkonz ñi kialbini** o “encaminar al difunto” es una categoría que engloba diversos procesos; uno de ellos es la preparación del difunto, otro es el acompañamiento que involucra el cuidado del cuerpo, la disposición de objetos miniatura y el discurso ritual.

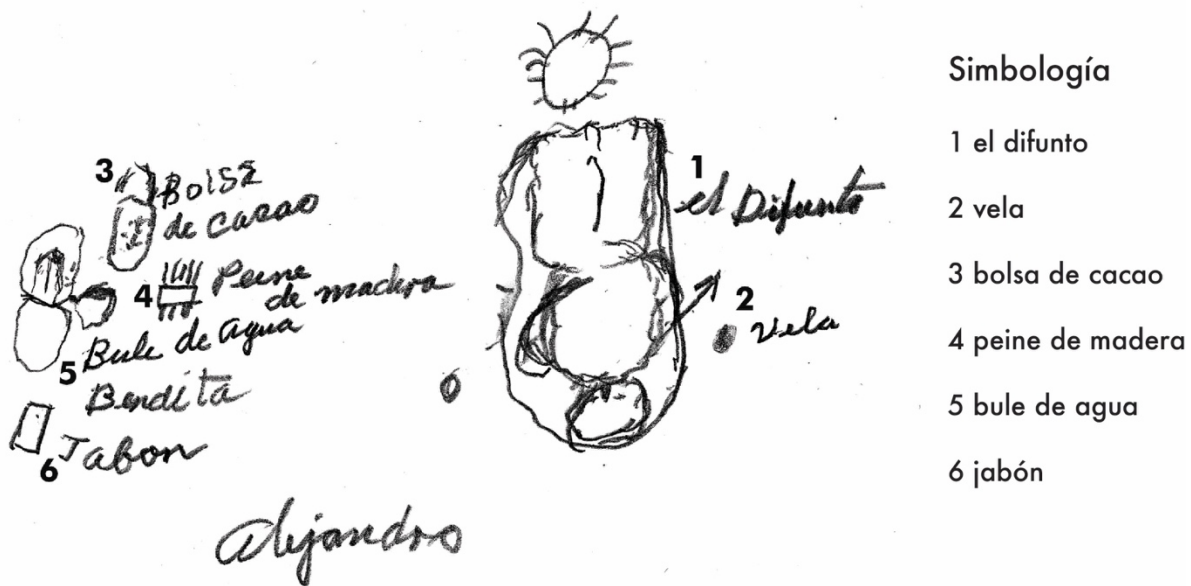
Es importante precisar que el ritual funerario se vive de manera diferenciada en cada comunidad, esto se debe a la propia dinámica de los pueblos y a las pautas que se siguen en el núcleo familiar. En algunas localidades, los encargados de encaminar a los difuntos son aquellos que saben la costumbre. En el municipio de San Jerónimo Coatlán, por ejemplo, las personas mayores son las autorizadas para coordinar el sepelio, en cambio, en San Pedro Mártir Quiechapa son los familiares cercanos al difunto los encargados de ayudar a preparar los implementos; en otras comunidades, la distribución de tareas se asigna por la relación de parentesco o cercanía afectiva que se tiene con el difunto.

---

<sup>150</sup> Los datos etnográficos que se muestran en este escrito se documentaron en las comunidades de San Jerónimo Coatlán, San Cristóbal Honduras Coatlán, Santa Catalina Quierí, San Pedro Mártir Quiechapa, San José Lachiguirí, San Pedro Mixtepec, Santa Cruz Xitla, Santa Catarina Cuixtla, Santa Lucía Miahuatlán, Santo Tomás Tamazulapan, San Miguel Suchixtepec, San Luis Amatlán, Miahuatlán de Porfirio Díaz, San Marcial Ozolotepec y Santa Cruz Ozolotepec.

En San Cristóbal Amatlán y San Luis Amatlán las personas adultas elaboran bolsitas de manta y unos tenates de palma, donde guardan galletitas y alimentos para el difunto. A diferencia de las comunidades mencionadas, en Santa Lucía Miahuatlán, predomina el uso de herramientas de trabajo, de redes o petacas de tamaño real. En formato miniatura, solamente, se introduce un bule pequeño, las tortillitas y un gusano. Más adelante abordaremos el papel de los insectos en el ajuar funerario.

Figura 8.2. Distribución de los objetos miniatura.



Dibujo elaborado por el abuelo Alejandro Aquino de la comunidad de Santa Catalina Quierí. Fuente: fotografía de la autora, 2019.

En la figura anterior, se ilustra la distribución y tipo de objetos que se depositan con el difunto. El dibujo muestra la vista del difunto hacia donde se oculta el sol. En el lado derecho del muerto se deposita una bolsa de cacao, un peine de madera, un bule de agua y una palma bendita. Este ejemplo resulta significativo, porque en la mayoría de las comunidades, el difunto se posa sobre la tierra mirando hacia el poniente. Es interesante notar que la posición u orientación del difunto es el punto de partida del viaje al mundo de los muertos.

Otro aspecto de suma importancia es la ubicación que toman los objetos. Se puede decir que cada entorno familiar tiene sus propios códigos y precauciones. Algunas familias de San Pedro Mártir Quechapa, por ejemplo, colocan palma bendita en las manos del difunto para hacer alusión a la protección que brinda el santo patrón, ya que San Pedro de Verona porta una palma en sus manos. Evidentemente, el gesto de portar la palma, es un acto mimético de lo que hace el santo.

En otros círculos familiares de la misma región, los objetos que se colocan al difunto son flores y agua bendita, los cuales se instalan en el lado derecho del cuerpo. En otras localidades, los artefactos se disponen en el área del cuello, en la cabeza o debajo del brazo del difunto. Por ejemplo, en San Agustín Loxicha Weitlaner documentó que:<sup>151</sup>

Los familiares del difunto colocaban distintos objetos debajo del cuerpo y dentro de la caja en la que sería enterrado. Debajo del brazo izquierdo ponían un pedazo de carrizo con un abejón dentro y debajo del brazo derecho ponían 13 tortillas, 1 coconito o varios huevos ... (Weitlaner, s.f.d, carpeta XXXIV, documento 7: 20).

La ubicación de las miniaturas y alimentos descrita por Weitlaner cobra importancia, porque el cuerpo cumple funciones precisas; el cuello, la mano y el brazo son extensiones o dispositivos humanos que se ponen en acción para cargar, guardar o agarrar un objeto, esos mecanismos del cuerpo, también se ejecutan en el tránsito al mundo de los muertos. Para comprender la relación del cuerpo con los objetos se deben considerar aspectos de la funcionalidad de los artefactos y de la concepción que se tiene del cuerpo. Al respecto, los abuelos piensan que el recién fallecido puede percibir, ver y oír a los vivos, por ello, en esta fase el muerto es alimentado y tratado como una persona consciente. En el proceso de **jkonaz ñi kialbini** o “encaminar”, el encaminador le habla al muerto y él le escucha atentamente.

Al momento de poner el ropaje fúnebre, el encaminador solicita permiso al recién fallecido, para que éste apruebe ser arropado. Se dice que “si el muerto se opone a ser manipulado, el cuerpo del difunto se queda tieso”. Cuando sucede esto, se debe pedir perdón al difunto. Comúnmente, para obtener el consentimiento, se enuncian las siguientes palabras: “es un compromiso, yo no quisiera tocarte, pero necesitamos bañarte...” (Jacinto Hernández, conversación personal, San Miguel Suchixtepec, 2017).

El difunto, en tanto ser peligroso, puede transmitir su olor a las personas, enfermar o matar en castigo por no respetar su condición de muerto. Las personas que ayudan al recién fallecido están conscientes de la confusión del muerto, por ello toman precauciones. Los ayudantes o encaminadores

---

<sup>151</sup> Como nota aclaratoria, se considera importante destacar que Loxicha forma parte de la zona zapoteca del sur, la cual se ubica hacia el sureste bajo.

toman una actitud activa, respetuosa y afectiva; conversan con el muerto, interactúan con el cuerpo, le ponen objetos y le alimentan.

En este proceso ritual, el cuerpo del difunto se convierte en referencia y en cuerpo-contenido capaz de recibir alimento, palabras y artefactos. Los huaraches, por ejemplo, se tejen tomando como medida el pie del fallecido; la red se teje con un lazo largo que se adapta perfectamente al tamaño del brazo izquierdo del muerto; el agua y la ración de tortillas se prepara en función de la costumbre alimenticia del fallecido.

Como se puede observar, la interacción de las miniaturas con el cuerpo del cadáver es directa y prolongada, pues, el muerto durante todo el trayecto dispondrá de los objetos, incluso, en una fase posterior, el difunto empleará las herramientas y podrá trabajar con el machete, el metate, el malacate o la máquina de coser que se han trasladado al otro mundo, a través del depósito de los objetos miniatura.

### **8.1.1 El paisaje del inframundo y la miniatura**

Una de las funciones de los artefactos miniatura consiste en actuar como marcador del paisaje, referente identitario y como identificador de acciones que el fallecido ha de realizar para llegar al lugar de los muertos. En el proceso ritual, la persona que encamina al difunto va nombrando lugares. El itinerario sigue un orden preciso. Siempre se comienza señalando el lugar de origen del fallecido, se prosigue con el nombramiento de parajes y se culmina al indicar una cueva o un pueblo grande.

En el caso de los zapotecos de la región de los Mixtepec, los Ozolotepec y de algunas localidades de Yautepec, el destino final de los muertos es la cueva del Diablo de Mitla. Los zapotecos de San Miguel Suchixtepec, de Santa Cruz Xitla y de Santa Lucía Miahuatlán reconocen que la casa de los ancestros es la cueva del Diablo. La ruta que se sigue para llegar a esta caverna se verbaliza a través de la mención de parajes, cerros, llanos y arroyos del inframundo.

La cueva es un lugar recurrente en el imaginario de los zapotecos. Por ejemplo, en San Marcial Ozolotepec y San Miguel Suchixtepec los abuelos expresan que el difunto pasa por debajo de los cerros y cuevas. Algo similar se cuenta en San Miguel Coatlán; los abuelos de esta comunidad afirman que en el trayecto a Mitla, los difuntos atraviesan por una cueva encantada que se encuentra en el cerro más alto del pueblo. En la historia oral se refiere que “esa cueva está llena de jarros y ofrendas de oro que la gente ofrecía a los muertos. Se piensa que ese lugar estaba vigilado por unas aves que eran del género de los buitres” (Edel Bustamante, conversación personal, Miahuatlán de Porfirio Díaz, 2020).

En contraposición a la idea que mantienen los zapotecos de Suchixtepec, en la comunidad de San Jerónimo Coatlán y pueblos aledaños comentan que los difuntos se dirigen a la comunidad de San Pedro Juchatengo. De acuerdo con la información proporcionada por la abuela Antelma Damián, los difuntos caminan hacia la región donde se oculta el sol. Según su experiencia, los implementos que se le colocan al muerto orientan el rumbo que tomará el viaje. Enseguida se hace una descripción detallada de los lugares que recorre el difunto:

El difunto inicia el camino en su casa. Ahí se le abraza y se le dice: Fulano de tal, aquí te doy tus flores blancas para que las entregues en el arroyo Las Flores. Ahí dejas tu ramito de flores blancas para comenzar tu viaje. Sigues caminando y llegas al lugar llamado Pozo de Cacao, ahí sacas la jicarita de corozo que te entrego y tomas suficiente pozol para que aguantes el camino. Sigues tu camino y llegas a un lugar llamado arroyo Tierra Blanca. Sigues caminando y llegas a arroyo Bule, ahí sacas tu bulito de agua que te entrego. El familiar del difunto se acerca y coloca a lado del cuerpo del muerto un bule miniatura. [El encaminador continúa su discurso] Luego pasarás el río Víbora, no tengas miedo, porque ahí va tu perro que te acompaña, tu perro son estos dos abejones que te llevas en este canuto de carrizo. En ese momento se entrega al difunto un pedazo de carrizo y ahí se guardan dos abejones. [El encaminador dice:] caminas y subes a un lugar que se llama León, pero no tengas miedo que ahí va tu perro que te acompaña. Luego llegas a la placita, donde puedes comprar lo que quieras con los cobritos y dinero que te pongo. Un familiar se acerca y le coloca unos pedazos de cacao blanco que simbolizan el dinero del difunto [El encaminador prosigue con las palabras de despedida] y dice: sigues caminando y llegas a un lugar llamado El Águila, ahí el águila va a chiflar tres veces, pero no tengas miedo porque ahí va tu perro que te acompaña. Sigues tu camino y llegas a un lugar llamado Portillo El Amole, ahí vas a ver a tres negritos, no tengas miedo, que ahí va tu perro. Caminas y llegas a Cruz Bailador, donde vas a bailar tres chilenas de las que más te gusten. Sigues tu camino y pasas por arroyo Metate, en este lugar escoges el metate que más te guste. Luego vas a arroyo Calvario para rezar un padre nuestro y tres aves maría. Sigues caminando y llegas a Hondura Unión del Espejo, si peleaste con la gente verás una cara negra y si te portaste bien verás tu rostro claramente. Luego caminas rumbo al Llano de la Sombra, donde encontrarás un palo grande, ahí te quedas un rato a sombrear. También pasarás arroyo Canela, ahí te tomas tu té. Sigues subiendo hasta llegar a Piedra Huarache,

ahí te pruebas tu huarache. Caminas y llegas a **Yugulute** (río Bejuco), ahí te va ayudar tu perro a pasar el río. Si le diste tortilla con cabello te pasará un pelito para que te agarres y si le quitaste el cabello a la tortilla para darle limpio te pasará su cola para que puedas cruzar el río. En tu rede de buche llevas dos tortillas para tu perro. Finalmente, llegarás a San Pedro Juchatengo, donde manda San Pedro y él es quien te dice a dónde vas a ir (Antelma Damián, San Jerónimo Coatlán, conversación personal, 2020).

En este discurso ritual se nombran parajes que tienen correspondencia con algunos lugares de la región de los Coatlans. En el discurso, se hace mención de zonas tenebrosas como el paraje El Águila, el río Víbora y León, donde aparecen animales que asustan al caminante, pero no representan amenaza, porque el difunto lleva al perro que brindará ayuda en todo momento.

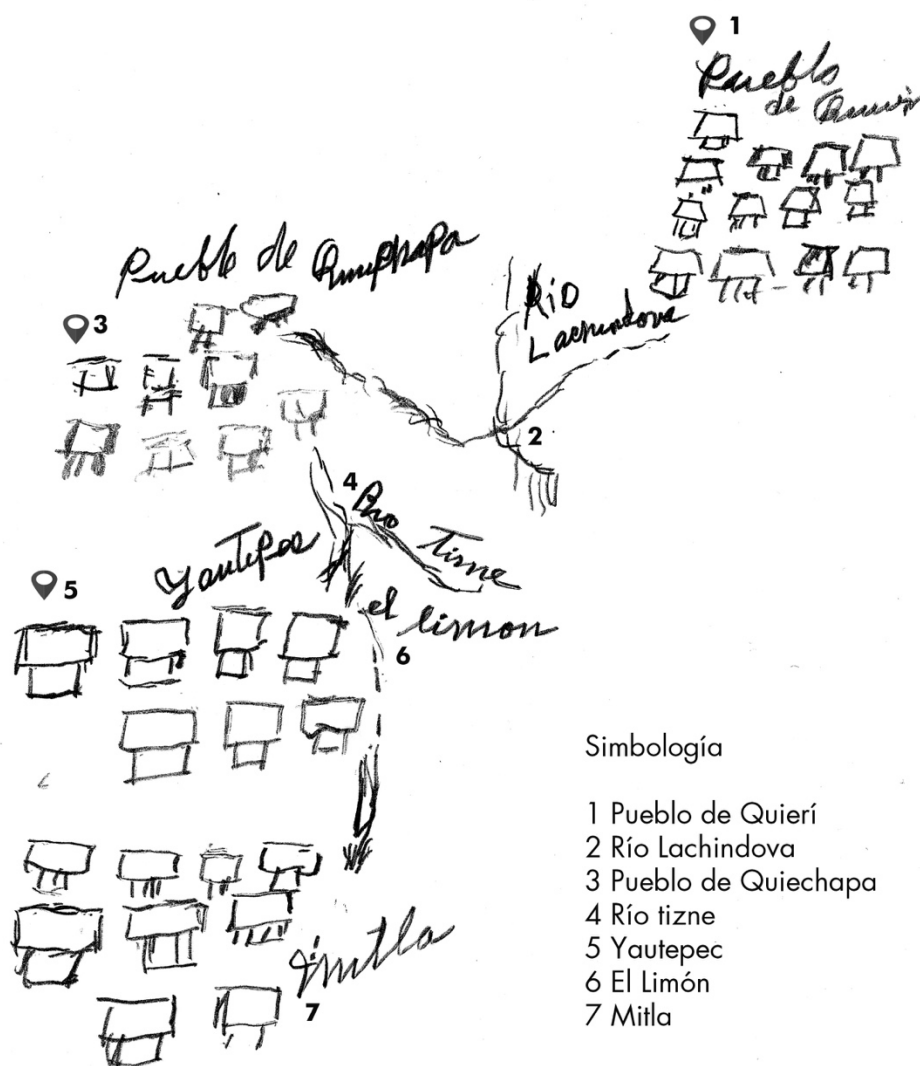
En otra versión del encaminar al difunto, el abuelo Benito Cruz de la comunidad de San Cristóbal Honduras Coatlán expresó lo siguiente: “en el camino te encontrarás a Cruz Gavilán, no te espantes, vete; en Cruz Bailador, ahí bailas; luego caminas abajo, donde está un llano que le dicen La Placita, ahí compras lo que quieres comer; en Tierra Blanca, ahí está Cruz de Muerto, te va a hablar, no te espantes, vete; llegas a San Jerónimo, caminas, y al final llegas a San Pedro” (Benito Cruz Cruz, conversación personal, San Cristóbal Honduras Coatlán, 2019).

En este testimonio se reconocen lugares similares a los que menciona la abuela Antelma, pero se hace énfasis en la mención de parajes peligrosos y en la placita, lugar donde se adquieren los bienes. En una comunidad cercana llamada Las Palmas Coatlán, también se habla de la existencia de la plaza, donde los difuntos gastan sus monedas.

Otra comunidad, donde se hace alusión al mercado como espacio del inframundo es San Cristóbal Amatlán, en esta localidad, las personas adultas aseguran que el árbol de amate es la plaza de los difuntos. Bernardo Santos comenta que “cuando los familiares llevan el cuerpo del difunto al campo santo se esperan un momento junto al árbol para que el muerto pueda abastecerse de comida, herramientas y todo lo que necesite” (Bernardo Santos García, conversación personal, San Cristóbal Amatlán, 2017).

En la revisión de los discursos funerarios, el nombramiento de lugares como la placita da cuenta de la importancia de arropar al difunto con materiales, herramientas y técnicas que se usarán en el otro mundo. Algunos abuelos piensan que los objetos se trasladarán al mundo de los muertos, donde la persona vivirá de acuerdo a su costumbre, su oficio y el conocimiento que ha adquirido en vida.

Figura 8.3. Recorrido del difunto.



Dibujo elaborado por el abuelo Alejandro Aquino de la comunidad de Santa Catalina Quierí. Fuente: fotografía de la autora, 2019.

Además del papel del cacao como abastecedor de bienes, las miniaturas funcionan como señalizadores y marcadores de acciones que deben ejecutarse. En el recorrido al mundo de los muertos se nombran cerros, caminos y ríos, en estos espacios se desarrollan labores sustanciales, entre ellas el baño, el baile y el descanso. Estas actuaciones tienen diferentes niveles de sentido. El baño sirve como purificación, el baile es una especie de recompensa que simboliza la alegría de la vida y el reposo sirve como aliciente para transformar el descenso en un proceso más tolerable.



El baile y la música denota felicidad, por ello, a los niños y jóvenes fallecidos se les solía hacer fiesta. Un testimonio que ilustra, perfectamente, algunas de las acciones que realizan los difuntos, es la experiencia que compartió el curandero Francisco Sánchez, donde relata lo siguiente:

Yo de chiquito me enfermé y a las diez del día me fui de esta vida, y a las diez horas del otro día volví. Se fue mi espíritu. En el camino pasé por un río, ahí lavé mi ropa, mase, como quiera, la sequé, me vestí y luego me fui donde estaban mis hermanos que ya murieron. Llegué ahí; no estaba abierto, había un arco de vidrio. Ahí nomás tras de ese vidrio estaba yo parado, cuando vino una mujer y me dijo: ¿Qué paso?, ¿quién te mandó aquí? Pues yo, muchito, qué voy a decir, pues contesté: no sé. Ahí estaba yo, cuando vino una persona con un violín, otro con su guitarra y se sentaron a la orilla del paredón. Afinaron sus instrumentos, entonces se acercaron y me dijeron vas a bailar una que se llama Son de mi tierra. Ese chamaquito, pues, bailó ahí [se refiere a él mismo]. Luego llegué ahí donde están mis hermanos, ahí me regresó esa mujer. Entonces la mujer me dijo: Yo te regresé, por mi palabra (Francisco Sánchez, San Miguel Suchixtepec, conversación personal, 2017).

En el testimonio referido se destacan las obligaciones del difunto, tales como lavar, bailar, comer y entablar relación con personajes y familiares fallecidos. Estos actos tienen carácter simbólico. Por un lado, marcan la separación con la vida y, por otro, aluden a un encuentro con el linaje que lo recibe en el otro mundo.

Los momentos de separación se indican con el baño, el lavado de ropa y la parición de lugares imaginarios, como el arco de vidrio, espacio que simboliza el umbral. Esta frontera, en otros testimonios, se designa con la forma de un peñasco, un portal, un río o la entrada a una cueva. Para entender la referencia a estos espacios subterráneos, se debe escudriñar en la manera en que los zapotecos organizan su concepción del inframundo.

Al respecto, los abuelos zapotecos afirman que el camino al otro mundo está compuesto por parajes, los cuales tienen un paralelo con los lugares transitados por el difunto a lo largo de su vida. Por tanto, podemos sugerir que los paisajes subterráneos se estructuran como reflejo de imágenes volteadas. Esta idea de paisaje invertido se puede observar en otras experiencias oníricas y de

“encanto” que explican la conversión o aparición de imágenes parecidas a la del mundo de los vivos. Un ejemplo de este proceso se da en lugares acuáticos o cuevas “encantados”.<sup>152</sup>

Un elemento más que puede explicar la comparación y similitud de los parajes del inframundo con el plano terrestre es la creencia de que “el difunto debe caminar por los lugares que transitó en vida hasta llegar a su lugar de origen”, por eso, el muerto camina en la parte interna de los cerros, en este trayecto se encuentran los animales que cazó; los manantiales donde bebió agua y caminos por donde anduvo en su peregrinar por la vida.

Para redondear la idea de que los muertos regresan a su lugar de origen o que atraviesan los lugares que ya caminaron, conviene citar el testimonio que recuperó González Pérez (2013b: 92), donde se nombran nueve cerros para llegar a Mitla, la raíz u origen de los zapotecos. El relato transmitido por Jaime Vicente de Santiago Xanica afirma que: “cuando una persona moría se prendía una fogata cada noche durante todo el novenario en lugares distintos, los cuales alumbraban el camino de los muertos por los nueve cerros que quedaban en el camino hacia allá [Mitla]”.

Tal como lo apunta González Pérez, esta costumbre de alumbrar la vía que recorre el difunto es compartida por otros pueblos zapotecos. En la figura 8.3 se puede apreciar el recorrido que hacen los difuntos de Santa Catalina Quierí para arribar a Mitla, en las localidades de San Francisco, Santo Domingo, Santa Cruz y Santa María Ozolotepec, entre otros, el camino se señala con fogatas, pero existen otros medios para referir los lugares, entre los que se destaca el apalabramiento de los parajes.

El reconocimiento de los sitios que recorre el difunto también se hace en la región chatina, donde el difunto transita por nueve pueblos. Según notas de Barlotomé y Barabas (1996: 230), el recién fallecido llega al cerro de la Neblina como uno de los últimos lugares de su recorrido, pero a diferencia de lo que piensan los zapotecos del lado sureste, las personas de ascendencia chatina creen que los muertos retornan a su propio pueblo. Esta lectura es interesante, pues si los zapotecos de Xanica creen que sus antepasados vivían en Mitla, la lógica del trayecto infra-terrestre indica que retornan a la comunidad de origen.

Para no extendernos demasiado y dar lugar a la descripción de las miniaturas, podríamos concluir este subapartado diciendo que los lugares de tránsito al “inframundo” hacen referencia a metáforas toponímicas que explican al difunto el itinerario que le conducirá hasta la cueva de Mitla.

---

<sup>152</sup> Sobre el tema de los “encantos” se habló con detalle en el capítulo V. Ya se comentó que en los cerros o cuevas “encantadas” se revelan imágenes de plantas, comida y objetos que desea la persona que se adentra en el lugar, lo mismo pasa en el espejo del agua, tal como sucede en el ojo de Quiechapa, donde las personas pueden ver su destino a través de las imágenes que se forman en el reflejo de la hondura.

Se debe recordar que en el viaje, el fallecido puede perderse, confundir el camino, e incluso, quedarse en algún paraje por falta de herramientas que le ayuden a pasar los lugares ignotos. Por ello, la importancia de proveer artefactos orientadores.

### 8.1.2 Los perros guía en el viaje al inframundo

Como se refirió en párrafos anteriores, los artefactos miniatura tienen una función práctica y simbólica. Por un lado, los objetos sirven de acompañamiento y, por otro, aportan información sobre puntos geográficos del inframundo, en especial, los animales o insectos que se depositan en el ataúd. Una de las figuras centrales y más importante del ajuar funerario es el perro.<sup>153</sup>

En las diferentes comunidades que integran el estudio, el canino es simbolizado mediante himenópteros vivos, tales como avispa (*Vespidae*), hormigas (*Formicidae*), abejones y gusanos (*Hylesia nigricans*). Se debe destacar que el uso de estos animales difiere significativamente en número y tipo. Por ejemplo, en el contexto de Santa Cruz Xitla usan siete abejones negros como analogía del perro, mientras que en San Miguel Suchixtepec se introducen nueve, trece o la suma de nueve y trece abejones, en otras localidades sólo se colocan dos o tres insectos.<sup>154</sup>

La costumbre funeraria de San Jerónimo Coatlán indica que debe depositar de una a dos avispa, llamadas localmente, chirmolera o caballo. Estos insectos se consideran peligrosos porque son grandes y bravos. Su comportamiento y habilidad para picar revelan su utilidad como animales para defender al difunto.<sup>155</sup>

A diferencia de comunidades de los Coatlán que usan abejones y avispa, en Santa Lucía Miahuatlán el animal que encarna al perro es el gusano peludo, del cual solamente se coloca un insecto. Los gusanos se conciben como animales adecuados para ser compañeros de viaje porque caminan lentamente.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Como se revisó en el capítulo II, la presencia de perros en contexto funerario se encuentra desde épocas tempranas. En el contexto zapoteco, las personas cuentan historias “de gente que ha regresado del otro mundo” (notas de campo, San Miguel Suchixtepec, 2017).

<sup>154</sup> En el contexto de Santa Catalina Quierí, al abejón de los muertitos se le llama **mxusi xhei**; **mxusi** se traduce como “abejón” y en el contexto funerario **xhei** es “difunto”.

<sup>155</sup> En Santa Catalina Quierí a la avispa del muerto se le designa como **meséngay** o “animal bravo”. En el mismo contexto funerario, los hablantes de San Pedro Mixtepec nombran a la avispa como **xingang**, porque es la más brava (Norma Leticia Vásquez Martínez, San Pedro Mixtepec, conversación personal, 2019).

<sup>156</sup> En la variante de zapoteco de Santa Catalina Quierí al gusano peludo se le nombra como **meaku tse**, **meaku**, quiere decir “perro”, y **tse** refiere a algo lento o pasivo. En la variante de San Pedro Mixtepec al gusano le dicen **ngwlia** o **xpækw dios**, perro de dios. **Ngwlia** se traduce como peludo y **xpækw** es la palabra que se usa para nombrar al perro.

Figura 8.4. Abejón negro.



Abejón negro, registro realizado en la comunidad Miahuatlán de Porfirio Díaz. Fuente: fotografía de la autora, 2019.

Siguiendo con la caracterización de los perros como compañeros de los muertos, se destaca el comportamiento amable e inteligente de los caninos, lo que los hace idóneos para guiar y acompañar en el largo viaje al inframundo. Al respecto, los abuelos zapotecos reconocen que “si el muerto trató bien al perro, entonces, recibirán ayuda, pero si el difunto maltrató a los perros, le será difícil conseguir los animalitos. El abuelo Ignacio Juárez Ramírez de San Pedro Mártir Quiechapa confirma lo referido al comportamiento humano con los perros. Don Ignacio señala que:

Si le das leñazos o le avientas piedrazos a los perros, en la otra vida te van a tratar así, no te van a hacer caso. En cambio, si los cuidas, los familiares del difunto tendrán facilidad para encontrar a los animalitos. Los abejones saldrán a encontrarle y le dirán al difunto: móntate y te voy a pasar el río (Ignacio Juárez Ramírez, conversación personal, San Pedro Mártir Quiechapa, 2019).

