

# **SUBREGIONALIZACIÓN<sup>1</sup> DE PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN EL ALTIPLANO DE LA CORDILLERA ORIENTAL COLOMBIANA**

**CÉSAR MORENO BAPTISTA \***

Recibido: 5 de julio de 2007

Aprobado: 19 de octubre de 2007

*Artículo de Investigación*

---

<sup>1</sup> Asumiremos el término como una porción de territorio dentro de una región más amplia, determinada por caracteres étnicos, culturales o circunstancias espaciales, de clima, producción, topografía, administración, gobierno, etc. En este sentido, el término subregión puede ser asimilable al de región.

\* Ph. D. en Antropología. Profesor Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas.



## Resumen

El siguiente artículo tiene como objetivo definir una “subregión cultural” a partir de las prácticas religiosas (peregrinaciones y fiestas patronales) que realizan los campesinos en las partes altas de la Región Andina de la Cordillera Oriental, en el departamento de Boyacá. Se trata de identificar un territorio configurado por una amplia red de santuarios de tradición católica fundados en la época colonial, en el que se recrean relaciones sociales propias de sociedades campesinas que tienen herencias culturales prehispánicas (muiscas).

**Palabras clave:** identidad, región cultural, prácticas religiosas, santuarios, espacios sagrados.

## SUBREGIONALIZATION OF RELIGIOUS PRACTICES IN THE PLATEAU OF THE COLOMBIAN CORDILLERA ORIENTAL

### Abstract

The purpose of this article is to define a “cultural subregion” based on the religious practices (pilgrimages and patron saint’s day) carried out by peasants in the high parts of the Andean Region of the Cordillera Oriental, in the department of Boyacá. The purpose is to identify a territory configured by a wide network of catholic tradition sanctuaries founded in colonial times, in which social relations, unique to peasant societies that have Prehispanic cultural heritages (Muisca), are recreated.

**Key words:** identity, cultural region, religious practices, sanctuaries, sacred spaces.

El siguiente trabajo tiene como objeto el estudio de la religiosidad católica de los campesinos de los Andes Orientales colombianos, particularmente de las partes altas del departamento de Boyacá. Y como tema de reflexión, el simbolismo de los santuarios católicos donde se efectúan peregrinaciones y fiestas patronales, que se propone como un elemento de construcción de identidad cultural regional entre estas sociedades rurales.

El análisis procura entender fundamentalmente algunas relaciones entre las nociones de religión y cultura. Se trata de comprender el significado social de

las prácticas religiosas<sup>2</sup>, de los códigos culturales, las herencias confesionales y los lazos sociales, como formas de pensarse en comunidad. En este sentido, el trabajo busca sumarse a aquellos que suponen una aproximación tanto teórica como metodológica a las formas de inscripción y expresión de la memoria y la identidad cultural<sup>3</sup>. Así también, se inscribe en el debate contemporáneo sobre las fronteras culturales, mediante el examen de prácticas sociales que expresan de manera diversa la relación entre pasado y presente, con lo cual se resalta la multiplicidad de historias y prácticas de las vidas cotidianas locales como un hecho social complejo dentro de los procesos de construcción de las identidades.

El término “identidad” en este trabajo se plantea en relación con la constitución de una “región cultural” o área cultural, entendida como un territorio o una zona geográfica definida por la extensión de un conjunto de “elementos” culturales, particularmente de creencias y prácticas religiosas, que constituyen formas de memoria colectiva. El término de “región cultural” supone una extensión espacial definida por “lugares practicados”, vale decir, lugares de sentido que son practicados y significados antropológicamente (Certeau, 1996 129). Concretamente nuestro espacio se constituye en una red de santuarios vinculados por las peregrinaciones de los habitantes de la región a esos lugares. Hipotéticamente se trata de definir un territorio cultural a partir de, primero, las prácticas religiosas propias de la cultura campesina de las zonas del páramo y sub-páramo en el departamento de Boyacá; segundo, las fronteras mentales que ella misma se traza con referencia a los santuarios de peregrinación y, tercero, las fiestas que realiza en homenaje a las imágenes de culto que se resguardan en los santuarios como *imágenes de la memoria colectiva*.

La categoría *regional* se construye pues por una red de santuarios y momentos de encuentro entre gentes de pueblos vecinos, en relación con los *lugares de memoria* y la producción de imaginarios colectivos sobre ellos. En esta perspectiva, la subregionalización planteada desde las fiestas y peregrinaciones religiosas encierra una extensión distinta del político administrativo.

