



# ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Anales de Antropología 54-1 (2020): 133-144



[www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia)

## Artículo

### *Benhe wlhash: Los ancestros zapotecos de la Sierra norte de Oaxaca. Bioarqueología de la comunidad como enfoque descolonizador en la antropología de la Sierra Juárez de Oaxaca*

*Benhe wlhash: The Zapotec ancestors of the Sierra norte of Oaxaca. Bioarchaeology of community as a decolonizing approach in the Sierra Juarez anthropology*

José Carlos Gallegos Pérez

Universidad Autónoma de Benito Juárez de Oaxaca, Av. Universidad s/n. Ex-Hacienda 5 Señores, Universidad, 68120, Oaxaca de Juárez, México.

Pedro Guillermo Ramón Celis

Indiana University Bloomington, 107 S Indiana Ave, Bloomington, IN 47405, USA.

Recibido el 5 de marzo de 2019; aceptado el 28 de octubre de 2019

---

## Resumen

El término zapoteco *benhe wlhash* “gente muy antigua” es utilizado en la Sierra Norte de Oaxaca para referirse a sus ancestros encontrados en las tumbas prehispánicas. En este escrito se presentan los resultados obtenidos del trabajo de campo que se realizó durante los meses de marzo y abril de 2018 en la comunidad de Santa María Temaxcalapa en la Sierra norte de Oaxaca. Se pudieron observar, mediante un registro etnográfico y usando un enfoque desde la bioarqueología comunitaria, los diferentes factores que han generado una relación de pertenencia e identidad entre los restos óseos o *wlhash* depositados en las tumbas prehispánicas de la población y los actuales zapotecos. Así también pretendemos ofrecer una visión que valide el conocimiento local que las personas de Temaxcalapa tienen sobre su pasado y enriquecer con esto la arqueología de la región.

## Abstract

The Zapotec concept *benhe wlhash* “very ancient people” is used along the Oaxacan Sierra Norte to refer to their ancestors found in prehispanic tombs. In this article, we present the results obtained from ethnographic fieldwork done in the community of Santa María Temaxcalapa during March and April, 2018. Using ethnographic methods and approaches from the bioarchaeology of community, this study reveals different factors that generate a relationship of belonging and identity between human skeletal remains or *wlhash*, deposited in community’s prehispanic tombs, and the contemporary Zapotec people. In addition, we offer methods that value Temaxcalapa’s peoples’ local knowledge and the notions that they have about their past. We consider this will enrich the archaeological knowledge of the region.

**Palabras clave:** Descolonizando la antropología; etnografía; tumbas prehispánicas; zapotecos

**Keywords:** Archaeology; Decolonizing anthropology; Ethnography; prehispanic tombs; Zapotec

---

\* Correo electrónico: [xhunco20@gmail.com](mailto:xhunco20@gmail.com)

DOI:

eISSN: 2448-6221 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo *Open Access* bajo la licencia CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## La Sierra norte y los sitios prehispánicos

Los sitios prehispánicos en la Sierra norte de Oaxaca, al igual que otros lugares en el estado, se encuentran muchas veces dentro de los terrenos que ocupan las comunidades contemporáneas; por tal motivo, el contacto con las tumbas prehispánicas es común entre los actuales zapotecos, y la manipulación de los objetos arqueológicos y material óseo está presente en la vida cotidiana de estos pobladores. Debido a este constante manejo de los restos óseos surge la siguiente pregunta: ¿Cuál es la relación que existe entre los zapotecos contemporáneos y los restos óseos depositados en el interior de las tumbas prehispánicas de la región?

Es por ello que este artículo presenta una investigación etnográfica que busca indagar la relación existente entre la población zapoteca de Santa María Temaxcalapa y los restos óseos que han sido encontrados esporádicamente en el área por los pobladores. Se usará el término “ancestro” debido a que las personas de esta población nombran a los restos óseos como *benhe wlhash* “gente muy antigua” en zapoteco, y son considerados como los primeros zapotecos (De la Cruz 2007; De la Fuente 1949).

Es importante mencionar que el origen prehispánico de los pueblos zapotecos de la Sierra norte es incierto ya que no existe una documentación arqueológica abundante (Espinoza 1961; Chance 1989; Ortiz 1996; Robles *et al.* 2015). Sin embargo, diversos autores, con base en evidencias etnohistóricas, lingüísticas (Chance 1989) y distancias biológicas (Cucina *et al.* 2017), argumentan que los asentamientos prehispánicos de la Sierra norte de Oaxaca fueron fundados por pueblos zapotecos provenientes del valle de Oaxaca después del colapso de Monte Albán. Si se toma como cierto este argumento, entonces es posible que los primeros asentamientos en la Sierra norte daten del periodo Clásico tardío (850 dC).

Por su parte, Edith Ortiz en su “Proyecto Arqueológico Río Caxones, Villa Alta de los Zapotecas, Sierra Juárez, Oaxaca” propone que la ocupación zapoteca data del periodo Clásico temprano (300 dC), o antes, ya que siempre ha sido un paso natural que comunica el valle de Oaxaca con la costa del Golfo de México (Ortiz 1996), por lo que la temporalidad zapoteca en la Sierra norte abarcaría desde el Clásico temprano hasta el Posclásico, con una ocupación de más de mil años. Excavaciones recientes en San Pedro Nexicho han mostrado la presencia de cerámica perteneciente al Formativo tardío en la Sierra Juárez, aunque la etnicidad de la población aún está en debate (Robles 2016).

Debido a este escaso registro arqueológico, no se cuenta con una temporalidad de las tumbas prehispánicas mencionadas en este escrito, por lo que se usará, desde la bioarqueología comunitaria, un enfoque sociocultural a partir del que se analizarán las percepciones de la población hacia los restos humanos encontrados por los mismos pobladores en su localidad para indagar cómo

ciertas costumbres funerarias prehispánicas pueden seguir presentes en la actualidad.

Las costumbres funerarias prehispánicas muestran la gran complejidad de la sociedad zapoteca, en la que los restos de las personas con un alto rango social, miembros importantes de las familias y de edad adulta, son depositados en el interior de las tumbas (López 2007). Por otro lado, la arquitectura de las tumbas zapotecas es muy compleja y diversa; pueden ser desde simples fosas hechas en el suelo hasta complejos sistemas arquitectónicos dentro de los patios de las residencias. Generalmente se componen por una antecámara, una cámara principal y nichos, donde son depositadas las ofrendas y en el interior se pueden localizar restos óseos de uno o más individuos, así como utensilios y herramientas de uso cotidiano que sirvieron de ofrendas (Higelin 2013; López 2007; Robles *et al.* 2015).