El testimonio del señor Ignacio es representativo de otras experiencias y relatos zapotecos, donde se destaca el papel de los perros como ayudantes. En relación a la importancia de los animales como entes capaces de traspasar dimensiones y de acompañar al difunto, podemos recuperar la idea que tienen los chontales de la tortuga. Este animal aparece en el lugar de los muertos para ayudar al fallecido. Los chontales afirman que el camino al otro mundo hay una laguna; el difunto debe beber el agua de dicha laguna; los ancianos comentan que si el muerto “comió tortuga mientras estaba en la tierra, una tortuga viene a ayudarlo: cava bajo la tierra, hace un hoyo y el lago se drena en dos o tres horas” (Carrasco, 2006: 246).

Nos parece curioso la facultad que tienen los animales para resolver problemas que aquejan al difunto. En el área de los coatlanes, los camarones son los que ayudan a cavar para sacar agua bebible, en otros pueblos, las avispas o avispones son las que ayudan a cargar el cuerpo del difunto. En todos los casos, el trabajo de los animales nos remite a un complejo simbólico que liga los animales a la tierra o al agua. De ahí su poder para rasgar la tierra, sumergirse en el agua, nadar o atravesar ríos.

A partir de estas observaciones, vemos que lo que caracteriza la selección de los animales es su aspecto. Generalmente, se hacen asociaciones de rasgos morfológicos, tales como el color negro, la presencia de pelos, patas o alas que les ayudan a nadar, caminar o volar, lo cual les aporta cualidades para ser el vehículo principal del difunto.

## **8.2 Diferenciación de rango, sexo, edad y estado civil del difunto**

Al momento de enterrar al difunto es importante señalar la posición, la edad, el sexo y el estado civil del fallecido, mediante el depósito de artefactos, propios de su condición y estatus. La distinción de jerarquía o nivel socioeconómico, por ejemplo, se indica con cacao; el ajuar destinado a infantes se distingue por la ausencia de herramientas de trabajo; los jóvenes que no se casaron se identifican por un tratamiento ritual especial, en el que se confecciona una representación de la pareja. A los adultos se les entierra con abundantes implementos, entre los que destacan el metate, el tenate y la aguja, si se trata de mujer; y el machete, la red y el sombrero si es un hombre.

Otra forma de distinción se presenta en la asignación del espacio mortuario, la cual separa a jóvenes de adultos y a mujeres de hombres. Un ejemplo notable de este tipo de distribución se observa en Santa Lucía Miahuatlán, donde las personas que fungieron como autoridades descansan en la parte alta del panteón y la gente común se entierra en la zona baja. Conjuntamente, los hombres se sepultan en el lado izquierdo y las mujeres del lado derecho.

De acuerdo con los abuelos de Santa Lucía Miahuatlán, la separación por sexo se hace por respeto a los antepasados, ya que el lado derecho pertenece a las mujeres, sean niñas, recién nacidas o jovencitas, y a los hombres les corresponde el lado izquierdo. Esta práctica de distribución espacial construye lazos con el pasado y los ancestros. Bajo esta lógica de organización, se construye un concepto clasificatorio de estratificación social y desempeño de roles. Esta clasificación ha permitido la adopción de un sistema especializado que da un tratamiento especial a niños, a solteros, casados y adultos.

Como ya se indicó líneas arriba, los jóvenes reciben un cuidado especial que consiste en la escenificación del acto de casamiento. En la representación, se manufacturan figuras para personificar al consorte. Para simbolizar a los esposos se recurre al uso de palos largos y delgados, ataviados con trajes. A las mujeres se les confecciona un palo de madera con un paliacate amarrado a la altura del cuello, y, a los difuntos de sexo masculino se les coloca un tronco con un mandil.<sup>157</sup>

Es importante señalar la concepción diferenciada que se tiene de los difuntos adultos, jóvenes e infantiles. A los niños se les considera como benéficos, virtuosos y castos. En el contexto de Santa Lucía Miahuatlán a las criaturas se les entierra con la vista hacia el oriente, porque el rumbo del este está relacionado con lo fasto. También, se les viste con vestimenta blanca, corona de flores y alas para simbolizar su pureza.

Contrario a la percepción de los infantiles fallecidos, los difuntos de edad adulta se piensan como entes “peligrosos” y a la vez indefensos, por ello se les habla, se les pide permiso para tocarlos, y se les auxilia, mediante objetos miniatura que recuerdan su papel y ocupación. Los familiares deben ayudar a su pariente y, para ello, hacen uso de formas simbólicas. Uno de los gestos a los que recurren es el corte de la ropa del difunto, con ello se evita el extravío y la pérdida de conocimiento.

### **8.3 Los alimentos miniatura**

Las tortillas, el agua y los guisos se depositan sin importar la edad o sexo del difunto. Tanto los difuntos de edad temprana como adultos llevan un bule miniatura con agua. El alimento es

---

<sup>157</sup> En las bodas tradicionales se personaliza a los esposos mediante guajolotes vivos. Al hombre lo representa un guajolote vestido con un moño o paliacate en el cuello y la mujer se simboliza con una guajolota ataviada con un velo blanco. En algunas comunidades, los guajolotes se entregan a los padrinos de los novios en el baile llamado “El Guajolote”. González Pérez (2019b) documentó en la localidad de San Miguel Suchixtepec, la preparación ritual de boda, donde se presenta un guajolote macho y una hembra. En el trabajo de campo realizado en San Miguel Suchixtepec, Santa Cruz Ozolotepec y San Luis Amatlán, en las temporadas del 2017 y 2018 se pudo observar la entrega de guajolotes en el altar destinado para ello. Esta escena del guajolote como representante de los novios se hace en diferentes pueblos zapotecos.

fundamental. A los bebés se les prepara atole, y a los adultos se les cocinan coconitos, huevos, tortillas, pozol y salsas.<sup>158</sup>

En el contexto en el que trabajamos, los alimentos se elaboran con productos derivados de la milpa, en algunas localidades se elaboran xobes, salsas, mole, frijol molido y tortillas. En la localidad de San Cristóbal Honduras Coatlán, la comida funeraria se compone por nueve tostadas, nueve tortillas blandas, nueve tlayudas, en total se forma un conjunto de veintisiete tortillitas, las cuales van envueltas en una servilleta miniatura. Además, se prepara un huevo cocido, un bulito con sal y una bola de masa de pozol (Antelma Damián, San Cristóbal Honduras Coatlán, conversación personal, 2019).<sup>159</sup>

La costumbre en San Pedro Mixtepec consiste en preparar unas tortillitas de maíz negro, sin nixtamalizar; las tortillas se colocan en una red miniatura, como las que elaboran en la comunidad de Quiegolani. A diferencia de las cantidades y forma de preparación de las tortillas de Mixtepec, en la comunidad de Santa Cruz Xitla para encaminar al difunto se elaboran setenta y nueve tortillitas blancas, “a las tortillas se les ponen pedacitos de carne de guajolote, mole y una embarrada de masa”. Como complemento, se colocan siete gorditas de masa para los perritos que le acompañan (Marcelino Cruz, conversación personal, Santa Cruz Xitla, 2019).

En San Pedro Mártir Quiechapa y en Santa Catalina Quierí, la práctica ritual de acompañar al difunto incluye la preparación de tortillas miniatura y un bule de morro lleno de agua. En cambio, en San Luis Amatlán, a los muertos les ponen unas galletitas envueltas en una servilleta blanca, con su respectivo bule.

Algo que es común en los diferentes contextos es que los ingredientes son ampliamente valorados. Los abuelos afirman que lo más importante del ritual es la deposición de tortillas y cacao. El señor Constantino Cruz, originario de San Miguel Suchixtepec, confirma la necesidad de proveer suministros culinarios:

Aquí cuando muere alguien lo que tiene que ponerle, principalmente, son los alimentos. Se matan dos guajolotitos, de esos animales chicos, los coconitos que le dicen, los matan,

---

<sup>158</sup> El **pozol** es una bebida hecha a base de maíz. Anteriormente, los campesinos o campeadores del área de los Coatlans llevaban en su red una bolita de masa para preparar la bebida con agua y, de esta manera, refrescarse en la jornada de trabajo.

<sup>159</sup> El número nueve es un código que se emplea para referirse a los difuntos. En la región de los Coatlans dicen que “cuando uno regala algo, no pueden echar cosas con el número nueve, porque es como si se le estuviera encaminando al amigo” (Ana Ramírez Jarquín, conversación personal, San Cristóbal Honduras Coatlán, 2019).

los cocinan y se preparan tortillitas. Aquí hacen la tortilla de nixtamal, nada más lo hacen chiquititos, pequeños. Los guajolotitos se cuecen y se los ponen en la tortilla, los amarran y le meten la cabeza entre las alas. También, en el momento que muere la persona empiezan a bordar una servilletita cuadrada, le bordan una flor nada más, así como para que vaya simbolizando la servilleta, ya que se tiene la servilleta se le ponen las tortillas calentitas y el guajolote. Eso es normal, lo pequeñito es la servilleta, las tortillas y el coconito (Constantino Cruz, San Miguel Suchixtepec, conversación personal, 2017).

El testimonio referido hace énfasis en el tamaño, las porciones y la calidad de los alimentos. Este rasgo es importante porque se liga a la preservación de las prácticas alimentarias de origen prehispánico. Además, confirma la idea de nutrir el cuerpo del difunto como acto indispensable para que el fallecido tenga energía para llegar hasta su destino final.

Figura 8.5. Tortillas miniatura y bulito de agua.



Bule con agua

Tortillas de maíz

Tenate de palma

Recreación de los alimentos que se depositan en el ajuar funerario. Registro realizado en la comunidad de Miahuatlán de Porfirio Díaz, 2019. Fuente: fotografías de la autora.

De lo referido hasta aquí, un elemento a destacar es la creación de códigos numéricos, los cuales varían dependiendo de la comunidad a la que se hace referencia. Los conjuntos de tortillas, en su mayoría, se organizan grupos de siete, nueve, trece, catorce, cincuenta y nueve y setenta y nueve. Estos referentes numéricos simbolizan al muerto y al trayecto. En términos generales, se puede interpretar que las cifras que contengan el número nueve hacen alusión al patrón numérico que designa a las ánimas. En este tipo de referentes llama la atención el número siete, pues, regularmente, se emplea en relación con el



Rayo. No sabemos, en el caso del ritual funerario el uso de esta notación, posiblemente tenga relación con la lluvia o el Rayo, ya que a los ancestros se les solicita lluvias benéficas o el cuidado de las milpas.

#### **8.4 Las herramientas miniatura y los oficios**

Como ya se refirió, la confección de artefactos para el difunto tiene como función principal ser referente de identidad. No obstante, la preparación de artefactos va más allá de designar el oficio del fallecido. La producción de miniaturas tiene que ver con nociones de aprendizaje y memoria, ya que una de las razones por las que se hace el objeto ritual es la de transmitir los procesos técnicos implicados en las herramientas de trabajo.

En el seno de la tradición zapoteca, las personas respetan el depósito de objetos como recuerdo y exaltación del conocimiento generado o recuperado por los antepasados. En la manufactura de miniaturas prevalece el uso de técnicas “tradicionales” de tejido y talla de madera. Asimismo, se conserva la aplicación de operaciones manuales y los materiales orgánicos, entre ellos; el ixtle, el cartón, la madera y el algodón.

Los procedimientos para elaborar una prenda pueden variar. Es importante destacar que la confección de los objetos se hace por manos expertas o, por personas con habilidad suficiente para reproducir la forma de los artefactos. Las técnicas empleadas, en su mayoría, son el modelado, el tejido, la talla y corte de objetos.

Es común que, al interior de las comunidades se identifique con facilidad a los creadores de artefactos rituales. Por poner un caso, en Santa Catarina Cuixtla, el señor Fortino Velásquez se reconoce como especialista de la miniatura, algunas de las habilidades que ha desarrollado son la locución, la escritura, la siembra, la reparación de objetos y la elaboración de artefactos a escala, principalmente, machetes, fraguas y máquinas de coser.

Otra muestra notable del nivel de experiencia en la creación de miniaturas, se halla en Santa Cruz Xitla, donde tejedores, carpinteros y curanderos se especializan en la preparación de artefactos funerarios. El abuelo Herminio Juárez campesino y chupador (especialista ritual) elabora redes de ixtle en miniatura; en esta misma comunidad, el carpintero Pedro Figueroa se dedica a tallar barretas y machetes de madera diminutos, los cuales vende en el pueblo, ya sea, por encargo o por fabricación libre.

A partir de la breve revisión de los oficios y del trabajo de especialistas, es posible reconocer a la miniatura como una práctica sofisticada, porque su producción requiere habilidades y conocimientos interdisciplinarios. Sin duda, la creación de objetos rituales es una actividad flexible y renovada, ya que,

por un lado, preserva el uso de materias locales como la arcilla, el ixtle y la palma y, a la vez, introduce elementos del contexto contemporáneo para confeccionar máquinas o artefactos complejos.

Debe resaltarse que la técnica y los procedimientos aplicados no corresponden a una acción mecánica o pasiva, pues las personas recurren a innovaciones, a la inserción de materiales y variaciones que enriquecen y dan un sello único a los objetos. Las personas, por ejemplo, pueden emplear materiales que el difunto usaba o comprar herramientas y materias, siempre y cuando no sean de metal.

En la siguiente figura, se muestra una réplica de una máquina de coser. La herramienta se elaboró con madera de ébano, ocotillo y granadillo. Esta pieza fue recreada por un tallador de madera con fines ilustrativos, es decir, no es un objeto ritual. Los objetos de uso funerario se elaboran con madera de pino, sabino, copal, jacaranda u ocotillo y tienen cualidades semejantes al modelo presentado.

Figura 8.6. Réplica de máquina de coser.



Recreación de una máquina de coser, elaborada por el tallador Víctor Javier Bustamante Herrera. Registro realizado en la comunidad de Miahuatlán de Porfirio Díaz, 2020. Fuente: fotografía de la autora.

A partir de lo expuesto, se puede decir que la manufactura de objetos miniatura involucra diferentes conocimientos y relaciones que se dan entre la materia y el entorno natural. Los especialistas recurren a la memoria, a las operaciones manuales y a la selección de los materiales idóneos.

Es preciso destacar que la recreación de artefactos no es una actividad fácil y homogénea, pues cada objeto demanda la aplicación de destrezas intelectuales y de habilidades manuales para configurar la obra, manipular herramientas, incrustar piezas minúsculas o entresacar materia de rincones diminutos. Es así que, la morfología y las particularidades del artefacto es lo que impondrá el nivel de complejidad cognitiva e imaginaria.

### **8.5 Las técnicas y materiales en la confección de miniaturas**

A fin de simplificar la descripción de las técnicas, el espacio que resta se aprovechará para puntualizar algunos procesos operativos que participan en la elaboración de objetos a escala. Como se verá a lo largo de este subapartado, las técnicas de confección de la miniatura son semejantes a las empleadas en los productos de uso cotidiano; la similitud en este tipo de manufactura ritual obedece al cumplimiento de una función concreta: servir de vehículo para materializar formas apropiadas.

Será necesario revisar algunas técnicas para dar cuenta de la variedad de artefactos y riqueza simbólica de las réplicas y el tipo de gestos empleados en el depósito funerario. Dentro del repertorio de objetos rituales que fungen como herramienta simbólica se encuentran las redes, las servilletas, el metate, la chirmolera y el hacha. El análisis se funda en la revisión de los materiales y los métodos de trabajo.

Se debe resaltar que el estudio de la técnica no sólo abarca la descripción de los procesos manuales, sino que incluye la expresión gestual, la afectividad y la imaginación, ya que el papel de las relaciones comunitarias y el nivel de proximidad familiar es parte fundamental de la ritualidad funeraria. De ahí que el análisis de las operaciones técnicas requiera de la identificación de la materialidad, del análisis de los movimientos corporales y la identificación de las relaciones que se dan entre el objeto miniatura, el creador del artefacto y su destinatario.

A partir de lo revisado, se puede sugerir que uno de los principios de creación de miniaturas es la simplificación de gestos. Este procedimiento es empleado para esbozar y emular los rasgos principales del objeto de referencia o modelo. Es importante tener en cuenta que el economizar elementos no conlleva pérdida de utilidad y del sentido del objeto, por el contrario, le otorga dinamismo, pues la forma y la materialidad son los conductores que transmiten las características y cualidades de la miniatura.

En la preparación de tenates y redes se reproducen técnicas de tejido con ixtle y palma. Se reconoce que en estas materias se guarda la tradición del tejido y el significado del objeto. El ixtle y la palma al ser productos de la región son portadores de información ecológica, territorial y de relaciones

económicas. Por lo tanto, en el contexto ritual, el uso del algodón, la palma o el ixtle constituyen medios que transfieren saberes y, no son, únicamente, el soporte material del objeto. En este sentido, las redes de ixtle son contenedores de identidad, símbolos de la vida y materias que encarnan recuerdos.

Un ejemplo que revela la importancia de la materia y funciones del artefacto es la elaboración del machete miniatura, el cual se trabaja con técnicas de perforación, percusión perpendicular y lijado. Esta herramienta se elabora con madera, el mango se talla con palo de jacaranda o copal y la lima o parte filosa se confecciona con astillas para simbolizar el filo del metal. Se debe hacer notar que las reglas rituales prohíben uso de metal. Ante la obligación de emplear un material perecedero nos preguntamos ¿Por qué es necesario poner atención a la incorporación de materias orgánicas?

Para responder a esta pregunta se debe apelar a la memoria y hurgar en la concepción que se tiene del inframundo. Los abuelos explican que el metal supone un impedimento para pasar al otro plano (subterráneo), porque el fierro al ser pesado y de difícil desintegración evita que el cuerpo se desintegre. En este caso, se establece una relación entre la materia y el cuerpo del difunto, de modo que, siguiendo la lógica de asociación de materiales, la carne tardará en deshacerse el mismo tiempo que toma al metal pulverizarse. Esta nota es reveladora, porque da cuenta de las consecuencias nefastas en el empleo de materiales erróneos.

Es bien sabido que las personas adultas siguen al pie de la letra las costumbres, porque para ellos el uso de determinados materiales y procedimientos tiene una significación profunda. En consecuencia, se puede decir que las técnicas de la miniatura cumplen una función simbólica que activa medios de aprendizaje y memorización. De ahí la importancia de dirigir la atención a las diferentes maneras de crear un objeto. Revisemos, brevemente, algunos procesos implicados en la elaboración de tenates, huaraches y redes miniatura.

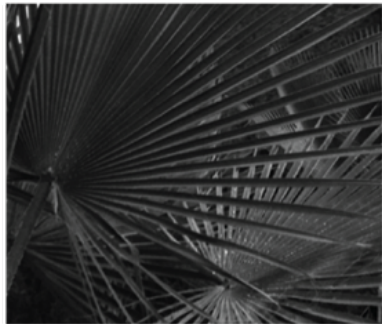
### **8.5.1 Los tenates de palma: técnicas y materiales**

En el área de estudio, se confeccionan tenates miniatura, principalmente, en la localidad de Santa Cruz Xitla y San Luis Amatlán. El material predilecto para la elaboración de petates, tenates, soyates y sombreros es la palma (*Brabea Dulcis*). Los tenates pequeños y los petates se venden en el mercado de Miahuatlán, algunos objetos se destinan al uso cotidiano y otros se guardan exclusivamente para los difuntos, ya que se depositan en su ajuar funerario (de Ávila, 1997: 115).

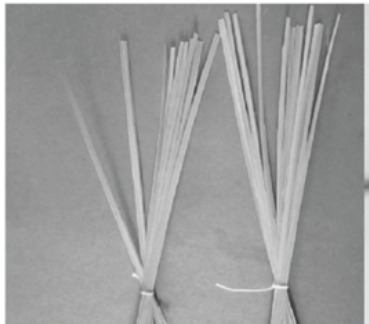
En términos técnicos, la manufactura de un tenate diminuto involucra la adaptación de técnicas de tejido de los objetos de tamaño natural, debido a que se emplean procedimientos similares. En la

elaboración de tenates convergen diferentes técnicas, las principales son: la simple o de entrecruzado, la de sarga y de tafetán. El tejido más común es de sarga, en esta técnica, la trama pasa alternadamente por arriba y por debajo de la urdimbre. En la técnica de tafetán se emplea una sola trama que pasa por arriba y por abajo. En seguida se describen los pasos que se siguen para confeccionar un tenate con la técnica de sarga.

Figura 8.7. Ilustración del proceso de elaboración de un tenate miniatura.



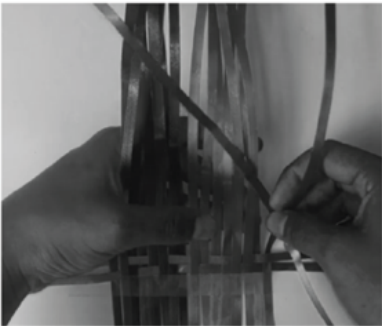
Paso 1



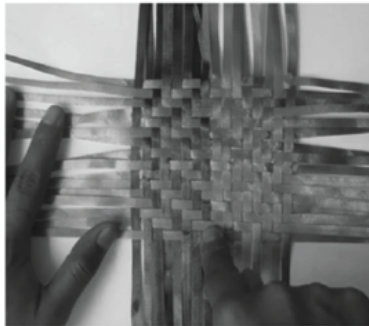
Paso 2



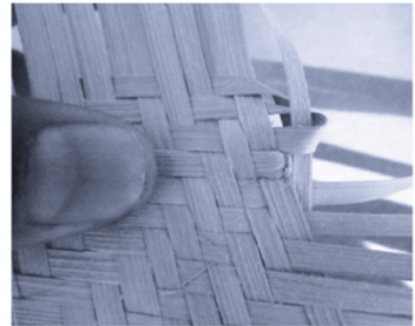
Paso 3



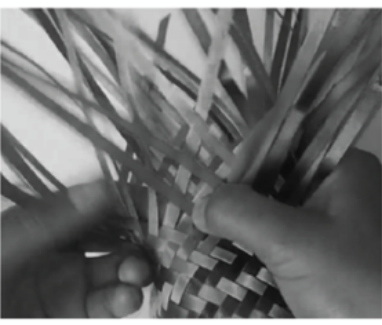
Paso 4



Paso 5



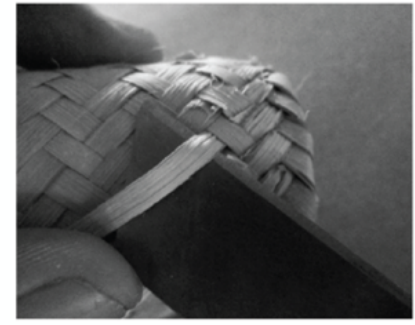
Paso 6



Paso 7



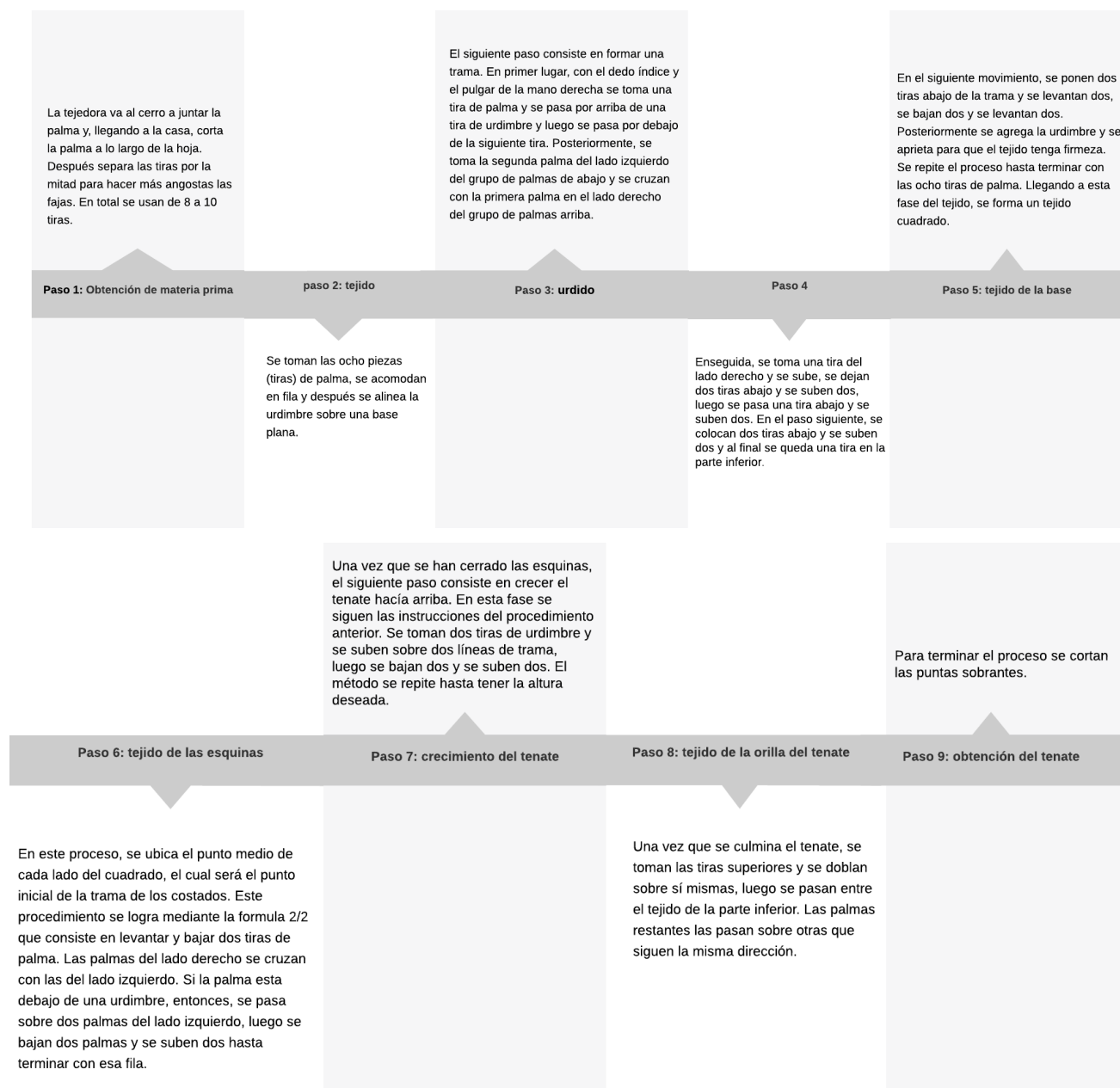
Paso 8



Paso 9

Las imágenes muestran la serie de pasos del tejido de un tenate de palma en la comunidad de San Luis Amatlán. Fuente: fotografías cortesía de Mónica Díaz, 2020.

Figura 8.8. Descripción del proceso de elaboración de un tenate miniatura.



Fuente: elaboración de la autora, con base en trabajo de campo, 2020.

Figura 8.9. Tenate miniatura.



Tenate de palma de San Luis Amatlán. Fuente: fotografía de la autora, 2020.

Como se puede apreciar en la secuencia de pasos, el procedimiento que se sigue para elaborar una miniatura es el mismo que se emplea en la confección de objetos grandes. Las tiras de palma se superponen unas a otras. En la hechura de los tenates de uso diario se utilizan hasta 40 pares de palma, mientras que, en las miniaturas se suelen usar 8, 10 o 16 tiras. Básicamente, la diferencia entre los tenates diminutos y los grandes radica en el tamaño de la tira de palma y la cantidad de material que se emplea (Mónica Díaz, conversación personal, San Luis Amatlán, 2020).

En la creación del tenate miniatura, una variante a destacar es la materialidad. En la preparación de los tenates de difunto es obligatorio recurrir al uso de fibra natural. Se tiene la creencia de que los difuntos sólo pueden pasar al otro mundo, si llevan objetos de origen vegetal. Además, la palma como ya se indicó, se concibe como un elemento cargado de información cultural, contrario a otros materiales como el plástico que se considera inerte, caliente y sin “memoria”. Las tejedoras afirman que “la estructura resultante de las tiras de plástico es rígida, es caliente y sintética, en cambio, el tejido de palma es suave y bonita” (notas de campo, San Luis Amatlán, 2020).

La abuela Justina Pérez García, originaria de San Luis Amatlán decía que “la palma se acomoda sola en el tejido, porque tiene una mente propia”. Sólo tienes que seguir su patrón natural y la palma

irá tomando su forma. La palma es natural, tiene memoria y es flexible”. Consideramos que esta manera de concebir a la fibra otorga una voz y agencia a la materia orgánica. Según la experiencia de la tejedora de San Luis Amatlán, la palma está ligada a la técnica y contiene información que permite relacionar el cuerpo o las manos de la tejedora con la fibra. En otras palabras, la materia es la que orienta el trabajo (Mónica Díaz, conversación personal, San Luis Amatlán, 2019).

En el proceso creador, las tejedoras prestan sus manos para crear artefactos útiles. Además de explorar íntimamente en la materia, la tejedora reproduce relaciones, vivencias y afectividades. En este sentido, el tenate resultante es más que un objeto utilitario donde se guardan las tortillas, es un medio donde se transportan saberes y afectos. Dentro del acervo de estos conocimientos y afectividades, se encuentran las relaciones que las personas tienen con su entorno, los usos sociales del objeto, la técnica y la manera en que se percibe a la materia. En este punto, estamos de acuerdo con el planteamiento de Pels, Hetherington y Vandenberghe (2002, citados en Flegenheimer, Weitzel y Mazzia 2015), cuando dicen que “los objetos, entrelazan prácticas, tecnologías y significados”.