---

<sup>2</sup> Entendamos aquí las prácticas religiosas como experiencias rituales individuales o colectivas a través de las cuales el fiel manifiesta su devoción hacia una divinidad. Las prácticas se expresan en plegarias, procesiones, misas, exvotos, promesas, fiestas, peregrinaciones, entre otras. El peregrinaje (individual o colectivo) realizado por los devotos se entiende como un viaje a un santuario, para adquirir favores de la divinidad (por ejemplo, adquirir méritos, obtener el perdón de un pecado o una curación milagrosa). La definición de fiesta se resume en el término “celebración”; dentro del cristianismo, por ejemplo, se trata de días especialmente señalados para la conmemoración litúrgica: Día de la Santísima Trinidad, de Jesucristo, de la Virgen María, de los ángeles, de los santos. De ahí la denominación de “santos patronos”, como aquellos que tutelan una región, una comarca o una localidad. Las fiestas que se celebran en homenaje a los santos son fijas y se realizan en la misma fecha todos los años.

<sup>3</sup> La publicación de Cristóbal Genecco y Martha Zambrano (*Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, ICANH, Bogotá, 2000) compila una serie de artículos alrededor del tema.

## *El Contexto del trabajo de campo*

A lo largo del trabajo de campo realizado entre los años 1993 y 2004, se observó que la peregrinación y las fiestas patronales en Boyacá tienen su expresión máxima en el área de población que habita en el páramo y el sub-páramo<sup>4</sup>. Se identificaron cerca de treinta sitios de peregrinación comunicados por carreteras y caminos que forman toda una red compleja (Reyes, 1987).

Ahora bien, si las prácticas religiosas se ubican en la región del páramo y sub-páramo, al interior de ellas también podemos establecer una subregionalización, gracias a los horizontes trazados por los sitios de peregrinación preferidos en el ámbito local. De modo que si existen santuarios de gran estima por los habitantes de toda la región, que incluso desbordan las fronteras del departamento (como en el caso del culto a la Virgen de Chiquinquirá), también existen fronteras rituales al interior del departamento respecto a cultos de menor influencia, los cuales pueden ser estudiados desde el punto de vista local, pero en relación con toda la región.

Las observaciones en el trabajo de campo se focalizaron en los cultos a la Virgen, bajo los nombres de Virgen de la Candelaria, de Chiquinquirá, del Carmen y de Chinavita. La elección de esta área coincide con nuestro interés por profundizar en el estudio de una subregión en la cual el horizonte de sus límites culturales se puede establecer por los sitios de peregrinación mariano que de antaño los pobladores del municipio de Ráquira prefieren. A su vez, este interés nos permite observar tales cultos a la Virgen dentro de un horizonte ritual más amplio configurado por la red de santuarios marianos de todo el departamento de Boyacá en el área andina del mismo (ver mapa No. 1 – “Ubicación del área de estudio”).

