

LOS *PEDIMENTOS* EN OAXACA: EL CULTO A LOS SANTOS, USO DEL PAISAJE Y RUTAS DE PEREGRINAJE

THE *PEDIMENTOS* IN OAXACA: THE CULT OF THE SAINTS, USE OF THE LANDSCAPE AND PILGRIMAGE ROUTES

ANA LAURA VÁZQUEZ MARTÍNEZ*

* Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM. lauravazquezmartinez@hotmail.com [5523176753] Unidad de Posgrados. Circuito de Posgrados, Edificio H, primer piso, cubículos 105, 113 y 114, Zona Cultural, Colonia Cd. Universitaria, CP. 04510, Delegación Coyoacán, Ciudad de México.

Candidata a Doctora en Estudios Mesoamericanos en la UNAM. Maestra en Historia Internacional por el CIDE; licenciada en Etnohistoria por la ENAH y pasante de la licenciatura en Sociología por la FCPys en la UNAM. Acreedora de una Beca en el Programa "Fomento a la Investigación en Humanidades" por la Fundación Alfredo Harp Helú y la UABJO (2019); merecedora del tercer lugar por rendimiento académico en sus estudios de maestría (2015); ganadora de una mención honorífica en el Premio INAH Francisco Javier Clavijero en el área de Historia-Etnohistoria (2013). Campo de interés: religiosidad popular, santos y época virreinal.

Fecha de entrega: 7 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 30 de noviembre 2019

RESUMEN

Son diversas las prácticas rituales que caracterizan los santuarios en el estado de Oaxaca, una de ellas son los *pedimentos*. Los peregrinos se dirigen a determinados santuarios locales y regionales para venerar la aparición de Vírgenes, Cristos y Santos conformando rutas peregrinaje. Estos y otros elementos en su conjunto determinan la colocación de este tipo de ofrendas con el objeto de pedir por un buen temporal, pero también para el equilibrio de los mantenimientos. Es precisamente el objetivo de este artículo describir, por medio de un marco etnográfico, dos rutas de peregrinación y proponer algunas características de los *pedimentos* (materiales, ubicación, tipologías, etcétera).

PALABRAS CLAVE: *Pedimentos, rutas de peregrinaje, ciclo agrícola, paisaje, santuario.*

ABSTRACT

There are different ritual practices that characterize the sanctuaries in the state of Oaxaca. A specific kind of the ritual practices are the so-called *pedimentos*. The pilgrims visit certain local and regional sanctuaries to venerate the apparition of Virgins, Christs and Saints thus defining pilgrimage routes. These and other elements determine the complexity of these offerings to ask for benevolent rains, but also for the balance of human maintenance. The purpose of this article is to describe the ethnography of two pilgrimage routes and define certain fundamental characteristics of these *pedimentos* (materials, location, typologies, etc.)

KEYWORDS: *Pedimentos, Pilgrimage Routes, Agricultural Cycle, Landscape, Sanctuaries.*

Uno viene aquí por la fe que le tenemos (...) por la fe que uno tiene. Venimos a pedirle trabajo o cuando uno está enfermo; viene uno a pedirle y pues uno viene a hacer su pedimento con casitas. (...) porque dicen que él anduvo todo por aquí, se ven en partes las pisadas y las huellas por donde anduvo y por lo milagroso que es, por eso es que tenemos fe. Por eso nosotros venimos cada año y a darle gracias por la vida que nos da. *Peregrina*.¹

1. Entrevista realizada por la autora en el Santuario de Las Peñitas en Reyes Etlá, Oaxaca, marzo, 2013.

PREÁMBULO: EL CULTO A LA PIEDRA

La manifestación de objetos sagrados como las piedras revelan la sacralidad de un espacio como el objeto mismo. Las piedras (kratofanías líticas) del latín *petra*, son objetos minerales rocosos y severos que han representado la dureza, permanencia y representación de algo divino desde las culturas antiguas (Eliade, 2010, pp. 201-219). Mircea Eliade afirma que al ser objetos rituales son instrumentos de acción espiritual enmarcados en revelaciones hierofánicas (pp. 36-37). Maurice Godelier por su parte indica que una piedra se vuelve sagrada cuando está habitada por los antepasados, por lo que se consideran inalienables e inalienados (1998, p. 324). Las diferentes civilizaciones se caracterizaron por tener un culto a su medio geográfico, en especial a estos objetos simbólicos:

Esta variedad de culto se presenta mayormente asociada a prácticas mágico-religiosas de carácter meteorológico vinculadas a la agricultura, y superpuestas al culto principal a la tierra y al agua. Las funciones principales de este tipo de culto son atraer o alejar las lluvias y predecir el tiempo y el movimiento de los astros; todo ello orientado al mantenimiento adecuado y satisfactorio de la actividad agrícola (Armand; Falcón y Gil, 2000, p. 55).

Las piedras han estado asociadas a determinados ritos para la fecundación de la tierra, para honrar la fundación de un lugar (Eliade, 2010, p. 204) y para es-

tablecer una comunicación más estrecha con las fuerzas divinas. Por ejemplo, en el cristianismo se veneró la presencia de prominentes rocosos (pp. 213-215; Ruiz, 2011, pp. 27-28). Algunas descripciones las encontramos en la Biblia y dan cuenta del paisaje que se manifestó por la presencia del Creador, de ahí las numerosas peregrinaciones y ofrendas (*Ídem*). Algunos lugares sagrados fueron: el monte Sinaí; la tumba rocosa donde Jesús resucitó a Lázaro; la cueva de Belén donde nació Jesús de Nazaret (*Ídem*) o la cueva donde yacía su cuerpo antes de resucitar. Sobre las piedras como objetos sagrados existen algunas propuestas de clasificación, por ejemplo, la pesquisa de Santos (s/f) o la que ofrece Eliade (2010, pp. 202-217) para la India, Asia y Australia. Estas clasificaciones coinciden en que existe el mito de que las piedras son sinónimo de fertilidad debido a su contacto con la tierra, por otro lado, legitiman un territorio y son intermediarias entre lo celestial y lo terrenal por medio de la aparición milagrosa.

LAS FUENTES: OFRENDAS, PROCESIONES Y LA IMPORTANCIA DEL PAISAJE MESOAMERICANO

El proceso del colonialismo (Carmagnani, 2004; Gibson, 2000; Lockhart, 1999; Gruzinski, 1985; Báez, 2009; Broda, 2007) emprendido por Occidente significó, además del establecimiento de relaciones territoriales desiguales, la

instauración de un modelo cristiano. La transformación del mundo mesoamericano y la restitución de su geografía sagrada por una visión cristiana fueron temas urgentes. Los cerros y montañas, afirma Johanna Broda, eran sitios de culto y peregrinación, así como áreas de observación astronómica. Se tenía la creencia, además, que tenían comunicación directa con el mar, por eso la importancia de ofrendarlos (1996, pp. 40-49; Broda, 1997a, pp. 47-73) ya que eran sitios dadores de lluvia y fertilidad. De acuerdo con las crónicas y siguiendo los planteamientos de la misma autora, en las fiestas de *Tepeilhuitl*, *Atemoztli* (1996, p. 43), y en las fiestas de *Huey Tozoztli* los indios realizaban peregrinaciones y llegaban a la cumbre de los montes, rendían culto a los dioses con piedras y figuras de barro. Bernal Díaz del Castillo lo describe de una forma similar, los naturales usaban ídolos hechos de barro, con piedras y palos (1968, p. 47). Bernardino de Sahagún hace referencia a estas mismas ofrendas en miniatura para ofrendar a los tlaloques en la cima de los montes (2000. Cap. XIII. 158, Cap. XVI, p. 164).

Esta forma de “idoloclastia” (Gruzinski, 2000, p. 40) siguió siendo registrada para detallar la importancia de los ritos en el paisaje y el uso de estos objetos. Hernando Ruiz de Alarcón describe los ritos que llevaban a cabo los indios de Guerrero y Morelos sobre los cerros y sus ofrendas con ídolos “de diferentes hechuras y nombres”, montones de piedras como parte de sus pe-

regiraciones y sus fiestas (1953, pp. 37, 40). Fray Juan de Torquemada hace referencia también al uso de estas bajo el nombre de *tepictoton*. Salvador Mateos los define como dioses menores o pequeñuelos que habitan en los montes (*tepeme*) (1994, pp. 8, 176). Torquemada narra que los indios creían por ello en los *tepictoton* (dioscillos acuáticos-monteses) (López, 1972, p. 403), estos *idolillos* eran figurillas que hacían los naturales de manera manual para colocarlos no solo en los montes a manera de ofrenda sino en sus casas, en los caminos o en sus altares, los cuales “enramaban con flores e incensaban” a fin de ahuyentar enfermedades y propiciar la lluvia (Torquemada, 1976, pp. 103, 407).