Para redondear la idea de los saberes y sentires implicados en la creación de objetos funerarios, podríamos sugerir que las miniaturas son actos completamente necesarios, ya que la práctica ritual del tejido recuerda al difunto conocimientos sobre cómo elaborar artefactos. Esto, también aplica para el tejido de los huaraches, la indumentaria y la preparación de alimentos.

### **8.5.2 La confección de redes miniatura**

En el ajuar funerario el tenate, los sacos de tela y las redes de ixtle cumplen la función de contenedores y, a la vez, transmiten la idea de viaje. En algunas comunidades zapotecas se prefiere el uso de redes, porque son moldeables, se expanden fácilmente y no pesan. En comunidades donde se elaboran tenates se opta por manufacturar las redes en casa. Un ejemplo lo encontramos en Santa Cruz Xitla, donde algunos abuelos tienen la habilidad para confeccionar sacos, tenates y redes<sup>160</sup>.

En localidades como Santiago Quiavigoló, San Pedro Leapi o de Santa María Quiegolani hay tejedores de redes, mecapales, costales y barcinas que venden en pueblos colindantes. En ocasiones, elaboran morrales y redes diminutas. Estos artículos se adquieren para guardar mezcal o como artefacto decorativo. A diferencia de comunidades del área de los Ozolotepec, Mixtepec y áreas vecinas

---

<sup>160</sup> También, se pueden adquirir redes diminutas en las ferias de las fiestas patronales, en el mercado de Miahuatlán y en algunos expendios de mercancía miscelánea.



que usan redes miniatura, en Amatlán y en Santa Catalina Quierí confeccionan sacos de tela de algodón o tenates de palma con mecapal.

En la mayoría de los pueblos, las redes miniatura se manufacturan con ixtle, pero en algunos casos, se puede usar hilo de algodón. La obtención del ixtle se hace mediante el aprovechamiento de las pencas de maguey. Existen dos procesos para hacer el hilo: el primero consiste en cortar las pencas en tiras largas. El segundo involucra otras fases, porque requiere el lavado de las tiras, las cuales se despulpan con abundante agua. Regularmente, se dejan reposar en agua por una o dos semanas; después se escurren y se ponen a secar al sol y finalmente se hace la selección del material.

Una vez que se tiene la materia prima se procede a elaborar el cordón de ixtle, cuyo procedimiento inicia con la unión de dos ligamentos, los cuales se tuercen con la ayuda de una herramienta llamada “tarabilla”.<sup>161</sup> Para elaborar el cordel se necesitan tres personas. En un lado, se coloca una persona para insertar la fibra en el orificio de la herramienta y, en otro extremo, se posicionan dos personas para sostener las tarabillas y hacer la torsión de los ligamentos, lo cual dará firmeza a la cuerda.

Figura 8.10. Tarabilla para elaborar un cordón de ixtle.



Registro realizado en San Pedro Mártir Quechapa, 2019. Fuente: Fotografía de la autora.

---

<sup>161</sup> Las tarabillas son unas barras cilíndricas de madera de aproximadamente 20 centímetros de largo y 3 cm. de diámetro. En una orilla de la tarabilla se hace un orificio donde pasa el cordel (notas de campo, 2019).

El proceso de elaboración de una red miniatura involucra tres procedimientos: la obtención de la materia prima, la elaboración de la base, el cuerpo y la manufactura de la cerradura o asa. Se ha reconocido que la confección de la red incluye tres pasos generales: la creación de la base con la técnica de “enlace simple” con nudos, la segunda se denomina “gasa sencilla” y la tercera se llama “trenzado”; ésta se usa para elaborar el cuello y el asa de la red.

Es innegable la destreza de los tejedores al elaborar objetos diminutos, pues a diferencia de los trabajos de tamaño normal, representan un reto técnico, porque las manos deben manipular nudos más cerrados y, por tanto, el material debe ser más delgado al empleado en la elaboración de barcinas. Salvo este detalle, el proceso técnico es el mismo que se usa en la creación de redes utilitarias.

En relación a la técnica, los abuelos comentan que no importa el tipo de tejido empleado, lo primordial es presentar un saco para guardar los objetos. Este recipiente necesita ser ligero y completo, es decir, no debe faltar la base o asa de la red, porque sino el fallecido no podrá llevar los implementos.

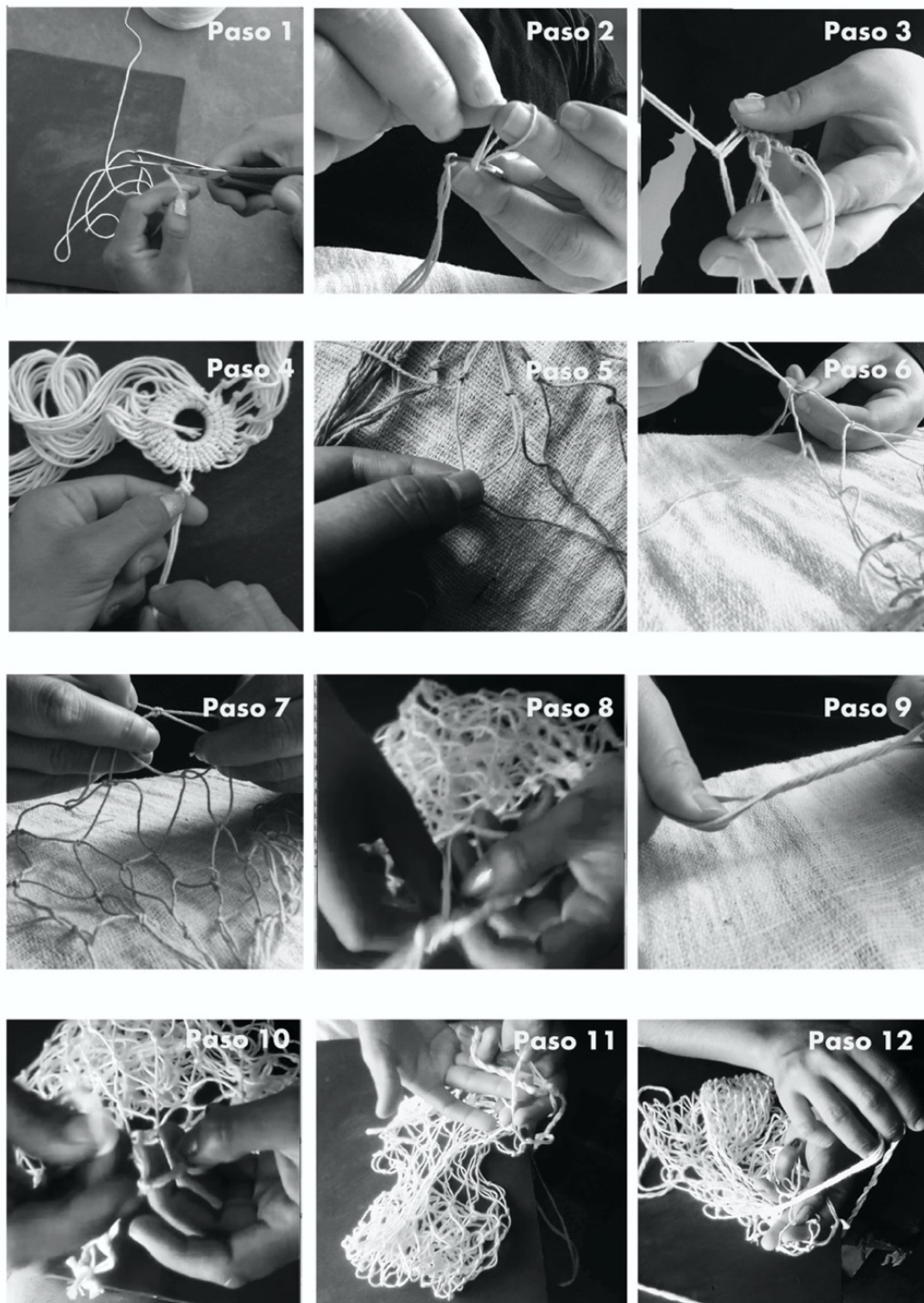
En esta sección no describimos a profundidad la confección de una red, porque existen textos más completos, en los que se analizan los procedimientos de tejido. Más bien, nos parece interesante mostrar, solamente, algunos procedimientos, puntualizar las partes del objeto y explicitar el sentido que tiene la preparación y uso de los objetos.

Figura 8.11. Red miniatura.



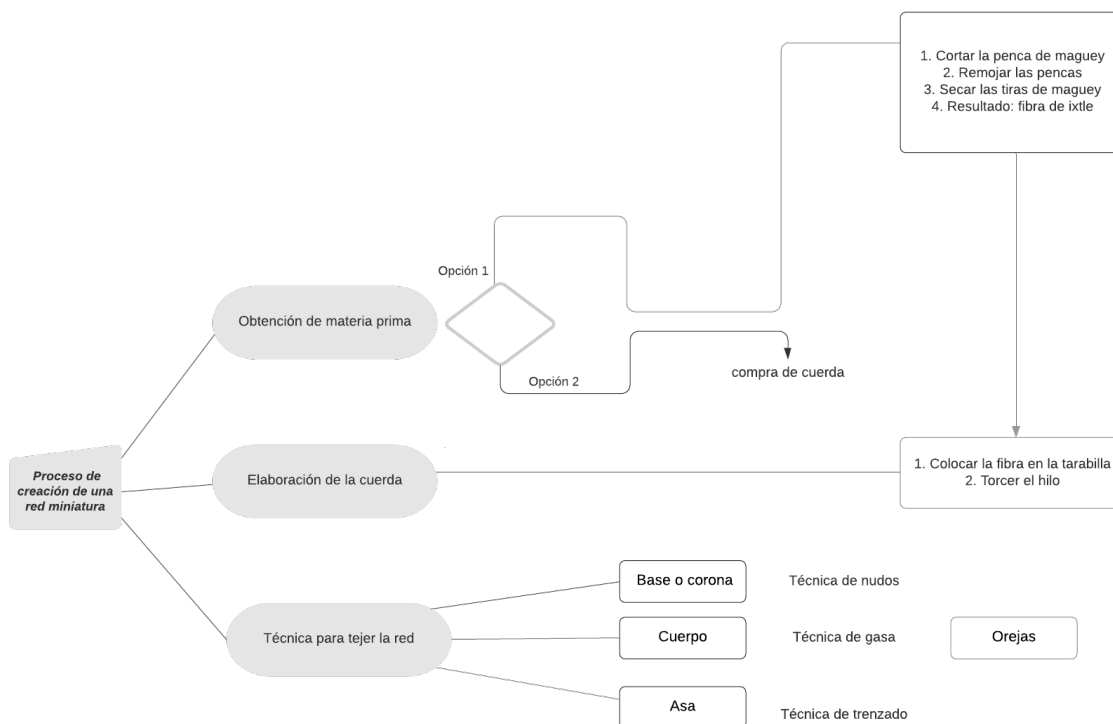
En la fotografía de la izquierda se muestra la red llena para apreciar la forma y volumen, y en la imagen derecha se coloca la red vacía. La red tiene base, cuerpo y asa. El tejido fue elaborado por Laura Martínez, originaria de Miahuatlán Oaxaca. Fuente: fotografías de la autora, 2020.

Figura 8.12. Proceso de elaboración de una red miniatura.



Fuente: fotografías de la autora, con base en trabajo de campo, 2020.

Figura 8.13. Pasos para confeccionar una red miniatura.



Fuente: elaboración de la autora, con base en trabajo de campo, 2021.

Como se puede observar en la secuencia de pasos, existe un hilo guía que orienta el tejido de la red, el cual comienza con un nudo sencillo en la punta de la cuerda, luego se forma un lazo que pasa sobre un segundo ligamento para formar una gasa simple. Después el hilo se salta a la primera gasa para formar una cadena de gasas horizontales.

El cuerpo de la red se forma por el cruce de hilos que se eslabonan a manera de cadena. El procedimiento de engarce se repite hasta formar tres o cuatro porciones de entretejido. Finalmente, las puntas de la parte superior de la red se amarran para tejer las “orejas”, las cuales se tejen con gasas sencillas u ojales. Al terminar el tejido, se coloca un cordel denominado “colilla”.

Desde una lectura pragmática, se puede decir que el reconocimiento de las técnicas sirve para enunciar los pasos que sigue el tejedor, aunque como se recordará, hay ocasiones en que las redes se compran, pues los deudos consideran que es más importante dedicar tiempo a la preparación de alimentos.

No obstante, se debe reconocer que en el ajuar funerario las redes abarcan un campo amplio de relaciones, porque en este objeto se colocan alimentos, herramientas y artefactos de uso diario. La red es depositaria y evocadora de acciones como comer, descansar y bañarse. Tanto el saco como los objetos expresan las costumbres del difunto. Sin duda, la red miniatura o el morral es fundamental en el proceso ritual, ya que es un conductor de técnicas, relaciones y condiciones de uso.

Como se demuestra en la descripción de la técnica, las redes y los tenates no son objetos pasivos; al contrario, son contenedores activos que involucran gestos, actitudes movimientos corporales y a la noción del cuerpo como contenedor-contenido. De la revisión de los gestos y del análisis de la materia se puede entrever que la tecnología no solo es una articulación de tendencias mecánicas usadas para obtener un producto. La técnica y la tecnología es la interacción de materialidades y símbolos articulados a un contexto social, cuyo resultado produce efectos en la vida práctica (Lemonnier, 1992).

### **8.5.3 Los huaraches de ixtle: proceso técnico**

En la región zapoteca del sur, la manufactura de redes y huaraches de ixtle en miniatura es una práctica ritual de amplia difusión. En algunas comunidades, el calzado se elabora con cartón o ixtle. Por lo regular, el tamaño de las sandalias se corresponde con la medida del pie del difunto. Sin embargo, los abuelos zapotecos también refieren que anteriormente se elaboraban huaraches pequeños, los cuales se amarraban a la red miniatura. El tema del tejido es relevante por las implicaciones rituales de la materialidad y la importancia que tiene el huarache como símbolo de viaje.

La fabricación de ixtle es una actividad significativa en la zona de estudio, porque este material se emplea para la elaboración de costales, reatas y morrales. Lamentablemente, no nos es posible rastrear la periodicidad y antecedentes prehispánicos del uso de la fibra, dado que no se cuentan con estudios arqueológicos que demuestren la confección y uso huaraches de ixtle. No obstante, es posible afirmar su elaboración desde la época prehispánica, debido a que en la región existe la materia prima: el agave.<sup>162</sup>

Stresser-Péan (2012) menciona que en 1976 se entrevistó con Lucina Cárdenas, quien llevó de Miahuatlán un atuendo mortuorio de infante que incluía unos huaraches de cartón. Este dato sobre la materialidad demuestra el uso de materias de fácil degradación. El empleo de cartón o ixtle obedece a razones de practicidad y a creencias sobre lo que acontece en el camino al otro mundo. Al respecto,

---

<sup>162</sup> El uso de huaraches de ixtle se ha documentado en la región zapoteca. Anteriormente, los zapotecos de Yalalag portaban sandalias hechas de ixtle de maguey. En las Relaciones de Miahuatlán y Nochixtlán de alrededor de 1580 se registró el uso de huaraches de ixtle (Acuña, 1984).

algunos abuelos afirman que el material de la indumentaria funeraria se debe confeccionar con fibras vegetales para aportar ligereza a las prendas (Constantino Cruz, conversación personal, San Miguel Suchixtepec, 2017).

También se dice que los huaraches “no deben elaborarse con cuero de animales o herrajes de metal, porque los difuntos son delicados”. El metal, al ser un objeto pesado y de lenta remoción, provoca que el cuerpo del difunto tarde en desintegrarse, y ello lleva a que el muerto demore en su viaje al otro mundo.

Por lo expuesto en esta breve revisión, se puede intuir que la costumbre de tejer los huaraches con ixtle es una obligación de los deudos. A diferencia de las redes y los bules que se compran en el mercado, los huaraches deben confeccionarse en la casa del difunto, debido a que constantemente, el tejedor mide la longitud y grosor del huarache.

Para confeccionar el huarache, se puede preparar el ixtle o comprar en las tiendas del pueblo. En algunas localidades de la región de los Mixtepec, los Amatlanes y en el área de Miahuatlán se elaboran los huaraches con mecate que venden en las misceláneas, pero algunos campesinos de Santa Cruz Xitla, de San Pedro Mártir Quiechapa y de San Jerónimo Coatlán prefieren hacer sus propios cordeles para crear el calzado con la materia del entorno.

Figura. 8.14. Recreación de huaraches miniatura.



El señor Jorge recrea el tejido de un huarache miniatura con ixtle. Registro realizado en San Pedro Mártir Quiechapa, 2019. Fuente: Fotografía de la autora.

En términos técnicos, el tejido de los huaraches contempla la obtención de la materia prima, la elaboración de la suela del huarache y el tejido de una gasa que servirá como correa. La gasa para sujetar el pie puede incluir un lazo con nudo corredizo que se ajusta al pie o involucrar una técnica de tejido fino como el trenzado o petatillo.

De acuerdo a las personas que siguen la costumbre funeraria, la forma del huarache no tiene consecuencias rituales. Lo importante, en este proceso es hacer el trabajo con cariño y, por su puesto, usar la fibra de ixtle o algodón, pues el hule está prohibido por ser una materia caliente.

Si revisamos las categorías *emic*, una de las condiciones que debe cumplir cualquier objeto ritual es la calidad y, en el caso de la miniatura, acatar este requerimiento implica usar materiales adecuados, técnicas de simplificación de rasgos y, por supuesto, tejer correctamente el rodete del huarache, pues es la pieza clave para formar el calzado.

Figura 8.15. Huarache de ixtle miniatura.



Réplica de huaraches de ixtle, elaborados en San Pedro Mártir Queichapa.  
Fuente: Fotografía de la autora, 2019.

Figura 8.16. Pasos para elaborar un huarache de ixtle en miniatura.



Fuente: Fotografías de la autora, con base en trabajo de campo, 2019.



Los rasgos morfológicos y la técnica de manufactura son elementos relevantes, porque permiten la identificación de formas, materias y procesos de elaboración. Los abuelos mencionan que en caso de que el difunto pierda su huarache o se destruya debe ser capaz de repararlo, por eso, en el ritual se indica el procedimiento. De ahí la importancia de replicar las tecnologías y recordar los materiales que se emplean en los objetos.

Desde una lectura simbólica-afectiva, podríamos sugerir que el huarache es un artefacto generador acciones, evocador de sentires y transmisor de mensajes concretos. El huarache, en el proceso ritual, tiene como finalidad señalar al difunto el trayecto que ha de recorrer, indicar al muerto que debe caminar y ser un elemento protector que cuida los pies del frío, las piedras y lo agreste del camino.

Derivado de lo anterior, se puede decir que la miniatura funeraria no es privativa del gesto afectivo, pues los deudos se ocupan del cuidado corporal del difunto, lo abrigan y le dan muestras de cariño, mediante el detalle que se pone en la confección de las miniaturas exclusivas para el ajuar funerario. Con lo que se demuestra una atención especial al difunto.

En este sentido, el calzado puede ser un referente de protección y de memoria, pues, por un lado, los huaraches operarán como marcador de paisaje y, por otro, revelará al difunto quién es, qué hace y cuál es su misión. Recordemos que el difunto puede extraviarse o perder la noción de su persona, por lo tanto, el huarache y otros implementos fungen elementos memorísticos, afectivos y simbólicos. De ahí que la confección del calzado, se convierta en una acción emotiva y práctica que le sirve al difunto para atravesar las nuevas cartografías del inframundo.

## **8.6 Análisis: homología morfológica y sustancial en la miniatura**

En los casos descritos se reconocen procedimientos miméticos que introducen técnicas de elaboración de objetos de uso cotidiano. En esta homología se hace una equiparación entre las formas de la miniatura y sus referentes. Se debe precisar que esta semejanza no es una copia fiel de los objetos, sino que es una traducción o imitación variada, donde se plasman solo algunos elementos.

La equivalencia de la forma y estructura del objeto capta los trazos y replica el perfil del objeto a una escala reducida. En el caso del tejido del tenate, la técnica semeja el entrecruce de los hilos de la trama y la urdimbre. De este modo, la mecánica del objeto tendrá movimientos y articulaciones semejantes a los que tiene el artefacto de referencia.

En el caso de la confección de una máquina de coser miniatura, se verá que las partes del objeto tienen similitud con las articulaciones y piezas del modelo, lo cual permitirá, por ejemplo, mover el

volante que sube y baja los hilos, insertar un canuto en el porta hilos o colocar tela en la mesa. Se debe precisar que su funcionamiento, no será el mismo que el de una máquina de coser de uso cotidiano y, tampoco, contará con todos los mecanismos y segmentos, porque en la miniaturización se recurrirá a la selección de elementos para esbozar la idea del artefacto de costura, lo que no significa reproducir el objeto tal cual.

En el ejemplo de máquinas sofisticadas, se recurre a la identificación de rasgos y funciones del objeto, ello facilita la producción de formas o mecanismos complejos. Lo mismo pasa en otras herramientas miniatura como el machete miniatura que no cuenta con filo o la fragua que puede privarse del ventilador o fuelle de forja. Queda claro que la ausencia de ciertas partes no demerita la función del objeto, pues su creación es simbólica, es decir, la miniatura solo remite a las cualidades y virtudes de los artefactos.

A esta aclaración, se debe agregar la motivación sociológica, pues la miniatura funge como imagen dinámica que actualiza las funciones sociales del objeto. Por ejemplo, el machete tiene una utilidad pragmática, cuyo uso principal es cortar leña, lo cual, a su vez, forma parte de un sistema cultural concreto y un valor de identidad, vinculado al oficio de campesino, leñador o cazador. En el contexto rural zapoteco, el machete es una herramienta necesaria, por tanto, en el ritual este instrumento definirá el quehacer del difunto.

Con base en lo anterior, se podría advertir que lo que está en juego al crear una miniatura es el reforzamiento de la identidad, es decir, la explicación de la dimensión sociocultural, en la que se están insertas las personas. En consecuencia, la miniatura funeraria permitirá la creación de vínculos entre el difunto y la cultura material. De ese modo, asegurará la permanencia de saberes y oficios en el otro mundo. Estas observaciones llevan a pensar a la miniatura como objeto-relación, donde es posible entretelar las nociones de materialidad, cuerpo, forma y uso del objeto, las cuales desempeñan una función alterna que posibilita la continuidad de saberes, mediada por la técnica y la materialidad.

### **8.7 El Sistema numérico en las ofrendas funerarias**

Develar la significación de los códigos numéricos es un trabajo hermenéutico que implica adentrarse en el conocimiento, basado en la imaginación y la intuición. Los abuelos zapotecos reconocen que algunas de las valencias numéricas representan una incógnita. Se sabe que es una especie de ayuda y, en algunos casos, se comenta que los números apelan a la identidad del fallecido, su sexo y edad. De acuerdo con información proporcionada por algunos especialistas rituales, el conocimiento sobre los números rituales se transmite a través de sueños o se revela en la interacción

que se tiene con los muertos, quienes avisan a sus familiares sobre objetos faltantes en su ajuar funerario.

En algunas comunidades se presentan coincidencias en el uso de números, tales como el 9 y el 13, cuya valencia simbólica se ha identificado con las ánimas y los ancestros. En los datos revisados, se ha notado que existe semejanza en la proporción de agua que se deposita con el difunto, pero hay diferencias significativas en el empleo del cacao, los insectos y las tortillas miniatura, los cuales pueden variar en cantidades que oscilan entre tres, siete, nueve y trece. Las raciones pueden referir a la riqueza, al trayecto o camino que recorre el muerto y a la etapa de vida en la que se encontraba el finado a la hora de su muerte.

Para tener una lectura comparada de las cantidades que se asignan a los difuntos, se ha organizado una matriz de información que muestra la correlación de objetos y localidades. En la siguiente tabla se pueden leer las diferencias de los números y las porciones de objetos ofrendados. La clave N/I indica que no se encontró información, el 0 muestra que no se emplean objetos del tipo marcado en la tabla y los números del 0 al 22 aluden a las cantidades que se depositan en cada comunidad.

Tabla. 8.1. Números funerarios.

Localidades	Objetos/cantidades								
	Cacao		Galletas	Tortilla		Animales			
	Kilo	Granos		Para gente	Para perro	Abejones	Avispas	Gusano peludo	Hormiga ventura
San Luis Amatlán	1	0	7	N/I	0	1	N/I	N/I	N/I
Santa Lucía Miahuatlán		9 más 13	0	9	0	0	0	1	0
San Cristóbal Honduras Coatlán	N/I	13	0	27	9	0	2	0	0
San Miguel Suchixtepec	1 o 2	13	0	2, 3, 9, 13 y 22	9	9 más 13	0	0	0
Miahuatlán de Porfirio Díaz	1	0	0	0	0	2		0	0
Santa Catarina Cuixtla	0	13	0	9	0	1	0	0	0
Santa Cruz Xitla	N/I	13	0	79	7	0	7	0	0
San Marcial Ozolotepec	N/I	varios	0	0	0	3 o 4	0	0	0
San Pedro Mixtepec	0	7	0	14	0	0	0	0	0
Santa Cruz Ozolotepec	N/I	7	0	7	0	7	0	0	0
San Jerónimo Coatlán	1	13	0	27	3	0	2	0	0
San Pedro Leapi		13	0	7	0				

Santo Tomás Tamazulapan	1	0	0	9	0	0	0	0	3
San Pedro Mártir Quiechapa	1	0	0	3	0	2	0	0	0
Santa Catalina Quierí	0	9 y 13	0	0	0	1	2	0	0
San José Lachiguirí	0	0	0	10	0	0	0	0	0
San Agustín Loxicha	0	10	0	9 y 13	0	1	0	0	0

Fuente: elaboración propia, con base en trabajo de campo, 2019.

Como se puede observar, es muy notoria la diferencia de cifras empleadas en el depósito funerario. En algunas comunidades, por ejemplo, se preparan tortillas para el muerto y para el perro, en otras se acostumbra cocinar únicamente para el recién fallecido. De lo que alcanzamos a escuchar en las conversaciones con los abuelos, podemos proponer que el uso y significación de las cantidades depositadas responde al mantenimiento de costumbres familiares heredadas y compartidas entre pueblos, ya sea, por intercambio comercial o ritual.

También, en la revisión de los testimonios, pudimos constatar que en algunas localidades, la ausencia de información expone una pérdida de conocimientos, tal como sucede en Miahuatlán o en San Marcial Ozolotepec, donde los abuelos recuerdan que sí practicaban la costumbre, pero en la actualidad sólo reconocen algunos elementos muy básicos. Esto se debe a que las nuevas generaciones han olvidado los discursos rituales y el papel que cumplen las miniaturas funerarias.<sup>163</sup>

En el caso de pueblos como San Miguel Suchixtepec y Santa Lucía Miahuatlán, todavía se encuentran reminiscencias del uso de objetos rituales y, en la mayoría de los casos, tanto adultos como adolescentes conocen a la perfección la función y significado de las porciones depositadas. Un ejemplo notable es el caso del cacao, el cual se reconoce como símbolo del dinero. Los abuelos y los jóvenes de San Miguel Suchixtepec afirman que el depósito de uno o dos kilos de cacao demuestra el alto poder adquisitivo del difunto, mientras que la entrega de pedazos o granos representan un estatus inferior, porque las semillas dispuestas en trozos aluden a monedas o cobritos de bajo valor económico.

Respecto al número de tortillas depositadas, se puede decir que existe una divergencia importante, tanto en el modo de preparación como en las porciones que se disponen. En algunos pueblos depositan 2, 3 o 7, en otras se ponen 9, 10, 13 y 22. En San José Lachiguirí refieren que

---

<sup>163</sup> Probablemente, los cambios sufridos en la ritualidad funeraria obedecen a las contingencias tecnológicas, el descuido en la transmisión de saberes o a las variaciones en la forma de pensar implantados por nuevas religiones (católica, protestante, cristiana), algunas de ellas permisivas y otras ortodoxas. No nos extenderemos en este argumento, porque nos faltaría ahondar en estadísticas.

cocinan 10 tortillitas porque son las que se pueden hacer con un cuarto de maíz; en Santa Catarina Cuixtla y San Cristóbal Honduras Coatlán se requiere la preparación de 9 tortillas para sugerir los lugares que debe pasar el difunto antes de llegar a Mitla; en San Miguel Suchixtepec, los abuelos comentan que se deben poner 13 o 22 tortillas para las personas adultas, en especial, si los fallecidos fueron curanderos y en San Pedro Leapi solamente colocan 7 tortillas.

Por lo visto hasta el momento, podríamos resaltar la discrepancia en el uso y significado de las tortillas, lo cual nos habla de un complejo sistema ritual y una pluralidad de interpretaciones, que enriquece la producción de símbolos, técnicas y estrategias creativas que los zapotecos implementan para relacionarse con sus muertos.