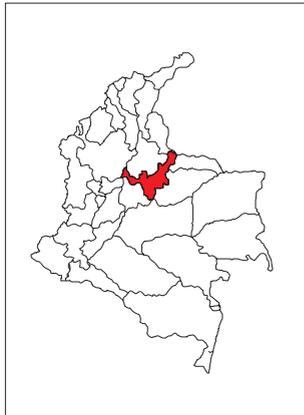
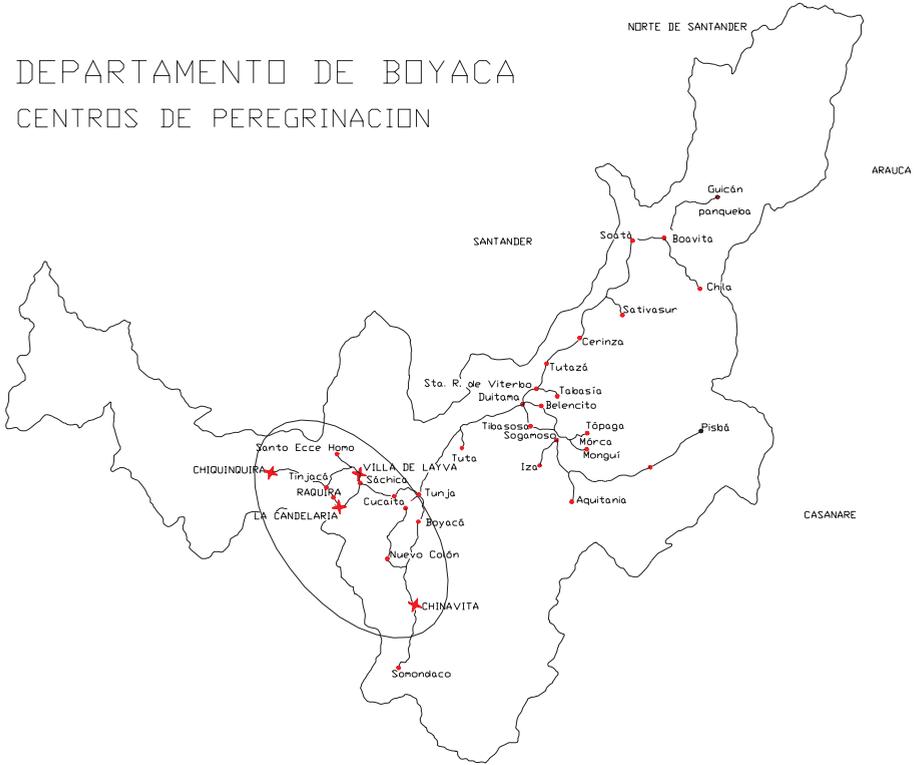
En las peregrinaciones se observaron el tipo de prácticas rituales a través de las cuales se le rinde homenaje a la imagen mediante ofrendas, promesas, exvotos, procesiones y quema de pólvora. Al mismo tiempo, en un mundo como el campesino, caracterizado por la firme creencia en el milagro y lo milagroso, se recogen relatos alrededor del tema de los prodigios, de las manifestaciones sobrenaturales, de los fenómenos atmosféricos, de las curaciones y de la atribución de cualidades especiales; también relatos sobre la eficacia protectora de los santos, que es relacionada de algún modo con la imagen de culto. En relación con estas prácticas, consideramos que son permanencias culturales legadas por los antiguos muisca<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Altitudinalmente entre los 1800 y 4000 metros sobre el nivel del mar. Esta área geográfica corresponde con el territorio de asentamiento muisca en la época precolombina. (Falchetti & Plazas, 1972).

<sup>5</sup> “Las permanencias culturales legadas por los muisca a nuestra formación social actual permanecen, en muchas ocasiones, enmascaradas bajo una apariencia occidental. Uno de los ejemplos más evidentes se encuentra en las

# UBICACION DEL AREA DE ESTUDIO

DEPARTAMENTO DE BOYACA  
CENTROS DE PEREGRINACION



Mapa No. 1: Ubicación del área de estudio.

## *Contextualización histórica de los santuarios en Boyacá*

Los pueblos campesinos de Boyacá tienen una historia compartida que se manifiesta en la formación de grupos de origen indígena, español y criollo, en un proceso de continuo mestizaje a lo largo del tiempo, que va desde la colonia, pasando por la república, hasta hoy. Este proceso permitió la construcción de una cultura híbrida que le imprime a la región unas dinámicas y elementos étnicos particulares, así como una mentalidad que caracteriza a cada uno de los pueblos campesinos que configuran la región<sup>6</sup>.

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, España emprendió la empresa de colonización mediante el establecimiento del sistema de creencias cristianas y a través de la concepción del mundo y de la vida occidental, de sus valores y normas sociales, de sus costumbres, tradiciones, usos, técnicas e instituciones, con lo cual construyó la vida política y la organización social, económica, religiosa y cultural de la Nueva Granada. Esta empresa colonial se desarrolló en una relación directa, estrecha y constante entre la Monarquía española y la Iglesia Católica, que se unieron en lo político y lo religioso, con una visión teocéntrica de la sociedad hispánica colonial.

En el sistema colonial español, la Iglesia ocupó un papel importante y fundamental en la constitución del nuevo sistema social, toda vez que la evangelización cristiana justificó el poder real de la Corona y la Iglesia. La acción evangelizadora en la conquista espiritual del Nuevo Reinado de Granada se inició con la acción de las órdenes religiosas, las cuales proyectaron la educación de los indígenas desde la conformación de las doctrinas<sup>7</sup> y conventos. El Consejo de Indias<sup>8</sup> organizó la labor misionera de las comunidades religiosas principalmente entre las Órdenes de los Dominicos, los Franciscanos, los Agustinos y, posteriormente, los Jesuitas.