A pesar de que aconteció este “imperialismo español”, como lo nombró Charles Gibson, las comunidades indias tuvieron la capacidad de revertir este complejo proceso recreando sus propias creencias, tradiciones y sus formas infinitas de culto, dando lugar a una manera propia de practicar el culto a los santos, las fiestas patronales y otros rituales.

ESTADO DEL ARTE: FESTIVIDADES Y OFRENDAS EN MINIATURAS

Los primeros planteamientos sobre ofrendas y maquetas en el paisaje fueron los estudios de Johanna Broda para el área de Mesoamérica. La autora menciona que los mexicas en el Altiplano Central durante el siglo XVI llevaban a cabo

ritos en espacios rocosos como parte del ciclo anual de fiestas (2004a, p. 269). Esta ritualidad tenía relación con Tláloc, dios de la lluvia, por lo cual fue fundamental para el culto a las montañas y los cerros. El paisaje fue observado y representado por medio de petrograbados y tallado en las rocas simulando templos y pirámides (p. 271). El objetivo no fue solo la representación del medio físico, sino algo mucho más complejo, eran modelos en miniatura que simbolizaban tanto la organización social como la cosmovisión del grupo (p. 273). Algunos petrograbados tenían diseños geométricos en forma de espirales, círculos concéntricos y cruces punteadas. También están los llamados *piecitos* o *huaraches* esculpidos de estilo mexica, que tenían la función de indicar en el paisaje la dirección o desplazamiento de un grupo (Broda, 1997b, p. 148). Las *pocitas* fueron otro tipo de grabado en piedra,² que sirvieron para medir el nivel del agua o el movimiento de los astros. Este culto a la piedra por medio del tallado no se

2. Sobre el tema de las *pocitas* el trabajo de Rafael Zimbrón es muy ilustrativo. El autor menciona que este tipo de grabados en roca en la actualidad muchas comunidades mantienen su uso ritual, sobre todo para la petición de lluvia y culto a los cerros. El autor se ocupa de hacer un registro biblio-etnográfico en algunas regiones como Morelos, Guerrero, Xochimilco, Texcoco, Ciudad de México y el Estado de México, retomando los estudios de Julio Glockner, Druzo Maldonado y Jesús Galindo (Zimbrón, 2020, pp. 162-164).

limitó a la representación del espacio ni a funcionar como mapas arquitectónicos, sino que significaban:

Modelos simbólicos en miniatura del paisaje, de significado ritual y cosmológico, que servían para fines rituales (...) y que fueron tallados en puntos estratégicos del paisaje. Su ubicación geográfica puede ser más relevante que su diseño mismo. Además, hay que investigar la ubicación de unas en relación a otras. Se trata de una toma de posesión del espacio o territorio político mediante símbolos visuales (Broda, 1997b, p. 156).

Los siguientes estudios (Broda, 2019) aportan elementos sustanciales, sobre todo en el aspecto etnográfico y comparativo para analizar las ofrendas en miniaturas como un elemento constitutivo de la ritualidad de los pueblos indígenas. Danièle Dehouve analiza los *depósitos rituales* de los tlapanecos de Guerrero. Las ofrendas están determinadas por el inicio y el término del ciclo agrícola, estas son colocadas en los cerros, montañas, cuevas y manantiales. Estas se constituyen porque representan de manera simbólica a los cerros y al mismo tiempo recrean con objetos en miniaturas lo que se desea del porvenir (2019a, p.139).

Otro tipo de miniaturas son las que se dedican en los rituales de los difuntos. Arturo Gómez indica que en la Huasteca Veracruzana se sube el Cerro Postectli para agradecer el ciclo del cultivo del maíz y la fiesta de los difuntos. Para

ello se colocan diversas ofrendas con figuras de papel cortado en miniatura representando a sus Dioses y entablando una comunicación con los humanos (2019, p. 143). Lourdes Báez Cubero por su parte describe que en la comunidad otomí de Santa Ana Hueytlalpan cuando fallece una persona hacen un ritual llamado *costumbre* para el levantamiento del difunto.³ En una de las etapas del ritual, los familiares deben seguir los pasos de la persona cuando estuvo vivo y saber qué acciones hacía en vida, todo esto es representado subiendo un cerro y recreando las escenas por medio de miniaturas (objetos de trabajo y objetos personales) con el fin de reconstruir la vida del difunto (Báez, 2019, pp. 349-385, 363).

Alicia Juárez, David Lorente y Johannes Neurath (2019), muestran el uso de miniaturas ofrecidas a entidades divinas que son llamados *niñitos* que habitan en la cima de los cerros a los que se les pide una buena cosecha, la curación de

3. Entre los aymaras de Tarapacá, de acuerdo con el autor Kessel, 2001, cuando fallece una persona y preparan al difunto es un ritual muy íntimo para los familiares. En ese momento en el cajón del difunto se coloca un cambio de ropa limpia y un poco de maíz tostado y charqui, un chal de cacique y un látigo de cuero. Una semana después se hace un nuevo velorio y se coloca una especie de ofrenda sobre una mesa con el sombrero del difunto y su ropa. Además de su comida preferida colocan objetos en miniatura (con materiales de fácil combustión, como madera o cartón) como un telar, una bicicleta, un fusil, un serrucho, una pala, una mula, juegos o instrumentos musicales, de acuerdo con su sexo o actividad que realizaba.

enfermedades y el equilibrio del cosmos con el fin de tenerlos contentos. El trabajo de Juárez se desarrolla en la región de Morelos y estudia los aires y el ritual del amarre en forma de miniaturas (pp. 261-297). David Lorente estudia la región de Texcoco por medio de los tiemporos y registra el uso de objetos en miniatura (antropomorfos y zoomorfos) (pp. 299-348). El área de análisis de Neurath son los rituales wirarikas del Gran Nayar, los especialistas encargados de la festividad y de hacer las ofrendas en miniatura son los jicareros (pp. 435-499). Las miniaturas en los tres casos son trastecitos, muñequitos, figuras de animales, semillas y humanos.

Fuera del área de Mesoamérica encontramos algunos ejemplos similares. El primer trabajo es el de Junko Seto (2016) entre los aymaras en América del Sur. Ella registra la representación de un ritual llamado Alasita, que es la producción (en escala reducida) de la papa (desde la siembra hasta la cosecha) en el mes de agosto. El ritual consiste en la adquisición de objetos (canastas, costales, camión) en miniaturas para simular la siembra (pp.101-126). Otro trabajo es el de Carlos Navarrete (2015), él analiza en el santuario dedicado al Cristo Negro de Esquipulas en Guatemala las ofrendas a manera de miniaturas que ofrecen los peregrinos al cristo alrededor de los cerros. Los peregrinos llaman a estas miniaturas *casitas de las esperanzas* y representan, de acuerdo con el autor, rogativas de lo que se desea (salud, casa, trabajo). También elaboran tabletas en

miniaturas moldeadas con *Tierrita del Señor* y las ofrendan en el Cerro del Pedimento.⁴ Estas se venden en el Mercado de Esquipulas con la imagen del cristo y se elaboran con arcilla obtenida del cerro y la cueva de donde apareció la imagen; a estos objetos votivos se les atribuyen propiedades curativas (Navarrete, 2015, pp. 248-263).