En relación a la cantidad de insectos depositados, podemos constatar que el número de animales oscila entre 1, 2, 4, 9, 13 y 27 perros (abejones o gusanos). En San Miguel Suchixtepec, por ejemplo, existe divergencia en el número de animales a depositar. Algunas personas introducen tres o nueve abejones, otras familias ponen trece o, solamente, un insecto. El señor Constantino Cruz, mencionó que se deben buscar veintidós abejones:

Si el difunto es una persona grande se lleva veintidós abejones. En un canuto de carrizo, se van contando nueve y después se ponen trece abejones en el mismo carrizo. Así dicen que lo hacen, y a veces toca ir a buscarlos y así tiene que ser. Porque dicen que es para los muertos. Los muertos tienen que utilizar esos números. No se sabe, no se ha preguntado, que yo sepa es por el difunto, tiene que llevar esa cantidad (Constantino Cruz, San Miguel Suchixtepec, conversación personal, 2017).

En la cita referida se comenta el desconocimiento de las razones por las que se emplea un determinado número de objetos. Sin embargo, se observa que detrás de la variedad de porciones se encuentra una clave o base numérica que consiste en la presentación de nueve y trece unidades. En la revisión de los datos recopilados se analizó que los números: nueve, diecinueve o setenta y nueve refieren a valores simbólicos que identifican a los muertos.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Para el caso de los nahuas, Dehouve (2007:101) afirma que el número nueve es de los difuntos porque se le utiliza para la confección de la mesa de los muertos, de collares y de velas. Balsalobre (2003: 4), en su texto sobre “Idolatrías” del siglo XVII, dice que la costumbre funeraria marcaba que debían guardar penitencia “en nueve días si es varón el tal difunto, y si es mujer en ocho, no se vistan ropa limpia, ni tomen nada con la mano, ni la den a otra persona”. Por lo referido en dicha documentación, se puede decir que para el contexto zapoteco, el nueve es un atributo numérico para designar el

En la región de los Coatlanes, algunas personas refieren que la cantidad de animales y de alimentos depositados indican el número de días, meses o años que tarda el muerto en caminar por debajo de los montes; otra de las explicaciones advierte que se trata de un código ritual o elemento simbólico que representa los lugares que recorre el muerto, los cuales como se indicó arriba son nueve cerros o nueve parajes.

Como se pudo leer en los casos etnográficos aludidos, el sistema numérico funerario es un componente polisémico y relativo a cada contexto ritual. Por tanto, no es posible asignar un significado genérico a las cifras. No obstante, es viable sugerir que, en el contexto zapotecos del sur, la suma de objetos busca prevenir, incrementar, corregir y reforzar el ritual.

Desde nuestro punto de vista, los números se inscriben dentro de un complejo simbólico que busca proteger y ayudar al difunto. Como revisamos en el apartado dedicado a los perro-guía, los familiares auxilian al recién fallecido, mediante la introducción de avispas, gusanos y abejones. Los números, en la mayoría de los casos, refieren a la fuerza o valor que se infunde al muerto, a la protección y a los días transcurridos en el viaje al inframundo.

De lo expuesto hasta aquí, se puede resaltar que los números cumplen la función de identificación del rango, sexo y edad del difunto. En términos generales, se concluye que el concepto numérico y el tamaño de los objetos indica la capacidad de síntesis y la habilidad para crear o mantener en la memoria referentes que engloban en una cifra los atributos de la corporalidad, la etapa de vida, el oficio e incluso del poder del difunto.

### **8.8 Reflexiones: miniaturas como símbolos de afectividad**

El estudio de las diferentes manifestaciones funerarias y la descripción de las técnicas de confección revelaron que una de las finalidades de la miniatura mortuoria es la transmisión de emociones, lo cual se ve reflejado en el acompañamiento de la familia y en la preparación de artefactos, los cuales se producen en el espacio familiar para dar lugar al ofrecimiento de artefactos conocidos y valorados por el difunto.

Los objetos al ser manufacturados en el contexto de intimidad y cercanía refuerzan lazos de amistad y evocan cariño familiar, pues al momento de la creación, los familiares le hablan al difunto y le atienden. En este sentido, el “encaminar al difunto”, a diferencia de lo que plantean algunos autores,

---

sexo de la persona. Esta interpretación no se puede atribuir a otros contextos mesoamericanos, pues en otras áreas, los números que aluden a los ancestros son el 5, 7 y el 24 (Ichón, 1969; Valdovinos, 2017).

no tiene por objeto separar al difunto por considerarlo un ente contaminado y dañino. Al contrario, en el contexto zapoteca actual, al muerto se le orienta, se le trata con respeto y se le obsequian objetos diminutos con el fin de perpetuar los lazos identitarios y, de este modo, fortalecer la relación con el linaje.

Los abuelos zapotecos están de acuerdo en que el proceso de “encaminar al difunto” simboliza el cariño que se destina al difunto. Dentro de la producción de artefactos y objetos miniatura el alimento es, por excelencia, el símbolo de la afectividad, ya que alude al calor del seno familiar. En nuestra opinión, en la creación y uso de estos objetos se vive una reduplicación simbólica de contenedor-contenido, donde se despliegan símbolos del descenso, de ingestión-asimilación y del alimento-vida. En el contexto funerario, los recipientes, el tenate, la servilleta, el bule y la red, vendrían a ser artefactos conductores o evocadores del alimento, por lo tanto, símbolos de afectividad y nutrición.

A la luz de las categorías *emic*, la noción de “encaminar al difunto” abre el camino para entender a la miniatura como un artefacto efectivo y afectivo que se vive en el ámbito familiar y, en ocasiones, público, cuando fallece un personaje de importancia comunitaria. En cualquiera de estos contextos se pone en el centro a la comunión, la ayuda y la comunicación que se establece con el recién fallecido.

Esta mediación y auxilio que se brinda al difunto revela un gesto de aproximación que no se consume en el ritual funerario, sino que persiste y se nutre en rituales que los zapotecos hacen en la casa, en la iglesia y en la cueva del Diablo de Mitla, donde los familiares vivos ofrecen a sus difuntos o ancestros pagos de cacao, cera, flores y alimentos. Esta generosidad y abundancia de ofrendas tiene como finalidad establecer un contacto cercano y prolongado con los difuntos. Visto así, el ritual de encaminar al difunto podría ser el preámbulo de las futuras relaciones de simpatía con los antepasados.

En este sentido, la confección de los artefactos miniatura se convierte en una actividad de socialización y de ofrecimiento, donde los difuntos son respetados y convocados a regresar, periódicamente, con los vivos para asistir a momentos importantes de la familia terrena, tales como el nacimiento de un hijo, el casamiento o el tiempo de siembra.

### **8.8.1 La materialidad en la miniatura ritual**

El estudio de la materialidad nos permite adentrarnos en la significación del objeto. Hemos comprobado que el material revela elementos concretos que se escapan, cuando se estudia al objeto como una cosa aislada de su contexto. La materia nos obliga a situar el objeto en su contexto de uso, a analizar el entorno ecológico y a reconocer las relaciones que se dan en las prácticas sociales.

Asimismo, nos permite vislumbrar cómo el contenido, la textura y calidad de las fibras, las maderas y los vegetales se entrelazan con los saberes locales y el desarrollo de técnicas concretas.

Como se revisó en la confección de redes, servilletas y tenates miniatura, el uso del ixtle, el algodón y la palma como materia orgánica son materias ideales para transmitir técnicas y activar códigos culturales compartidos en las comunidades, donde el ixtle, las plantas y la arcilla se conciben como materias vivas, que en su genética cargan información para adaptarse y cumplir la función de recipiente, de impermeable, de unión y protección. Aquí resulta sugerente recordar las palabras de la abuela Justina Pérez, las cuales resultan reveladoras cuando dice que “el material se deja trabajar”, porque la palma ya posee los mecanismos operativos para confeccionar el objeto.

El reconocimiento de las propiedades de los materiales permite explorar en las nociones específicas de la producción de los artefactos rituales. Por ejemplo, la preferencia del algodón o ixtle al plástico habla de una especificidad cultural y de la diversidad ecológica del entorno donde se produce y usa el artefacto. Asimismo, el empleo del bule en lugar de una botella de plástico obedece a criterios rituales, a la durabilidad de las materias y no a una costumbre mecánica.

Con base en estas observaciones, se concluye que los artefactos miniaturizados son portadores de saberes tradicionales, en primer lugar, porque las técnicas y materiales de elaboración se extraen del contexto inmediato; en segundo lugar, las miniaturas contienen un sentido ritual, ya que son objetos que acompañan al mundo de los muertos; y, en tercer lugar, las miniaturas resguardan información de la identidad del difunto.

En este punto coincidimos con los planteamientos de Coquet (2018: 103) cuando dice que “la estatuaria apunta a instaurar con el mundo inmaterial de los difuntos, ancestros y espíritus, una relación indisociable con la del reflejo o sombra respecto de su referente”. Aquí la evocación al doble del objeto nos habla de una estrategia de relación, donde el mundo de los vivos y el de los muertos mantienen comunicación. En este proceso, la materialidad es la clave para hacer tangible lo invisible, pues el difunto al ser despojado de su cuerpo necesita de elementos acordes a su nueva corporalidad.

En conclusión, la miniatura es de aplicación sustancial e ineludible, porque marca el itinerario de viaje, a la vez que va nombrando los objetos y conocimientos aprendidos en la vida. En consecuencia, el artefacto diminuto, además de cumplir un papel pragmático, materializa símbolos de vida que se concretan a partir de las herramientas de madera, ixtle y algodón.



## 8.9 Reflexiones finales del capítulo

Tomando como referencia el sistema clasificatorio descrito en el capítulo VI, las miniaturas funerarias se podrían ubicar en diferentes tipos de imitación. La gran mayoría de los objetos empleados en el “encaminar al difunto” son marcadores de lugares subterráneos, por tanto, se ubicarían en el nivel de paisaje, corporalidad e identidad del difunto; otros objetos se incluirían en la tipología de recipientes, y otros más se constituirían en referentes de alimento.

Desde la óptica imaginaria, todos los artefactos pueden pasar a la otra dimensión, la del mundo de los muertos, y en esa transferencia, lo que se traslada es la esencia, la función o la cualidad del objeto. Por ejemplo, se puede transportar información de la ubicación geográfica. Derivado de lo anterior, es factible concebir a las miniaturas como una relación, donde la formula material de “encaminar al difunto” sería el lenguaje o sistema de comunicación que vincula los artefactos con el entorno y la memoria biográfica del difunto. Visto así, la miniaturización generaría un retrato del difunto y una simetría topológica, donde sería posible doblar o reflejar lugares del inframundo, tales como: el arroyo Metate o el arroyo Las flores que se ubican en el plano terrenal (Severi, 2010).

A manera de síntesis, podemos resaltar algunas particularidades y funciones generales de la miniatura:

- 1) Los artefactos fungen como herramientas simbólicas para auxiliar al difunto a lo largo de todo su viaje.
- 2) Operan como conductores del viaje porque indican acciones y lugares.
- 3) Son artefactos que cumplen una función práctica.
- 4) Constituyen réplicas de los artefactos de uso cotidiano para mostrar las formas y usos de los objetos, en otras palabras, las miniaturas tienen fines pedagógicos.
- 5) Regulan relaciones con el linaje, en el sentido que algunos objetos, principalmente, el cacao se deposita para que el difunto lo administre y reparta a otros familiares fallecidos.

Se debe reconocer que “el encaminar al difunto” es un proceso complejo porque involucra diferentes fases, actos y artefactos rituales, los cuales simbolizan mensajes que expresan, directa e indirectamente, los sentimientos de los zapotecos frente a la muerte de un familiar y lo que ocurre en la transición hacia la otra vida.

De manera resumida, el análisis de las miniaturas funerarias revela que los objetos rituales tienen diferentes significaciones, las cuales se modifican dependiendo del contexto comunitario y familiar. Asimismo, el análisis del uso de las miniaturas, nos permite comprobar que los artefactos funerarios

fungen como revitalizadores de la memoria, como gesto de acompañamiento y como prácticas de aprendizaje insertas en la morfología, el material y la técnica del objeto.

## Reflexiones finales

Figura 9.1. Pan miniatura con forma de mujer.



Uno de los cuatro panaderos de la fiesta patronal de San Pedro Mártir Quiechapa, muestra un pan de trigo con la forma de la mujer “quiechapa” del ojo de agua de la comunidad.

Fuente: fotografía de la autora, 2019.

## **Réplicas materiales y cognitivas**

Esta investigación tomó como punto de partida dos preguntas nodales: ¿Qué evocan las miniaturas rituales y qué sentido tienen para los zapotecos actuales? Para dar respuesta a estas cuestiones se analizaron contextos específicos y se revisaron los textos de expertos. Como se observó en el capítulo II y VI, el uso de la miniatura ritual fue continuo a lo largo de diferentes periodos y en diferentes regiones del área mesoamericana.

El formato diminuto se presentó con mayor concentración en restos cerámicos, principalmente en ollas, vasos jaguar y figuras zoomorfas y antropomorfas. En la actualidad, en la zona de estudio se realizan procedimientos rituales con recipientes miniatura, tanto en contextos de ritualidad agrícola como en invocación a los ancestros.

A manera de resumen, se puede decir que la elaboración de miniaturas se basa en la aplicación de principios de réplica material y cognitiva. Algunos autores como López Austin (1994; 2001), Pitrou (2012a; 2014) Vogt, 1979), Dehouve (2011: 89-90), Broda (2016), Galinier (1990), entre otros, han registrado la estructura de réplica u homotecia en los depósitos y ofrendas dedicadas a entidades que habitan en cerros, cuevas y manantiales.

En el área de Oaxaca, De la Fuente (1939) documentó rituales de petición, donde se alcanza a vislumbrar el uso de gestos y objetos miniaturizados que destacan la relación entre el microcosmos y el macrocosmos. En este quehacer ritual, las acciones representan réplicas miniaturizadas del trabajo que realiza el Rayo para regar la lluvia. Algo semejante se observa en el análisis que hace Pitrou (2011: 137), donde la “escenificación” de los actos ejecutados en el ritual refieren a tareas que se espera ejecuten las entidades sagradas. En palabras del autor, la réplica opera “como si de una llamada mimética se tratara, hacen lo que esperan que los no humanos realicen.”

Así como lo refieren estos estudiosos, la miniatura se constituye como un elemento que pone en relación la dimensión humana y la sagrada, mediante la asociación de funciones y trabajos “divinos”, donde es posible reconocer vínculos sociales y de organización de la esfera de los gobernantes y de la jerarquía de los actores no humanos. Vogt (1973) en su trabajo con los zinacantecos se percató de la existencia de jerarquías y de la estrecha relación entre el cuerpo humano y la esfera macrocósmica. Esta observación aportó ideas importantes para vincular actos rituales con la dinámica social, política y organizativa de los pueblos.

De los aportes presentados por los expertos en ritualidad y de la documentación etnográfica realizada en esta investigación, se extrae la idea de que las réplicas en miniatura no sólo se dan en el

campo de lo numérico y lo espacial, sino que se extienden a un nivel conceptual, ya que no sólo se duplican morfológicamente en diversas escalas, sino que se desdoblán en palabras, códigos numéricos y nociones complejas como la completud o la corrección de errores.

En el caso de las mesas florales, se constata la doble o triple concepción de la réplica, porque el universo se manifiesta metafórica y espacialmente a partir de los cuatro rumbos, del conteo de 4, 5, 25 y 500 manojos de flores y de la disposición de las flores en forma de cruz, la cual hace referencia a la tierra y a los cuatro Rayos que habitan en los puntos cardinales.

Además de la revisión de las mesas florales, el análisis de las miniaturas funerarias reveló procesos miméticos del artefacto, analogías de referente topográfico, asociación identitaria y de identificación de rasgos sociales, económicos y políticos que muestran el rango del difunto.

Por lo anterior, se puede concluir que la réplica en las miniaturas estudiadas es de tipo material y conceptual. Por un lado, el objeto y los gestos rituales funcionan como condensación y síntesis del oficio, edad y género de recién fallecido y, por otro, operan como reducción material de bienes o metáforas que aluden a la abundancia.

Adicionalmente, las miniaturas funcionan como alimento, vida y fuerza. Dado que las trojes miniaturizadas y los corrales replican el ganado y las mazorcas haciendo alusión a la idea del ciclo agrícola, de la temporada de lluvia y la cosecha, lo cual queda integrado en la troje-recipiente y en la representación de animales, plantas y brotes.

### **La miniatura y los símbolos vegetales**

Las herramientas teóricas y la incorporación de categorías *emic* revelaron nociones de conjunto, tales como sembrar, saber-hacer (trabajar) y alimentar, las cuales están presentes tanto en el trabajo cotidiano como en la ritualidad agrícola, funeraria y terapéutica. En la actividad ritual, las acciones de sembrar, construir o dar de comer se orientan hacia la potenciación de las peticiones, la emisión de energía o fuerza y a la construcción de recursos simbólicos.

Los gestos rituales de siembra se complementan a través del conteo de ofrendas y la deposición de vegetales, evocadores del crecimiento y del ritmo de los tiempos. Generalmente, la acción de limpiar el terreno, excavar la tierra y enterrar semillas constituyen actos condensados que los peregrinos ejecutan con la finalidad de simbolizar la fertilidad y la cosecha.

La creación de metáforas de maíz, de la planta y los vegetales como elementos que proveerán abundancia es una práctica bien reproducida en el ámbito ritual. Se sabe que para los zapotecos el maíz

es la dieta principal y que la siembra es una de las actividades primarias. Por tanto, es lógico, que los actos rituales y las miniaturas retomen nociones claves de los procesos de trabajo agrícola.

En suma, se podría decir que, implícitamente, la milpa es una especie de modelo general en las peticiones de abundancia, fertilidad y vida. El maíz se encuentra referido en el alimento, en los gestos y en la palabra. Como pudimos constatar en los capítulos IV, VI y VII, se puede cultivar enfermedad, alimento, vida y muerte, mediante el entierro, el encierro, el abrazo y la emisión de frases que siembran maldad en el cuerpo de personas y animales.

En el campo de lo nefasto, la miniatura funge como un elemento vivo que se inserta en la piel o articulaciones de la persona para afectarlo. Es en la fuerza del acto ritual y en materialidad de los objetos donde reside el poder de transformación y acción. En resumidas cuentas, el lenguaje de la miniatura es lo que forma o deforma al mundo.

Retomando la analogía de las trojes como reservorios del grano y de las semillas como germen, podemos concluir que las miniaturas son objetos cargados de agencia. Desde nuestro punto de vista, la miniatura al tener esta fuerza activa adquiere la capacidad de transformarse, producir cambios e influir en la vida del campesino, del campeador y del creyente.

### **Miniaturas y miniaturización**

¿Por qué el trabajo a escala? Esta pregunta resultó bastante compleja de resolver. Aparentemente, el uso de miniaturas tiene una finalidad práctica y de movilidad, pero su elaboración conlleva conocimientos y elementos contextuales que solo pueden develarse revisando la técnica y la caracterización del entorno y de las entidades a las que se dirigen los objetos miniaturizados.

Existen diferentes interpretaciones y lecturas sobre la percepción del tamaño y la forma de operar de las miniaturas. La recopilación de la narrativa oral, en torno a los lugares encantados, y la revisión de los “encantos” aportó algunas pistas para entender que las dimensiones de los artefactos rituales tienen una fuerte relación con la corporalidad “sagrada”.

Algunos abuelos y adultos refirieron que el tamaño de las ofrendas, alimentos y recipientes tiene que ver con las cualidades del Rayo y de sus ayudantes, los cuales se consideran como enanos, seres diminutos o aires imperceptibles a la vista. En el desarrollo del capítulo VII se pudo observar que la Tierra, el Rayo y los ancestros reciben su comida en trastes diminutos. A partir del análisis de los testimonios de los abuelos zapotecas, se lograron entrever dos atribuciones: la primera refiere que “ellos no saben y se conforman con poco”; y la segunda, alude a la corporalidad de los dueños del lugar.

Las reflexiones que se centran en la concepción que se tiene de los ayudantes del Rayo apuntan que los ministros, duendes o aires son pequeños y “se alimentan solamente del aroma de los guisos” (Jacinto Mendoza Ramírez, conversación personal, Santa Lucía Miahuatlán, 2020; Jesús Ramírez Pacheco, conversación personal, San Miguel Suchixtepec, 2019).

A nuestro modo de ver, la exégesis del tamaño de las entidades sagradas nos parece convincente, en tanto que se puede comprobar, en relatos y testimonios, la corpulencia, el comportamiento y la dimensión del Rayo, los aires y las ánimas, los cuales se identifican con niños, duendes, luces y personas gigantes.

Con base en la documentación y revisión de los casos etnográficos, puedo afirmar que la miniatura es un lenguaje ritual que responde a la creación de un medio o soporte idóneo para compartir alimento y necesidades con la Tierra, la Culebra de agua, el Rayo y sus ministros.

Para cerrar este apartado quisiera decir que las explicaciones vertidas en este espacio podrían ser sólo una aproximación al verdadero sentido que portan los artefactos miniaturizados. Por tanto, es necesario seguir indagando en las motivaciones sociológicas, afectivas y religiosas que promueven la creación de objetos y gestos miniaturizados.

Quizá otros acercamientos podrían ayudar a reconocer más especificidades de la miniatura, y por supuesto, remediaría algunos de los errores y omisiones cometidos en este trabajo. Estamos seguros que las futuras redefiniciones y exploraciones del tema permitirán entender, de mejor manera, las cualidades de la miniatura y la miniaturización.

### **La imaginación y el juego en la miniatura**

La preparación de los objetos rituales demostró que la miniatura y la miniaturización involucra a la gestualidad, a la palabra y a las escenificaciones. Esta variedad de soportes y maneras de vehicular las necesidades, permitió distinguir funciones, sentidos y maneras en que opera la construcción de miniaturas, las cuales se elaboran a partir de modelos que imitan gestos y formas.

El estar en contacto directo con el objeto ritual y el llevar “imaginariamente” las miniaturas al lugar cotidiano, donde el artefacto desempeña su función, permitieron identificar factores culturales que explican la arquitectura de las maquetas: casas, corrales y trojes. En consecuencia, se podría afirmar que se logró acceder a la capa informacional del objeto.

En el contexto ritual, el peregrino proyecta sus necesidades en los modelos miniaturizados. De esta manera, se inserta en un juego de actos, en el que los gestos y la miniatura adquieren fuerza. El creyente imagina que los objetos tienen la apariencia de los bienes que desea, los señala, les arropa,

les cuida y les habla. En estas recreaciones, el creador produce una atmósfera de sensorialidad que expresa, vivamente, el gesto de siembra, compra o venta.

En su mayoría, los actos representados remiten a escenas cotidianas, las cuales se convierten en hechos palpables gracias a la imaginación creadora, a la creencia en el poder de los lugares encantados y, por su puesto, a la capacidad donadora de la entidad sagrada.

Finalmente, el recurso de la escala, la interpretación de conceptos complejos y el estar activamente en el espacio sagrado, nos lleva a entender la importancia del juego y de la proyección como elementos cruciales de la ritualidad, donde la recreación de escenas, incluyendo los objetos miniaturizados, logra su eficacia por mediación del lenguaje simbólico y por el papel que cumple la memoria, al visibilizar y destacar la importancia de los “encantos”.

### **Números, medidas y su potenciación**

Como revisamos en el capítulo VII y VIII, los actos simbólicos de repetir y contar meticulosamente todo, constituyen una labor ritual que facilita la transmisión de mensajes completos y la creación de códigos para potenciar o corregir pagos. En el caso de las peticiones de abundancia, la multiplicación de ofrendas vegetales es un recurso efectivo para plasmar la idea de “mucho, exacto o cumplido”.

En los rituales funerarios, las cantidades profusas adquieren un sentido de protección, cuidado, previsión y riqueza. En algunos contextos, la sumatoria de cifras clave como el 9 o el 13 bastan para aludir al concepto de completo, pero, en otros casos, es necesario agregar elementos para reforzar la ofrenda.<sup>165</sup>

El uso y significación de los números como referente de completud varía en relación con los destinatarios, el mensaje que se desea transmitir y con el cifrado que construye el especialista ritual. De manera resumida, los depósitos y pagos en miniatura se caracterizan por ser: indicativos o referenciales; potenciadores de fuerza, a través de la adición o multiplicación de objetos; y correctores de errores rituales.

---

<sup>165</sup> En el contexto zapoteca, el lingüista Méndez (2019: 392) refiere que el número veinte es el número de la complementariedad y la perfección porque esta cifra, en zapoteco “responde a un pensamiento matemático concreto”. No estamos seguros si esta denominación aplica al conteo de objetos rituales de los zapotecos del sur, pues como se observó en el apartado VII, existen números base y claves simbólicas, de las cuales no se tiene conocimiento de su origen.



Además de los conjuntos numéricos, los pagos se componen de unidades de volumen y de extensión miniaturizadas. Las porciones se ofrecen en chorros, jícaras, pedazos, trozos, pellizcos, puñados o tomando como referencia el cuenco de la mano. Generalmente, a la Tierra se le obsequian unas gotas o un chorro de mezcal, a la Culebra de agua y a los ayudantes del Rayo se les entregan unidades o trozos de copal memela y a los ancestros se les colocan rollos de tortillas miniatura y pedazos de cacao.

En relación a la equiparación de las porciones con la abundancia y con la identidad de las entidades sagradas, podemos concluir que existen paralelismos o simetrías entre los números y las nociones complejas como lo completo, la maduración, la fertilidad, la longevidad y la abundancia. El ofrecimiento de comida, ya sea en trozos o en chorros, va a aludir a la vida, a la fuerza, a la alimentación y al trabajo.

De lo expuesto hasta aquí, se puede recuperar la importancia del uso de medidas diminutas y la correlación que existe entre lo pequeño y las entidades receptoras. La asociación entre lo pequeño y lo fasto se basa en la noción de inversión y del simbolismo de la gulliverización, en el que ahonda Durand (2004), donde el germen crece y lo que se entierra renace.

### **Reflexión sobre tipo fractal y replica**

Para continuar con la reflexión que comenzamos en el capítulo I y IV sobre la noción de completud, semejanza, similitud de rasgos y tipo fractal, dedicaremos, en este espacio, unas líneas para aclarar la diferencia entre fractales y réplicas. Asimismo, mostraremos algunos ejemplos de fractales revelados en la arquitectura del área zapoteca.

Aunque a lo largo del estudio se reconocieron limitados casos de fractalidad, es importante revisar sus características y atributos. Debemos recordar que desde el punto de vista matemático, el concepto de fractal tiene cualidades concretas, tales como: la interactividad, la no variabilidad a escala, la recursividad y su rasgo de infinito.

Resumamos la distinción entre réplica, miniaturización y tipo fractal. La miniaturización es el procedimiento que se usa en actos rituales y objetos, regularmente, se emplea como recurso metafórico para señalar cosas o acciones a escala reducida; la réplica ocurre en objetos que tienen semejanza formal o morfológica con su referente, por ejemplo: las trojes, las casas y corrales miniatura, los cuales poseen semejanza estructural y arquitectónica.

El tipo fractal, por su parte, refiere a formas geométricas que actúan por autosimilitud, auto-organización, interactividad e invariancia a escala. Los ejemplos más representativos de fractales son las

estructuras naturales de las suculentas, las estalactitas, la marca de crecimiento en los troncos de árboles, las espinas de las cactáceas, entre otros.<sup>166</sup>

De lo anterior, se extrae la posibilidad de que el recurso de la fractalidad y el trabajo a escala pueda usarse como referencia material para indicar conceptos de reproducción, organicidad y crecimiento, ya que en los pagos se presentan vegetales, porciones de alimento y gotas de agua, sangre o mezcal para referir a la fuerza, la fertilidad y la vitalidad.<sup>167</sup>

En la materialidad mesoamericana se han reconocido fractales que aluden a la idea de crecimiento, un ejemplo es el trazo de la forma del caracol cortado que refiere Dehouve (2017). En el área zapoteca podemos identificar la creación de formas con iteración como las grecas de los palacios de Mitla (Markens, 2013) o la configuración de estructuras que integran imágenes de crecimiento y acumulación como las ciudades **mes guie'**.

En la descripción de las mesas florales se observaron iteraciones sucesivas en la forma, en la replicación del número de objetos contados, en la estructura del cosmograma referido por las cuatro esquinas y en la repetición de gestos y depósito de hojas, flores y copal que hacen referencia a la estructura cuadrada del mundo.

En lo que respecta a la creación de modelos a escala, principalmente, en la reproducción de maquetas de casas, trojes, milpas y corrales no se reconocieron fractales matemáticos; pero sí se ubicó la noción de réplica del cosmograma en la forma cuadrada de las milpas, corrales y trojes. Con los ejemplos descritos queda claro que en las manifestaciones miniaturizadas y en los artefactos rituales estudiados existen algunas imitaciones de formas naturales, especialmente, vegetales, ya que éstas ayudan a expresar conceptos complejos como: el crecimiento, la vida y los ciclos.