El tratamiento de los restos óseos y el uso del espacio de las tumbas prehispánicas brinda información sobre el vínculo entre los vivos y los muertos, así como la cosmovisión de estas sociedades pretéritas sobre la muerte (Higelin 2013), pero también de las sociedades actuales, ya que pueden existir prácticas contemporáneas dirigidas a los restos óseos actuales (Ortega 2003). Este tipo de prácticas son las que buscamos documentar a través de esta investigación para entender si, a partir de ellas, hay una relación de identidad y pertenencia entre los restos óseos de los zapotecos prehispánicos y los actuales.

Así también, el entender los diversos saberes que las personas de Temaxcalapa han generado en relación con sus ancestros nos permitirá abundar y enriquecer el conocimiento arqueológico de la región. El tomar en consideración el conocimiento zapoteco sobre su propio pasado nos permitirá proponer en un futuro mejores enfoques en el diseño de proyectos arqueológicos que produzcan información valiosa no solo para la comunidad científica, sino para la población heredera de este valioso patrimonio.

## Recolección de los datos etnográficos

Es importante mencionar que entre los autores de este artículo, uno de nosotros pertenece a la comunidad y se reconoce como zapoteco, por lo que los diversos vínculos de familiaridad y amistad, así como el conocimiento de los protocolos de etiqueta, especialmente al tratar con personas mayores, nos brindaron la oportunidad de poder entablar conversaciones menos estresantes con las diversas personas entrevistadas, así como tener un acceso más fácil a diversos espacios comunitarios como lo son los terrenos donde se encuentra el sitio arqueológico. Dicho sea de paso, reconocemos los posibles sesgos en los argumentos que esta aproximación a las costumbres de Temaxcalapa puedan ofrecer.

La recolección de datos etnográficos se realizó en la comunidad de Santa María Temaxcalapa, en el Distrito de Villa Alta al noreste del estado de Oaxaca, a través de

una estancia permanente durante los meses de marzo y abril de 2018, así como diferentes visitas esporádicas a lo largo del año con duración variada de entre uno y cuatro días.

El trabajo de campo se basó en nueve entrevistas abiertas con una duración aproximada de una hora, diversos diálogos informales con habitantes de la comunidad durante ocho semanas y recorridos por los terrenos de la población para identificar el lugar donde han localizado tumbas, con la finalidad de conocer la percepción que los habitantes de Temaxcalapa tienen sobre los *Benhe wlhash*.

Las preguntas que se realizaron fueron estructuradas de una forma sencilla, sin términos académicos especializados, para una mayor comprensión de los entrevistados. Algunas entrevistas se hicieron en zapoteco de la variante de Santa María Temaxcalapa (INALI 2010), ya que las personas adultas mayores son monolingües en esta lengua; para la traducción y revisión puntual de las entrevistas se contó con la colaboración de Leticia Cano Cruz, también miembro de la población, bilingüe con fluidez y soltura en ambos idiomas, y quien amablemente accedió a auxiliar nuestra investigación.

Los entrevistados fueron personas en un rango de 30 a 80 años, en su mayoría hombres ya que solo se contó con el testimonio de una mujer de 26 años de edad. Se decidió entrevistar a hombres de 30 años en adelante debido a que ellos son los que normalmente descubren las tumbas al momento de realizar sus faenas diarias. También se buscaron testimonios de adultos mayores de 60 años puesto que ellos son las personas con más experiencia y los portavoces de las historias orales de la población. Hay una importante distinción de edades que está

presente en este trabajo. Mencionaremos a una persona con el término “don” o “doña” cuando ésta pase los 50 años, en la población este título está reservado para personas mayores y puede ser intercambiado con el de “tío”, pues es así como se les considera en Temaxcalapa; al resto de las personas entrevistadas menores de esta edad los nombramos como “señor” o “señora” si están casados, o sin ningún apelativo si no se encuentran casados; usualmente, a este último grupo de personas se les considera “muchacho” o “muchacha”.

Es importante mencionar que la entrevista realizada a la única mujer fue gracias a que uno de los autores cuenta con un parentesco con la entrevistada. La dificultad de acceder a los testimonios de las mujeres es debido que a los pobladores en Temaxcalapa, en palabras y experiencia del autor zapoteco de este escrito, desde muy pequeños se les enseña que socialmente no es bien visto que una mujer hable con un hombre; este tipo de pensamiento ha ido cambiando con las nuevas generaciones, pero con las personas adultas sigue muy viva esta idea.

Las entrevistas iniciaron al preguntar por el cerro de la comunidad denominado *Ya Yatza*, esto debido al conocimiento previo que se tenía sobre la existencia de tumbas en dicho lugar; después, la conversación fue guiada según la información proporcionada por el entrevistado, de forma que se tratase de una plática informal, sin forzar las respuestas y siempre siguiendo el eje de ¿quiénes son los *benhe wlhash*?

Una de las preguntas que se utilizó de forma más recurrente durante las entrevistas fue: Y cuando encuentran, acá en el pueblo, una tumba de los *wlhash* ¿qué hacen?; don Alberto contestó lo siguiente.