En otro trabajo de Johanna Broda, siguiendo los planteamientos de Cushing y Fewkes, analiza las ofrendas y miniaturas en el suroeste de Estados Unidos con los indios pueblo de los hopis y navajos, así como las ofrendas en el área andina. Al igual que en Mesoamérica, estos pueblos se caracterizan por la hechura de complejos altares para sus dioses con el objetivo de procurar la lluvia, la sacralidad del maíz y en general el bienestar humano. Los objetos que colocan son fetiches zoomorfos a pequeña escala como sapos, ranas, lagartijas, tortugas y otros objetos como maíces, conchas y caracoles. En el caso de las ofrendas andinas, entre los pueblos quechuas y aymaras, las ofrendas se relacionan con el culto a

4. Es importante hacer mención que en el santuario del Cristo de Yosonotú en la Mixteca Alta en Oaxaca, los peregrinos antes de subir el Cerro del Pedimento (donde apareció el cristo) hacen una parada en un espacio rocoso. Los peregrinos rascan la "roca de la abundancia" y juntan una especie de polvito y al llegar al cerro lo juntan con tierra y agua para hacer una especie de barro y así formar sus casitas o maquetas para sus pedimentos, otros más, se llevan un "poquito de tierrita para regar en mi puerta, en la milpa y pedir por mi familia" (Vázquez, 2019).

los cerros (*apus*), de acuerdo con la autora, son elementos que perviven hasta la actualidad. Durante la sequía estas ofrendas son llamadas *pagos* o *despachos* y consisten en objetos como hojas de coca, comidas, bebidas, maíz en mazorca y en grano, dulces y objetos en miniatura como: ganado bovino, estrellas de mar, alpacas, entre otros, con el fin de obtener un equilibrio en el cosmos (Broda, 2019, pp. 531-582). En este mismo tenor la investigación que realiza Mariel López en el área de Bolivia y Jujuy en Argentina durante la festividad de la Señora de la Paz, los migrantes y peregrinos realizan miniaturas para pedir sus favores: talleres de costura, medios de transporte, títulos secundarios y universitarios, casas, etc. (López, 2012, pp. 47-74).

Llegados a este punto,⁵ los casos etnográficos que hemos presentado sirven como marco general para aproximarnos al estudio de las miniaturas y como introducción al estudio de los pedimentos en Oaxaca y así entender la complejidad, similitud, función y la estructura de estas ofrendas en el paisaje. Este tipo de

ofrendas en miniatura reflejan el culto a la naturaleza y la apropiación del territorio, y su relación con los montes y cerros como dadores de abundancia y fertilidad, por lo que es necesario conocer más acerca del *lenguaje de los objetos como portadores de una memoria histórica específica* (Broda, 2019, p. 568).

LOS PEDIMENTOS EN OAXACA: ESBOZO BIBLIOGRÁFICO

En general el tema de los pedimentos en el área oaxaqueña ha sido poco tratado, sin embargo, existen fuentes⁶ y algunos estudios históricos y etnográficos que han hecho referencia a este tipo de ofrendas en el paisaje y su relación con el culto a los santos.

En las *Relaciones Geográficas de Antequera*, en la zona de los Valles Centrales se describe el uso de las piedras – llamadas *chalchihuites*– durante los ritos y peregrinaciones, estas tomaban forma

5. Por último y no menos importante decir la revista *Journal of Anthropological Research*, 2016, dedicó un número especial al tema de las miniaturas en Mesoamérica y los Andes. Las reflexiones que aborda el número en su conjunto se refieren a las ofrendas a manera de escala, no solo como artefactos rituales sino todo lo que implica en su elaboración, es decir, considerando otros elementos como el propósito ritual, el contexto y las técnicas. Muchos de los casos etnográficos presentados (como los Andes y la feria de Alasitas) ya han sido abordados con algunos autores que hemos presentado, siendo en algunos casos los mismos.

6. Respecto a los planteamientos arqueológicos en el área oaxaqueña, Rafael Zimbrón rescata el trabajo de Horst Hartung titulado "Estructura y significado de las maquetas en Oaxaca". En este, muestra que en Monte Albán existieron manifestaciones prehispánicas de un tamaño reducido que representaban maquetas y grabados de templos, cerros y elementos del paisaje como terrazas, pocitas, canales o escaleras, que hacían referencia a un sistema urbano, pero también a objetos simbólicos o rituales. Otro lugar fue Hierve El Agua. En el sitio se han localizado pocitas talladas en piedra y una red diminuta de canales, por lo cual se sugiere que el sitio funcionó como lugar sagrado (Zimbrón 2020, pp. 59-60, 88-88).

de dioses y demonios, y eran ocupadas “unas para la salud (...) otras para los tiempos o temporales buenos, y otras para las mujeres (Relaciones, 1984, pp. 37, 49). Gonzalo de Balsalobre en su *Relación auténtica de idolatrías* (2003), describe que las piedras eran usadas tanto para rituales como para los sacrificios mortuorios. Hermann Lejarazu (2008), siguiendo la descripción de Francisco de Burgoa, menciona que entre los ixcatecos existía un importante culto a dos bultos sagrados formados de ídolos y piedras verdes. Asimismo, en el pueblo zapoteco de Quiegolani, le rendían culto a una mazorca y la ofrendaban con piedras verdes, sacrificios, cantos y bailes con el fin de propiciar una buena cosecha de maíz. Por último, menciona Hermann que algo parecido sucedía en Nexapa en una cueva, se ofrendaba a dos ídolos de piedra a quien se le ofrecía un gran banquete (2008, pp. 80, 88).

David Tavárez asevera que el Obispo dominico, fray Tomás de Monterroso (1665-1678) persiguió y castigó las idolatrías en su obispado. Por ejemplo, en Villa Alta las idolatrías se relacionaban con prácticas adivinatorias, con la fabricación de ídolos de piedra (en forma de tormentas y rayos) y adoraciones de imágenes (frutos de la tierra y serpientes) las cuales eran colocadas en sus lugares sagrados y en las tumbas de sus muertos (2016, pp. 67).

En cuanto a los trabajos etnográficos sobre la mención de los pedimentos, aún son contados pero significativos para empezar a mapear este tipo de ofreci-

mientos. Alicia Barabas menciona los pedimentos en algunas de sus investigaciones como práctica ritual, empero en su etnografía de la aparición de la Virgen de Juquila en el pueblo de Tejalapam, Oaxaca (2000, pp. 125-142), describe de manera muy breve esta práctica y ofrece una acepción. Ella menciona que los peregrinos, después de subir a la cima del cerro ofrecen: “a las deidades, se materializan figuras de barro, piedra o madera que representan el bien solicitado: hijos, partes del cuerpo, casas, camiones y otros bienes” (nota 16 de la autora). En otro artículo de Barabas, retoma el trabajo de Etsuko Kuroda para describir los pedimentos que realizan como parte de una peregrinación a un santuario regional zapoteco de nombre Santa Catarina Albarradas (Barabas, 2006, pp. 225-258). Ahí se le rinde culto a San Antonio Abad y a los dueños de los montes. Los peregrinos entran a una cueva y además de sacrificar animales “ponen como pedimentos pequeñas figuras de lo que desean: un bebé, animales y otros” (Kuroda citado por Barabas, 2006, p. 243), luego se acercan a la iglesia y le rezan al santo, tocándolo con flores y velas.

Estas mismas prácticas, menciona Barabas, sobre el uso de barro para hacer figuras en miniatura se registran en el Santuario de la Virgen de la Concepción en Santiago Ixcuintepec en la región mixe, así como en el Cerro del Pedimento en Amialtepec y lo mismo pasa en Zcatepec (p. 251). Los *pedimentos*, señala la autora: “constituyen una parte fundamental de la parafernalia en los rituales

propiciatorios de raigambre mesoamericana que se practican actualmente, y son símbolos de lo que se pide y espera obtener de la deidad” (p. 252).

Siguiendo con el área mixe en el municipio de Tlahuitoltepec, específicamente en la montaña sagrada del Zempoaltépetl, el trabajo de Perig Pitrou (2016) ofrece una etnografía sobre las miniaturas rituales como ofrendas para establecer un intercambio con seres no humanos bajo un “marco de colaboración” y así atraer buena lluvia y agricultura. Estas miniaturas consisten en alimentos en pequeña escala (tortillas, maíz y pan) y artefactos como casas de piedra y figuras antropomorfas. Arturo Montero (2000), señala que en las cuevas cercanas a Mitla existía la costumbre de ofrendar con miniaturas lo que se deseaba, por ejemplo, una casa, dinero, salud o trabajo. La costumbre aún se lleva a cabo en un cerro cerca de Tlacolula (p. 311). Por otro lado, el trabajo de Medina, Peñaflores y Rivera (2019), documenta una peregrinación que se realiza el dos de febrero a la cima del Cerro de Agua, donde se encuentran las cuevas “Las Siete Puertas” y El Calvario en Coixtlahuaca, Oaxaca. El peregrinaje tiene como objetivo pedir por la fertilidad agrícola, el bienestar comunitario y la bendición de semillas. Todo esto es materializado dejando miniaturas para pedir por el bien de la unidad doméstica (corrales, ganado, trojes, pozos y manantiales) (Medina; Peñaflores y Rivera, 2019, pp. 387-434).