### **El paisaje ritual de los zapotecos del sur**

Se debe recordar que la tesis central no se desarrolló en torno a la definición del paisaje ritual de los zapotecos, ni al proceso de peregrinación que se emprende hacia santuarios. Sin embargo, se

---

<sup>166</sup> Debo mencionar que no soy experta en el reconocimiento de fractales y que aún existen controversias teóricas para identificar con claridad el tipo fractal (Dehouve, 2017), el fractal por analogía (Wagner, 1991) o el fractal desde el punto de vista matemático (Eglash, 1999). En lo particular, me inclino por la propuesta de Dehouve, dado que ha explorado en el área mesoamericana y toma como base una revisión geométrica y cultural.

<sup>167</sup> Es preciso aclarar que nuestra intención no era identificar fractales en cada expresión miniaturizada, pues el análisis se focalizó en destacar la presencia de ciertas características que pudieran explicar el modo de operar técnico de las miniaturas. El tipo fractal es uno de los recursos empleados para representar conceptos complejos, pero por lo observado en los casos de estudio, los fractales no constituyen un factor crucial en la creación de modelos miniaturizados.

consideró importante retomar la descripción de los espacios sagrados porque éstos son los receptores principales de las ofrendas, los objetos rituales y pagos en miniatura, tema central de esta investigación.

En el recorrido de los lugares se pudo registrar la existencia de una jerarquía entre cerros y fuentes de agua. Asimismo, se observó que entre las entidades sagradas de cada espacio ritual se mantienen vínculos simbólicos marcados por la historia oral, los tipos de ofrendas y la caracterización propia de los dueños que habitan en los cerros, las cuevas, las fuentes de agua y en el mar.

Desde una lectura simbólica, los lugares “encantados” se organizan a partir de una jerarquía sagrada y de parentesco, donde el Rayo mayor gobierna el cerro Nube Flan y el mar y Rayos menores trabajan en el cerro Rayo, en el cerro San Cristóbal, en el ojo de agua de Quiechapa y montes que se ubican en los pueblos zapotecos.

El León es otra entidad sagrada que se ubica tanto en el cerro como en las demarcaciones acuáticas. En el cerro El Encanto, se habla de un león encantado y en el ojo de agua de Quiechapa se nombra al dragón-león. En ambos contextos, los dueños comparten rasgos protectores y atributos vinculados con el agua y la vegetación.<sup>168</sup>

Retomando las reflexiones compartidas con el Dr. Markens y el Dr. Berrojalbiz, podríamos hablar de dos tipos de paisaje ritual: uno de tipo simbólico que alberga a las entidades sagradas y se articula a partir del poder de protección que imparte el Rayo, la Culebra de agua, el León y los dueños o reyes; y otro, que toma en consideración las redes de peregrinaje y los objetos rituales, incluidas las miniaturas.

Las redes de peregrinaje y la miniatura son elementos que mantienen en relación al cerro, a la cueva y a las fuentes de agua. Quizá, la caracterización del paisaje ritual de los zapotecos es uno de los componentes del circuito de peregrinaje, donde el constructo cueva-cerro-agua conforma la unidad que mantiene articulados a los lugares “encantados” como el cerro Nube Flan, la cueva de Mitla y el mar.

### **La vigencia de la miniatura ritual**

La vasta producción y uso cotidiano de la miniatura, así como la diversidad de contextos rituales arrojó datos relevantes sobre su funcionamiento, dinámica de uso y significación de los artefactos

---

<sup>168</sup> Quizá, la idea del Dragón-león como entidad relacionada con lo oscuro, la muerte y el poder se vincula con la imagen y concepción que antiguamente se tenía del jaguar como corazón del monte, asociado al agua, la tierra, la gobernanza, la resurrección y el linaje (Valenzuela, 2012; Fahmel Beyer, 2013).

rituales. En la descripción de las técnicas de confección de las maquetas, se pudo constatar una riqueza de gestos, herramientas e incorporación de materias orgánicas y sintéticas.

La permanencia del formato miniatura, la similitud de la morfología, así como el uso de espacios naturales para depositar objetos rituales a lo largo de diferentes periodos históricos, confirma la ductilidad del lenguaje de la miniatura. Ejemplo de ello son los recipientes que se han adaptado a diferentes contextos.

La continuidad en el uso de vasijas en el ajuar funerario, representa uno de los hallazgos más notables. Si bien no existen semejanzas formales, sí hay correspondencias con el formato miniatura y en algunas materialidades como la arcilla. En el uso de la miniatura, se asume que los bules, los canutos de carrizo y el tenate son objetos homólogos a los sartenes, las ollas globulares y los vasos garra que se han encontrado en contextos arqueológicos. Estos artefactos no albergan, únicamente, una función práctica, sino que poseen referentes simbólicos, los cuales tienen que ver con la necesidad de alimentar a los muertos.

Otro elemento que apoya la idea sobre la continuidad en el uso de artefactos miniatura es su empleo en rituales agrícolas, donde los olotes, las piñas de pino y los palos pudieron ser elementos que, en el pasado, sirvieron para elaborar metáforas de crecimiento, vegetación y germinación. No tenemos elementos para comprobar esta hipótesis, pero sabemos que anteriormente la agricultura y el maíz fueron actividades primarias de los zapotecos del sur, y, además, continúan siendo recursos de manutención. Por tanto, no es descabellado pensar que en el pasado se solicitaron las mismas cosas al Rayo.

Prueba de la vigencia de la ritualidad y de la eficacia de las peticiones se encuentra en la memoria, en los relatos que cuentan los abuelos y en el conocimiento que se transmite a los jóvenes sobre los lugares “encantados” y los dueños, los cuales tienen importancia nodal para la vida ritual de las comunidades zapotecas.

Por lo referido en las conversaciones y en la observación de los rituales, se confirma que la transferencia de saberes y técnicas de modelado es un proceso horizontal y dinámico, pues niños, jóvenes y adultos interactúan al mismo nivel. Por tanto, en lo que se refiere a la técnica, se puede decir que la práctica de crear miniaturas es un saber compartido, heredado y adaptado.

### **Categorías *emic***

En lo que respecta a la particularidad del enfoque y la incorporación de las categorías *emic*, podemos concluir que las nociones zapotecas para referir a los objetos miniaturizados proporcionaron

elementos nodales, los cuales permitieron entender la configuración de las miniaturas. También nos facilitaron el camino para comprender cómo es que las peticiones impactan en la vida social de los zapotecos.

La profusa elaboración de maquetas y la manera en que se encuentran conectadas con el entorno social de los peregrinos, nos habla de fuertes relaciones entre el campo imaginario y el actuar cotidiano. La correspondencia material de las trojes, los corrales y la arquitectura de las casas con lo que se observa en el campo es algo que se trató de esbozar en el capítulo VI, y, como se pudo comprobar, existen similitudes formales entre las miniaturas y las casas de los zapotecos del sur.

En los testimonios de los peregrinos, la miniatura tiene un alto grado de efectividad, pues todo lo que se pide se concede. Hay evidencia concreta de la compra de camionetas de transporte público que se solicitaron en el ojo de agua de Quiechapa. También, se refieren casos de compra de terrenos, ganado y de cosecha de hortalizas que se pidieron en el cerro El Encanto.

Para completar la eficacia de las peticiones habría que indagar en estadísticas oficiales sobre el incremento de construcciones, el número de concesiones de autos, el índice de natalidad, entre otros factores. Por el momento, no contamos con los datos concretos y el método idóneo para relacionar la información numérica con las peticiones concretas. No obstante, tenemos testimonios que apelan a las vivencias de los peregrinos, las cuales comprueban y explican el poder de los “encantos”.

### **Nuevas rutas en el estudio de la miniatura**

Una de las lecturas pendientes en el estudio de la miniatura es el análisis del uso y las relaciones que se establecen a nivel diacrónico. Evidentemente, hay una deuda de los estudios interdisciplinarios en la región. En los registros arqueológicos, los análisis y descripciones de las cadenas operatorias de la manufactura de objetos miniatura sólo muestran una aproximación. En relación a los estudios etnográficos, hace falta la elaboración de proyectos que permitan vislumbrar, cómo ha impactado la presencia de material en la creación de talleres de cerámica, talla de madera y concha en el área zapoteca.

Definitivamente carecemos de una lectura integral y de un enfoque pluridisciplinario para analizar la materialidad de la miniatura, tanto del pasado como del presente. Lo que se intentó hacer aquí fue un breve repaso de los diferentes tipos de miniaturas mesoamericanas y una revisión, un tanto sintética, del uso y calidades de las miniaturas de los zapotecos actuales. Pese al esfuerzo por describir y analizar algunas de las técnicas, no fue posible desentramar el origen y continuidad de ciertas prácticas. No obstante, se revelaron motivos para continuar con la práctica ritual, pues la memoria y

el respeto a los abuelos son algunas de las razones por las que la miniatura sigue presente en las generaciones jóvenes.

Para seguir hurgando en el microcosmos de la miniatura, proponemos algunos ejes temáticos que pueden complementar y enriquecer el presente trabajo:

1. Es necesario ahondar en la revisión de categorías *emic*, en especial, en contenidos relativos a la composición y creación de artefactos rituales. Estudiar nociones sobre el color, el aroma, la forma y las especificidades técnicas podría develar elementos de una configuración ritual zapoteca, lo cual abonaría a la construcción de teorías del arte “indígenas”.
2. Problematizar sobre la manera en que los zapotecos perciben y seleccionan las materias con las que preparan artefactos como los que se introducen en el ajuar funerario. Esto dará mayor certeza sobre el uso de las flores y la prohibición de ciertos materiales. Si bien hicimos un acercamiento al estudio del ixtle y de las fibras naturales, todavía falta un camino por recorrer.
3. Indagar en la experiencia sensible que acontece en el momento creador. En el campo de la miniatura, pienso que es importante, profundizar en el apartado de las emociones y explorar la manera en que las emotividades regulan o transforman la producción de los artefactos rituales.
4. Además, es necesario introducir un estudio comparativo de las maquetas o modelos miniaturizados que se elaboran en otras regiones de Oaxaca, México e incluso Latinoamérica. En este proyecto es crucial revisar las especificidades de cada contexto, y, verificar si en realidad se comparten rasgos o las prácticas refieren a actividades rituales distintas. El resultado de este análisis puede arrojar información relevante sobre costumbres compartidas en territorios distantes, y podría abrir preguntas, en las que se reflexione sobre la diversidad de técnicas y su relación con los materiales del entorno.

Para cerrar este apartado, considero importante que se priorice el análisis de los gestos y herramientas. Estamos seguros que el estudio de la técnica, tal como se refirió en el capítulo I, es necesario para entrever cómo es que los artefactos y objetos rituales trascienden fronteras temporales y espaciales.

Sin duda, el análisis de las técnicas y los gestos representa un desafío, pues la diversidad de artefactos, funciones y referentes empleados en la miniatura es muy amplia. Sin embargo, el

desmenuzar los procesos de manufactura es lo que nos dará las claves para entender el uso y sentido de los modelos miniaturizados.

Finalmente, habría que agregar que la antropología de la técnica y de la memoria son herramientas muy útiles en el estudio de la cultura material, pues sin una descripción detallada de los gestos, las materias y los procedimientos no es posible pasar al análisis de los artefactos y, mucho menos, se podría revelar la significación de los objetos resultantes del trayecto ritual. En consecuencia, es importante avanzar en el estudio de la miniatura, sin descuidar la especificidad de los contextos.

## BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René (1984) “Relación de Chichicapa y su partido”, en *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera. Tomo I*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 63-93.

Aguirre, Imelda (2015) “Rituales electorales en una comunidad teenek de la huasteca potosina, México”, en *Collectivus, Revista de Ciencias Sociales*, vol. 2, núm. 2, México.

Alana, Ivy (2017) “La metamorfosis de la serpiente en la cultura mixteca”, en Claudia Carranza, Arturo Gutiérrez y Héctor, Medina (editores), en *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana*, Fundación Joaquín Díaz, España, Universidad de Salamanca.

Alcázar, Jairzinho (2004) *Historia de Miahuatlán Oaxaca*. México, H. Ayuntamiento de Miahuatlán y Universidad La Salle Benavente.

Alcina, José (1972) “Los dioses del panteón zapoteco”, en *Anales del INAH*, vol. 9, pp. 9-38.

----- (1988) *Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII. Estudios de Cultura Náhuatl, vol. VI*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

----- (1993) *Calendario y Religión entre los Zapotecos*, México, UNAM.

Álvarez, Luis (1977) *Geografía general del estado de Oaxaca*, México, carteles editores.

Andrews, E. Wyllis (1970) “Balankanche, Throne of the Jaguar Priest”, en *Middle American Research Series*, Pub. 32, New Orleans, Tulane University.

Angé, Olivia y Pitrou, Perig (2016) “Miniatures in Mesoamerica and the Andes: Theories of life. Values, and Relatedness”, en *Journal of Anthropological Research*, The University of New Mexico.

Anschuetz, Kurt; Wilshusen, Richard and Scheick, Cherie (2001) “Una arqueología de los paisajes: perspectivas y tendencias”, *Journal of Archaeological Research*, vol. 9, núm. 2, pp. 152-197.



Antón, Fina y Mandianes Manuel (2003) “La serpiente y los habitantes del agua” en José González, y Antonio Malpica (coords.), *El agua, mitos, ritos y realidades*, España, Anthropos, Centro de Investigaciones Etnológicas.

Antonio, Pafnuncio (2015) *La fonología y morfología del zapoteco de San Pedro Mixtepec*, Tesis doctoral, México, CIESAS.

Aparicio, Juan y Costa, Eraldo (2019) “Soñando insectos: interpretación popular según los pobladores de San Miguel El Grande, Oaxaca, México”, en *Ethnoscintia, Revista Brasileña de Etnobiología y Etnoecología*, vol.4, núm.1, diciembre de 2019. DOI: 10.22276 /ethnoscintia.v4i1.259

Aragón, Flavio; Figueroa, Juan de Dios; Flores, Manuel; Gaytán Marcela y Véles José Juan (2012) *Calidad industrial de maíces nativos de la Sierra Sur de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias, Centro de Investigación Regional Pacífico Sur y Campo Experimental Valles Centrales de Oaxaca.

Aranda, Raúl (2001) “Entre el lago y el cielo: la presencia de la montaña en la región de Chalco-Amecameca” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el Paisaje Ritual*, México, UNAM, CONACULTA, INAH, pp. 245-255.

Argüello, Sol (2017) “El simbolismo de la serpiente en la fábula las ranas que cabalgan la serpiente del pañchatantra”, en *Káñina, Rev. Artes y Letras*, Universidad Costa Rica XLI (Especial), pp. 39-50.

Arroyo, Esteban (1961) *Los Dominicos, Forjadores de la Civilización Oajaqueña*. 2 vols. Vol. 2. Oaxaca, México, Ramón García Plaza, Vicario General.

Assmann, Jan (2008) *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires, Lillmod.

Attolini, Amalia (2011) "Cuentas, dares y tomares del cacao: delicia, convite, rito mesoamericano. Aspectos antropológicos" en *Revista Digital Universitaria* [en línea]. 1 de abril de 2011, vol. 12, núm. 4, Disponible en Internet: <http://www.revista.unam.mx/vol.12/num4/art38/index.html>

Audouze, Françoise (2002) “Leroi-Gourhan, A Philosopher of Technique and Evolution”, en *Journal of Anthropological Research*, vol.10, núm. 4, pp. 277-306.

Bachelard, Gastón (2014) *La poética de la ensoñación*, México, FCE.

----- (2016) *La poética del espacio*, México, FCE.

Badillo, Alex (2017) “Narraciones de Quiechapa: considerando la evidencia material del recorrido sistemático”, en *Cuadernos del sur*, año. 22, núm. 42, pp. 35-54.

----- (2019) *Ancient settlement patterns and land-use dynamics in rural Quiechapa, Oaxaca, Mexico*. Tesis doctoral, Estados Unidos, Indiana University.

Báez-Cubero, Lourdes (2012) “Vistiendo santitos: la acción ritual para vestir a los antiguos entre los otomíes de Hidalgo”, en *Estudios de cultura otopame*, núm. 8, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Bailey, Douglass (2005) *Prehistoric figurines: Representation and corporeality in the Neolithic*, London, Routledge.

Balsalobre, Gonçalo de (1656 [2003]) *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/relacion-autentica-de-las-idolatrias-supersticiones-vanas-observaciones-de-los-indios-del-obispado-0/html/df8d1e50-b0d9-4a83-b6d0-c2e661b79075.html>

Ballard, Chris (1994) “The centre cannot hold: Trade networks and sacred geography in the Papua New Guinea Highlands”, en *Archaeology of Oceania*, vol. 29, núm. 3, pp.130-148.

Barabas, Alicia, (coord.) (2003) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Vol.1*, México, INAH. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México.

----- (2006) *Dones, sueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, INAH, Porrúa.

----- (2008) Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca, en *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 7, Bogotá, Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1900-54072008000200007](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200007)

Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel (1982) *Tierra de la Palabra - Historia y Etnografía de los Chatinos de Oaxaca*, México, INAH.

----- (coords.) (1999) *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las Autonomías*, col. científica, 3 vols., México, INAH-INI.

Barabas, Alicia; Winter, Marcus; Castillo, María del Carmen; Moreno, Nallely (2005) “La Cueva del diablo: creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca”, en *Cuadernos del Sur*, año 11, núm. 22, 22 de agosto 2005, pp. 22-31.

Barba, Beatriz (2015) “Las plantas sagradas mexicanas”, en *Ciencia, Revista de la Academia Mexicana de Ciencias, Usos de plantas mexicanas*, julio-septiembre, vol. 66, núm. 3, pp. 48-59.

Barbour, Warren (1975) *The Figurines and Figurine Chronology of Ancient Teotihuacán, Mexico*, New York, University of Rochester.

Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (1982) *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH, FONCA, IOC.

Baso, Keith (1988) “Speaking with Names. Lenguaje and Landscape among the Western Apache”, en *Cultural Anthropology*, vol. 3, núm. 2, mayo de 1988, Disponible en <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/can.1988.3.2.02a00010>

Beam de Azcona, Rosemary (2005) *Toponimia de los zapotecos sureños*, Disponible en [www.linguistics.berkeley.edu/~rosemary/home](http://www.linguistics.berkeley.edu/~rosemary/home).

----- (2012) *Southern Zapotec Toponyms. Expressing Location in Zapotec*, ed. Brook Danielle Lillehaugen and Aaron Huey Sonnenschein, pp. 261-87.

----- (2014) “Algunas isoglosas de la Sierra Sur”, en *paper presented at the Coloquio de Lenguas Otomangués y vecinas VI in honor of Mario Molina Cruz*; Oaxaca, México, Biblioteca Juan de Córdova.

----- (2018) “El zapoteco de Tlacolulita y el transyautepequeño, el legado lingüístico de Cosijoeza I” en *Coloquio de Lenguas Otomangués y Vecinas*, celebrado del 19 al 22 de abril, 2018, en la Biblioteca de Investigación Juan de Córdova, Oaxaca, México.

Beam de Azcona, Rosemary, Cruz, Abdón, y Pacheco, Lázaro, (2013) “El hombre que conoció a Cocijo”, en *Tlalocan*, XIX, UNAM, pp. 93-223.

Beam de Azcona, Rosemary y Cruz, Emiliano, (julio-diciembre, 2017) “El calendario ritual de San Bartolomé Loxicha”, en *Cuadernos del sur, Revista de Ciencias Sociales*, año 22, núm. 43, Oaxaca, México, pp. 6-104.

-----, (en prensa), “Los compuestos verbales y las expresiones idiomáticas en el zapoteco miahuateco de San Bartolomé Loxicha”, en Francisco Arellanes, Mario Chávez-Peón y Rosa María Rojas Torres (editores), *Lenguas Zapotecas*, México, UNAM.

Berlin, Heinrich (1957) *Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México, vol. 4*. Hamburg, Alemania, Im Selbstverlag des Hamburgischen, Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte.

Berrojaltiz, Fernando (2020) *Paisajes relacionales, paisajes de resistencia: la reformulación del paisaje tepehuan en la época colonial*, DGO., México, Texto en dictaminación, México.

Beyer, Hermann, (1965) *Mito y simbología del México antiguo*, México, Sociedad Alemana de Mexicanistas.

Binford, Lewis, and O'Connell, James (1984) "An Alyawara day: The stone quarry", en *Journal of Anthropological Research*, vol. 40, pp. 406–432.

Blomster, Jeffrey (2002) "What and where is olmec style? Regional perspectives on hollow figurines in Early Formative Mesoamerica", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 13, Issue 2, Julio de 2002, pp. 171-195.

Boege, Eckart (2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Bonifaz, Rubén (1996[1989]) *Hombres y Serpientes. Iconografía Olmeca*, México, UNAM.

Bradomín, José (1982) "La Mujer de Piedra", en *Leyendas y tradiciones oaxaqueñas*, Oaxaca, México, pp. 21-24.

Brockington, Donald (1973) "Archaeological investigations at Miahuatlan Oaxaca", en *Publications in Anthropology*, núm. 7, Nashville, USA, Vanderbilt University.

----- (2001) "Anthropomorphic figurines from the Oaxaca Coast", en Terry Stocker y Cynthia Otis, (editores), *The New World figurine Project*, Provo Utah, Brigham Young University.

Broda, Johanna (1977) "Tallado en roca ritualidad y conquista mexicana e inca; una comparación", en Garrido Aranda, *Pensar América: cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdova: Caja Sur y Ayuntamiento de Montilla, pp. 45-73.

----- (1982) "El culto mexicano de los cerros y el agua", en *Multidisciplinaria, Revista Electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, Primera época, octubre-diciembre, Disponible en: <http://www.journals.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/view/34334/31305>

----- (1987) "Templo Mayor as Ritual Space", en Johanna Broda; David Carrasco y Eduardo Matos. *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Berkeley, University of California Press.

----- (1991) “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica” en Johanna Broda, Iwaniszewski Stanislaw y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía*, México, UNAM.

----- (1996) “Paisajes rituales en el Altiplano Central”, en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, México, pp. 40-49.

----- (1997) “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de Horizonte de Cuicuilco Zacatepetl”, en *Reunión anual de la American Society for ethohistory*, noviembre, 1997.

----- (2002) “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Simposio Internacional El Cambio Cultural en el México del Siglo XVI, Viena, Austria, junio de 2002, Graffylia*, pp. 14-28.

----- (2009) “Cosmovisión y observación de la naturaleza en el nevado de Toluca”, en Pilar Luna; Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales*, México, INAH, pp. 58-67.

----- (2016) “Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa”, en Broda, Johanna (coord.), *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas, estudios antropológicos, históricos, comparativos*, México, UNAM.

----- (2018) “Las pirámides en el paisaje ritual de Mesoamérica”, en Carlos Méndez, *Un patrimonio universal, las pirámides de México, Cosmovisión, cultura y ciencia*, México, Secretaría de Cultura, INAH, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México.

Broda, Johanna y Félix-Báez, Jorge (editores) (2001) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, pp. 15-45.

Broda, Johanna y Good, Catharine (coords.) (2004) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA, INAH, UNAM, IIH, Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Estudios Monográficos.

Brunet, Roger (2002) “Análisis del paisaje y semiología”, en Josefina Gómez, Julio Muñoz y Nicolás Ortega, *El pensamiento geográfico*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 485-493.

Burenhult, Niclas (2008) *Streams of words: Hidrological lexicon in Jahai. Netherlands*, Max Planck Institute for Psycholinguistics.

Burgoa, Francisco de (1989a [1674]) *Geográfica Descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las indias occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca II*, vol. 2. México, Editorial Porrúa, S.A, pp. 236, 328.

----- (1997b), *Palestra historial de virtudes, y exemplares apostólicos*, México, Porrúa.

Campbell, Joseph (1959) *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE.

Carranza, Claudia; Gutiérrez, Arturo y Medina, Héctor (2017) *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana*, España, Fundación Joaquín Díaz, Universidad de Salamanca.

Carrasco, Pedro (1951) “Una cuenta ritual entre los zapotecos del sur” en *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*, México, Nuevo Mundo, pp. 91-101.

----- (2006) “Rituales y creencias paganas entre los indígenas chontales de Oaxaca, México”, en Andrés Oseguera (coord.), *Historia y etnografía entre los chontales de Oaxaca*, México, INAH. pp. 183-256.

----- (1966) “Ceremonias publicas paganas entre los mixes de Tamazulapan”, en *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

----- (1971[1968]) “La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca: la lluvia”, en *Verhandlungen des XXXVIII Internationale Amerikanistenkongresses, V. III*. Kommissionsverlag Klaus Renner-München, Stuttgart, Munich.

----- (1988) “La siembra del agua en Oaxaca”, en J. K. Josseran y K. Dakin. *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of D. Sullivan*, Tomo 2. Oxford.

Cassirer, Ernst (1945 [1967]) *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE.

----- (1972) *Filosofía de las formas simbólicas I*. Trad. Armando Morones, México, FCE.

----- (2016) *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE.

Caso, Alfonso (1958) *El calendario mexicano*, México, Academia Mexicana.

----- (1932) “La Tumba 7 de Monte Alban es Mixtec”, en *Universidad de México, tomo IV*, núm. 20, México, Reprinted in Alfonso Caso, *Obras: El México Antiguo: Mixtecas y Zapotecas*, vol. 1, 11-37, México, El Colegio Nacional, 2002, pp. 117-150.

Caso, Alfonso; Bernal, Ignacio; Acosta Jorge, (1967) “La Cerámica de Monte Albán”, en *Memorias del INAH, XIII*, México, INAH.

Castillo Cisneros, María del Carmen (2013) “Culebras de maíz: los xatsy del depósito ritual ayuujk en Oaxaca” en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHII*, Disponible en: <http://journals.openedition.org/alhim/4586>

Castillo González, César; Arango, Lino; Vásquez, Eva; Morales, Juana; Celis, David; Camacho, Alberto; Santiago Eliaenai y Barragan, Mayra (s/f) *Estudios Cuenca de Abasto. Caracterización y estrategias de desarrollo Industrial Forestal Maderable de la cuenca Sierra Sur Miahuatlán-este del estado de Oaxaca*, vol. II. México, Servicios Forestales y Agropecuarios de Oaxaca S. C.

Cazzenueve, Jean (1971) *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu.

----- (1958) *Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques*, France, Press Universitaires de France.



Chamoux, Marie-Noëlle (2010) “La transmission des savoir-faire. Un objet pour l’ethnologie des techniques?”, en *Techniques & Culture. Revue semestrielle d’anthropologie des techniques*, vol. 1, núm. 54-55, junio, pp. 139-161.

Chávez, Mario (4 al 6 de abril, 2014) “Nasalidad en lenguas otomangues: aproximación a sus contrastes y tipología”, en *Workshop on the Sound Systems of México and Central America*, Disponible en <https://ling.yale.edu/sites/default/files/files/ssmca-proceedings/papers/ChavezPeon-2014-Otomangues-SSMCA.pdf>

Chemin, Heidi (s.f.) *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, Col. núm, 13, México, INI.

Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain (1986) *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, España, Editorial Herder.

Circosta, Carina (2015) “Miniaturas y cosmovisión en el mundo andino: forma, función y agencia”, en *X Jornadas Nacionales de Investigación en Arte en Argentina y América Latina*, 24 y 25 de septiembre 2015, Argentina, Universidad Nacional de la Plata, Disponible en [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/60807/Documento\\_completo\\_%20Circosta\\_corregido.pdf-PDFA.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/60807/Documento_completo_%20Circosta_corregido.pdf-PDFA.pdf?sequence=1)

Clottes, Jean y Lewis-Williams, David (1996) *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona, Ariel.

Cook de Leonard, Carmen (1949) “Costumbres mortuorias de los indios huaves, un viaje”, en *Tomo especial de homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre antropólogo Dr. Eduardo Selser, en el aniversario del centésimo año de su nacimiento. Revista Internacional de Arqueología, etnología, folklore, prehistoria, historia antigua y lingüística mexicanas, Tomo VII*, México, Sociedad Alemana Mexicanista.

----- (1955) “Una maqueta prehispánica”, en *Revista Internacional de Arqueología, etnología, folklore, prehistoria, historia antigua y lingüística mexicanas, Tomo VIII*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, Instituto Cultural mexicano-alemán Alejandro de Humboldt.

----- (1966) “Roberto Weitlaner y los graniceros”, en *Summa anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Coquet, Michèle (2018) *Figuración, creación y estética. Etnografía de las prácticas y antropología de las imágenes*, Trad. Elizabeth Araiza y Olivia Kindl, México, El Colegio de Michoacán.

Corbin, Henry (1993 [1958]) *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabí*, Barcelona, Destino.

Cordero, Carmen (1995) *Contribución al estudio del derecho consuetudinario triqui*, México, CNDH.

Córdova, Juan de (1886) *Arte del Idioma zapoteco*, México, Morelia, imprenta del gobierno.

----- (2012 [1942]) *Vocabulario castellano-zapoteco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Secretaría de Educación Pública.

Cosgrove, Denis (2000) “Cultural hearth”, en *The dictionary of human geography*, 4a. ed., R. J. Johnson, Derek Gregory, et al, London: Blackwell.

Cotonieto, Hugo (2007) *No tenemos las mejores tierras, ni vivimos en los mejores pueblos...pero acá seguimos. Ritual agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte*, Tesis, México, El colegio de San Luis.

Covarrubias, Miguel (1943) “Tlatilco Archaic Mexican Art and Culture”, en *Dyn*, núm. 4-5 diciembre, pp. 40-43, México.