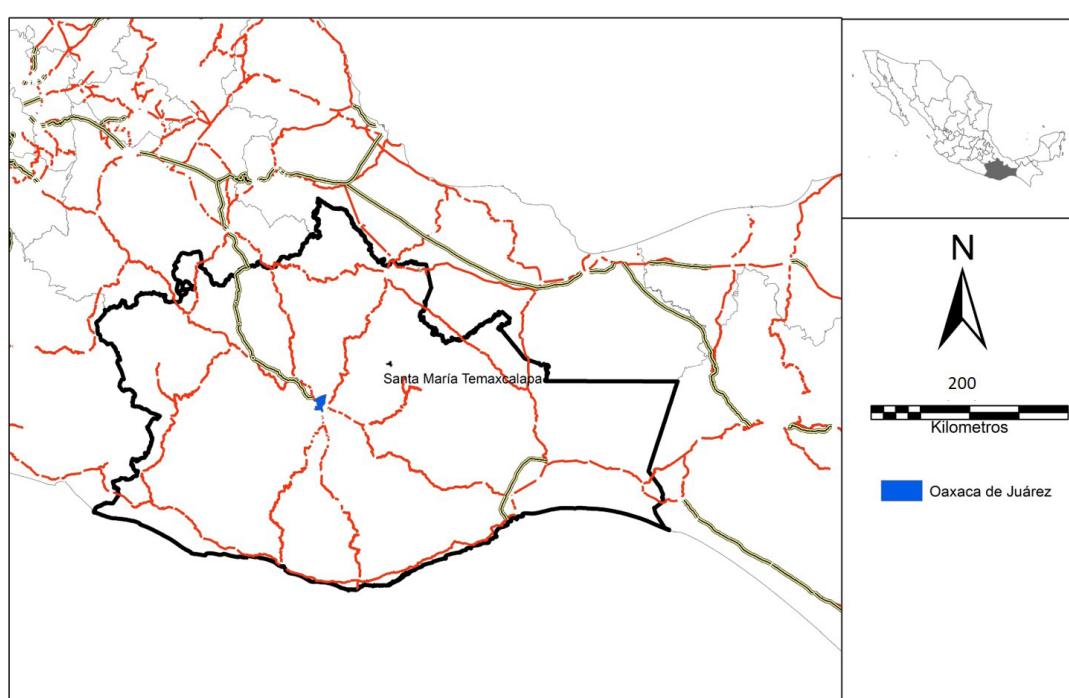


Figura 1. Ubicación de Santa María Temaxcalapa en el estado de Oaxaca.

Pues casi ya no... éramos todavía chamacos nosotros, tal vez personas un poquito ya más grandes se dieron cuenta pues, porque precisamente por eso dicen hallamos un (*sic.*) cueva *wlhash* dicen, de gente del pasado. Y a veces se descubrían ollitas o algo así como metates.

Mientras que don Máximo dijo “Ahí se quedan, los *wlhash*, como se vuelven ceniza, nomás se ve cómo está la persona así, pero ya es pura ceniza. Lo vuelven a enterrar”.

Otra pregunta realizada fue: ¿puede contarme sobre el cerrito, el *Ya Yatza*?; don Manuel respondió “el *Ya Yatza* fue construido porque tiene forma de pirámide y lo construyeron los *wlhash*”; por su parte, Arelí mencionó “en el cerro (*Ya Yatza*) hay piedras como grava y que las acarrearon ahí los *wlhash*, para usarlos como balas con la onda y poder defenderse, defender su casa”. A partir de estas respuestas surgieron otras preguntas como ¿alguna vez ha encontrado usted alguna tumba?, ¿cuál es el significado de *Ya Yatza*?; ¿de quién se defendieron?, ¿los *wlhash* existen en otros pueblos?

A esta última pregunta, la respuesta fue que solo existían en Temaxcalapa, Lachirioag y San Andrés Yaa, que son pueblos vecinos y que, en palabras de ellos, son nombrados como “los pueblos viejos de la región”. Este dato resulta interesante ya que Edith Ortiz en sus recorridos de superficie documentó que estas dos comunidades cuentan con sitios arqueológicos, e incluso el sitio de San Andrés cuenta con un juego de pelota, lo que refleja que en la memoria de las comunidades sigue presente su pasado como lugares importantes que son reconocidos con el estatus de “pueblos viejos” (Ortiz 1997).

Las respuestas obtenidas y los diálogos establecidos durante nuestro trabajo de campo nos permitieron reflexionar en torno a las tradiciones, creencias y prácticas culturales particulares de esta población, pero también nos abrieron líneas de investigación para comprender costumbres colectivas compartidas, ya sea regionalmente o a una escala mayor. Estas diversas formas de relación entre gente viva y sus ancestros, nos hicieron buscar enmarcar este estudio dentro una línea de investigación que nos hiciera recapacitar a través de una dimensión histórica la explicación de este fenómeno, pero también que tomasen en cuenta la validez tanto de elementos identitarios como de conocimientos locales en la construcción de sus creencias y saberes.

## Un enfoque desde la bioarqueología de la comunidad

La bioarqueología de la comunidad plantea el análisis de los restos óseos desde un enfoque sociocultural; para tener un acercamiento a las relaciones que tuvieron estos individuos como miembros de una población, desde la perspectiva de Sara Beker y Sara Juengst, el análisis de una población y específicamente de una comunidad,

debe tener en cuenta la manera en la que los distintos miembros de ella tengan entre sí una conexión, inclusive con los miembros que viven fuera de dicha comunidad, ya que muchas veces estas relaciones no pueden ser observadas en el registro arqueológico (Beker y Juengst 2017).

Este enfoque sociocultural, no siempre es tomado en cuenta por los arqueólogos y bioarqueólogos que se centran más en el estudio de las características morfológicas, tafonómicas o fisiológicas; Ann Kakaliouras, también desde una perspectiva bioarqueológica comunitaria, es enfática sobre cómo es necesario problematizar el concepto de “comunidad”, para ella este es un concepto complejo cuyos significados son variables a través del tiempo (Kakaliouras 2017).

Además, proponemos en este trabajo que, para comprender integralmente una comunidad zapoteca, debemos tener en cuenta que las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas no solo están conformadas por los miembros *vivos* de una población, sino también de los ancestros que habitan lugares especiales. Estos ancestros y sus lazos con los miembros vivos de una población no pueden ser rastreados directamente desde el registro arqueológico. Es por ello que una perspectiva comunitaria es necesaria para su análisis.

Esto además es ineludible en contextos donde el estudio de los sitios arqueológicos es complicado, por diferentes circunstancias sociales, o físicas, pero en ellas existe un número considerable de relatos orales sobre el significado e importancia de los objetos arqueológicos y restos óseos prehispánicos. Las perspectivas desde la comunidad representan una gran fuente de conocimiento que proporciona una mejor comprensión de la historia prehispánica de lugar.

Por ejemplo, en la zona de la Mixteca, María Romero Frizzi da cuenta de la existencia de un relato sobre los antiguos hombres gigantes que habitaban esta zona, pero con la llegada del sol y la cruz se convirtieron en las montañas y piedras, por eso en la actualidad se dejan ofrendas a cerros y piedras en distintas comunidades de la Mixteca (Romero 1996). En la región de la Sierra Chontal, en el Istmo de Tehuantepec, Andrés Oseguera documentó narraciones sobre un legendario y mítico gobernante con poderes sobrenaturales nacido de un huevo y criado por una anciana, llamado *Fane Lancheñi* o tres colibrí que gobernó el cerro del Jilote y defendió a los chontales de los zapotecos del Istmo (Oseguera 2004).