De acuerdo con estos trabajos y siguiendo los planteamientos de Johanna Broda, las miniaturas son *formas comunicativas y efímeras* (Broda, 2019, p. 574) de un ritual. Los elementos además están condicionados históricamente, por lo que reproducen la memoria colectiva de una comunidad que a su vez se relacionan con su cosmovisión y la forma de apropiación del territorio y de su paisaje. Este tipo de ofrendas son *rituales figurativos* (Dehouve, 2019a, p. 504) que muestran el significado no solo de los objetos sino lo que se quiere lograr. Dilucidar este tipo de ofrecimientos implica saber que “cada región y cada depósito ha elaborado su propio lenguaje para contar una historia específica [...] Es nuestra tarea descifrar estas historias y sus medios de expresión” (p. 526).

EL CONTEXTO ETNOGRÁFICO DE LOS PEDIMENTOS: SANTUARIOS, SANTOS Y DOS RUTAS DE PEREGRINAJE

Este apartado hace un planteamiento etnográfico sobre los pedimentos y su relación con otros elementos como el culto a los santos, rutas de peregrinaje y la apropiación del paisaje. Los datos son obtenidos de investigaciones de campo que se han realizado entre los años 2012-2019 en los Valles Centrales (y de manera parcial en otras regiones como la Mixteca Alta y la región chatina). Además del trabajo de campo se consultaron acervos documentales (archivos

parroquiales y municipales); se llevaron a cabo entrevistas con peregrinos y se recopilaron algunas narraciones populares sobre la aparición de los santos.

En los Valles Centrales con base en el material antes mencionado, hemos detectado dos rutas de peregrinaje que se realizan en dos temporadas: en el mes de Cuaresma y en los meses de noviembre-diciembre. Estos circuitos de visita y peregrinaje coinciden con la apertura y el cierre del ciclo agrícola⁷ para pedir una buena cosecha y agradecer por las bondades que ofreció la tierra. Johanna Broda afirma que, si las fiestas patronales son fundamentales, esto se ve mejor representado en una serie de rituales que se practican en el paisaje que rodea a las comunidades (Broda, 2004b, p. 61) con el fin de pedir un buen temporal, bendecir las semillas y ahuyentar la sequía.

En el estado de Oaxaca esto se traduce en la conformación de diversos circuitos de visita y peregrinaje a distintos santuarios con importancia regional y estatal para colocar sus pedimentos.⁸

7. Johanna Broda propone para el estudio del ciclo agrícola en las comunidades campesinas de origen indígena cuatro etapas: 1) inicio del ciclo agrícola [bendición, cuidado y ofrecimiento de semillas. La tierra es seca] 2 de febrero, Carnaval, Cuaresma y Semana Santa; 2) la petición de lluvias [cambio de la estación seca a la húmeda/ el advenimiento de las lluvias/inicio de la siembra] de abril a junio; 3) la maduración de la planta del maíz, en agosto para recoger la cosecha, desenlace del cultivo en la milpa, y 4) agradecimiento del fin del ciclo agrícola mesoamericano, en noviembre.

8. Este tema forma parte de una investiga-

Estos no funcionan como ofrendas u objetos que están a la querencia o al anhelo del peregrino sino que existen otros factores para su eficacia y para su colocación, como las narrativas populares (aparición del santo), el paisaje y la relación parental entre las imágenes, lo que en su conjunto conforman estos circuitos de movimiento entre las comunidades. Debido a esto el peregrino emprende estas visitas a los santuarios en una misma área, de una región a otra o en distinta temporada con el objeto de colocar, reforzar y agradecer por medio de estos actos rituales. Esta apropiación de la naturaleza va conformando un *paisaje ritual* (Broda y Báez (coords.), 2001, pp.15-46) y es a través de los *pedimentos* que se agradece el equilibrio del cosmos y el bienestar terrenal.

De manera macroscópica estas dos rutas de peregrinaje que enseguida exponemos denotan una *diáspora devocional* mucho más compleja. El término diáspora significa dispersión, expansión. Así, llamamos *diáspora devocional* a 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

ción que aún está en proceso, la cual pertenece al Programa de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. La tesis se titula "Santuarios y cristos aparecidos en los Valles Centrales de Oaxaca. Circuito de visita y peregrinaje entre Villa de Etla, San Andrés Huayapam, Ciudad Centro y Tlacolula de Matamoros" y es dirigida por la doctora Johanna Broda.

elementos que están en juego. 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 (como el urbano, los regionales o los devocionales en otros países).

Primera ruta de peregrinaje

En los Valles Centrales de Oaxaca destacan dos santuarios regionales dedicados a Cristo: San Andrés Huayapam y Villa de ETLA. El santuario que se ubica en Huayapam abre las peregrinaciones en Cuaresma, específicamente el Miércoles de Ceniza, en cambio, el santuario de ETLA conocido como Las Peñitas es visitado el quinto viernes de Cuaresma. Esto obedece a que durante “febrero y marzo hay pocas actividades agrícolas, por lo que las peregrinaciones en cuaresma son más que importantes, ya que hay una renovación y equilibrio de las relaciones comunitarias para promover los intercambios colectivos, comerciales y de compadrazgo” (Hémond y Goloubinoff, 1997 [en línea]). La llegada de los peregrinos a estos santuarios representa la resurrección de Cristo, pero más allá de la adhesión al discurso católico se espera la renovación de la tierra y se pide por lluvias para un buen temporal.

San Andrés Huayapam significa *sobre el mar*. Desde la época prehispánica y colonial fue uno de los principales lugares que abasteció de agua a la ca-

pital. En 1674 Francisco Burgoa en su obra *Geográfica Descripción*, señala a Huayapam como un lugar donde nunca hacía falta el agua y siempre era primavera (pp. 248-249). Sobre la historia del Cristo, el fraile dominico menciona que para el siglo XVII los naturales ya eran muy devotos a él, este apareció a espaldas de la iglesia, cerca del río. Los milagros fueron diversos: curaba a la gente de enfermedades, asistían los afligidos y los lisiados. Por orden del Obispo edificaron al costado de la iglesia una capilla para su veneración (pp. 248-249). Esta historia coincide con la tradición oral de la comunidad, ya que se afirma que el Cristo apareció en la parte trasera de la iglesia, específicamente cerca de una piedra a lado del río, lo que trajo como consecuencia la abundancia del agua en la comunidad y el líquido se tornó curativo.

La fiesta dura doce días, pero la mayor es el Miércoles de Ceniza. Al santuario acuden peregrinos principalmente de los Valles Centrales, pero también hemos registrado rutas de peregrinaje de la Sierra Sur, la Mixteca Alta y la Sierra Norte. Los peregrinos después de visitar la imagen *piden permiso para bajar al pocito* donde apareció el Cristo. Ahí se acercan con ánforas y botellas y los policías comunitarios son los encargados de llenar los envases y repartir el agua. La circulación del agua es muy importante, ya que esta es llevada a sus comunidades para regarla en sus sembradíos y ahuyentar la sequía, bendecir sus semillas, verterla en los pozos de sus

hogares o en uno próximo a hacer para que nunca falte el agua. Posteriormente, se dirigen al río (que en esas fechas está seco) y realizan sus pedimentos. Estos consisten en hacer maquetas en miniatura con piedras y carrizos representando pozos de agua y sus milpas. El paisaje y la aparición del Cristo en el agua es importante ya que la gente la bebe para curar enfermedades y calmar dolencias, por tanto, el paisaje se torna curativo y terapéutico.



Figura 1. Cristo de Huayapam en su capilla.
Fotografía: Ana L. Vázquez, febrero 2016-2017.



Figura 2. Río que atraviesa la comunidad.
Detalle de un exvoto que muestra el lugar donde apareció el cristo. Fotografía: Ana L. Vázquez, febrero 2016-2017.

El siguiente testimonio es de una peregrina que explica el significado del agua y el pozo en el santuario:

Lo que tiene el pozo es agua bendita y la gente se lleva el agua para sus pozos. El agua de este pozo nunca se acaba. Y por eso que ahí donde está el río es el Pedimento porque la gente hace sus pozos para venir por agua. Los que no tienen pozo y van [a] hacerlo vienen por agua para llevarse.⁹

9. Entrevista realizada por la autora, peregrina de Tlacolula de Matamoros, año 2016.



Figura 3. *Pedimento* de un pozo de agua para que no haga falta el vital líquido. Fotografía: Ana L. Vázquez, febrero 2016-2017.



Figura 4. Niño haciendo su pedimento. Fotografía: Ana L. Vázquez, febrero 2016-2017.