----- (1947) *Mexico South: The Isthmus of Tehuantepec*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Criado-Boado, Felipe (1993) “Limites y posibilidades de la arqueología del paisaje”, en *SPAL*, pp. 9-55.

Cruz-Cruz, Mabel; Antonio-Gómez, Viridiana; Rodríguez-Ortiz, Gerardo; Vásquez-Barranco, Inés; Lagunes-Rivera, Luicita; Hernández-Santiago, Ernesto (2017) “Resina y aceites esenciales de tres

especies de copal del sur de Oaxaca, México”, en *Revista Mexicana de Agroecosistemas*, vol. 4, núm. 1 enero-junio, 2017, pp. 12-23.

Cruz Emiliano y Beam de Azcona, Rosemary (2017) “El calendario ritual de San Bartolomé Loxicha”, en *Cuadernos del Sur*, año 22, núm. 43, pp. 6-43.

Cyphers, Ann (1993) “Women, Rituals, and Social Dynamics at Ancient Chalcatzingo”, en *Latin American Antiquity*, núm. 4, pp. 209–224.

D’Alessandro, Renzo y González Alma Amalia (2017) “La práctica de la milpa, el ch’ulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los tzeltales de Tenejapa en los Altos de Chiapas”, en *Estudios de cultura maya l*, pp. 271-297.

Dapuez, Andrés y Tola, Florencia (2017) *El arte de pedir: antropología de dueños y suplicantes: antropología de dueños y suplicantes*, Argentina, Editorial Universitaria Villa María.

Davila, Caroll (2019) *Weneya’a “quien habla con los cerros” Memoria, mántica y paisaje sagrado en la Sierra Norte de Oaxaca*, Tesis doctoral, The Netherlands, Leiden University Press.

De Ávila Alejandro (1997) “Hebras de diversidad: los textiles de Oaxaca en contexto”, en Klein Kathryn (editora), *El hilo continuo, la conservación de las tradiciones textiles de Oaxaca*, The Getty Conservation Institute, Los Angeles.

De Cicco, Gabriel y Brockington, Donald (1956) *Notas San Agustín Loxicha*, Carpeta XXXIV-1, Documento 1, Expedición a Loxicha por Gabriel de Cicco y Donald Brockington con fecha de inicio de 20 de febrero de 1956.

De Cicco, Gabriel (1959) “Ceremonias fúnebres de los chatinos”, en *Tlatoani*, vol. 12, junio, Sociedad de alumnos de la ENAH, México, pp. 22-24.

Dehouve, Danièle (2007) *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, UAG, INAH, CEMCA.

----- (2008) “El venado, el maíz y el sacrificio”, en *Diario de campo*, México, INAH, cuadernos de etnología, vol. 4, pp. 1-39.

----- (2011) “Aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 41, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn41/843.pdf>

----- (2013) “Depósito ritual: un ritual figurativo”, en Johanna Broda, (coord.) *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas, estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Colección voces de la tierra, Instituto Veracruzano de la cultura, CONACULTA.

----- (2014) *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, Trad. Hennequin Jean, México, CIESAS.

----- (2016) *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas, San Luis Potosí, Mexique*, México, El Colegio de San Luis.

----- (2017) “El fractal: ¿una noción útil para la antropología americanista?”, en *Desacatos*, 53, enero-abril, pp. 130-149.

De la Cruz, Víctor (2007) *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binnizá*, México, INAH, CIESAS. IEEPO.

De la Fuente, Julio (1939) “Las ceremonias de la lluvia entre los zapotecos de hoy”, en *Vigésimo Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la primera sesión celebrada en la ciudad de México en 1939, Tomo II*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP.

----- (1949) *Yalálag: una villa zapoteca serrana*, México, Museo Nacional de Antropología (Serie Científica, 1).

De la Garza, Mercedes (1990) *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM.

----- (2003 [1984]) *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM.

----- (2009) “Ritos chamánicos mayas, travesías del espíritu externado”, en Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias Ponce de León, Miguel Angel Sorroche Cuerva (coords). *El ritual en el mundo maya de lo privado a lo público*, España, Sociedad Española de Estudios Mayas.

Delgado, Enrique (2010) “Las Relaciones Geográficas como proyecto científico en los albores de la modernidad”, en *Estudios Mesoamericanos, Nueva época*, 9, (julio-diciembre), pp. 97-106.

Doesburg, Sebastián, van (Coord.) (2011) *Pictografía y escritura alfabética en Oaxaca, México, Colegio Superior para la Educación Integral de Oaxaca*, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado, El Centro de Estudios y Desarrollo de las Lenguas Indígenas de Oaxaca y Fundación Alfredo Harp Helú-Oaxaca.

Duch, Luis (2012) *Religión y comunicación*, España, Fragmenta Editorial.

Dupey, Elodie (2004) “Lenguaje y color en la cosmovisión de los antiguos nahuas”, en *Ciencias*, abril-junio, núm. 7, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

----- (septiembre-octubre, 2015) “Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 23, núm.135, pp. 24 – 29.

----- (2015) “The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods”, en *RES. Anthropology and aesthetics*, vol. 65/66, pp.72-88.

Dupey, Élodie y Olivier, Guilhem, (2014) “Serpientes, colores, y Dioses en el libro XI del código florentino de fray Bernardino de Sahagún” en Pilar Máñez y José Romero (coords.), *El universo de Sahagún pasado y presente*, 2011, México, UNAM.

Durand, Gilbert (1971) *La imaginación simbólica*, Argentina, Amorrortu.

----- (2004) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, México, FCE.

----- (2013) *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figuras míticas y aspectos de la obra*, España, Anthropos - UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Eglash, Ron (1999) *African Fractals. Modern Computing and Indigenous Design*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Eliade, Mircea, (1974) *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

----- (1998 [1957]) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós.

----- (2008) *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Kairós.

----- (2015 [1999]) *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*, España, Paidós.

Eliade, Mircea y Kitagawa, Joseph (2010) *Metodología de la historia de las religiones*, España, Paidós Ibérica.

Esparza, Manuel (1994) *Relaciones Geográficas de Oaxaca 1777-1778*, México, CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Fahmel Beyer, Bernd (2010) “El preclásico de San Dionisio Ocotepc, Oaxaca, visto a través de sus figurillas”, en *Anales de Antropología*, vol. 44, pp. 9-30.

----- (2013) “El corazón del monte entre los zapotecos del posclásico”, en *Elsevier*, vol. 47, núm. 1, pp. 9-29, Disponible en <https://www.elsevier.es/es-revista-anales-antropologia-95-articulo-el-corazon-del-monte-entre-S018512251371004X>

Favila, Mariana (2011) *La navegación en la Cuenca de México durante el Postclásico Tardío. La presencia de la canoa en el entramado social mexicana*, Tesis de licenciatura, México, INAH.

----- (2020) “La navegación en la cuenca de México durante el Posclásico Tardío a partir de las fuentes etnohistóricas y arqueológicas”, en Dora Sierra (coord.), *Problemas del pasado americano. Tomo I. Etnohistoria y arqueología*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.93-126.

Félix Báez-Jorge (1988) “De la mujer y la tierra (Las figurillas femeninas del preclásico y el pensamiento religioso en Mesoamérica)”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 68, pp. 144-165. octubre-diciembre, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.

----- (2013) *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, México, Universidad Veracruzana.

Fernández, Rita (1999) *La escritura y el discurso histórico azteca en un documento indígena pictórico tradicional, el Códice Boturini o Tira de la peregrinación azteca: estudio y catálogo diccionario*, Tesis Doctoral, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

Fernández Trinidad, Marianela (2015) “La percepción de la cualidad de voz y los estereotipos vocales”, en RSEL, *Revista Española de Lingüística*, 45/1, pp. 45–72.

Figuerola, Hélios (2010) *Rites de vie et de mort*, Film de 50 min, París, Centre National de la Recherche Scientifique, Imagesmédia.

Finsten, Laura; Kent, Flannery y Macnider, Barbara (1989) “Pre-ceramic sites and cave occupation”, en Stephen A. Kowalewski, Gary M. Feinman, Laura M. Finsten, Richard E. Blanton y Linda Nicholas, *Monte Alban's Hinterland, part 2: Prehispanic Settlement Patterns in Tlacolula, ETLA, and Ocotlán, the Valley of Oaxaca, Mexico*, *Memoirs of the Museum of Anthropology* 23. University of Michigan, Ann Arbor, pp. 39-54.

Flechsing, Katrin (2004) *Miniature Crafts and their makers palm weaving in a mexican town*, United States of America, The University of Arizona Press.

Flegenhimer, Nora; Weitzel Celeste y Mazzia Natalia (2015) “Miniature points in an exceptional early South American context”, en *World Archaeology*, DOI: 10.1080/00438243.2014.991806

Flores, María de los Ángeles (2001) *Figurillas de Palenque Chiapas*, Tesis de licenciatura, México, ENAH.

Fondo Nacional Para el Fomento de las Artesanías (2015) *Manual de diferenciación entre artesanía y manualidad*, México, Secretaría de Desarrollo Social.

Font, Joan, Nogue I (1993) “Toward a Phenomenology of Landscape and Landscape Experience: An Example from Catalonia CI”, en *Dwelling, Seeing, and Designing: Toward a Phenomenological Ecology*, New York, Suny.

Fraser, Antonia (1966) *A history of toys*, George Weidenfeld and Nicholson Ltd., Londres.

Freud, Sigmund (1984) *El malestar en la Cultura*, México, Alianza Editorial.

Galinier, Jacques (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM, CEMCA, INI.

Gámez, Alejandra y Good, Catharine (2015) *Cosmovisión, ritualidad e historia mesoamericana*, México, CONACULTA, INAH, ENAH.

García Mora, Carlos (2012) *El troje purépecha, asiento, granero y oratorio del grupo doméstico*, México, Tsimárhu, Estudio de etnólogos, Disponible en <http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.mx/2012/11/el-troje-purepecha.html>

García Soto, Rocío (2008) “Las explicaciones antropológicas emic/etic para comprender la confrontación en investigación y escuela en el tratamiento de la diversidad cultural (segregación versus integración)”, en *Gazeta de Antropología*, 2018, vol. 1, núm. 34, Disponible en <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5076>



Garibay, Ángel María (1965) *Historia de los mexicanos por sus pinturas, Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Ed. Porrúa.

Garrido, Eva María (2020) *Donde el diablo mete la cola. Antropología del arte y estética indígena*, México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia.

Gasparello, Giovanna (2016) “Entre la Montaña y Wirikuta Defensa del territorio y del patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas”, en *Argumentos*, 2016, núm. 29 (mayo-agosto), UNAM, Xochimilco, México, Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59551330011>

Geertz, Clifford (1965) “Religion as cultural system”, en Michel Banton, *Anthropological approaches to the study of religion*, New York.

Geist, Ingrid (1997) *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea cuicateca*, México, IOC, INAH.

Gell, Alfred (2016 [1998]) *Arte y agencia, una teoría antropológica*, Buenos Aires, SB Editorial.

Gennep, Arnold (2008) *Los ritos de paso*, España, Alianza Editorial.

Gerhard, Peter (1972) *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1986) *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Trad. Stella Mastrangelo, México, UNAM.

Gibbs M, Veth P (2002) “Ritual engines and territorial ascendancy”, en Ulm S, Westcott C, Reid J, Ross A, Lilley I, Prangnell J, Kirkwood L, (editores), *Borders, barriers and boundaries: proceedings of the 2001 Australian Archaeological Association Annual Conference*, St. Lucia, University of Queensland, pp. 11-19.

Gombrich, Ernst (2016) *La historia del arte*, Trad. Santos Rafael, China, Phaidon.

Gómez Chávez, Sergio (2021) Hallazgo “excepcional” en la zona arqueológica de Teotihuacán, 12 de agosto, 2021, en Canal La Jornada Maya, Youtube, disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=y0ssYz6g9hU&t=130s>

Gómez García, Pedro (1976) “La estructura mitológica en Lévi-Strauss”, en *Teorema*, VI, 1 Madrid, pp. 119-146.

Gómez Martínez, Arturo (2014) “Los tamales: ofrenda y simbolismo entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, México”, en *Anthropology of food* S9, 2014, Disponible en <http://journals.openedition.org/aof/7534>.

----- (2016) “El agua en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec”, en José Martínez y Daniel Murillo, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México, Comisión Nacional del Agua, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Gómez Mejía, Sara (s/f) *Cognados y falsos cognados*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Disponible en <https://www.uaeh.edu.mx/scige/boletin/prepa3/n2/m9.html>

González González, Carlos (2002) “Imágenes de serpientes en las ofrendas del templo mayor”, en *Artes de México*, Serpientes en el arte prehispánico, núm. 32.

González-Martínez, Elvia (2011) *Procesos de significación del tema de la muerte que se generan en el fragmento de la representación del contenido precolombino de México de la obra de arte popular “Indios en movimiento”*, Tesis de licenciatura, México, UMAR.

----- (2021) *Abundancia, suerte y panes miniatura. La festividad patronal de San Pedro Mártir Quiéchapa*, Manuscrito en preparación, México.

González-Martínez, Elvia y Tránsito, César (2021) *Los fractales en la cerámica de Atzompá: un acercamiento a las formas orgánicas*, en prensa, México.

González Pérez, Damián (2013a) “De nagueles y culebras. Entidades sobrenaturales y guardianes de los pueblos en el sur de Oaxaca”, en *Anales de antropología*, vol. 47, junio, 2013, Disponible en <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0185122513710051>

----- (2013b) *Las buellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Xanica, Oaxaca*, México, Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca.

----- (2014) *Llover en la sierra. ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca*, Tesis doctoral, México, UNAM.

----- (2017) “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”, en *Cuadernos del Sur*, año 22, núm. 42, pp. 19-34.

----- (2019a) *Llover en la sierra. ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. México, UNAM, Colección la pluralidad cultural en México, núm. 40.

----- (2019b) *Son del guajolote: ceremonias nupciales en San Miguel Suchixtepec, Oaxaca*, en edición, México.

----- (2021) “El viaje de las ánimas”, en *Revista Proa, Revista de Antropología e arte*, vol. 2, núm. 11.

Gossen, Gary (1979) *Los chamulas en el mundo del sol*, Trad. Celia Paschero, México, INI.

Good, Catharine (2010) “Expresión estética y reproducción cultural entre indígenas mexicanos. Problemas teóricos-metodológicos para el estudio del arte”, en Elizabeth Araiza (ed.) *Las artes del ritual, nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, México, El colegio de Michoacán, pp. 45-66.

----- (2016) “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en Broda, Johanna (coord.), *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas, estudios antropológicos, históricos, comparativos*, México, UNAM.

Good, Catharine y Gámez, Alejandra (coords.) (2015) *Cosmovisión, ritualidad e historia mesoamericana. Homenaje a Johanna Broda*, México, CONACULTA, INAH, ENAH, UNAM, Facultad de filosofía y letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Graulich, Michel y Guilhem Olivier (2004) “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 35, pp. 121-155.

Greenberg, James (1981) *Santiago's sword: Chatino peasant religion and economics*, Berkeley, University of California Press.

Guzmán, Gastón (1997) *Los nombres de los hongos y lo relacionado con ellos en América Latina, Introducción a la etnomicobiota y micología aplicada de la región. Sinonimia vulgar y científica*, Xalapa, México, INECOL.

Harrison, Andrew (2006) “What is ‘Presence?’”, en R. Shepherd and R. Maniura, Aldershot, Ashgate, (editors), *Presence: The Inherence of the Prototype within Images and Other Objects*, pp. 161- 72.

Hart, Bleeker (1973) “La religión del antiguo Egipto”, en Bleeker, C. J. y Windengren, G., *Historia Religionum, Religiones del pasado I*. Madrid, Ed. Cristiandad, pp. 193.

Heinrich, Berlin (1957) *Las Antiguas Creencias en San Miguel Sola, Oaxaca*, México, México, Hamburg.

Hémond, Aline (1989). “¿Dónde está el cielo? ¡Atrás! Perspectiva indígena en amates y códices”, en J. Galarza, U. de Silvestri, R. Goin-Langevin, J. González Aragón, M. Thouvenot (editores), *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas: códices, pinturas, estatuas, cerámica, 46° International Congress of Americanists*, 518, Oxford, International Series.

Hermann, Manuel (2007) “Símbolos de poder: un análisis comparativo entre la iconografía del Clásico maya y los códices mixtecos”, en *Estudios de cultura maya*, vol. 30, México, Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-25742007000200004](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742007000200004)

----- (2011) “El sitio de Monte Negro como lugar de origen y la fundación prehispánica de Tilantongo en los códices mixtecos”, en *Estudios Mesoamericanos, Nueva época*, 10, enero-junio, pp. 39- 61.

Herrera, Alicia (2002) “Ritos postclásicos en Monte Albán”, en Víctor De la Cruz, y Marcus, Winter, (coords.), *La religión de los binnigula'sa'*, México, IEEPO-IOC.

Hernández, Alba (coord.) (2011) *Planes Regionales de Desarrollo de Oaxaca 2011-2016. Región Sierra Sur*, México, Secretaría de Finanzas del Estado de Oaxaca.

Hernández-Díaz, Zafra, Ortiz Thelma y Hernández, Jorge (2001) *Artesanías y artesanos en Oaxaca. Innovaciones de la tradición*, México, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.

Hernández Paulino, Carlos (2018) “La leyenda de la culebra de agua protectora del pueblo de San Bernardo (Oaxaca, México): sustrato mítico zapoteco y dispersión pluricultural”, en *Blo*, 8, México, UAM, pp. 165-176.

Heyden, Doris (1983) *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UNAM.

Higgs, Eric (1975) *Palaeoeconomy*, Cambridge, University Press.

Hocquet Jean-Claude (2011) “Proemio: Panorama de las pesas y medidas prehispánicas y coloniales en México”, en Héctor Vera y Virgina García (coords.), *Metros, leguas y mecatas, Historia de los sistemas de medición en México*, México, CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata.

Hunn, Eugene (2008) *A Zapotec natural history: trees, herbs, and flowers, birds, beasts, and bugs in the life of San Juan Gbëë*, Tucson, University of Arizona Press.

Hutson, Scott (2014) “Artefactos prehispánicos de la Sierra Mixe”, en Marcus Winter y Gonzalo Sánchez (editores), *Panorama Arqueológico: Dos Oaxaca*, México, CONACULTA, INAH.

Ichón, Alain (1969) *La religion des Totonagues de la sierra*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

INAFED (2002) *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México*, Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Sistema Nacional de Información Municipal, México, disponible en: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20159a.html>

INALI (2008) *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus denominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

INEGI (2005). Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. San Pedro Mártir Queichapa, Disponible en [http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos\\_geograficos/20/20316.pdf](http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/20/20316.pdf)

INEGI (2010) *Población hablante de lengua indígena*, Disponible en <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=20126#>

- INEGI (2019) División municipal, Disponible en [http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/oax/territorio/div\\_municipal](http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/oax/territorio/div_municipal).

Iwaniszewski, Stanislaw (2007) “La arqueología de alta montaña frente al paisaje montañoso en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas”, en *Páginas en la Nieve, Estudios sobre la Montaña en México*, pp. 9-28.

Jansen, Marteen (1982) *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Amsterdam, CEDLA.

----- (1988) “The Art of Writing in Ancient Mexico: an ethno-iconological perspective” en *Visible Religion*, VI, pp. 86-113.

Juárez, Alicia (2010) *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, Tesis doctoral, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

----- (2016) “Ofrenda propiciatoria para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos”, en Broda, Johanna (coord.), *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas, estudios antropológicos, históricos, comparativos*, México, UNAM.

Jung, Carl (1991) *Arquetipos e inconsciente colectivo*, 4. ed. Barcelona, Paidós.

----- (1997) *El hombre y sus símbolos*, 6° ed. Barcelona, Caralt.

----- (2011) *Psicología y alquimia*, Bogotá, Editorial Solar.

Katz, Esther (2008) *Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (Mixteca alta, Oaxaca)*, pp. 283-322, Disponible en <https://books.openedition.org/cemca/1273?lang=es#ftn14>

Kaufman, Terrence (2016) *Proto-Zapotec(an) Reconstructions*, Disponible en: <https://www.albany.edu/ims/pdlma/SapRec16%20for%20posting.pdf>

Kelly, Bridget (2016) *Phonetic markers of trade in Southern Zapotec: A test of comparative and computational methods*, Undergraduate senior honors thesis, Anthropology, Indiana University, Bloomington, Indiana.

Kindl, Oliva (2003) *La jícara huichola, un microcosmos mesoamericano*, México, INAH, Universidad de Guadalajara.

----- (2008) “El arte como construcción de la visión: nierika huichol, interacciones sensibles y dinámicas creativas” en Olivia Kindl y Johannes Neurath (coords.), *Las formas expresivas del arte*

ritual o la tensión vital de los gestos creativos, *Diario de campo*, suplemento núm. 48, mayo-junio, México, INAH, pp. 13-32.

King, Pablo (2016). “En el umbral del universo, ofrenda a los tiempos en Canaltitla, Estado de México” en Johanna Broda (coord.) *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, UNAM, Instituto Veracruzano de la Cultura.

Lache, Patricia (2009) *La indumentaria tradicional de Yalalag, identidad y cosmovisión de los be'ne urash*, Tesis de maestría, México, UNAM.

La Jornada Maya (12 de agosto de 2021) *Hallan en Teotihuacan ramos de flores de hace mil 800 años*. Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=0e8G0ttC-iI>

Landa, Diego de (1986) *Relación de las cosas de Yucatán*, ed. de A. M. Garibay, México, Editorial Porrúa.

Lemonnier, Pierre (1992) “Elements for an anthropology of technology”, en *Anthropological Papers*, núm. 88, Cap. 1, Museum of Anthropology, University of Michigan, pp. 1-24.

----- (2012) *Mundane Objects. Materiality and Non-verbal Communication*, U.S., Left Coast Press.

Leroi-Gourhan, André (1971[1965]) *El gesto y la palabra*, Caracas, Universidad Central del Venezuela.

Lévi-Strauss, Claude (1955) *Tristes trópicos*, Paris, Plon.

----- (1964) *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica

----- (1972) *Mitológicas, de la miel a las cenizas*, México, Primera edición en español, Fondo de Cultura Económica.

----- (1973) *Antropología Estructural: mito, sociedad, humanidades*, México, quinta edición, Editorial Siglo Veintiuno.



Limón, Silvia (2001) “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, UNAM-IIIH, pp. 51-68.

----- (1989 [1972]) *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lind, Michael (1987) “The sociocultural dimensions of mixtec ceramics”, en *Vanderbilt University Publications in Anthropology*, núm. 33, Nashville, Tennessee.

----- (2008) “Arqueología de la Mixteca”, en *Desacatos*, núm. 27, mayo-agosto 2008, pp. 13-32.

Lind, Michael y Urcid, Javier (2010) *The lords of Lambityeco: Political Evolution in the Valley of Oaxaca during the Xoo Phase*, Boulder, University Press of Colorado.

Lipp, Frank (1998) *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual, and Healing*, Austin, University Texas Press.

Loo, Peter, van der (1987 [1956]) *Códices, costumbres, continuidad, un estudio de la religión mesoamericana*, Leiden, Universidad de Leiden.

López Austin, Alfredo (1969) *Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, textos de los informantes de Sabagún 4, Augurios y abusiones, introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin*, Serie Cultura Náhuatl, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

----- (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

----- (2001) “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Johanna Broda y Jorge Félix-Báez, (Eds.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Fondo de Cultura Económica.

----- (2003 [1998]) *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Antropológicas.

----- (2008) “Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana” en Alfredo López Austin y Luis Millones, (Eds.) *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era, pp. 17-44.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (2004) “El Templo Mayor de Tenochtitlán, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz”, en María Teresa Uriarte y Leticia Staines Cicero (eds.), *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente, México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, (Estudios y Fuentes del Arte en México LXXIV), pp. 403-455.

----- (2014) *El pasado indígena*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

----- (2017 [2009]) *Monte Sagrado Templo Mayor*, México, UNAM, INAH.

López Luján, Leonardo (1993) *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.

----- (2020) *Universos en miniatura: excavaciones en las entrañas de la pirámide de la luna*, conferencia transmitida en Youtube por El Colegio Nacional, el jueves 14 de mayo de 2020.

Lorente, David (2008a) “La razzia cósmica: Ahuaques y tesiferos en la Sierra de Texcoco. Nociones para una teoría nahua sobre el clima”, en Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement, México, pp. 433- 471.

----- (2008b) “Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la sierra de Texcoco”, en *Anales de Antropología*, vol. 42, pp. 167-201.

----- (2009), “Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía”, en *Cuicuilco*, núm. 47, septiembre-diciembre.

----- (2011) *La raza cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo abuaquestesiftero en la sierra de Texcoco, México)*, Tesis de maestría, México, Universidad Iberoamericana.

----- (2016) “Aromas y miniaturas: ofrendas de los graniceros de Texcoco en una cosmología de circulación de esencias”, en Johanna Broda (coord.) *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas, estudios antropológicos, históricos, comparativos*, México, UNAM.

Lumholtz, Carl (1986) *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Maldonado, Druzo (2009 [2001]) “Cerros y volcanes que se invocan en el “culto a los aires”, Coatetelco, Morelos”, en Johanna Broda Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH y UNAM.

Manrique, Lidia (2004) *Rituales de pasaje en tres comunidades mazatecas*, Tesis de licenciatura, México, ENAH.

Marcus, Joyce (1998a) “El Ritual Femenino en las Aldeas de Oaxaca Durante el Período Formativo”, en *Cuadernos del Sur*, año 5, núm. 12, Disponible en <https://cuadernosdelsur.com/revistas/12-mayo-1998>.

----- (1998b) “Women’s Ritual in Formative Oaxaca: Figurine Making, Divination, Dead and Ancestors”, en *Memoirs of the Museum of Antropology*, núm. 33, University of Michigan, Ann Arbor.

Marcus Joyce y Flannery, Kent (1996) *Zapotec Civilization*, New York, Thames and Hudson.

----- (2001) *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el Valle de Oaxaca*, México, FCE.

Mardones, José María (2003) *La vida del símbolo, la dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae.

Mark, David y Turk, Andrew (2003) "Landscape Categories in Yindjibarndi: Ontology, Environment, and Language" In: Kuhn, W., Worboys, M., Timpf, S. (editores), *Spatial Information Theory: Foundations of Geographic Information Science*, en *Lecture Notes in Computer Science* 2825. Springer-Verlag, Berlin, pp. 28–45.

Markens, Robert (2013) "El significado de la greca escalonada en la imaginería prehispánica de Oaxaca: una base del poder político", en *Revista Cuadernos del Sur*, año 18, núm. 35, julio-diciembre, pp. 67-81.

Markens, Robert; Zárata Morán, Roberto y Urcid, Javier (2020) "Una Interpretación de la Piedra de la Letra", en Cira Martínez López, Robert Markens y Marcus Winter (Editores), *La Piedra de la Letra y el Patrimonio Arqueológico de Santo Tomás Jalieza, Oaxaca*, México, Arqueología Oaxaqueña, Serie Popular 4, Centro INAH-Oaxaca y Municipio de Santo Tomás Jalieza, Oaxaca, México.

Markman, Charles (1981) "Prehispanic settlement dynamics in Central Oaxaca, México; a view from the Miahuatlan Valley", en *Publications in Anthropology*, núm. 26, USA, Vanderbilt University, Nashville.

Martí, Samuel (1968) *Instrumentos Musicales Precortesianos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Martínez del Campo, Sofia (2018) *La flor en la cultura mexicana*, México, INAH, Secretaría de Cultura.

Martínez González, Roberto (2006) "El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica", en *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 38, septiembre-diciembre, Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México. pp. 177-199.

Martínez Gracida, Manuel (1895) "Peregrinación de los yndios oaxaqueños", en *Documentos para la historia de Oaxaca*, Libro 26, Oaxaca, México, Biblioteca Genaro V. Vázquez.

Martínez López, Cira (2002) "La residencia de la tumba 7 y su templo: elementos arquitectónico-religiosos en Monte Albán", en Víctor de la Cruz, y Marcus Winter (coords.), *La religión de los binnigula'sa'*, México, IEEPO-IOC.

Martínez López, Cira; Markens, Robert; Winter, Marcus y Lind, Michael (editores) (2000) *Cerámica de La Fase Xoo (Época Monte Albán IIIB-IV) del Valle de Oaxaca. Contribución No. 8 del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994*, México, Centro INAH Oaxaca.

Martínez López Cira; Winter, Marcus; Markens, Robert (2014) *Muerte y vida entre los Zapotecos de Monte Albán*, México, INAH, SECULTA, CONACULTA HARP HELÚ.

Masson, Marilyn (2001) “El sobrenatural cocijo y poder de linaje en la antigua sociedad zapoteca”, en *Mesoamérica*, vol. 22, núm. 41, junio de 2001, pp. 1–30.

Matadamas, Raúl y Ramírez Sandra (2010) *Copalita y las características de vida de un sitio costero en Oaxaca*. México, INAH, Proyecto Arqueológico Bocana del Río Copalita.

Mauss, Marcel, (1971 [1936]) “Técnicas y Movimientos Corporales”, en *Journal de Psychologie*, XXXII, núm. 3-4, 15 de abril 1936, Conferencia presentada el 17 de mayo de 1934, en la Sociedad de Psicología.