Desde los principios, la Iglesia había luchado en Europa y fuera de ella contra los paganos. Los teólogos del siglo VXI disponían de varios tratados antiguos en los que se describían métodos misionales para desarraigar las creencias

---

prácticas religiosas. Entre los muiscas dos prácticas religiosas tuvieron una gran importancia: las peregrinaciones a santuarios de adoración y el ofrecimiento de artículos votivos como acto propiciatorio o de agradecimiento". (Londoño, 1987: 238).

<sup>6</sup> En la articulación de lo indígena con lo español, es necesario, como plantea Fals Borda, tener en cuenta el aporte de los conquistadores, cuyas formas de organizar la producción y otros aspectos de la cultura, como lo religioso, permanecen aún en las comunidades campesinas. (FALS, Borda. (1982) *Historia de la cuestión agraria en Colombia*, Carlos Valencia Editores, Bogotá).

<sup>7</sup> La *doctrina* era una concesión de territorio hecha a los *doctrineros* católicos, para que evangelizaran a sus habitantes. El *doctrinero*, padre de la *doctrina*, era a la vez jefe espiritual y temporal.

<sup>8</sup> Creado en 1519, era la entidad administrativa y el organismo conciliatorio que emitía dictámenes y preparaba las normas generales relativas a las colonias. Como tribunal Supremo, el Consejo de Indias fallaba en última instancia en los asuntos contenciosos de carácter privado o público.

y los cultos idolátricos y convertir a los paganos al cristianismo. Algunos concilios misionales europeos, muy anteriores al descubrimiento de América, contenían constituciones referentes a la extirpación de las idolatrías. Aquella experiencia fue inmediatamente aplicada al caso de los indígenas americanos (Duviols, 1986). Por ejemplo, uno de los primeros actos del misionero de la Iglesia primitiva era destruir el adoratorio pagano, plantar en sus ruinas o en sus bases una cruz y, si era posible, edificar encima un templo cristiano. Actos de este tipo fueron sistemáticos en América, particularmente en la Nueva Granada. El caso de la construcción de la basílica de Chiquinquirá a orillas del lago de Fúquene es una clara evidencia de sobre-posición de santuarios.

El extenso lago de Fúquene, residuo del que cubría el valle de Ubaté, era en concepto de los Chibchas el lecho del dios Fu o Fo según lo indica la etimología de su nombre, y en el centro de él hay una isla llamada hoy de “El santuario”, donde se le rendía culto a esta divinidad sombría. Al amparo de esta divinidad agresiva se refugiaron los indios en los comienzos de la Colonia, huyendo de las crueldades de sus dominadores... (Triana, 1984: 167).