Otro testimonio de una peregrina de la Sierra Norte de Oaxaca explica las diferentes peticiones que le hace al Cristo a través de los pedimentos:

Antes había pura yerba y había muchos cafetales. En la hierba nos caldeábamos los pies, ahí los metíamos en el arroyo. Juntábamos piedrecitas para pedir el dinero, porque ese es el pedimento. Pedíamos nuestro solar, nuestras casitas

las hacíamos de puros palitos que juntábamos ahí en el arroyo y poníamos los surcos para pedir un terrenito. Pero cada año ese era nuestra devoción de pedirle al Señor nuestro solarcito, nuestras casas de palitos, como ya le digo, y para tener dinero juntábamos piedrecitas. Poníamos las piedrecitas ahí donde apareció el Señor, y gracias a él tengo mi casita ahora y estoy bien.¹⁰

De modo similar sucede en el santuario del Señor de las Peñas. Este se ubica en los valles de ETLA, antiguo lugar zapoteco. De acuerdo con los testimonios parroquiales, los indios seguían rindiendo culto a sus dioses. Los curas de la provincia describían la zona como “apestada de idolatrías, supersticiones y maleficios, donde asistían brujos y curanderos, por lo cual se encargaba una mayor vigilancia”. De lo contrario a los indios necios y sin alma se les acusaría por el crimen de idolatría y tendrían “6 azotes benignos en caso de reincidencia de sus viejas costumbres y ritos a los alrededores”,¹¹ en caso extremo se les permitía a los frailes confiscar sus bienes. Los dominicos dispusieron reforzar el culto católico y levantaron templos alrededor. De acuerdo con la tradición oral se dice que unos indios después de regresar de su jornada de trabajo, cerca de los mogotes hallaron la imagen de Jesús, su

10. Entrevista realizada por la autora, peregrina de la Sierra Norte de Oaxaca, marzo 2016.

11. Archivo Parroquial de Villa de ETLA, Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804, carta 29, foja 90.

pisada y una rodilla grabadas en las piedras. Presurosos, fueron a dar parte a los dominicos del hallazgo. La imagen fue trasladada al exconvento y se instauró la festividad. Se tiene registro en los archivos rogativas en situaciones de sequía o cuando los cultivos no eran productivos.

En la actualidad se acude al santuario para realizar pedimentos relacionados con el ciclo agrícola. Del mismo modo que en Huayapam, después de visitar la imagen en la iglesia, los peregrinos se dirigen alrededor del santuario, en los mogotes donde apareció la imagen, acto

seguido, realizan sus pedimentos representando las necesidades más básicas: que no falte maíz; una casa con su establo, salud para la familia, todo en miniaturas. Respecto al paisaje donde apareció el Cristo los peregrinos *caldean*¹² sus pies para curar cualquier dolencia y así liberarse de enfermedades.

12. *Caldear* significa pasar, frotar, calentar ceremoniosamente la planta de los pies o rodillas en el espacio sagrado, en este caso en la huella de piedra que dejó el Cristo, después hacen su pedimento.



Figura 5. Pedimentos para el cuidado de ganado y bendición de semillas.
Fotografía: Ana L. Vázquez, 2014-2017



Figura 6. Peregrinos haciendo sus pedimentos encima de elevaciones rocosas.
Fotografía: Ana L. Vázquez, 2014-2017

La visita a ambos santuarios durante la Cuaresma deriva no solo de los atributos que otorga la gente a la imagen sino de los milagros que concede la imagen a los peregrinos y de la relación que tiene la imagen con su paisaje. De esta forma, ambos santuarios funcionan como marcadores territoriales de sus comunidades y como contenedores simbólicos que permiten llevar a cabo diversas prácticas rituales (limpias, oraciones, cantos), entre ellos los *pedimentos* para evocar la renovación de la tierra y pedir por abundantes lluvias para iniciar con éxito el

ciclo agrícola. Estos ejemplos también muestran que ambas apariciones de los Cristos en paisajes naturales (los mogotes en el caso del Señor de las Peñas y el río en San Andrés Huayapam) convierten al paisaje en un entorno ritual curativo y por ello se dice que los *cristos son hermanos* y los peregrinos deben visitar ambos santuarios. Por medio de los pedimentos se refuerzan las peticiones. Al mismo tiempo existe un equilibrio del cosmos, todo esto es expresado por medio de las piedras que usan en las ofrendas.



Figura 7. Pedimento en pocitas.
Fotografía: Ana L. Vázquez, abril 2017.



Figura 8. Mujer *caldeándose* las rodillas y pies en las piedras donde apareció el Señor de las Peñas. Fotografía: Ana L. Vázquez, abril 2017.

Segunda ruta de peregrinaje

Alicia Barabas ha propuesto una tipología de santuarios con advocaciones marianas, entre ellas la importancia del culto a la Virgen de Juquila (2006, pp. 225-258). Frente a esto considera urgente etnografiar aquellos cultos locales de esta advocación en otros contextos. La autora menciona que la expansión de este culto (de acuerdo con la tradición oral) se debe a que la Virgen tiene *hermanas* o *hijas* aparecidas en otros lugares, pero de menor jerarquía.¹³ Es aquí donde colocamos la importancia de nuestra segunda ruta de peregrinaje. El culto a la Virgen de Juquila en las inmediaciones de la Ciudad de Oaxaca, en una comunidad urbana llamada San Juan Bautista Chapultepec. La comunidad se localiza al sur de la ciudad, a las faldas del Cerro del Chapulín. La festividad de la virgen es en honor a la Virgen de Juquila también llamada de Juquilita, San Juan o San Juanito. La celebración se lleva a cabo el ocho de diciembre y representa un caso muy particular, es decir la *descentralización de un culto regional a un culto local urbano*. El santuario es significativo para los devotos que no pudieron visitar la virgen mayor en la región

13. Barabas sostiene que la Virgen de Juquila tiene varias hijas donde se le rinde culto, algunos santuarios son el de Chontecomatlán (Chontal Alta), el de Ipalapa (amuzgos), el de Ixcuintepéc (mixes), el de Zacatepec (tacuates), el de Tejalapam (zapotecos del valle), el de Agua Virgen (Cuiatlán) y el de Huicsisil (en la Mixe Baja) (p. 249).

chatina. La conformación de su paisaje ritual urbano es trascendental y hasta el momento no existe ningún trabajo al respecto. Tenemos una sola mención y la encontramos en las notas de campo de Weitlaner-Johnson,¹⁴ en una de sus fotografías describe que camino hacia Monte Albán cerca de la comunidad de San Juan Chapultepec existe una cueva con una antigüedad de 375 años y es venerada por la comunidad.

Sobre los datos etnográficos recopilados, la Virgen de San Juan representa un culto radial con los santuarios de la primera ruta de peregrinaje. La imagen, de acuerdo con la tradición oral, se dice es hermana del Señor de las Peñas e hija menor de la Virgen de Juquila de la región chatina, por tanto, se establece un circuito de visita y peregrinaje entre las festividades (ocho de diciembre y el quinto viernes de Cuaresma), asimismo los peregrinos aseguran [que] se acompañan en sus fiestas patronales. La hermandad (relación de parentesco) entre las imágenes probablemente derive porque aparecieron en lugares naturales y los peregrinos colocan sus pedimentos por donde anduvo el santo. Estos pedimentos simbolizan el agradecimiento de salud, trabajo y cosecha (recordemos que su festividad coincide con el cierre del periodo del ciclo agrícola en diciembre).

La festividad de la Virgen de San Juanito es importante para la gente que no pudo trasladarse a la región chatina, evitando viajar más de seis horas desde la capital. Por tanto, en la periferia de la ciudad es recreado el espacio sagrado, ya que también existe un Cerro llamado el Pedimento. Además de esto, tanto en la comunidad de San Juan como en la región chatina el inicio de la veneración hacia la virgen inició por la donación de una imagen por medio de un indio. En San Juan Chapultepec, la imagen fue entregada por un natural de Nochixtlán de la Mixteca Alta. En la región chatina, la imagen fue obsequiada primero por el fraile Jordán de Santa Catalina a un natural de Amialtepec y finalmente él la entregó a la comunidad.

En el caso de San Juan Chapultepec, la imagen sirvió como instrumento de re-evangelización para que los indios dejaran de ofrecer rituales en la cima de los cerros. Este caso en concreto representa lo que propuso Teresa Gisbert al estudiar la aparición de la Virgen de Copacabana como la transfiguración de Pachamama o Madre Tierra andina, lo que derivó en su propuesta de la “Virgen-Cerro” (1994, pp. 15-22); esto es, la importancia de reformar antiguos lugares de culto para levantar capillas e iniciar el mito de aparición sobre los montes.