A esta forma de abordar el estudio de las relaciones entre los individuos de la época prehispánica y las personas actuales podemos denominarla como bioarqueología comunitaria, dado que a través de las relaciones sociales establecidas con miembros de una población, ya sean personajes vivos o no, podemos encontrar elementos que nos permitan construir información sobre las prácticas y dinámicas sociales de una comunidad.

Este enfoque de investigación también confronta las nociones comúnmente aceptadas sobre la validez del conocimiento local, especialmente el conocimiento in-

dígena sobre su pasado. El reconocimiento de la validez del conocimiento no occidental está relacionado con el giro decolonial, impulsado por pensadores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel o Ramón Grosfogel, quienes en general explican que la ciencia occidental es parte de un sistema civilizatorio impuesto desde el Norte global que, además de someter económicamente al mundo, lo ha sumido bajo un régimen en el que solamente existe una forma válida de pensamiento. Este mecanismo se da mediante un proceso que ellos refieren como colonialidad del saber, en el cual toda verdad no emanada desde instituciones occidentales a través de procedimientos validados y por una “ciencia objetiva” e institucionalizada, no puede ser verdadera (Quijano 2000; Grosfogel 2011).

María Lugones nos recuerda que, para el pensamiento colonial, el colonizado es imaginado como no-humano, incapaz de producir un pensamiento racional. Para ella, la comprensión de las interacciones diarias de resistencia hacia la diferencia colonial nos permitirá abordar de mejor manera nuevas formas de comprender una sociedad (Lugones 2016). Así, el reconocimiento de otros saberes debe nutrir y complementar nuestras formas sistemáticas de análisis de la información.

Márgara Millán (2011: 28) es clara cuando dice que, en México, las perspectivas descolonizadoras han impulsado las críticas a la modernidad capitalista, de las que la producción científica es parte. Para ella, la crítica descolonizadora es importante no solo para el movimiento feminista del que ella es parte, sino también para la intelectualidad indígena, la cual mediante los conceptos de “doble mirada” y “pensar con el corazón” ha sistematizado su conocimiento.

En este sentido, la bioarqueología de la comunidad puede servir como un preámbulo para futuras investigaciones con carácter de estudios arqueológicos clásicos, donde ambas perspectivas pueden complementarse y resultar en una interpretación más nutrida sobre las culturas del pasado y su influencia en las culturas del presente.

Desde la arqueología se han propuesto trabajos de colaboración que reconocen la valía en la interpretación del contexto arqueológico del conocimiento tradicional. Trabajos como los de George Nicholas (2006) en la Columbia Británica muestran formas en las que este tipo de saberes pueden ayudar a la localización y estudio de sitios arqueológicos, así como de los patrones económicos, sociales y políticos de los que forman parte.

Stephen Silliman (2005) es más enfático en este sentido y reconoce que la arqueología y en general las ciencias sociales, se encuentran al mismo nivel jerárquico que cualquier otra forma en la que se produzca conocimiento del pasado, sea ésta en forma de leyendas, pinturas o tradiciones, pues todas estas formas incluyendo la “científica” son artesanas del conocimiento. En otro estudio (2009) dicho autor también refiere la importancia de que nuestras investigaciones sean sensibles a la memoria social que los grupos de descendientes tienen sobre sus ancestros, y no solo de las suposiciones que se hayan ido

generando a lo largo del tiempo por parte de la historia y la arqueología.

Giovanna Vitelli (2011) expresa la importancia de reconocer a la memoria como conocimiento, pues cuando ambos conceptos se entrelazan, los roles que la cultura material, especialmente elementos del pasado, tienen para una comunidad, usualmente refuerzan los elementos culturales persistentes en ella. Es decir, es un conocimiento que genera efectos observables en la sociedad.

Algunos trabajos que han dado un paso más allá de la producción científica, son los relacionados con la creación de museos comunitarios, donde se trata de involucrar de manera activa a los pobladores con la generación y difusión del conocimiento de su pasado, no solo bioarqueológico o arqueológico sino también de su presente, que sean de interés para ellos y con la visión que ellos mismo tienen de su comunidad (Acuña 2014; Burón 2012). En el estado de Oaxaca existen trece museos comunitarios reconocidos por la Red de Museos Comunitarios de América y, en la Sierra norte, existen dos museos zapotecos y uno mixe (Red de Museos comunitarios de América 2019).

Desde la arqueología pública también existen varias aproximaciones, en sus orígenes en los años 70; este enfoque estudiaba el impacto social de la arqueología y en la actualidad se denomina arqueología de la comunidad y busca involucrar a la comunidad en la gestión, conservación y generación de conocimiento sobre su patrimonio cultural (Rivas *et al.* 2014; Jiménez 2015; Badillo 2017). Otro tipo de investigación que aborda este tipo de ideas, donde las comunidades son parte importante de la generación de conocimiento, son los estudios del patrimonio cultural como fenómeno social; estos trabajos argumentan que el patrimonio cultural es importante en cuanto tenga un significado para los habitantes del lugar donde se encuentran los bienes, sin ese significado y valor asignado por los grupos sociales los bienes pasan a ser simples objetos (Rivolta *et al.* 2014; Dormaels 2011).

Elizabeth Konwest y Stacie King argumentan que el diseño de cualquier proyecto de investigación debe considerar las diferentes formas organizativas, así como las relaciones existentes entre la gente y la tierra sobre la cual existen vestigios arqueológicos en cada población y las autoridades que tienen injerencia en este. Basadas en sus experiencias en Nejapa de Madero y Santa Ana Tavela, las investigadoras hacen énfasis en que, si bien pueden existir condiciones adversas, el establecer un canal honesto y abierto de comunicación con las personas en cada pueblo es no solo una necesidad, sino una obligación ética (Konwest y King 2012).

El Proyecto Arqueológico de Quiechapa (PAQuie) es otro ejemplo claro donde se hace arqueología de la comunidad y se analiza al patrimonio cultural como un fenómeno social. PAQuie retomó las narraciones que los habitantes de Quiechapa tenían sobre su territorio y con base en ellas, así como de evidencia material, reformuló las narraciones de este lugar. Además de esta reformulación, el PAQuie diseñó una página de Facebook para

interactuar con la comunidad lejana e hicieron presentaciones y exhibiciones sobre el proyecto durante su estancia en campo (Badillo 2017).