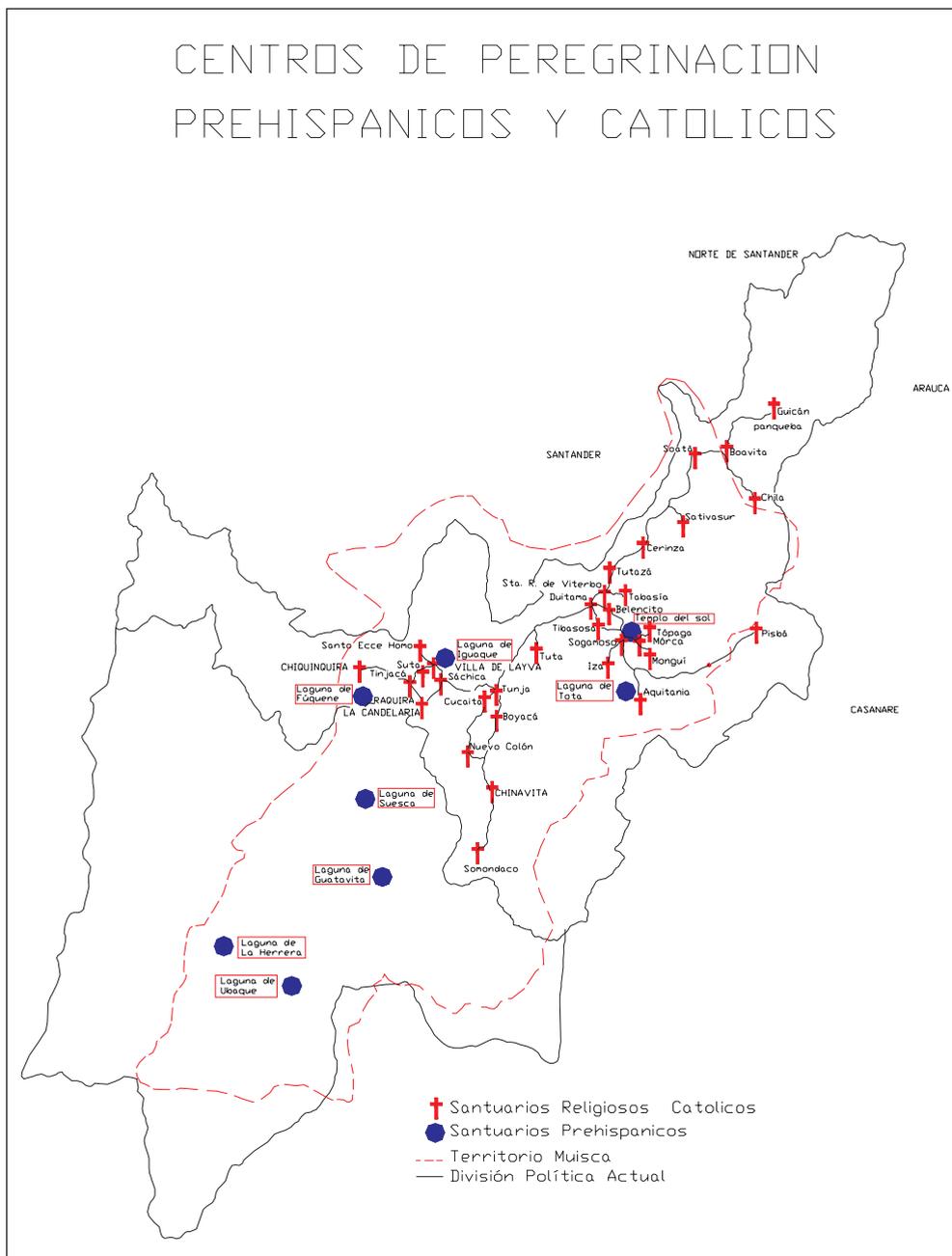
La renovación del cuadro de la Virgen sucedería justamente en la laguna de Fúquene, uno de los conocidos y tradicionales lugares de culto muisca en donde se hicieron ofrendas a sus deidades.

Otro caso de los que hemos podido registrar sucedió en el santuario de la Candelaria, donde el padre Eugenio Ayape (1935: 187), historiador del convento de la Candelaria, señala a propósito de las leyendas del diablo que en el mismo lugar donde los iniciadores del culto de la Virgen de la Candelaria intentaron construir el convento para albergar la imagen, fueron objeto de múltiples atentados, porque era un adoratorio de los muiscas.

Muchas de estas leyendas, relatos y topónimos alusivos a este personaje mitológico -el diablo-, que se extienden a lo largo y ancho del departamento de Boyacá, muestran un indicador de lo que no se ha logrado borrar de la memoria colectiva, acerca de lo que fue la conquista del nuevo territorio y la “guerra de imágenes” por poseerlo. Así fue como, sobre antiguos bohíos y santuarios mitológicos, se “aparecieron milagrosamente” imágenes del santoral católico, que motivaron la construcción de iglesias y conventos y dieron origen a nuevas mitologías y ritualizaciones, a las cuales asistimos hoy.

Como se puede observar (si se sobrepone el mapa de las peregrinaciones católicas al mapa de los antiguos santuarios de peregrinación muisca), hubo una explosión de pequeños santuarios concentrados alrededor de los

grandes centros de culto muisca (ver mapa No. 2 – “Centros de peregrinación prehispánicos y católicos”).



Mapa No. 2: Centros de peregrinación prehispánicos y católicos.

Así las cosas, la política de *extirpación de idolatrías* adelantada por la administración española, mediante la construcción de santuarios católicos sobre antiguos santuarios indígenas, no se debe entender como una simple yuxtaposición material o transformación del paisaje, que hacía olvidar a los nativos de sus antiguas prácticas. Esta acción de sobreponer santuarios se entiende más bien como una resignificación del espacio simbólico que va a ser reinterpretado de diferentes maneras dentro de los sectores populares nacientes. Como lo señala el encomendero Juan de Varcancel en un informe enviado al Rey de España en 1687:

Con los bailes y su música los muiscas hacían continuar memoria de sus antigüedades en particular, de la época de la llegada de los españoles y del sometimiento que implicó para ellos ese acontecimiento. Así el funcionario español siendo consciente de lo absurdo de adoptar medidas que prohibieran a los muiscas cantar y bailar, pero con la necesidad de plantear disposiciones menos incongruentes con la doctrina cristiana, propone la introducción de “instrumentos modernos que los bailes se hagan de día y en sitio público y que se obligue a cantar en español” (Langabaek, 1995: 20).