Esto pasó en el Cerro del Chapulín. En los Libros de Cordillera del Archivo Parroquial en el año de 1778 se relata que los indios tenían malos comportamientos, ya que colocaban ofrendas y hacían peticiones alrededor de varios

14. Weitlaner Colección Acervo Fotográfico, (consulta digital).

cerros entre ellos, el del Chapulín y el cerro que está “detrás de la parroquia del Marquesado” (hoy llamado el Cerro del Fortín).¹⁵ Después de la donación de la imagen la esperanza de los párrocos fue mucha y poco a poco se reformaron las costumbres hasta que se instauró la festividad el ocho de diciembre.

Actualmente la festividad de la Virgen de San Juanito dura diecisiete días. La fiesta mayor es el ocho de diciembre. La organización de la festividad está a cargo de las autoridades civiles y eclesiásticas. Como toda festividad oaxaqueña se anuncia con las mañanitas y un convite por las principales calles de la comunidad. Posteriormente, se llevan a cabo actividades religiosas y dos días antes de la fiesta mayor hay calenda. El siete de diciembre el templo es arreglado para recibir las primeras peregrinaciones. El ocho de diciembre es la fiesta principal, pero lo más importante se desarrolla fuera del templo. Antes o después de visitar la imagen los peregrinos se dirigen al Cerro del Chapulín para hacer su pedimento. La gente para transportarse toma un mototaxi para aproximarlos a las faldas del cerro y de ahí subir una pendiente y llegar a la cima. Arriba existe una pequeña capilla con la imagen de Santa Catarina Juquila y La Virgen de San Juanito, al ir caminando el cerro los peregrinos hacen sus pedimentos.

Al igual que en Santa Catarina Juquila elaboran los pedimentos con lodo o

barro representando —a manera de miniatura— casas, corrales, pozos de agua, milpas, animales, seres míticos (zoomorfos y antropomorfos). Existe otra opción, comprar las miniaturas de plástico. Después de rodear una parte del Cerro del Chapulín los peregrinos hacen una fila para adentrarse a una cavidad rocosa, ahí se dice que también apareció la virgen [y donde antiguamente hacían sus rituales]. A la mitad de camino de la cueva, los peregrinos se agachan, hacen una oración y dejan su pedimento frente a la imagen. El tramo para adentrarse es de aproximadamente de ocho a diez metros. Entre las paredes naturales de la cueva dejan sus peticiones: piedras, cartas, animales de plásticos, mazorcas, en general solicitudes y agradecimientos. Al salir, enfrente del lugar sagrado hacen calenda, baile y ofrecen comida para los asistentes.

La festividad culmina el nueve de diciembre con una peregrinación en la tarde. Llegan los estandartes y relicarios de las parroquias de la Ciudad de Oaxaca y de culto familiar para acompañar a la virgen y subir las faldas del cerro. Durante el recorrido la virgen recorre las calles principales, el espacio habitado por sus fieles. Ella limpia y cura su territorio, con su andar protege a la comunidad, misma que se caracteriza por tener altos índices delictivos. A su vez la comunidad hace peticiones como la resolución de conflictos, alejar enfermedades, en general bienestar para su familia y la comunidad.

15. Archivo Parroquial de Santa María del Marquesado, Libro de Cordilleras 1, 1759, f. 41.



Figura 9. Pedimentos con figuras de barro y otros materiales en el Cerro del Chapulín.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.



Figura 11. Representaciones de ganado con figuras de barro y plástico para los pedimentos.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.



Figura 10. Pedimentos con figuras de barro y otros materiales en el Cerro del Chapulín.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.



Figura 12. Representaciones de ganado con figuras de barro y plástico para los pedimentos.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.



Figura 13. Pedimentos al interior de la cueva.
Fotografía: Ana L. Vázquez, diciembre 2018.



Figura. 14. Virgen de San Juanito dentro de la cueva.

Fotografía: Ana L. Vázquez,
diciembre 2018.

EL CONTEXTO ANALÍTICO DE LOS PEDI- MENTOS: MATERIAL, UBICACIÓN, ESTRU- CTURA Y TIPOLOGÍAS

Así pues, los pedimentos son acciones rituales mucho más complejas; son ofrendas que los peregrinos prometen conforme a las rutas de peregrinaje. Su constitución está en relación con el paisaje y la historia de la imagen. Los pedimentos tienen la función de solicitar la mediación divina para alcanzar un favor de índole espiritual o material. El pedimento expresa en un primero momento la carencia (la situación real), y después proyecta lo que se quiere lograr. Las miniaturas simbolizan un diálogo entre las

fuerzas divinas y los hombres para la ordenación visual del mundo inmediato y así quede lo mejor representado. Un pedimento no se constituye, por tanto, por la mera representación sino por la acción y el significado que lleva intrínseca y relacionadamente con el contexto en el que se ejecuta. Esto nos lleva a reflexionar, a partir de los datos de campo en cuatro particularidades que sintetizamos a continuación:

- I. *Imagen y paisaje*: los peregrinos dirigen sus pedimentos al lugar de aparición del santo en el paisaje. En los casos presentados, los Cristos y la Virgen se aparecieron en lugares naturales (mogote, río, cueva, cerro) por lo que estos espacios funcionan además de marcadores territoriales como paisajes curativos y rituales, además de contenedores simbólicos para colocar sus peticiones.
- II. *Circuitos de visita y peregrinaje*: cada ruta de peregrinaje está enmarcada dentro del ciclo agrícola. La primera ruta de peregrinaje (febrero-marzo/Cuaresma) se caracteriza porque es una visita obligada para pedir por la abundancia del agua en los pozos y éxito en la siembra. La segunda ruta de peregrinaje (finales de noviembre y principios de diciembre), marca el fin del ciclo agrícola por lo que es necesario agradecer la buena cosecha. Las tres imágenes conceden poderes curativos y se les pide tam-

bién salud, trabajo y el equilibrio de los mantenimientos. Los pedimentos están en función de estas características y fechas.

III. *Atributos y favores de la imagen visitada*: los atributos que otorgan los peregrinos a la imagen de Cristo o la Virgen y los favores que conceden al peregrino son motivo de visita para hacer sus pedimentos. Al Señor de las Peñas se le pide especialmente por dones para la curación de enfermedades y para evitar la sequía; al Señor de Huayapam se le ruega por agua en los pozos y por una buena cosecha; a la Virgen de San Juanito se le agradece la cosecha y se le pide por el ganado. La representación de los pedimentos refleja también cada uno de estos atributos y favores otorgados.

IV. *Relaciones de parentesco*: los pedimentos y la visita a los santuarios también se determina por las relaciones de parentesco que existe entre las imágenes. Esto ha sido una característica determinante en el estudio de esta *diáspora devocional*. En la primera ruta de peregrinaje los Cristos son hermanos,¹⁶ esta relación de parentesco

es motivo para que los peregrinos visiten ambos santuarios de forma obligada, así los pedimentos se refuerzan y se complementan. Muchos pedimentos son similares por la temática que desarrollan (regresar al punto 3). En la segunda ruta de peregrinaje se dice que la Virgen de San Juanito es hermana del Señor de las Peñas, por tanto, los peregrinos realizan la primera ruta para pedir por un buen temporal y en diciembre visitan a su hermana para agradecer la cosecha. Otros peregrinos visitan en diciembre a la hija, es decir, en San Juanito, pero el próximo año, visitan la virgen en la región chatina y replican los pedimentos en el cerro del mismo nombre.

Por tanto, la constitución de los pedimentos obedece a diversos elementos que están en constante renovación. Ahora, existen otras características que es importante indicar:

16. Es importante mencionar, solo como ejemplo, la parentela del Señor de las Peñas es mucho más compleja de lo que se presenta en este texto, pero es importante apuntar que el Señor de las Peñas tiene una parentela mucho más grande. Los peregrinos dicen visitar primos, hermanos, compadres y hermanas en otras regiones, por ejemplo, tiene como hermano al Señor de Huayapam (Valles Centrales), como compadre al Cris-

to de Tlacolula (Valles Centrales) y al Señor del Rayo (Catedral de Nuestra Señora de la Asunción, en la ciudad de Oaxaca); como primo o compadre el Señor de la Columna (Mixteca Alta). En la ciudad de Oaxaca hay variantes del culto y de cómo celebrar la festividad, por ejemplo, en la Catedral de La Soledad o en San Mateo Macuilxóchitl, en el municipio de Tlacoahuaya. Fuera de Oaxaca, existen fiestas significativas, como las que se celebran en Texcoco, Estado de México, y en la colonia Aragón Inguarán, en la Ciudad de México. (Vázquez, 2019).