Así, basados en una reflexión sobre la valía del saber zapoteco en relación a sus ancestros en Temaxcalapa, abordamos el conocimiento sobre los *Benhe wlhash* desde el enfoque de la bioarqueología comunitaria, de esta forma se pudo observar cómo, dentro del conocimiento local, las personas de Temaxcalapa han generado una relación de pertenencia e identidad en la que se considera como sus ancestros a los restos óseos prehispánicos, a partir de las diferencias y similitudes que encuentran los pobladores de Temaxcalapa en los *Benhe wlhash*.

### El *Ya Yatza* y los ancestros

*Ya Yatza* es el nombre en zapoteco del cerro principal de la población, su significado en español es “cerro alto”. El *Ya Yatza* está ubicado a 516 m al noroeste del centro de la población, tiene terrazas prehispánicas en su ladera norte, en la cima se localizan dos montículos y una pequeña plaza prehispánica. No se han realizado trabajos arqueológicos en el sitio, pero a través de los recorridos que realizamos con miembros de la comunidad pudimos observar cómo a lo largo de los siglos, la población no ha abandonado el lugar como tal. Es evidente que los edificios prehispánicos no tienen el uso con el que fueron construidos originalmente, pero el espacio y el lugar en general, siguen siendo parte de las actividades cotidianas de la gente en Temaxcalapa, desde tareas mundanas como lo es el pastoreo y la agricultura, que se sigue practicando en las diversas terrazas del lugar, hasta actividades rituales como se observa en los nichos aún en uso en el cerro.

En la actualidad, la cima sigue siendo un lugar sagrado en el que se hacen peticiones, se llevan ofrendas de pan, mezcal, huevos, gallinas y vino que son depositados en un nicho construido recientemente en el centro del patio que está entre los dos montículos principales. Así también las autoridades salientes entregan el poder a las entrantes en la madrugada del treinta de diciembre al primero de enero de cada año en este lugar.

Para Benjamín Maldonado (2010: 39) es en este tipo de lugares donde existen mitos y narraciones que explican las formas en que conviven personas, naturaleza y fuerzas sobrenaturales a través de rituales que sacralizan un espacio e idealizan el territorio generando una apropiación simbólica.

A través de las entrevistas y pláticas que realizamos, pudimos documentar seis relatos míticos relacionados con el cerro, de los cuales nos interesan dos. El primero de ellos narra que éste es en realidad uno de los castillos del antiguo rey zapoteco, que en el centro hay una puerta y que la loma que continúa denominada *Tutsi* es una mercería, con este término refiere a un almacén lleno de tesoros que “los antiguos” dejaron.

La segunda historia que nos relataron don Maximo, don Mauro y don Telésforo, personas adultas mayores de

50 de la comunidad, los dos primeros campesinos y el último profesor de educación primaria, es sobre los *Benhe wlhash*, seres gigantes que vivían antes en el *Ya Yatza*, pero su mundo era de oscuridad y con el surgimiento del sol, la mayoría se metieron en las entrañas del cerro, otros se convirtieron en tejones y otros más en monos, por eso estos animales tienen las manos parecidas a la de los humanos. Los que se quedaron en el interior del cerro construyeron ahí sus casas, por lo que al momento de arar la tierra se puede encontrar la “casa o cueva de *wlhash*”. En la comunidad zapoteca de Yalalag, Julio de la Fuente (1949) recopiló una historia similar.

En relación con el significado de *Benhe wlhash*, Victor de la Cruz (2007) hace un análisis histórico y lingüístico sobre los *Binnigula'sa'* (en zapoteco variante del Istmo de Tehuantepec) donde separa cada una de las palabras que componen el término, *Binni* es persona y *gula'sa'* hace referencia al nombre que se le da a los antepasados. *Binnigula'sa'* significa entonces persona vieja o antepasado, pero también menciona que puede servir para hacer referencia a los ídolos de piedra hechos por sus ancestros (De la Cruz 2007: 18). Ahora bien, para los pobladores de Temaxcalapa estos seres siguen habitando el *Ya Yatza* y relatan que algunos cazadores escuchan zumbidos por las noches cuando recorren este lugar, y que esos ruidos son los huesos de los *wlhash* que rondan su territorio.

Para el caso de Temaxcalapa el *Ya Yatza* corresponde al espacio idealizado y sacrificado en el que conviven dos seres de distintas dimensiones, los *wlhash* y los actuales zapotecos, y en el cual se llevan a cabo diversos rituales para armonizar esta relación con peticiones, curaciones y permisos para recorrer el cerro por las noches, tiempo en el que no hay sol y los *wlhash* rondan el *Ya Yatza*. Para Alicia Barabás y Miguel Bartolomé (2010: 19) este tipo de relaciones tiene un sustento vital en la vinculación con un territorio específico, porque dentro de él ha transcurrido la trayectoria histórica de un grupo y genera una identidad étnica, que se transmite de generación en generación por medio de las narraciones orales.

En cuanto al tema de historia, en el cerro *Ya Yatza* ocurrió un evento trascendental para los zapotecos de Temaxcalapa ya que es ahí donde vivían los *wlhash*. Estos seres en palabras de don Cristóbal, campesino de 80 años y famoso en el pueblo por ser el mejor cazador de venados, cuando se le preguntó ¿quiénes son los *wlhash*? respondió: “son los señores que vivieron antes, antes porque de ahí nacimos nosotros... son nuestros abuelos”. El origen de los zapotecos actuales de Temaxcalapa, retomando los argumentos de Barabás y Bartolomé (2010) sobre los territorios sagrados donde ha transcurrido la historia de los pueblos, está en este sitio sagrado, además que en la cosmovisión mesoamericana los cerros son el centro donde se concentran los poderes de la naturaleza y donde suelen vivir los ancestros (Jansen y Anders 1994: 60).

Pero para poder entender a los *wlhash* como ancestros de los actuales zapotecos de Temaxcalapa, es importante problematizar esta categoría, pues involucra más que un lazo genealógico. Los ancestros pueden ser miembros hu-



Figura 2. Nicho con ofrendas construido en la plaza prehispánica situada en la cima del cerro Ya Yatza. (fotografía de Carlos Gallegos).



Figura 3. En la ladera norte del cerro Ya Yatza se pueden observar algunas de las terrazas prehispánicas (fotografía de Carlos Gallegos).

manos o no humanos, como los progenitores míticos o totémicos, los muertos de una familia, sociedad o grupo, que son recordados o venerados por medio de ritos en lugares sagrados, y quienes, al pasar a otro plano diferente, con una nueva existencia, tienen la facultad o el poder de interceder en diferentes aspectos de la vida de sus descendientes (Matsumoto 2014; Romero 2013).