Con lo anterior se puede concluir parcialmente que la continuidad en el uso de prácticas culturales prehispánicas permitió que ciertos lugares predilectos por su valor sagrado para los muiscas se hayan conservado durante siglos, aunque se hubiera introducido nuevas formas arquitectónicas, desplazado los lugares, o variado las dedicatorias según el culto dominante. De esta manera, la resignificación de dichos lugares permitió reafirmar la sacralidad de los mismos.

### *La instrumentalización de las imágenes en la construcción de identidades*

Además del obstáculo que la existencia de santuarios muiscas representaba para el español de la colonia, otro problema planteado para la conversión de los indígenas (de América en general y de las poblaciones del Altiplano Oriental de Colombia, en particular) fue el de la comunicación y la predicación, porque había dificultad para transmitir el contenido de la “Buena Nueva” del conjunto de representaciones, creencias y sistema de valores asociados al catolicismo ibérico.

Dentro del proceso de extirpación de idolatrías y aniquilamiento de las creencias y formas de representación tradicionales de los pueblos americanos, el sistema colonial se propuso llevar a cabo la “conquista espiritual”

introduciendo un conjunto de valores morales formulados en la enseñanza de la doctrina católica, con el fin de imponer un solo lenguaje religioso entre españoles e indígenas.

Frente a este problema, el uso de las imágenes religiosas jugaría un papel importante como instrumento de enseñanza pedagógica y comunicativa. El arte religioso que ya había sido utilizado durante la Edad Media en Europa para enseñar la doctrina a la población analfabeta, permitía el empleo de los símbolos como lenguaje. Aunque estos estaban regulados por disposiciones litúrgicas, comunicaban e identificaban su mensaje religioso a través de un lenguaje implícito que, sin la función de la escritura, cumplía con la función de transmitir. Esto fue particularmente importante con la población indígena para quienes leer y escribir (como lo entendemos nosotros) no era patrimonio de su cultura. La imagen por su propiedad de uniformidad, y la capacidad para trascender el momento y la situación (del aquí y el ahora), permitían dar paso a la emergencia de un lenguaje que unía las diferentes esferas temporales, espaciales y sociales de la realidad cotidiana del español y del indio.

La imagen usada como instrumento de comunicación y predicación de los diversos dogmas católicos buscaba vehicular ciertos contenidos implícitos en los íconos para que el indígena los memorizara. En efecto, el uso de la imagen sería uno de los medios más eficaces de la evangelización, porque la inserción de íconos patronales en el espacio físico no estaba indiferente a toda la vida social, política y económica de las sociedades conquistadas. Ellas iban acompañadas de cortes en el tiempo y de festividades.

La imagen no era solo una efigie milagrosa o un objeto de culto. Santo representado e imagen eran asociados por la fiesta. Esta siempre haría relación profunda con el tiempo, pues en la base de la fiesta se proponía una conexión determinada y concreta del tiempo natural (cósmico), biológico, humano e histórico. Por ejemplo, el calendario litúrgico establecía y señalaba los tiempos festivos y los días de descanso, que eran días de orientación religiosa, días de obligatoria suspensión de la actividad laboral y de obligatorio cumplimiento ceremonial. Eran, por otra parte, los días en los que se congregaba la comunidad que durante el tiempo de trabajo se encontraba dispersa. Además, ambos tiempos (trabajo-fiesta) no se concebían el uno sin el otro, ordenados según una secuencia, de modo que el trabajo acababa en fiesta. Así lo señalan las constituciones sinodales en el capítulo 79, titulado: *De las fiestas que los indios están obligados a guardar*.

Las fiestas que los naturales que están en sus pueblos están obligados a guardar, no viviendo en pueblos de españoles, conforme a la bula de Paulo Tercio, y en los que están obligados

a oír misa bajo precepto, son las siguientes:  
Todos los domingos del año.  
Las fiestas de nuestro redentor que son:  
La Circuncisión.  
La pascua de los Reyes.  
Los tres primeros días de las tres Pascuas del año, que son:  
Resurrección, Pentecostés y Natividad.  
El día de la ascensión.  
El día de Corpus Christi.  
Las fiestas de Nuestra Señora: Natividad, Anunciación,  
Purificación, Ascensión. Las fiestas de los Apóstoles, día de  
San Pedro y San Pablo. (CONSTITUCIONES SINODALES DE  
SANTAFÉ DE BOGOTÁ 1576).