McGee, R. Jon (1990) *La vida, el ritual y la religión entre los mayas lacandones*, Belmont, Wadsworth, Inc.

Medina, Miguel, Peñaflores, Norma y Rivera, Ángel (2016) “Rituales de petición en las cuevas de El Calvario y Las Siete Puertas, Cuenca de Coixtlahuaca, Oaxaca”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas, estudios antropológicos, históricos, comparativos*, México, UNAM.

Méndez, Oscar, (2019) *La terminología de geografía en zapoteco: una nueva perspectiva para las escuelas de Oaxaca México, la terminología zapoteca del siglo XXI*, Tesis doctoral, España, Universitat Pompeu Fabra Barcelona.

Mendoza, Minerva (2009) *Loxicha. Un tesoro de la cultura zapoteca*, México.

Messer, Ellen (1966) “Plantas alimenticias zapotecas: transformación de dos culturas”, en Janet Long (coord.), *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

Millán, Saúl (coord.) (2008) *Región sur, tomo 1. Oaxaca, Condiciones Socioeconómicas y Demográficas de la Población Indígena*, México, CDI, PNUD.

Monaghan, Jonh (1987) *"We are people who eat tortillas": Household and community in the Mixteca*, Ann Arbor (Michigan), University Microfilms International, PhD in Anthropology, University of Pennsylvania.

Montemayor, Carlos (coord.) (2007) *Diccionario de náhuatl en el español de México*, México, UNAM.

Montiel, Alma; Zapien, Víctor y Winter, Marcus (2014) "La arqueología del Istmo oaxaqueño: patrones de asentamiento, comunidades y residencias", en Marcus Winter y Gonzalo Sánchez (editores), *Panorama Arqueológico: dos Oaxacas*, México, INAH.

Montufar, Aurora, Barrera, José e Islas, Alicia (2016) "Una mirada arqueológica a la ofrenda 102 del templo mayor de Tenochtitlan, su contenido botánico y simbólico", en Johanna Broda, (coord.), *Convocar a los Dioses ofrendas mesoamericanas: estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, UNAM y Instituto Veracruzano de la Cultura.

Morayta, Miguel, (1997) "La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocoteppec", en Beatriz, Albores y Johanna, Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, El Colegio Mexiquense-IIHUNAM, pp. 217-233.

Neef, Françoise (1996) "Espacios recorridos: una concepción dinámica del territorio entre los nahuas de la montaña de Guerrero", en *Cuicuilco: Geografías simbólicas, nueva época*, vol. 2, núm. 6, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, enero-abril, 1996, pp.75-85.

----- (2008) "Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en La Montaña de Guerrero" en Annamária Lammell, Marina Goloubinoff y Esther Katz, (editoras), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CIESAS.

Nelson, Julia (2004) *Tone and glottalization on nominals in San Juan Mixtepec zapotec*, Tesis de maestría, Arlington, University of Texas.

Neumann, Erich (2009) *La Gran Madre, una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, España, Trotta.

Neurath, Johannes y Kindl, Olivia (2005) “Materiales del arte huichol”, en *Revista Artes de México, Arte huichol*, núm. 75, México.

Neurath, Johannes (2008) “Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio identificación”, en *Journal de la Société des américanistes*, vol. 1, núm. 94, pp. 251-283.

----- (2009 [2001]) “El cerro del Amanecer y el culto solar huichol” en Johanna Broda Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH y UNAM.

----- (2013) “La vida de las imágenes: Arte Huichol”, en *Artes de México*, México.

----- (2016) “Objetos votivos huicholes: las perspectivas teóricas de Korand Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar”, en Johanna Broda (Coord.), *Convocar a los dioses ofrendas mesoamericanas, estudios antropológicos, históricos, comparativos*, México, UNAM.

----- (2017) “Complejidad relacional y modificaciones de la visibilidad en el caso de los pozos rituales huicholes”, en Johannes Neurath y Olivier Guilhem (coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas e Instituto de Investigaciones Históricas.

Noguera, Eduardo (1955) “Extraordinario hallazgo en Teotihuacán”, en *Revista Internacional de Arqueología, etnología, folklore, prehistoria, historia antigua y lingüística mexicanas. Tomo VIII*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, Instituto Cultural mexicano-alemán Alejandro de Humboldt.

Nowontny, Karl (2005) *Tlacuilolli, Style and contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, Everett, George y Sisson Edward, (translated and eds.), University of Oklahoma Press, Norman.

O'Connor, Loretta y Kroefges, Peter (2008) "The land remembers: landscape terms and place names in Lowland Chontal of Oaxaca, Mexico", en *Language Sciences*, vol. 30, 2 y 3, Alemania, Universidad de Berlín, pp. 291-315.

Ojeda, María de los Ángeles (2012) *Riqueza cultural de la Sierra Sur*, Oaxaca, México, UNSIS.

Oliveras, Daniel (2005) *Cosmovisión y territorio entre los chinantecos de Tlaxepusco*, México, ENAH.

Olivier, Guilhem (2005) "El jaguar en la cosmovisión mexicana", en *Arqueología Mexicana*, núm. 72, pp. 52-57.

Olivier, Guilhem y Neurath, Johannes (coords.) (2017) *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas.

Ortega, Nicolás (2004) "Naturaleza y cultura en la visión geográfica moderna del paisaje", en Nicolás Ortega Cantero (editor) *Naturaleza y cultura del paisaje*. Madrid, Colección estudios, Fundación Duques de Soria, UAM Ediciones, pp. 9-35.

Ortiz, Mario; Hernández, José y Figueroa José (2004) "Reconocimiento fisiográfico y geomorfológico", en Abisai García-Mendoza, María de Jesús Ordóñez y Miguel Briones-Salas (coords), *Biodiversidad de Oaxaca*, México, Instituto de Biología, UNAM, Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza, World Wildlife Fund, pp. 43-54.

Ortiz-Osés, Andrés (1993) *Las claves simbólicas de nuestra cultura, matriarcalismo, patriarcalismo, fatriarcalismo*, España, Anthropos.

Otto, Rudolf (2001) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial.



Oudijk, Michel (2000) *Historiography of the Bémizáa the postclassic and the early colonial periods (1000-1600 A.D.)*, Universiteit Leiden, The Netherlands.

----- (2008) “Una nueva historia zapoteca. La importancia de regresar a las fuentes primarias, en Sebastián van Doesburg”, (editor), *Pictografía y escritura alfabética en Oaxaca*, México, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, pp. 89-116.

----- (2013) “El piyé: el sistema mántico zapoteco en Primera conferencia de la serie”, en *Encuentros después del fin del mundo*, presentada el 25 de enero de 2013 en el Centro Académico y Cultural San Pablo.

Oudijk, Michael y Javier Urcid (1997) “Unas piedras grabadas de la Sierra Norte de Oaxaca”, en *Mexicon, Aktuelle Informationen und Studien zu Mesoamerika*, *Noticias y contribuciones sobre Mesoamérica*, vol. XIX, núm. 4, pp.70-78.

Overholtzer, Lisa (2012) “So that the baby not be formed like a pottery rattle: aztec rattle figurines and household social reproductive practices”, en *Ancient Mesoamerica*, 23, pp. 69–83, Cambridge, University Press.

Panikkar, Raimon (2004) “Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica para una lectura intercultural del símbolo” en Kerenyi, Neumann, Scholem y Hilmman, *Arquetipos y símbolos colectivos, círculo de Eranos I*. Cuadernos de Erano - Cahiers d’Eranos, Antrhopos.

Panosfky, Erwin (1998 [1972]) *Estudios sobre iconología*, España, Alianza Editorial.

Pardo María Teresa y Acevedo, María Luisa (2013) *La dinámica sociolingüística en Oaxaca (tomo II)*, México, Publicaciones de la Casa Chata.

Parsons, Elsie (1936) *Mitla: Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*, Estados Unidos, University of Chicago.

Peirce, Charles (1974) *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Nueva Visión.

Pérez, Báez Gabriela y Kaufman Terrence (s.f.) *Clases verbales en diidxa za (zapoteco de Juchitán/ del Istmo)*, Disponible en [https://repository.si.edu/bitstream/handle/10088/22557/anth\\_PerezBaezKaufman\\_FINAL.pdf](https://repository.si.edu/bitstream/handle/10088/22557/anth_PerezBaezKaufman_FINAL.pdf)

Pérez Ríos Edgar (2019) “Gué sant. continuidad religiosa prehispánica entre los zapotecos del sur de Oaxaca”, en *Itinerarios, Revista de Estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, núm. 29, Disponible en <http://itinerarios.uw.edu.pl/>

Piña Chan, Roman (1967) *Una Visión del México Prehispánico*, México, UNAM.

----- (1988) *Historia, Arqueología y Arte Prehispánica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Pitrou, Perig (2011) “El papel de Aquel que hace vivir en las prácticas sacrificiales de la sierra mixe de Oaxaca”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

----- (2012a) “Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)”, en *L’Homme*, vol. 2, núm. 202, pp.77–111.

----- (2012b) “La integración de objetos modernos en algunos rituales de la Mixe Alta del estado de Oaxaca. Complementariedad, substitución y domesticación”, en Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.), *Modernidades indígenas*, Vervuert, Iberoamericana.

----- (2014) “Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a ‘general pragmatics’ of life”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 21, issue 1, pp. 85–105, Disponible en <https://domesticationetfabricationduvivant.files.wordpress.com/2014/11/2014-perig-pitrou-life-as-a-process-of-making-in-the-mixe-highlands-oaxaca-mexico-towards-a-e28098general-pragmatics-of-life.pdf>

------(2017) “Life form and form of life within an agentive configuration: A ritual birth among the Mixe of Oaxaca Mexico”, en *Current anthropology: A world journal of the sciences of man*, núm. 3, pp. 360-380.

Pitrou, Perig y Angé, Olivia (2016) “Miniatures in Mesoamerica and the Andes: Theories of Life, Values, and Relatedness”, en *Journal of Anthropological Research*, Winter, 2016, The University of New Mexico.

Plunket, Patricia y Uruñuela, Gabriela (2002) “Shrines Ancestors and the volcanic Landscape at Tetimpa Puebla” en Plunket, Patricia (ed.), *Domestic ritual in Ancient Mesoamerica*, Los Angeles, University California.

Pool-Chalé, Manuel (2014) “La jícara y sus usos tradicionales en Yucatán, una vasija hecha del fruto de *Crescentia cujete* L. (Bignoniaceae)”, en Ivón Ramírez-Morillo, (editora), *CICY 6*, 27 de noviembre de 2014, Centro de Investigación Científica de Yucatán, pp. 116–118.

Preuss, Konrad, Theodor (1998) “Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.

Ramírez, Blanca y López Liliana (2015) *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*, México, UNAM, Instituto de Geografía, Serie: textos universitarios.

Rappaport, Roy (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Trad. Sabino Perea, España, Cambridge University Press.

Ravinovich, Silvana (2019) “Símbolos de la naturaleza en la tora” en Blanca Solares (coord.), *Tercer ciclo de conferencias: Cultura y religión, diosas, dioses, naturaleza*, abril, México, UNAM.

Reeck, Roger (1991) *A trilingual dictionary in zapotec, English and Spanish*, Tesis de maestría, México, Universidad de las Américas, Puebla.

Reko, Blas (1945) *Mitobotánica zapoteca*, México, Academia Nacional de Ciencias Alzate. Soc. Botánica de México.

Relaciones Geográficas de la diócesis de Oaxaca. “Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias de Sevilla, 1579-1581”, en *Papeles de la Nueva España*, publicados por Francisco del Paso y Troncoso, segunda serie, Geografía y Estadística.

Rendón-Aguilar, Beatriz; Aguilar-Rojas, Verónica; Aragón- Martínez, María del Consuelo; Ávila-Castañeda José Francisco; Bernal-Ramírez, Luis Alberto; Bravo-Avilez, David; Carrillo-Galván, Guadalupe; Cornejo-Romero Amelia; Delgadillo-Durán, Ernesto; Hernández-Cárdenas, Gilberto; Hernández-Hernández, Mireya; López-Arriaga, Alejandro; Sánchez-García, José Miguel, Vides-Borrell, Eric y Ortega-Packzca, Rafael (2015) “Diversidad de maíz en la sierra sur de Oaxaca, México: conocimiento y manejo tradicional”, en *Revista Polibotánica*, núm. 39, pp. 151-174.

Rendón, Juan José (1975) “Estudio de los factores sociales en la diversificación del zapoteco”, en *Anales de Antropología*, vol. 12, pp. 283-318.

Renfrew, Colin (1994) “The archaeology of religion”, en Renfrew Colin y Zubrow Ezra. (eds.), *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 47-54.

Reyes, Juan Carlos, (2017) *Tiempo, Cosmos y Religión del Pueblo Ayuuk* (México), Tesis de Doctorado, Netherlands, Archeological Studies Leiden University, Leiden University Press.

Rivas, María Luisa (2021) “¿Quiénes son los moradores del Monte? Arte rupestre, ritualidad, en el paisaje del Istmo oaxaqueño”, en el marco del *Seminario Permanente de Antropología de la Montaña y el clima*, tomado de la página de Facebook: Dirección de Estudios Históricos, 26 de mayo de 2021. Min. 57, Disponible en

<https://www.facebook.com/inah.estudioshistoricos/photos/a.115432956855325/30386383467890>

2

Rivera García, Raúl (coord.) (2011) *Caracterización del programa de ordenamiento ecológico regional del territorio del estado de Oaxaca componente natural*, México. SEMARNAT, UABJO.

Rivera Guzmán, Iván (2009) “Cerro Iki Ya, una comunidad prehispánica del Clásico en Santa Ana del Valle, Tlacolula, Oaxaca”, en *Octavo Simposio Internacional de Estudios Oaxaqueños, Instituto Welte*, ciudad de Oaxaca, México.

Robles, Nelly y Martínez, Antonio (2011) “Paisajes prehistóricos en Oaxaca. Avances en la investigación de las cuevas prehistóricas de Yagul y Mitla”, en Nelly Robles y Ángel Guzmán (eds.), *Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Monte Albán: Monte Albán en la encrucijada regional e interdisciplinaria*, México, INAH.

Rojas, Basilio (1958) *Miabuatlán, un pueblo de México. Monografía del distrito de Miabuatlán*, México, Estado de Oaxaca, Papeles de Oaxaca.

----- (1962) *Miabuatlán un pueblo de México. segunda parte: Los asistentes*, México, Papeles de Oaxaca.

Rojas Martínez, Araceli (2017) “Wintsë’ëkë El calendario sagrado y los actos de respeto a la tierra entre los ayööks de Oaxaca (México)” en Andres, Dapuez y Florencia, Tola (compiladores), *El arte de pedir: antropología de dueños y suplicantes*, Argentina, Editorial Universitaria Villa María.

Romero, Rueda, Xenia (2014) *Historias mixes de Ayutla así contaron los abuelos*, México, UNAM.

Rosales, Rosi (2016) *Historia del templo de San Pedro Mártir Quiéchapa Yautepec, Oaxaca*, México, Carteles editores.

Rosas, Rodolfo (2016) *Quiegoqui: un estado mene’zaa de la Sierra Sur de Oaxaca. Territorio, política y sociedad en el siglo XVI*, Tesis de licenciatura, México, ENAH.

Sahagún, Bernardino de (1956) *Historia General de las cosas de la Nueva España. Tomo I*, México, Editorial Porrúa.

----- (1958) *Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sabagún 1 Ritos, sacerdotes y atavíos de los Dioses. Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla*, México, UNAM.

----- (1969) *Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sabagún 1. Augurios y abusiones. Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

----- (1970) *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, Translation of and Introduction to *Historia General de Las Cosas de La Nueva España*, 12 Volumes, en 13 Books, trans. Charles E. Dibble and Arthur J. O Anderson Salt Lake City, University of Utah Press.

Salas Jesús y Hernández Laura (2015) “Cacao una aportación de México al mundo”, en *Ciencia, Revista de la academia Mexicana de Ciencias*, Usos de plantas Mexicanas, julio-septiembre, vol. 66, núm. 3, pp. 32-39.

Sánchez Hernández, Sergio y Schwentesius Rita (2015) “Diversidad arbórea en cafetales de San Vicente Yogondoy, Pochutla, Oaxaca”, en *Revista de Geografía Agrícola*, núm. 54, enero-junio, 2015, pp. 25-34. México: Universidad Autónoma Chapingo.

Sánchez Morales, Julio e Isunza, Alma (2015) “El Rayo en la literatura de tradición oral de tsotsiles y tseltales de Chiapas”, en *Revista Razón y palabra*, núm. 90, junio-agosto.

Sánchez Vásquez, Sergio (2009 [2001]) “La Santa Cruz: culto a los cerros de la región otomí Actopan-Ixmilucan” en Broda; Iwanisewski y Montero, (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH, UNAM, CONACULTA.

Santos, Milton (2000) *La naturaleza del espacio*, Ariel, Barcelona.

Sauer, Carl Ortwin (1925) “The morphology of landscape”, en *Geography*, vol. 2, núm. 2, California: University of California Publication.

Saussure, Ferdinand (2014) *Curso de lingüística general*, 4ª Ed., México, Fontamara.

Schaffhauser, Philippe (2010) “Aurora González Echevarría, La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, enero, vol. 31, núm. 121, Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-39292010000100009](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292010000100009)

Schieber Göhring, Christa (2015) “Cabezas ceremoniales de mosaicos de jadeíta de Tak’alik Ab’aj, Guatemala”, *El jade en Mesoamérica*, en *Arqueología Mexicana*, núm. 133, mayo-junio, pp. 62-66.

Schultes, R.E. (1982) *Plantas alucinógenas*, México, Prensa Médica Mexicana.

Schulze Jena, Leonhard (1938) “Bei der Azteken, mixteken, und Tlapaneken de Sierra Madre del Sur von Mexiko”, en Karl Nowotny, Everett, George y Sisson Edward, (translated and eds.), (2005), *Tlacuilolli, Style and contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, University of Oklahoma Press, Norman.

Schwarz, Fernando (2008) *Mitos, ritos, símbolos: antropología de lo sagrado*, Buenos aires, Editorial Biblos.

SEDESOL (2013) *Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías*, México, disponible en: <http://www.fonart.gob.mx/web/>

Séjourné, Laurette (1952) “Una Interpretación de las figurillas del Arcaico”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XIII, núm.1, pp. 49-63.

----- (1960) “El Simbolismo de los rituales funerarios en Monte Albán”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XVI, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

----- (1985 [1953]) *Supervivencias de un mundo mágico, imágenes de 4 pueblos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública.

Sellen, Adam (2007) *El cielo compartido. Deidades y ancestros en las vasijas efígie zapotecas*, México, UNAM.

Seller, Eduard (1963) *Comentarios al Códice Borgia II*, México, Fondo de Cultura Económica.

Seto, Junko (septiembre, 2016) “La representación mediante la miniatura en rituales Aymaras: en torno a la Alasita”, en *Fides et Ratio*, 12, pp. 101-126.

Severi, Carlo (2010) *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*, Buenos Aires, SB.

Sillar, Bill (1994) “Playing with God: Cultural perception of children, play and miniatures in the Andes”, en *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 13, núm. 2, pp. 47–63.

----- (2016) “Miniatures and Animism: The Communicative Role of Inka Carved Stone Conopa”, en *Journal of Anthropological Research*, octubre 13, vol. 72, núm. 4, pp. 442-464.

Smith, Thomas (2002) “Dioses, sacerdotes: una mirada a la religión zapoteca a través del vocabulario en lengua zapoteca (1578) de Juan de Córdova”, en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.) *La religión de los Binnigula'sa'*, Oaxaca, Fondo Editorial IEEPO, pp. 89-196.

----- (2007) “Algunas isoglosas zapotecas”, en Cristina Buenrostro, *et al.*, (eds.), *Clasificación de las lenguas indígenas de México, Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh*, UNAM, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México, pp. 69-133.

Solares Blanca (coord.) (2001) *Los lenguajes del símbolo, investigaciones de hermenéutica simbólica*, México, Antrhopos, UNAM, CRIM.

----- (2007) *Madre terrible. La diosa en la religión del México Antiguo*, Barcelona, Antrhopos.

----- (2015) *Imaginario musicales. Mito y música*, vol.1. México, UNAM, Cuadernos de hermenéutica.

----- (2018), *Gilbert Durand, escritos musicales la estructura musical de lo imaginario*, México, Antrhopos.



Solares, Blanca y Valverde, María del Carmen (2005) *Sym-bolon ensayos sobre cultura, religión y arte*, México, UNAM.

Stensrud, Astrid (2010) “Los peregrinos urbanos en Qoyllurit’i y el juego mimético de miniaturas”, en *Anthropologica*, año XXVIII, núm. 28, diciembre de 2010, pp. 39-65.

Stresser-Péan Claude (2012) *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fundación Alfredo Harp Helú y Museo Textil de Oaxaca.

Taube, Karl (1992) “The Major Gods of Yucatan. Studies”, en *Pre-Columbian Art and Archaeology*, núm. 32. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C

Thomas, Julian (2008) “Archaeology, Landscape and Dwelling”, en Bruno David y Julian Thomas, *Handbook of Landscape Archaeology*, World Archaeology Congress.

Thompson, Eric (1957) “Deities portrayed on censers at Mayapan”, en *Current Report*, vol. 40, Washington, D. C., pp. 599-632.

Toor, Frances (1950) *A treasure of Mexican Folkways*, Nueva York, Crown Publishers.

Torres, Guadalupe (2016) *Manejo tradicional de *Dasyllirion acrotrichum* (Schiede) Zucc (Asparagaceae) para la elaboración de arcos florales en el centro de Veracruz y la evaluación del impacto en sus poblaciones naturales*, Tesis de maestría, México, Universidad Veracruzana.

Tránsito, César (2018) “Matrices diferenciadoras en el arte indígena mexicano: el papel del estado mexicano en la valoración artística de las comunidades indígenas oaxaqueñas”, ponencia presentada en el *Congreso Internacional de Americanistas*, Universidad de Salamanca, España, 16 de julio de 2018.

Turk, Andrew; Mark David y Stea, David (2011) “Ethnophisiography”, en Mark, David M., Andrew G. Turk, Niclas Burenhult y David Stea (eds.), *Landscape in Language*, John Benjamins, pp. 25-46.

Turner, Víctor (1969) *The ritual process: Structure, and anti-structure*, Chicago, Aldine.

Unidad de Microrregiones (2005) *Ubicación y medio físico*, Dirección General Adjunta de Planeación Microrregional, disponible en <http://www.microrregiones.gob.mx/cedulas/localidadesDin/ubicacion/relieve.asp?micro=SIERRA%20DE%20MISANTLA&clave=301060001&nomloc=MIAHUATLAN>

Urcid, Javier (2009) “Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 96, pp. 30-34.

Vaillant, George (1935) “Early Cultures of the Valley of Mexico: Results of the Stratigraphical Project of the American Museum of Natural History in the Valley of Mexico, 1928-1933, New York: The American Museum of Natural History”, en *Anthropological Papers*, vol. 25, part 3.

Valdovinos Alba, Margarita (2017) “Presencias de un muerto ausente. Mostrar y ocultar como dispositivos de interacción en las prácticas funerarias náayeri”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas.

Valdovinos Rojas, Elda (2009) *Bok'ya, la Serpiente de Lluvia en la tradición N'äbñü del Valle del Mezquital*, tesis de licenciatura, UNAM.

Valenzuela Gabriela (2012) *El murciélago en la religión zapoteca y otras áreas de Mesoamérica*, Tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Valverde, María del Carmen (2001) “El jaguar y el poder entre los mayas prehispánicos”, en Blanca Solares (Coord.) *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*, UNAM, CRIM, Anthropos.

Vásquez, Norma Leticia (2015) “La clase pronominal del Zapoteco de San Pedro”, en *Memorias del VII Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica*, 29-31 de octubre de 2015, Universidad de Texas en Austin, Disponible en <http://www.ailla.utexas.org/site/events.html>

----- (2016) *Relaciones gramaticales de la cláusula simple en el zapoteco de San Pedro Mixtepec*, Tesis de maestría, México, CIESAS.

Vázquez Campa, Violeta (2008) *Figurillas Antropomorfas y Zoomorfas Cerámicas del Preclásico Tardío en El Carrizal, Ixtepec, Oaxaca: Estudio de Significado Simbólico*, Tesis de maestría, México, UNAM.

Vázquez Hoys, Ana María y Poyato María del Carmen (1991) “Aquella que ama el silencio. Sobre la serpiente en los antiguos cultos egipcios”, en *Revista espacio Tiempo y forma*, Serie 2, Historia Antigua, T. IV, Madrid, pp. 37-72.

Vázquez Martínez, Ana Laura (2014) *Caminar, ofrendar y pedir. Espacio sagrado y la festividad del picito del Señor de las Peñas en Reyes Etlá, Oaxaca*, Tesis de maestría, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas. A. C. División de Historia.

----- (2018) “Cristos hermanos: el señor de las Peñas y el señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca”, en *Voces, diálogo misionero contemporáneo, Memorias del observatorio de religiosidad popular, 3ª, 4ª y 5ª plenarias*, México, Universidad Intercontinental, Escuela de teología, año 25, núm. 49, pp. 289-319.

----- (2019) “El cristo de Yosonotú y la subida al cerro Yacuilo. Segundo viernes de Cuaresma, Tlaxiaco Oaxaca”, en Alicia Juárez (coord.) *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena, serie religiosidad popular desde sí misma*, México, Universidad Intercontinental, Misioneros de Guadalupe, pp. 105-148.

----- (2020a) “Los pedimentos en Oaxaca: El culto a los santos, uso del paisaje y rutas de peregrinaje”, en *Mirada antropológica*, año 15, núm. 18, enero, pp. 132-161.

----- (2020b) “De mitos, milagros y pedimentos. Tradición oral en el santuario de Las Peñitas en Reyes Etlá Oaxaca”, en *Narrativas antropológicas*, año 1, núm. 2, julio-diciembre, pp. 19-34.

Victoria-Martínez, César (2019) “El ciclo ritual agrícola, el culto al agua y la petición de lluvias en la comunidad de San Pedro Mártir Quiéchapa Yautepec, Oaxaca”, ponencia presentada en *XIV Coloquio Interno de Doctorado en Historia y Etnohistoria de la ENAH*, México, 27 de febrero de 2019.

----- (2020) “Los caminos de la sierra: rutas de peregrinaje y paisaje ritual en Quiéchapa, Sierra Sur de Oaxaca”, en *Mirada Antropológica*, año 15, núm. 18, pp. 27 -55.

Vigliani, Silvina; Iwaniszewski, Stanislaw y Cabrera, Ricardo (2013) “Más allá de las lagunas, lugares de ofrenda en el Nevado de Toluca”, en Silvina Vigliani y Roberto Junco (coords.), *Bajo el volcán, vida y ritualidad en torno al Nevado de Toluca*, México, INAH.

Villa, Alfonso (1987) *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Villela, Samuel (2009 [2001]) “El culto a los cerros en la montaña de Guerrero”, en Johanna Broda Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH y UNAM.

Vogt, Evon (1973) *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, México, SEP.

----- (1979) *Ofrendas para los Dioses*, México, Fondo de Cultura Económica.

Wagner, Roy (1991) “The Fractal Person”, en Maurice Godelier y Marilyn Strathern (eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 159-173.

Weitlaner, Imgard (1958-1959) “Un antiguo huipil de ofrenda decorado con pintura”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo decimoquinto, México, pp. 115-122.

Weitlaner, Roberto (1956) *Libreta 1. Expedición Loxicha con Gabriel y Donald Brockington*, febrero, 1956, Carpeta XXXIV-1, Doc. 1. 96 hojas mecanografiadas, en Fondo Roberto Weitlaner, México.

----- (s.f. a) *Relatos, mitos y leyendas de la chinantla*, México, Instituto Nacional Indigenista.

----- (s.f. b) *Notas sobre calendario. Calendario solamente, separadas de las libretas*, en Fondo Roberto Weitlaner, México.

----- (s.f. c) *Santa Lucía*, en Carpeta XXXIV-11, Fondo Roberto Weitlaner, México.

----- (s.f. d) Carpeta XXXIV, documento 7, Fondo Roberto Weitlaner, México.

----- (s.f. e) Carpeta XXXIV-2, documento 3, Fondo Roberto Weitlaner, México.

----- (1967) *Lista de los objetos encontrados en la Cueva del Tablón distante a una legua de San Miguelito Ecatepec, Oax. Región Chontal*. Departamento de Etnología, INAH, Notas de la carpeta XVI-4, Documento 2, Fondo Roberto Weitlaner, México.

Weitlaner, Roberto, De Cicco, Gabriel y Brockington, Donald (1958) “Un calendario de los zapotecos del Sur”, en *Actas del XXXII Congreso Internacional de Americanistas*, Copenhagen.

Weitlaner Roberto y De Cicco Gabriel (1960) “La Jerarquía de los Dioses zapotecos del Sur”, en Manuel Ríos, (comp.), *Actas del XXXIV Congreso Internacional de Americanistas. Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca, antología etnográfica*, México, CIESAS y IOC.

Weitlaner, Roberto y Castro Carlo (1973) “Usila morada de colibríes”, en *Papeles de la Chinantla VII*, Serie científica 11, México, Museo Nacional de Antropología e Historia.