Los ancestros no humanos son seres sobrenaturales que pueden ser dadores de riquezas y abundancia en las cosechas. En otras poblaciones se han documentado situaciones similares, para los mixes por ejemplo existe la culebra de petate o *tó?oky ch?añ* que vive en las pozas y atrae el agua (Carrasco 1959). Otros pueden ser guerreros con poderes sobrehumanos que protegieron a sus pueblos de invasiones, propiciaron abundancia y bienestar, como *Fane Lancheñi* para los Chontales de la Sierra en Oaxaca (Oseguera 2004).

Anya Royce, reflexiona después de realizar trabajo de campo y vivir por más de 40 años en Juchitán que, para los zapotecos, sus ancestros son parte de una larga cadena de tradiciones y memoria colectiva, en la que cada miembro de la comunidad forma parte. Las relaciones con los ancestros son importantes; honrarlos y respetarlos es crucial, pues ellos son intermediarios entre dos mundos, en este sentido son parte del balance comunitario, son consejeros y procuran el bienestar común, pero por las mismas razones también pueden molestarse si son ofendidos (Royce 2011).

Así, los *wlhash* cumplen con las características de ancestros ya que, ellos y los actuales zapotecos, conviven en un lugar sagrado por medio de diferentes ritos que regulan la coexistencia de ambas entidades. Esta coexistencia

se da por medio de una relación atemporal, es decir, dos entidades de distintos tiempos pueden incidir uno en la vida del otro.

Por ejemplo, para curar ciertas enfermedades que no pueden ser entendidas y curadas por la medicina alópata, hay rituales que se realizan en el *Ya Yatza* para pedir a los antiguos por la salud de un familiar. Otra de las personas entrevistadas, señor Boni, campesino de 40 años y actual integrante del Comisariado de Bienes Comunales, relata que para curar de espanto se tira aguardiente al centro de la plaza y posteriormente a los cuatro puntos cardinales; esta petición debe realizarse en zapoteco para que el enfermo recupere la salud. Boni nos comenta que el espanto suele suceder cuando la persona sufre un sobresalto tan grande que el alma abandona el cuerpo del individuo, por eso es importante recuperar el alma, el no hacerlo puede causar la muerte del espantado.

El *Ya Yatza* no es el único lugar mítico donde existe una interacción con los *wlhash*, hay otro lugar cercano al río llamado Piedra Cruz Virgen, en el cual se realizan rituales de ofrenda de guajolotes para la cosecha. La Piedra Cruz Virgen es un abrigo rocoso donde se encuentran pinturas rupestres; el nombre se da porque las formas pintadas en la piedra asemejan una cruz para los zapotecos de Temaxcalapa, aunque en realidad muestran figuras humanas con secuencias de movimientos.

Por otro lado, los objetos que fueron elaborados por los *wlhash* también contienen facultades para incidir en la vida de los zapotecos. Señor Mundo, campesino de 35 años, explica cómo los “viejitos de antes dicen que cuando uno se encuentran *santitos* se deben cuidar y adorar, ponerle flores y respetar para que tengan una buena



Figura 4. Abrigo rocoso Piedra Cruz Virgen donde realizan ofrendas de guajolotes por la cosecha. Las pinturas son personas con movimientos probablemente representando un baile (fotografía de Carlos Gallegos).



Figura 5. *Don Manuel mostrando “el niño” que encontró su padre* (fotografía de Carlos Gallegos).

cosecha o buena suerte”, la mayoría de estas figurillas prehispánicas son rostros aunque también existen representaciones de personas.

Algunos de estos hallazgos tienen una historia. Don Manuel cuenta que una vez su padre araba la tierra y su pico chocó con una roca, la quitó y siguió con su labor. En la noche, al dormir, soñó con un niño que estaba en su parcela y le reclamaba porque le había pegado y lo había abandonado, que no fuera mala gente y se lo llevara a su casa para cuidarlo y protegerlo. Al otro día, el padre de don Manuel regresó al terreno y al revisar la piedra que había golpeado se dio cuenta que tenía la forma de una persona con los brazos cruzados y la boca abierta. A partir de esa fecha la familia de don Manuel tiene un altar dedicado al niño, le dan ofrendas y le piden favores especiales. Este tipo de actividades muestran cómo los actuales zapotecos siguen reproduciendo rituales a objetos arqueológicos y dando un valor religioso, similar a la época prehispánica, a estos objetos.

Don Cristóbal también nos narra que entre el cerro *Ya Yatza* y la loma *Tutsi* aparece un santo, al que denomina como San Miguel, con dos mazorcas en las manos; este santo da “el don” de la abundancia, por ejemplo a él le dio la abundancia en la cacería del venado, empero no todos creen en él y por eso no se aparece muy seguido.

...son muy pocos los que pueden ver el santo, no se encuentra fácil, solo unos cuantos pueden verlo, es algo mágico ver algo así está hueco en el cerro donde se ve el santo, es un santo con una mazorca en la mano, la mazorca los que lo ven representa

que abunda riqueza, algunos tesoros, el bienestar o te puede dar algo más.

Esta narración resulta muy interesante por la descripción que hace sobre las dos mazorcas; nosotros pensamos que se trata de alguna estela representando alguna deidad agrícola, quizás el dios *Pitao Coçobi*, sin embargo, esta hipótesis no podrá ser comprobada hasta realizar una exploración arqueológica en el área. Al preguntar sobre qué pasa con los objetos que se encuentran en el interior de las tumbas, don Alberto y don Máximo narraron que cuando se encuentran una tumba de *ulhash* y piensan que encontraron algo grande, todo adentro de la tumba se vuelve ceniza, incluso los huesos se desmoronan; este argumento nos muestra que también los *ulhash* pueden incidir en ciertos “vicios”. En palabras de don Máximo “Ahí se quedan, como se vuelven ceniza, no más se ve como está la persona así, pero ya es pura ceniza.” Mientras que don Alberto dice:

Pues lo que pasa es que algunas personas les entra la idea de dicen (*sic.*): no, lo que pasa es que estos fueron egoístas por eso trataban los trastes que utilizaban, trataban de quebrarlos y son cosas que no ya no nos va a servir entonces lo hicieron a un lado, bueno según salen ideas ¿no? Que son egoístas por eso trataban... incluso hallan metates, pero ya quebrados o la mano que le dicen, la mano de metate, también quebrado y dicen: ¡no cómo fueron egoístas éstos!