Material para la elaboración de los pedimentos y formas de representación

- 1) Montones de piedras: de manera original los pedimentos se conforman de montoncitos de piedra que los peregrinos van reuniendo durante la peregrinación (“los caminos que andan”). Al llegar las dejan para aliviar el dolor y desalojar cuerpos extraños que fueron recogiendo durante su paso. Las piedras toman diversas formas para representar diversos lugares, o simplemente las usan para apropiarse de un espacio sin definir una escena definida.
- 2) Maquetas elaboradas: se caracterizan porque son maquetas que ya traen elaboradas desde sus comunidades. En otros casos las compran al llegar al santuario a los vendedores que se dedican a ello. Otros más arman sus pedimentos con gran detalle y calidad a la llegada con diversos materiales: comida, piedras, papeles, ramitas, hojas, objetos reales (dinero, fotos) todo en miniatura.
- 3) Maquetas sencillas: se elaboran solo con cartoncillos, hojas de papel, algunas monedas, palitos y hojarasca del paisaje. No invierten mucho dinero ni tiempo en su hechura.
- 4) Maquetas o pedimentos de barro: son las representaciones con más acabados en términos de tiempo, ya que la familia o la persona junta

tierra de los alrededores de donde anduvo el santo o traen la tierra de sus cosechas o cerca de sus pozos, la mojan (con agua, agua bendita o mezcál) y empieza a moldear lo que será su petición o escena para representar. Estos pedimentos son muy característicos en el santuario de San Juanito, Santa Catarina Jiquila (zona chatina), Santa Catarina Yosonotú¹⁷ o Santiago Nundiche (ambos en la Mixteca Alta).

Ubicación y Significado del lugar de los Pedimentos

- 1) El pedimento se realiza de manera discreta y alejada del templo (de manera personal, colectiva o familiarmente).
- 2) Los pedimentos se desarrollan en los espacios o “lugares por donde anduvo el santo” o donde tuvo su aparición: monte, cueva, cerro, mogote (en los alrededores de la iglesia).
- 3) En algunos santuarios existen lugares destinados para que los peregrinos dejen sus pedimentos y se conserven. Por ejemplo, en el Santuario de Las Peñas, dejan sus pedimentos alrededor de los mogotes. En San Andrés Huayapam los pedimentos los depositan en el río. En San Juanito suben al cerro del

17. Recordar la nota al pie número 4.

Chapulín llamado el Pedimento y después visitan la cueva, lo mismo sucede en Santa Catarina Juquila y Nundiche.

- 4) Muchos de estos lugares sagrados funcionaron como antiguos de lugares de culto, tal es el caso del santuario de Las Peñitas que fue un lugar de culto zapoteco, además de que existe la evidencia arqueológica de petrograbados y pocitas prehispánicas. En el caso de San Juanito el Cerro del Chapulín está registrado como un cerro sagrado. Lo mismo sucede para el caso de Santa Catarina Yosonotú o Nundiche en la Mixteca Alta, por mencionar algunos.

sombreros, zapatos. Todo tiene un significado muy profundo para el peregrino. Por ejemplo, en el caso de curación se colocan los pedimentos con milagritos¹⁸ de la parte del cuerpo que se quiere sanar. Si se agradece la cosecha dejan una parte de ella simbólicamente. Algunos peregrinos que han viajado desde lejos ofrecen sus boletos para bendecir su regreso a casa.

- 3) Otros elementos que acompañan la maqueta del pedimento son flores, dinero, limpias, veladoras, juguetes, agua y otras figuras en miniatura. Otras expresiones no materiales son rezos (en algunos casos de especialistas rituales), cantos, risas y dolencias.

El lenguaje visual de los pedimentos

- 1) Algunas piedras de los pedimentos son vestidas, talladas o pintadas de acuerdo con lo que se pide. Se les coloca collares, sombreros u otros objetos en miniatura. *Se acompaña el pedimento*, afirman los peregrinos.
- 2) El pedimento –algunas veces– se custodia de una nota donde se escribe la petición. Por ejemplo, se coloca el nombre del santo y a la persona a quien se encomienda. Otros ejemplos son: cartas, agradecimientos, oraciones o estampitas con la imagen del santo. En otros más dejan fotos o alguna parte de una vestimenta: calcetas, corbatas,

Tipologías y Temáticas más recurrentes en los pedimentos

1. Pedimentos de salud (colocan milagritos con alguna parte del cuerpo o recetas médicas).
2. Pedimentos de lluvia (realizan pozos de agua, ríos o jagüeyes).
3. Pedimentos para cuidar el ganado (miniaturas de plástico o de barro representando animales).

18. Milagritos: "Reciben este nombre unas pequeñas representaciones de la figura humana o parte de esta; pierna, brazo o corazón o también figuras de animales, como vaca o caballo mandados a hacer en hojalata plateada o dorada y que se entregan a los santuarios como prueba o agradecimiento de un beneficio recibido" (Luque, 2007, p. 16).

4. Pedimentos para bendecir las semillas o hacer crecer la cosecha (bolsitas con semillas o cáscaras de algunas frutas como sandía, manzana o las hojas de maíz; imitación de parcelas y surcos).
5. Pedimentos para el cuidado de la familia (colocan fotografías, cuadros familiares, representaciones de muñequitos en barro dentro de una casa o un listado de nombres).
6. Pedimentos para bendecir habilidades, renovar dones u otorgar un don: (tocar un instrumento, manejar un camión, terminar una carrera).
7. Pedimentos para lograr objetivos materiales (construcción de una casa, hacer prosperar un negocio, hacer un pozo, mantener un rancho).
8. Pedimentos para ahuyentar lo nefasto (como la muerte, curar de espanto, encontrar la sombra de una persona, regresar el don de curación de un especialista ritual, etc.): cartas, fotografías, ofrendas contadas.

En suma, podemos decir que el culto a la piedra ha tenido diversas manifestaciones a lo largo de la historia y ha sido registrada en una diversidad de fuentes. Las piedras han sido utilizadas como objetos rituales en las ofrendas que a su vez funcionan como marcadores territoriales y como una forma de apropiación del paisaje reflejando una cosmovisión y organización social específica de un

grupo social, como lo que sucede en los pedimentos.

En este sentido de acuerdo con la información presentada y los ejemplos etnográficos, los pedimentos, como una forma de culto y ritualidad ofrecida a los santos, son una forma de materializar no solo lo que se quiere alcanzar sino lo que se ha obtenido. El pedimento es una *unidad de lo diverso*, es decir se construye con base en múltiples determinaciones. Algunas características que hemos mencionado en la última parte de este artículo dejan su complejidad con el paisaje, las rutas de peregrinaje que a su vez están determinadas por el ciclo agrícola, así como por la eficacia de los santos y las relaciones de parentesco que se establecen entre ellos.

En consecuencia, el peregrino es un observador empírico de todos estos elementos que están en juego para que el pedimento sea mucho más efectivo. Este tipo de ofrendas no son azarosas ni están a la suerte del peregrino, sino que hay toda una complejidad que refleja procesos históricos específicos sobre los saberes locales del paisaje, la apropiación del territorio y conocimiento de su historia, lo cual se complementa con las narrativas populares. Por ello es importante seguir indagando en casos concretos para el estudio de estas *diásporas devocionales*, ya que representan un foco luminoso para comprender estas dinámicas y procesos sincréticos como ejemplos de religiosidad popular.