Whitecotton, Joseph y Mastrangelo, Stella (1985) *Los zapotecos, príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Winter, Marcus (1990) (comp.) *Lecturas históricas del Estado de Oaxaca, vol. 1 época prehispánica*, México, INAH, Colección Regiones de México.

----- (2004) “Excavaciones arqueológicas en El Carriçal, Ixtepec, Oaxaca”, en, Vicente Marcial Cerqueda (ed.), *Palabras de luz, palabras floridas*, Universidad del Istmo, Tehuantepec, pp. 17–48.

----- (2005a) “Religión de los binnigula’sa’: la evidencia arqueológica”, en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.), *La religión de los binnigula’sa’*, México, IEEPO-IOC.

----- (2005b) “Producción y uso de figurillas tempranas en el valle de Oaxaca”, en *Acervos*, núm. 29, otoño-invierno.

Winter, Marcus y Sánchez Gonzalo (2014) “Introducción: dos Oaxacas”, en Marcus Winter y Gonzalo Sánchez (editores), *Panorama Arqueológico: dos Oaxacas*, México, INAH.

Zeitlin, Judith (2005) “Tales of the binni gulasa: Native History and the Zapotec Conquest of Tehuantepec”, en J.F. Zeitlin (ed.), *Cultural Politics in Colonial Tehuantepec: Community and State among the Isthmus Zapotecs, 1500-1750*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, pp. 1-38.

Zingg, Robert (1982 [1938]) “Los huicholes. Una tribu de artistas, 2 vols”, en Olivia Kindl, (2003), *La jícara huichola. Un cosmos mesoamericano*, México, CONACULTA, INAH.

Zolla, Carlos (1994) *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, México, Instituto Nacional Indigenista, Disponible en <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx>

Zulaica, Idhira (2015) *El mito guii deal (la serpiente de agua) de los zapotecos de San Vicente Coatlán, Oaxaca, Aportaciones al reconocimiento de la educación comunitaria*, Tesis de maestría, México, UPN.

## Anexo 1. Cuadro cronológico de las regiones de Oaxaca

Tabla A.1. Cuadro cronológico de las regiones de Oaxaca.

Años	Etapa	Periodo	Valle de Oaxaca	Mixteca alta	Ismo Oaxaqueño	
1521	Ciudad-estado	Posclásico	Chila	Natividad	Ulam	
1400	Urbano		Liobaa Tardío		Complejo lagarto	
1300					Aguadas	
1200			Liobaa Temprano			
1100						
900-1000			Lioba Temprano		Tixum	
800	Clásico		Xoo		Las flores	
700						
600			Peche			
500						Xuku
400		Pitao				
300	U. M	P.Terminal	Tani	No definido	Niti	
200				Ramos		
100						
D.C 1			Nisa		Kuak	
100 A. C					Goma	
200	U. Temprano	Preclásico T				
300			Pe		Bicunisa	
400						
500			P. Medio Temprano	Danibaan	Yucuita	Ríos
600					Cruz D	
700	Rosario					
800	Guadalupe	Cruz C		Golfo		
900		Cruz B				
1000	A. Medio					
1100				Lagunita		
1200		San José				
1300		Temprano Aldeas		Cruz A		
1400			Tierras Largas			
1500						
1600		No definido				
2000	Cazadores-recolectores	Arcaico o precerámico	Martínez			
3000			Blanca			
4000			Jícaras			
5000						
6000			No definido			
7000						

8000			Naqitz		
10000		Paleoindio			
12000					
...		Pre-			
...		paleoindio			
...					
25000					

Fuente: elaboración propia, con base en (Winter y Sánchez, 2014).



## Anexo 2. Variantes del alfabeto zapoteco del sur

### Alfabeto de la variante zapoteca de Santa Catalina Quierí

El alfabeto de la variante zapoteca de Santa Catalina Quierí consta de 33 grafías, de las cuales 25 son consonantes, 6 son vocales y 2 son semivocales.

Ē es una vocal baja cerrada anterior no redondeada.

Semivocal: w, y son grafías que se parecen a las vocales u, i en su sonido, pero su función es igual a las consonantes

El signo ortográfico (ʔ) se usa únicamente para recortar y rearticular el sonido de las vocales, es decir para las palabras con glotal.

El guión (͡) se usa para sonorizar las grafías sordas como son las: ch ch, x x, excepto la t fricativa interdental sorda.

Los tonos que se ubican en esta localidad son cinco: alto (ˊ), medio (no presenta signo), bajo (ˋ),

Los tonos que se ubican en esta localidad son cinco: alto (ˊ), medio (no presenta signo), bajo (ˋ), ascendente (ˆ) y descendente (˜).

Tabla A.2. Alfabeto zapoteco de Santa Catalina Quierí.

A a	B b	CH ch	<u>CH</u> <u>ch</u>	D d	DZ dz	E e
Ē ě	F f	G g	GW gw	I i	J j	K k
KW kw	L l	M m	N n	Ñ ñ	O o	P p
R r	RR rr	S s	T t	<u>T</u> <u>t</u>	TS ts	U u
W w	X x	<u>X</u> <u>x</u>	Y y	Z z		

Fuente: Jefatura de zonas de supervisión No. 08, Miahuatlán Oaxaca, 2002.

El zapoteco presenta tres tipos de fonación: modal, laringizada y glotalizada. La modal no presenta un signo ortográfico especial. Por ejemplo: la palabra 'aire' se escribe **bi**. La glotal se identifica con el signo (ʔ), La laringización puede identificarse con el signo (>). En el alargamiento de vocal se usa doble letra y en otros casos se emplea el signo (:). (Nelson, 2004).

### Alfabeto de la variante zapoteca de San Miguel Suchixtepec

El alfabeto de la variante zapoteca de San Miguel Suchixtepec consta de 30 grafías, de las cuales 21 son consonantes, 6 son vocales y 3 son semivocales.

#### Vocales

a  
e  
i  
o  
u  
ë

#### Semivocales

w  
y  
j

Tabla A.3. Consonantes del zapoteco de San Miguel Suchixtepec.

<b>B b</b>	<b>CH ch</b>	<b>D d</b>	<b>F f</b>	<b>G g</b>	<b>DZ dz</b>	<b>Hh</b>
<b>J j</b>	K k	L l	M m	N n	Ñ ñ	O o
<b>P p</b>	R r	RR rr	S s	T t	X x	Z z

## Alfabeto de la variante zapoteca de San Pedro Mixtepec

Tabla A.4. Representación gráfica de las consonantes del zapoteco de San Pedro Mixtepec.

		Bilabial	Labiodental	Alveolar	Postalveolar	Palatal	Velar
Oclusivas	<i>fortis</i>	p		t			k
	<i>lenis</i>	b		d			g
Oclusivas labializadas	<i>fortis</i>						kw
	<i>lenis</i>						gw
Africadas	<i>fortis</i>			ts	ch		
	<i>lenis</i>			dz	<u>ch</u>		(j)
Fricativas	<i>fortis</i>		(f)	s	x		
	<i>lenis</i>			z	<u>x</u>		
Nasales	<i>fortis</i>	m		n			
	<i>lenis</i>			<u>n</u>			
Vibrante	<i>fortis</i>			rr			
	<i>lenis</i>			r			
Lateral	<i>fortis</i>			l			
	<i>lenis</i>			<u>l</u>			
Aproximantes		w				y	

Fuente: Tomado de Vásquez, 2016.

Tabla A. 5. Vocales del zapoteco de SPM en su forma fonológica y ortográfica.

	Fonológica				Ortográfica			
	Anteriores		Posteriores		Anteriores		Posteriores	
Alta	i	iʔ	u	uʔ	i	i'	u	u'
Media	e	eʔ	o	oʔ	e	e'	o	o'
Baja	æ	æʔ	a	aʔ	æ <sup>4</sup>	æ'	a	a'

Fuente: Tomado de Vásquez, 2016.

### **Anexo 3. Dos historias en torno a los paisajes rituales de la zona sur de Oaxaca**

#### **El mito de la piedra queichapa del ojo de agua de San Pedro Mártir Quiechapa**

Se cuenta que en tiempos inmemoriales había dos reinados dirigidos por reyes. Los reyes poseían poderes especiales como arrojar fuego y granizo, convertir a personas en piedras, crear sequía y propiciar tempestades. En la zona que actualmente corresponde a Quiechapa se ubicaba el reinado chontal. Se dice que el rey chontal invadió el territorio de un rey chatino y secuestró a su hija. Ese acontecimiento ocasionó un terrible conflicto entre las naciones. La guerra duró años. “Durante aquel tiempo los chontales y chatinos se pelearon constantemente por los territorios, desde Huatulco en el sur a Ocelotepec en el norte” (Bradomín 1982: 23). En las feroces batallas, los chatinos no dejaban prisioneros vivos, acorralaban a los chontales, quienes quedaban atrapados en una piedra labrada en forma de león con la trompa abierta con intención de devorar a una mujer. “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 por los chontales”. El padre de la princesa no pudo contener el llanto, y la princesa al no poder expresarse con su padre derramó lágrimas que se convirtieron en una fuente de agua cristalina, siendo ésta el origen del ojo de agua (Badillo, 2017: 5).

Como se puede leer en el mito, la piedra del león funge como una barrera en la que quedaron atrapados los chontales y la mujer es considerada como una figura emblemática, pues su secuestro desencadenó las guerras entre los pueblos. La mujer en el mito quedó petrificada y en el paisaje actual, la mujer es recordada con la imagen de una piedra con forma femenina. Se cuenta que la piedra tenía forma de mujer abierta de piernas, de su vagina brotaba el agua. La imagen no fue tolerada cuando entraron los evangelizadores y por esta razón se mandó derribar. Posteriormente se colocó otra piedra en el paisaje. La piedra muestra rasgos de una persona, tiene piernas, manos y cabeza, pero ya no se encuentra en la posición que se describe para el siglo XVII, ahora se muestra erguida (Esparza 1994:275).

#### **El Cerro el encanto y las piedras santas en Coatlán**

Pérez Ríos (2019: 208) menciona que el Lienzo de San Jerónimo Coatlán aparecen “dos figuras principales: la representación del Cerro del Encanto, un lugar sagrado considerado hogar del rayo” y una iglesia.

En las narraciones recopiladas por el estudioso de los zapotecos de Coatlán, se menciona el uso de ofrendas destinadas a las piedras **gué sant** o guardamontes, piedras con poder, a las cuales se

le atribuyen cualidades benefactoras como donadoras de bienes, maíz y venados. A estas piedras se les pedía permiso para sembrar o ir de cacería. Según, los guardamontes, se empleaban pequeños objetos para comunicarse con los **gué sant**. Estos “objetos son conocidos localmente como “islabones” o pedazos de obsidiana que “miden tienen aproximadamente tres centímetros de largo por un centímetro de ancho, son de color negro y tienen textura” (Pérez Ríos, 2019: 207).

De acuerdo a la información etnográfica que presenta el autor (Pérez, 2019), los **gué sant** tenían forma labrada. Actualmente, las piedras son lisas y se encuentran en el cerro y en distintos puntos de la región de los coatlanes.

Además de los **gué sant** se dice que en el cerro El Encanto existe una fiera, un león que manda los cerros, y, también, ahí vive el Rayo, entidad sagrada de los zapotecos. Al Rayo, las personas de coatlán le ofrendan flores y copal. Pérez Ríos (2019) comparte los testimonios de un campesino y de un cazador.

El señor Galdino López, comunero de San Jerónimo antes se acostumbraba pedir permiso a la tierra antes de la siembra del maíz; se pedía permiso a la tierra, a Dios y al guardamonte. Era necesario llevarle siete pedacitos de copal y luz de veladora para pedirle protección de la siembra, evitando así que algún animal dañino (como la tuza) se comiera la siembra o la cosecha. En cuanto a la caza, Zótero Pérez comunero de Las Palmas, cuenta que antes de irse de cacería es necesario pedir permiso al guardamonte, así como pedirle que provea un venado. Como paga debe colocarse sobre el guardamonte un adorno de bejuco y flores, además de velas y copal” (Pérez, 2019: 199).

El guardamonte, la piedra, puede considerarse como el cuerpo del Rayo, quien manda sobre la tierra. El Rayo provee de los alimentos: plantas y animales y su casa es el cerro. Una de sus casas es el cerro El Encanto, donde se dice que hay riquezas, oro y una laguna donde habita una culebra de 7 cabezas.

#### Anexo 4. Lista de colaboradores

Tabla A.6. Lista de colaboradores.

Nombre	Localidad	Idioma
Othón Osorio	Santa María Coatlán	Hablante de español
Fortino Velásquez	Santa Catarina Cuixtla	Hablante de español
Paciano Maya Vázquez	Miahuatlán de Porfirio Díaz Oaxaca	Hablante de español
María González	Sitio del Palmar, San Luis Amatlán	Hablante de español
Víctor Javier Bustamante Cruz	Miahuatlán de Porfirio Díaz Oaxaca	Hablante de español
Jesús Edel Bustamante Cruz	Miahuatlán de Porfirio Díaz Oaxaca	Hablante de español
Isidora Santos García	San Cristóbal Amatlán	Hablante de zapoteco
Bernardo Santos	San Cristóbal Amatlán	Hablante de zapoteco y español
Elvira Sánchez	Logoche, San Luis Amatlán	Hablante de español
Apolonia Hernández	San Francisco Logueche	Hablante de zapoteco y español
Hermila Martínez (curandera)	San Francisco Logueche	Hablante de zapoteco
Gerardo Santiago	Santo Tomás Tamazulapan	Hablante de español
Reynaldo Santiago	Santo Tomás Tamazulapan	Hablante de español
Francisco Sánchez (curandero)	San Miguel Suchixtepec	Hablante de zapoteco y español
Micaela Hernández (curandera)	San Miguel Suchixtepec	Hablante de zapoteco y español
Jacinto Hernández	San Miguel Suchixtepec	Hablante de zapoteco y español
Jesús Ramírez Pacheco (curandero)	San Miguel Suchixtepec	Hablante de zapoteco y español
Héctor Hernández	San Miguel Suchixtepec	Hablante de zapoteco y español
Vicente Cruz	La Victoria, Tierra Blanca, San Pedro el Alto	Hablante de zapoteco y español
Julita Ruiz	San Marcial Ozolotepec	Hablante de zapoteco y español
Carmen Cruz Ruiz	San Marcial Ozolotepec	Hablante de zapoteco y español
Santiago Cruz García	San Marcial Ozolotepec	Hablante de zapoteco y español
Juan Fidencio Hernández (especialista ritual)	San Marcial Ozolotepec	Hablante de zapoteco y español
Antonia Flores Martínez	Santa Catalina Quierí	Hablante de zapoteco
Liria Pacheco Martínez	Santa Catalina Quierí	Hablante de zapoteco y español
Buenaventura Díaz	Santa Catalina Quierí	Hablante de zapoteco

Canseco (artista)	San Andrés Mixtepec	Hablante de español
Joel Barriga	San Pedro Mártir Quiechapa	Hablante de español
Pablo Aguilar Ramírez (encargado de vigilancia)	San Pedro Mártir Quiechapa	Hablante de español
Florentino Aguilar	San Pedro Mártir Quiechapa	Hablante de español
Jacinto Ramírez	San Pedro Mártir Quiechapa	Hablante de español
Domingo Canseco	San Pedro Mártir Quiechapa	Hablante de zapoteco y español
Efren Santiago	San Pedro Mártir Quiechapa	Hablante de español
Ángel Barriga Ramírez (comisario)	San Pedro Mártir Quiechapa	Hablante de español
Heriberto Osorio Barriga	San Pedro Mártir Quiechapa	Hablante de español
Marcelino Cruz (rezador)	Santa Cruz Xitla	Hablante de español y zapoteco
Herminio Juárez	Santa Cruz Xitla	Hablante de español
Gregorio Juárez	Santa Cruz Xitla	Hablante de español y zapoteco
Antelma Damián (originaria de San Jerónimo Coatlán)	San Cristóbal Honduras Coatlán	Hablante de español y zapoteco
Ana Ramírez Jarquín	San Cristóbal Honduras Coatlán	Hablante de español
Israel Agudo López (Presidente Municipal)	San Cristóbal Honduras Coatlán	Hablante de español
Benito Cruz Cruz (66 años)	San Cristóbal Honduras Coatlán	Hablante de español
Leonardo López (65 años)	San Cristóbal Honduras Coatlán	Hablante de español
Francisco Dionisio Pérez García (Topil, 69 años)	Santa Lucía Miahuatlán	Hablante de español
Jacinto Mendoza Ramírez (Especialista ritual, 83 años)	Santa Lucía Miahuatlán	Hablante de español
Francisco Ramírez Hernández (Subsecretario Municipal)	Santa Lucía Miahuatlán	Hablante de español
Beatriz Osorio Pérez	Santa Lucía Miahuatlán	Hablante de español

Elaboración propia, con base en trabajo de campo realizado en los años 2017, 2018, 2019, 2020 y 2021.

## Anexo 5. Galería de fotos

### Fotografía de talleres de talla de madera en miniatura en comunidades zapotecas del sur.

Figura A.1. Paisaje de cascada en talla de madera.



Representación de cascada y Culebra de agua en espina de pochote. Obra realizada por niño de la comunidad de Santa Lucía Miahuatlán, en el taller de talla en madera impartido por el Colectivo Pochotle. Registro realizado en julio 2017. Fuente: Fotografía de la autora.

Figura A.2. Noción de la tierra como dadora de vida.



Representación de la Tierra con base de barro y cogollos de plantas. Obra realizada por niña de la comunidad de Santa Lucía Miahuatlán, en el taller de modelado en barro impartido por el Colectivo Pochotle. Registro realizado en julio 2017. Fuente: Fotografía de la autora.



Figura A.3. Cueva en miniatura en arcilla.



Representación de la cueva del pueblo en miniatura. Obra realizada por niña de la comunidad de Santa Lucía Miahuatlán, en el taller de modelado en barro impartido por el Colectivo Pochotle. Registro realizado en julio 2017. Fuente: Fotografía de la autora.

Figura A.4. Ofrenda a la Culebra en el nacimiento de agua de San Francisco Logueche.



Dibujo realizado por niño de la comunidad de San Francisco Logueche, en el taller de dibujo y narrativa oral, impartido por el Colectivo Pochotle en julio, 2018. Fuente: Fotografía de la autora.

Figura A. 5. Técnica de talla en madera en miniatura.



Registro realizado en Santa Lucía Miahuatlán. Fuente: fotografía de la autora, 2018.

Figura A.6. Técnica de pulido de piedra.



Experimentación de pulido de piedra con agua y técnica de frotamiento. Registro realizado en casa del tallador Víctor Javier Bustamante Herrera, Miahuatlán de Porfirio Díaz. Fuente: fotografía de la autora, 2018.

Figura A.7. Panes miniatura en el patio municipal de Quiechapa.



Los panaderos cuelgan los panes con forma de animales en los postes del patio municipal. Registro realizado en San Pedro Mártir Quiechapa, 2018. Fuente: fotografía de la autora.

## Anexo 6. Miniaturas provenientes del sitio El Gueche

Es de nuestro interés compartir la descripción de un pequeño corpus de fotografías de obras arqueológicas en miniatura del área de Miahuatlán, la mayoría proveniente del sitio El Gueche. Algunos objetos fueron encontrados sobre superficie. La colección es particular y no presenta fines de lucro, su resguardo se hace con la finalidad de conservar un acervo, documentar las piezas y estudiarlas con el fin de conocer la materialidad y la técnica con la que fueron creadas. En seguida se muestra la descripción de las piezas<sup>169</sup>.

La colección contiene miniaturas en arcilla, piedra y concha. Los objetos registrados tienen forma humana, de animales, silbatos zoomorfos, ollas, vasos garra jaguar y penates<sup>170</sup>. A continuación, se describen algunas figurillas zoomorfas y antropomorfas.

### Figurillas zoomorfas

Figura A.8. Figurilla zoomorfa con rasgos de perro.



Dimensiones: 6 cm. largo x 2.9 cm. ancho x 2.5 cm. alto.  
Fotografía de la autora, 2019.

Esta figurilla zoomorfa puede ser un perro o un venado, porque su cuerpo muestra parte de sus patas y cola. La cabeza tiene forma ovalada con boca abierta y ojos redondos, definidos con técnica de pastillaje. La figurilla se encuentra en posición recostada. El material con que está elaborada es pasta amarilla en técnica modelado a mano. La pieza fue recuperada en el área de San Juan Bosco, sobre

---

<sup>169</sup> Estamos completamente agradecidos con Víctor Bustamante, tallador de madera, piedra y hueso, por habernos facilitado información y por su paciencia en la explicación de los tipos, materiales y morfología de los objetos de su colección. La información descrita, se obtuvo gracias al trabajo de medición y análisis de las piezas por parte de arqueóloga Cira Martínez López.

<sup>170</sup> Expresamos nuestro agradecimiento a la arqueóloga Cira Martínez López, del Centro INAH, Oaxaca, por el apoyo recibido en la revisión del material del Sitio el Gueche, y los comentarios que abonaron a la mejora de la presentación de los datos arqueológicos. Además de los consejos para una mejor descripción del material arqueológico, Cira Martínez López, nos facilitó bibliografía para conocer el estilo, características y periodización de las piezas de concha, piedra y arcilla. Finalmente, nos auxilió en el reconocimiento de la cronología de los objetos presentados en esta sección.

superficie, pero no se cuenta con el contexto suficiente para definir su posible uso y significación. De acuerdo con la arqueóloga Cira Martínez López, la figurilla podría corresponder a la fase del clásico tardío.

Figura A.9. Figurilla zoomorfa.



Dimensiones: 4.5 cm. largo x 1.9 cm. ancho x 2 cm. alto.  
Fotografía de la autora, 2019.

Esta representación trata de un animal, su rostro es alargado, tiene trompa abierta, ojos grandes y redondos y en la parte lateral se dejan ver sus orejas anchas. El cuerpo tiene salidas que podrían ser sus manos, patas y cola. Por los rasgos que presenta podría ser un perro. Sus ojos están definidos al pastillaje y su cuerpo fue modelado en barro.

Figura A.10. Figurilla de piedra verde



Procedencia: desconocida. Dimensiones: 0.9 mm. ancho x 1.9 l cm de largo.  
Fotografía de la autora, 2019.

La figurilla es de piedra verde, posiblemente sea una tesela porque la parte trasera tiene forma plana, lo cual facilita el empotramiento en otra pieza, pero la forma también sugiere que se podría tratar de colgantes, pues en la parte superior presenta perforaciones. Lo que destaca de esta pieza son sus ojos, los cuales se caracterizan por tener forma circular, un ojo presenta hundimiento y otro está en relieve.

La pieza está elaborada a mano con perforación y desgaste por medio de frotamiento rudimental y con piedras pulidoras.

### **Figurillas antropomorfas**

Figura A.11. Figurilla antropomorfa en miniatura.



Procedencia: Sitio el Gueche. Dimensiones: 4.3 cm de alto x 2.2 cm de largo.  
Fotografía de la autora, 2019.

Las manos y piernas de la figurilla están terminados en puntas y sus extremidades se encuentran cortadas o les falta un pequeño fragmento. La figura tiene cara redonda con ojos, nariz y boca marcados con técnica de pastillaje, la figurilla se elaboró en pasta rojiza. Sobre la cabeza tiene un abultamiento que podría ser el pelo del personaje o un gorro. La figurilla se ubica en el Preclásico.

Figura A.12. Figurilla antropomorfa sin brazo.



Procedencia: Sitio el Gueche. Dimensiones: 5.5 cm de alto x 3.5 cm de largo.  
Fotografía de la autora, 2019.

Figurilla con forma humana. Solamente muestra una mano completa. El cuerpo presenta dos abultamientos en el centro que podrían ser los pechos del personaje. La cara deja ver sus ojos y su nariz prominente con restos de pintura color rojiza. La pieza se encontró fragmentada en la parte superior, justo en el área del cuello. Con certeza podemos decir que la figurilla se ubica en el Preclásico.

Figura A.13a. Fragmento de figurilla humana (lado trasero).



Figura A.13b. Fragmento de figurilla (lado frontal).



Procedencia: desconocida. Dimensiones: 3.3 cm de alto x 3.7 cm de largo.  
Fotografía de la autora, 2019



El rostro tiene ojos en forma de grano de café alargado, nariz puntiaguda y boca delgada. Presenta decoración con puntos en el cuello, en la cabeza y en la parte de la espalda. Los puntos podrían ser las cuentas de un collar, las trenzas o los tlacoyales del cabello. La pieza está elaborada en pasta rojiza y presenta manchas negras derivadas de la técnica de cocimiento.

## Ollas

Figura A.14. Olla miniatura con patas.



Procedencia: Sitio el Gueche. Dimensiones: 2.9 cm. largo x 2.6 cm. alto x 3 ml. de grosor.  
Fotografía de la autora, 2019.

Contenedor con forma de olla, con cuello y asiento de dos patas. La pieza se confeccionó en pasta roja y se modeló a mano con terminado burdo. Se desconoce el contexto de uso. Posiblemente contenía líquido o algún material orgánico. La figurilla corresponde al periodo posclásico.

Figura A.15. Olla miniatura con asas.



Procedencia: Sitio el Gueche. La figurilla corresponde al periodo posclásico. Dimensiones: 3.6 cm. de diámetro x 3.7 cm. altura x 3 ml. de grosor.  
Fotografía de la autora, 2019.

Contenedor ovalado, con boca ancha y con tres asas adheridas con técnica de pastillaje. El material en el que se elaboró fue pasta café. El acabado de la pieza es burdo. No se conoce el contexto de uso. La figurilla corresponde al periodo posclásico.

Figura A.16. Fragmento de platito o contenedor trípode.



Procedencia: Sitio el Gueche. Dimensiones: 6.8 cm. largo x 4 cm. alto x 5 ml. de grosor.  
Fotografía de la autora, 2019.

Es un cajete o platito trípode con decoración. La parte externa presenta unas líneas en zigzag ligeramente marcadas. Se elaboró con pasta café. Debido a que se trata de un fragmento, es posible que la pieza completa exceda los once centímetros. No se sabe si puede contemplarse en el grupo de miniaturas, debido a que existen vasijas trípode de mayor tamaño. La figurilla pertenece al preclásico terminal.

Figura A.17. Vaso garra Jaguar.



Procedencia: Sitio el Gueche. La figurilla corresponde al posclásico. Dimensiones: 2.1 cm. alto x 2 cm. largo x 3 ml. de grosor. Fotografía de la autora, 2019.

La figurilla es claramente un vaso miniatura con garra. En la base tiene tres salidas parecidas a las uñas o dedos de la pata de un animal, puede ser murciélago o jaguar. La pasta en la que se elaboró la pieza es rojiza y el acabado es burdo. La figurilla corresponde al posclásico.

Como nota final a esta breve descripción queremos indicar que el trabajo de análisis de las piezas queda pendiente. Por el momento nos conformamos con la información vertida aquí. Sospechamos que el tamaño de las piezas se debe a un uso ritual o como joya, en el caso de los colgantes. Nos interesa revisar el origen de los materiales, respecto a los lugares de extracción de la materia creemos que los creadores tenían minas en su entorno, esto debido a que existen localidades cercanas donde hay vetas de piedra verde y arcilla. Pensamos que la piedra provenía de lugares aledaños como Logoche o el Nanche y que el barro procedía de bancos de Amatlán. Probablemente, la concha la extraían del área de Huatulco.

Para complementar el estudio sería interesante elaborar un taller con fines exploratorios, en los que se trabajen diferentes técnicas para conocer con más profundidad las operaciones manuales y cognitivas implicadas en el trabajo de la miniatura.

## Anexo 7. Fotografías de casas miniatura en diversos contextos rituales

Figura A.18. Maqueta de casa elaborada con lodo.



Casita construida en medio de la maleza. Registro realizado en San Pedro Mártir Quiechapa, 2019. Fuente: Fotografía de la autora.

Figura A.19. Casa miniatura con techo de pasto.



Casita ubicada en la vereda que conecta la Cruz del milagro con la cueva. Registro realizado en la cueva de Matatlán, 2018. Fuente: Fotografía de la autora.

Figura A.20. Casa miniatura de piedra con muebles de cartón.



Casita elaborada atrás de la capilla de Cruz del Monte. Registro realizado en Cruz del Monte, 2019. Fuente: Fotografía de la autora.

Figura A.21. Maqueta de casa con techo cartón y paredes de papel.



Casa con palos y hojas. Registro realizado en el cerro El Encanto, 2018. Fotografía de la autora.

## Anexo 8. Fotografías de panes miniatura con forma animal

Figura A.22. Pan miniatura con forma de murciélago.



Registro realizado en San Pedro Mártir Quiechapa, 2019. Fuente: Fotografía de la autora.

Figura A.23. Pan miniatura con forma de culebra.



Registro realizado en San Pedro Mártir Quiechapa, 2019. Fuente: Fotografía de la autora.

Figura A.24. Pan de trigo con forma de tequereque.



Registro realizado en San Pedro Mártir Quiechapa, 2019. Fuente: Fotografía de la autora.

Figura A.25. Pan miniatura de trigo con forma de chintete.



Registro realizado en San Pedro Mártir Quiechapa, 2019. Fuente: Fotografía de la autora.