En este caso la ambición de volverse rico con los tesoros de *wlhash* es vista como un vicio, y se castiga con la pérdida de lo que contiene la tumba, regulando así la ambición. De la misma manera el señor Boni, don Mundo y don Telesforo dicen que cuando se ve una flama en un sitio específico hay un tesoro, pero el tesoro es para la persona que ve la flama, si alguien más va con la intención obtener las riquezas lo único que encuentra son cenizas.

Con estos testimonios se puede entender que existen interacciones positivas y negativas entre los *wlhash* y los actuales zapotecos, si te portas bien eres recompensado, pero, si eres ambicioso obtendrás un castigo. Estas interacciones morales no son exclusivas de la Sierra norte, historias similares existen en Santo Domingo Tehuantepec, aquí hemos documentado en otros proyectos relatos relacionados con la forma en la que una persona debe comportarse en el cerro *Guengola*, espacio que también cuenta con una importancia arqueológica. En estos relatos es común escuchar sobre jardines frutales impresionantes en los que cualquiera puede comer, pero si la persona que los encuentra quiere llevárselo uno de estos tesoros fuera del cerro, “el dueño” se encargará de perderla.

### Los *wlhash* ancestros de Temaxcalapa

Aun cuando los pobladores de Temaxcalapa conciben a los *wlhash* como seres similares a ellos, las proporciones varían en cuanto a la talla; algunos mencionan que son pequeños para poder caminar en el interior de las tumbas, que son consideradas como las casas de estos entes. Otros en cambio, sobre todo los adultos mayores a 60 años, dicen que son “personas grandes”, esto debido a que en la antigüedad comían “cosas naturales”. Dichas percepciones se basan en la observación que hacen de los huesos en el interior de las tumbas que son encontradas por los actuales zapotecos. De la observación que hacen los zapotecos de Temaxcalapa sobre los huesos de los *wlhash*, encuentran que comparten similitudes, aunque sean personas que vivieron en un tiempo diferente al de ellos, por lo que asumen que son sus antepasados. A partir de esta idea generan un lazo que se refuerza con la tradición oral, rituales y espacios donde pueden convivir-coexistir.

Si bien los restos óseos como tal no son tan importantes para los actuales zapotecos de Temaxcalapa, sí lo es lo que representan o a quienes representan, es decir miembros antiguos de su sociedad que han dejado el plano terrenal para incorporarse al plano sobrenatural. Dicha representación recae también en los objetos que elaboraron los *wlhash* y en los lugares donde habitaron, dotando estos espacios y objetos de un poder que puede incidir en la vida de los pobladores de Temaxcalpa. Se cumplen así los cuatro requisitos importantes para que los *wlhash* sean considerados ancestros por los actuales zapotecos de Temaxcalapa. El primero de ellos es que son miembros de su grupo cultural, el segundo es que existen en un

plano diferente al de los vivos, el tercero es que pueden incidir en la vida de los actuales zapotecos y finalmente que son recordados y venerados por medio de rituales en los lugares más sagrados de Temaxcalapa.

### Conclusión

Esta investigación muestra un panorama diferente de cómo se puede abordar el conocimiento bioarqueológico en un contexto donde la mayoría de las tumbas han sido abiertas por los habitantes de la comunidad a lo largo de los siglos, y donde muchas veces se piensa que el conocimiento bioarqueológico no es posible debido a la falta de restos óseos y materiales arqueológicos *in situ*.

No obstante, desde el punto de vista sociocultural propuesto por la bioarqueología comunitaria, se pudo conocer cuál es la relación existente entre los restos óseos y los espacios funerarios con la población actual de Santa María Temaxcalapa, y que esta relación genera un sentido de pertenencia e identidad hacia los *wlhash* que son considerados ancestros de los actuales zapotecos de Temaxcalapa.

A partir del conocimiento que los actuales zapotecos tienen sobre los contextos arqueológicos, se pueden proponer nuevas investigaciones arqueológicas para profundizar en el conocimiento de esta población en la Sierra norte de Oaxaca que tomen en cuenta las visiones y narrativas que los mismos habitantes tienen sobre su patrimonio arqueológico. Testimonios como los de Leticia Cano que relata: “a los jóvenes se les entierra viendo hacia donde sale el sol por que aún no han vivido lo suficiente, mientras que los grandes los entierran al revés”, nos permiten ahondar en las costumbres funerarias, y en los rituales mortuorios del lugar. Estos pueden rastrearse a través del registro arqueológico, permitiendo ahondar más en los significados y explicaciones sobre determinados contextos arqueológicos.

Por ejemplo, uno de los relatos documentados menciona que los huesos se vuelven polvo al ser abiertas las tumbas; esta afirmación por parte de los habitantes de la comunidad nos habla de los posibles efectos tafonómicos que los arqueólogos pueden encontrar a la hora de realizar una excavación, y que pueden ayudar para buscar la mejor alternativa en el buen manejo y conservación de los restos óseos.

Por otro lado, conocer el valor que se le asigna al patrimonio arqueológico de una comunidad por parte de sus miembros, ayuda mantener una relación de armonía y respeto entre las personas del pueblo y los arqueólogos.

Por ello se propone, para investigaciones futuras, primero conocer las percepciones que las comunidades tienen sobre su patrimonio arqueológico para después, en colaboración con los miembros del pueblo, generar conocimiento en el que ambos estén de acuerdo y obtengan beneficios mutuos. El conocimiento antropológico en ninguna manera debe ser considerado como la única fuente de una verdad sobre la región, los saberes cons-

truidos históricamente en una comunidad son tan valiosos e importantes como cualquier publicación científica, con el añadido de que además tienen una connotación simbólica e identitaria para las personas que habitan los lugares estudiados.

Es decir, el conocimiento local involucra también sentimientos y afectos que refuerzan la identidad y cohesión social de una población, descartar esta fuente de información intuitiva, veraz y certera de una región no solo es perjudicial para el enriquecimiento científico, sino a su vez refuerza las actitudes coloniales que tanto daño han hecho a la gente que ha sido objeto del estudio antropológico.

## Agradecimientos

Agradecemos la oportunidad que nos ha brindado la revista *Anales de Antropología* para poder enriquecer el conocimiento, así como generar una discusión académica con diversas investigaciones en el volumen especial sobre la Bioarqueología de Oaxaca.