REFERENCIAS

- Archivo Histórico Parroquial de Villa de Etna, Libros de Cordilleras.
- Archivo Histórico Parroquial de Santa María del Marquesado, Libros de Cordilleras.
- Armand, J.; Falcón, A. y Gil, J. A. (2000). La piedra. El Tambor y su connotación sagrada: Una aproximación holística. *Boletín Antropológico. Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de los Andes*, vol. 3 (núm. 50), pp. 53-78.
- Báez Cubero, L. (2019). Ofrenda a Ar Zithu, el 'Venerable ancestro'. Un ejemplo de 'prestación total' entre los otomíes orientales de Hidalgo. En J. Broda (Coord.) *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 349-385). México: UNAM.
- Báez-Jorge, F. (2009). Nueva evangelización y religiosidad popular indígena. (Estrategias de una teología hegemónica). En J. Broda (Coord.). *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (pp. 147-160). México: ENAH.
- Balsalobre, Gonzalo de. (2003). *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observancias de los indios del Obispado de Oaxaca*. Biblioteca Virtual.
- Barabas Reyna, A. M. (2006). Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. *Cuicuilco*, volumen 13 (núm. 36), pp. 225-258.
- Barabas Reyna, A. M. (2000). Una interpretación acerca de la construcción colectiva del milagro aparicionista. *Dimensión Antropológica*, vol. 20, septiembre-diciembre, pp. 125-142.
- Broda, J. (Coord.). (2019). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. México: UNAM.
- Broda, J. (2019). Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa. En J. Broda (Coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 531-582) México: UNAM.
- Broda, J. (2007). Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días. *Diario de Campo*, (núm. 93), pp. 68-77.
- Broda J. (2004a). Paisajes rituales entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación. En H. Salas y R. Pérez-Taylor (Eds.). *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff* (pp. 265-303). México: UNAM / Plaza y Valdés Editores.
- Broda, J. (2004b). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En J. Broda y C. Good Eshelman, (Coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 61-81). México: CONACULTA, INAH, UNAM.
- Broda, J. y Báez-Jorge, F. (Coords.).

- (2001) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE/CONACULTA/INAH.
- Broda, J. (1997a). Tallado en roca, ritualidad y conquista mexicana e inca; una comparación. En Aranda, A. Garrido (compilador). *Pensar América. Cosmovisión Mesoamericana y andina* (pp. 45-73). Córdoba: Obra Social y Cultural de CajaSur Ayuntamiento de Montilla.
- Broda, J. (1997b). Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México. En C. Vega Sosa; S. Rueda Smithers, y R. Martínez Baracs (Ed.). *Segundo Simposio Internacional sobre Códices y Documentos sobre México*. vol. II (pp. 129-162). México: INAH.
- Broda, J. (1996). Paisajes rituales del Altiplano Central. *Revista Arqueología Mexicana. Los Dioses Mesoamericanos*, vol. IV (núm. 20), pp. 40-49.
- Burgoa, F. (1674 facsimilar). De la Casa y Doctrina de Talistaca. En *La Geográfica Descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América* (pp. 245-254). México: Juan Ruiz.
- Carmagnani, M. (2004). *El otro occidente: América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. México: FCE.
- Dehouve, D. (2019a). El depósito ritual: un ritual figurativo. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 503-529). México: UNAM.
- Dehouve, D. (2019b). El depósito ritual tlapaneco. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 107-142). México: UNAM.
- Díaz del Castillo, B. (1968). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tomo 1. México: Porrúa.
- Eliade, M. (2010). *Tratado de Historia de las Religiones, Tratado de Historia de las Religiones*. México: Era.
- Gibson, C. (2000). *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México: Siglo XXI editores.
- Gisbert, T. (1994). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Fundación BHN/Gisbert y CIA.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del Don*. Madrid: Paidós.
- Gómez Martínez, A. (2019). Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana. En J. Broda (Coord.) *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 143-167). México: UNAM
- Gruzinski, S. (2000). *La guerra de las imágenes*. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019). México: FCE.
- Gruzinski, S. (1985). *La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España. Estudios de Historia Novohispana*. (núm. 8), pp. 175-201.
- Hémond, A. y Goloubinoff, M. (1997). El Vía Crucis del agua. Clima, calen-

- dario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero. En A. Lammel, M. Goloubinoff, y E. Katz, E. (eds.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano* [en línea]. Quito: Abya-Yala.
- Hermann Lejarazu, M. A. (2014). Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica. *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales*, (27). <https://doi.org/10.29340/27.550>
- Journal of Anthropological Research* (2016). Vol. 72 (4).
- Juárez Becerril, A. M. (2019). Ofrenda propiciatoria para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. (pp. 261-297). México: UNAM.
- Junko S. (2016). La representación mediante la miniatura en rituales aymaras: en torno a la Alasita. *Fides Et Ratio. Revista de Difusión cultural y científica de la Universidad La Salle en Bolivia*, volumen 12 (12), pp.101-126.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- López Austin, Alfredo (1972). El mal del aire en el México Prehispánico. En *Sociedad Mexicana de Antropología. Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda* (pp. 399-408). México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- López, M. (2012). Miniaturas andinas como imágenes materiales del bienestar, la fertilidad y la abundancia en Jujuy, Argentina. *Estudios Avanzados*. (núm.18), pp. 47-74.
- Lorente Fernández, D. (2019). Aromas y miniaturas: ofrendas de los graniceros de Texcoco en una cosmología de circulación de esencias. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 299-348). México: UNAM.
- Luque, E. (2007). *El arte de dar gracias: Los exvotos pictóricos de la Virgen de la Soledad de Oaxaca*. México: Centro de Cultura Casa Lamm.
- Mateos Higuera, S. (1994). *Los Dioses menores*. Tomo IV. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Medina Jaen, M.; Peñaflores Ramírez, N. G. y Rivera Guzmán, Á. I. (2019). Rituales de petición en las cuevas de El Calvario y Las Siete Puertas, cuenca de Coixtlahuaca, Oaxaca. En J. Broda, (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 387-434). México: UNAM.
- Montero García, I. A. (2000) *Las formaciones subterráneas naturales en la historia de México* (Tesis de maestría). UNAM, México.
- Navarrete, C. (2015). De las deidades oscuras prehispánicas a los cristos negros mesoamericanos. *Cuadernos*

- del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. *Series Especiales*, volumen 3 (núm. 2), pp. 248-263.
- Neurath, J. (2019). Objetos votivos huicholes: las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar. En J. Broda (Coord.). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 435-499). México: UNAM.
- Pitrou, P. (2016). Co-activity in Mesoamerica and in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, Volume 72 (4) doi: <https://doi.org/10.1086/689295>
- Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*. (1984). Acuña, René (edición), tomo I, México: UNAM.
- Ruiz de Alarcón, H. (1939). Tratado de Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viven entre los indios Naturales de esta Nueva España. En *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentílicas de las Razas Aborígenes de México* (pp. 36-41). Notas, Comentarios y un Estudio Introductorio de Don Francisco del paso y Troncoso. México: Ediciones Fuentes Cultural.
- Sahagún, Fray Bernardino de. (2000). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Estudio introductorio, paleográfico, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Tomo I. México: Conaculta.
- Santos Otero, S. (s/f). *Santa Mariña de Augas Santas, Culto milenario. Una protagonista para una historia de más de dos mil años*. Recuperado de <http://www.monografias.com/trabajos-pdf/aguas-santas-culto-milenario/aguas-santas-culto-milenario.pdf> [fecha de consulta 2014].
- Ruiz Jamarillo, N. A. (2011). *El Santo Entierro y sepulcro de Cristo en una cueva del cerro de la estrella. Reflexiones, discusión y estudio entorno a la escultura fundacional del Señor de la Cueva de Iztapalapa*. (Tesis de Maestría), UNAM, México.
- Tavárez, D. (2016). La cárcel perpetua de idólatras de la ciudad de Oaxaca. En C. Sánchez Silva, (Coord.). *La ciudad de Oaxaca: Pasado, presente y futuro* (pp. 65-83). Tomo 1, Monterrey: Agencia Promotora de Publicaciones/UABJO.
- Torquemada, Fray Juan de. (1976). *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Volumen, 3, Edición bajo coordinación de Miguel León Portilla. México: IIH-UNAM.
- Van Kessel, J. (2001). El ritual mortuario de los aymaras de Tarapacá como

- vivencia y crianza de la vida. *Chungará (Arica). Revista de Antropología Chilena*, 33 (núm. 2), pp. 221-234.
- Vázquez Martínez, A. L. (2010-2019). *Trabajo de campo y Trabajo de archivo en Oaxaca*.
- Vázquez Martínez, A. L. (2019). El Cristo de Yosonotú y la subida al cerro Yacuilo. Segundo viernes de cuaresma en Tlaxiaco, Oaxaca. En A. Juárez (Coord.). *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*. Tomo II. La religiosidad popular comprendida desde sí misma (pp. 105-147). México: UIC.
- Weitlaner Johnson, I. *Colección Acervo Fotográfico*, Biblioteca de Investigación Juan de Córdova (consulta digital).
- Zimbrón Romero, J. R. (2020). *Paisajes tallados en piedra en Xochimilco y Milpa Alta*. México: Ediciones Fuente Cultural.