## Referencias

- Acuña Vargas, C. C. (2014). *Museos Comunitarios, Territorio e Identidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Badillo, A. E. (2017). Narraciones de Quiechapa: Considerando la evidencia del recorrido sistemático. F. Mino (ed.), *Cuadernos del Sur*. (pp. 35-54). Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma Benito Juárez Oaxaca-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas, A. M. y Bartolomé, M. A. (2010). *Dinámicas culturales, religiones y migración en Oaxaca*. Oaxaca: Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca A. C./Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Becker, S. K. and Juengst, S. L. (2017). Chapter 1. Introduction: Establishing a Bioarchaeology of Community. S. L. Juengst y S. K. Becker (eds.) *The Bioarchaeology of Community* (pp. 6-12). Arlington: Archeological Papers of the American Anthropological Association.
- Burón Díaz, M. (2012). Los museos comunitarios mexicanos en el proceso de renovación museológica. *Revista de Indias*, 72 (254), 177-212. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/revindias.2012.007>. [Consulta: octubre de 2019].
- Carrasco, P. (1959). El Calendario Mixe. H. Ruiz de Alarcón (ed.) *Tratado de supersticiones*. (pp. 127-179). México: Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica.
- Chance, J. K. (1998). *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época Colonial*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cucina, A., Edgar, H., & Ragsdale, C. (2017). Oaxaca and its neighbors in Prehispanic times: Population movements from the perspective of dental morphological traits. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 13, 751-758. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/J.JASREP.2016.12.006> [Consulta: octubre de 2019].
- De la Cruz, V. (2007). *El pensamiento de los binnigula'sá: cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binniza*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca-Casa Juan Pablos-Centro Cultural.
- De la Fuente, J. (1949). *Yalalag: una villa zapoteca serrana*. México: Museo Nacional de Antropología.
- Dormaels, M. (2011). Patrimonio, patrimonialización e identidad hacia una hermenéutica del patrimonio. *Revista Herencia*, vol. 24, 7-14.
- Espinosa, M. (1961). *Papeles de la Chinantla*. México: Museo Nacional de Antropología.
- Grosfogel, R. (2011). Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (1), 1-36.
- Higelin Ponce de León, R., A. Martínez Tuñón, N. M. Robles García y N. Tuross (2013). San Miguel Albarrazadas: interpretaciones culturales de un espacio funerario. *Estudios de Antropología Biológica*, 16, 98-118.
- INALI (2010). *Catálogo de la Lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus auto-denominaciones y referencias geoestadística*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Jansen, M. y Anders, F. (1994). *La Pintura de la Muerte y de los Destinos Libro explicativo del llamado Códice Laud (con una contribución de Alejandra Cruz Ortiz)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez Izárraraz, M. A. (2015). *La vinculación social en arqueología. Planeación del impacto social de un proyecto arqueológico*. México: Colegio de Michoacán.
- Kakaliouras, A. M. (2017) Chapter 2. S. L. Juengst y S. K. Becker (eds.), *Theory for a Bioarchaeology of Community: Potentials, Practices and Pitfalls*. In: *The Bioarchaeology of Community* (pp. 13-23). Arlington: Archeological Papers of the American Anthropological Association.
- Konwest, E. y King, S. M. (2012). Moving toward public archaeology in the Nejapa Valley of Oaxaca, Mexico. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44(3), 499-509.

- López Alonso, S. (2007). Gerontocracia y/o gerontofilia. A propósito de los restos óseos humanos recuperados en tumbas prehispánicas de los Valles Centrales de Oaxaca. *Estudios de Antropología Biológica*, 13 (1), 267-284.
- Lugones, M. (2016). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6 (2), 105-117.
- Maldonado, B. A. (2011). *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. México: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.
- Matsumoto, G. (2014). El culto de veneración al ancestro sicán: una aproximación y evidencias. I. Shimada (ed.), *Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la costa norte* (pp. 195-215). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Millán Moncayo, M. (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios*, 8 (17), 11-36.
- Nicholas, G. P. (2006). Decolonizing the archaeological landscape: The practice and politics of archaeology in British Columbia. *American Indian Quarterly*, 30 (3/4), 350-380.
- Ortiz Díaz, E. (1996). *Proyecto arqueológico Río Caxones..., Villa Alta de los Zapotecas, Sierra de Juárez, Oaxaca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortiz Díaz, E. (1997). *Informe correspondiente a la primera temporada de reconocimiento de superficie del proyecto arqueológico Río Caxones, Villa Alta de los Zapotecas, Sierra de Juárez, Oaxaca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortega León, V. (2003). ¿Es el cadáver la razón de ser de la tumba? Consideraciones en torno a la Arqueología Funeraria: el caso de San Nicolás Ayotla, Oaxaca. *Estudios de Antropología Biológica*, 11 (2), 1081-1088.
- Oseguera, A. (2004). *Chontales de Oaxaca*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Red de Museos Comunitarios (2019). *Memoria: Red de museos comunitarios de América. Experiencias de museos comunitarios y redes nacionales*. C. Camarena Ocampo y T. Morales Lersh (coords.). México: RMC.
- Rivas, A., Garrido López, J. L. y Barrientos Quezada, T. (2014). *Arqueología Pública aplicada al contexto guatemalteco. Una alternativa para el desarrollo social y arquelógico*. B. Arroyo, L. Méndez Salinas y A. Rojas (eds.) *XXVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2013* (pp. 51-58). Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Rivolta, M.C., Montenegro, M., Menezes Ferreira, L. y Nastri, J. (eds.) (2014). *Multivocalida y actividades patrimoniales en Arqueología: Perspectivas desde Sudamérica*. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Robles García, N. (2016). *Propuesta de trabajo 2016 del Proyecto Arqueológico de San Pedro Nixicho. Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Robles García, N. et al. (2015). Informe Técnico Final 2015 de la primera temporada de campo del Proyecto Arqueológico de San Pedro Nixicho. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Romero Frizzi, M. de los Á. (1996). *Historia de los pueblos indígenas de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Romero Sandoval, R. (2013). *El culto a los ancestros entre los antiguos mayas: cambios y continuidades*. M. de la Garza y M. del C. Valverde Valdés (coords.), *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya* (pp. 79-98). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Royce, A. P. (2011). *Becoming an Ancestor, The Isthmus Zapotec Way of Death*. Albany: State University of New York Press.
- Silliman, S. W. (2005). Culture contact or colonialism? Challenges in the archaeology of native North America. *American Antiquity*, 70 (1), 55-74.
- Silliman, S. W. (2009). Change and continuity, practice and memory: Native American persistence in colonial New England. *American Antiquity*, 74 (2), 211-230.
- Vitelli, G. (2011). Change and Continuity, Practice and Memory: A Response to Stephen Silliman. *American Antiquity*, 76 (1), 177-189.