Las fiestas religiosas establecen una nueva forma de medir el tiempo del calendario a partir de la historia cristiana. Las fiestas religiosas, con sus fiestas patronales, construyen un evento fundador-mítico y anudan la vida local de los pueblos indígenas tutelados por un santo patrono al cristianismo universal de Europa. Al crearse las fiestas patronales, los pueblos entran dentro del “compás” de tiempo de la tradición cristiana universal. Estas fiestas aún hoy día son pensadas por los campesinos como el origen cristiano y social de los pueblos, además, son memoria colectiva del momento fundacional. En los pueblos, la aparición del santo milagroso es considerada el momento eje a partir del cual todos los acontecimientos del lugar son fechados, es el punto cero del cómputo del tiempo de las sociedades indígenas, después campesinas.

Efectivamente no era solo la regulación del tiempo laboral, sino una general regulación del tiempo. Las imágenes con sus fiestas van a marcar los tiempos sociales y ordenan las secuencias temporales de las colectividades campesinas. Las fiestas interrumpen la sucesión lineal del tiempo cotidiano de las poblaciones conquistadas y se establecen períodos y ciclos a la manera europea. Los intervalos serán semanas de ocho días y años de doce meses. Sin las fiestas, no habría orden social, no habría imperio, no existirá el Nuevo Mundo.

Así las cosas, se puede decir que en los siglos XVI y XVII la “guerra de imágenes” fue un factor ideológico definitivo en la colonización indígena (Gruzinski, 1990). En ese proceso de colonización del imaginario de los otros, el papel de la Virgen fue decisivo. Las órdenes religiosas, con el culto de los santos, inventaron un vocabulario artístico general, con la multiplicidad de leyendas milagrosas a lo largo y ancho del territorio. Las órdenes religiosas inauguraron una serie de fiestas patronales en la red de pueblos indígenas

en el Altiplano Central colombiano con la tradición íconográfica religiosa española. La gran cantidad de cuadros de Vírgenes, Santos y Cristos se volvió un medio de propaganda accesible en ese tiempo para la población indígena convertida.

La construcción de templos cristianos sobre los antiguos santuarios muiscas facilitó el adoctrinamiento, por el hábito ancestral que el muisca tenía de peregrinar a estos lugares con ocasión de sus celebraciones mitológicas desde mucho tiempo antes de la llegada de los españoles, y las cuales continuaron con ocasión de las fiestas patronales católicas. Luego, la creencia milagrosa en las imágenes católicas surge paralelamente con la fundación de pueblos, la celebración de fiestas patronales y las peregrinaciones a los santuarios donde se guardaban las imágenes. Finalmente, estas prácticas y creencias son el resultado de una tradición, por el parecido de la tradición mitológica indígena con la tradición milagrosa española.

### *Mitos y peregrinaciones tras la aparición de imágenes barrocas<sup>9</sup>*

La conquista espiritual desintegró la concepción ritual que los indígenas tenían sobre los espacios sagrados prehispánicos. Después de ser “demonizados” por los frailes, las conocidas deidades indígenas fueron transmutadas en manifestaciones del diablo, frente al cual fue creciendo el temor de los pobladores locales. De ahí la necesidad de volver a sacrificar dichos espacios bajo el signo de la nueva religión, a fin de convertirlos nuevamente en territorio humano. Muchos de los aparicionismos en el seno de los muiscas muestran ese anhelo de refundación sagrada del territorio. Otros ponen en evidencia el papel defensivo que desempeña la aparición al proteger el territorio de las amenazas externas de los peligros.

Estos espacios sagrados se convirtieron en lugares de sacrificio católico, sitios rituales y templos de peregrinación, donde se establece la comunicación entre los hombres y las deidades del panteón cristiano. La acción fundacional de estos templos se produce regularmente con la aparición de una imagen vista por las gentes de la localidad como una acción terapéutica (de protección) al pueblo “elegido” (Barabas, 1995). De esta forma, la aparición es una señal para la gente de que la deidad controla su espacio y se lo entrega a los hombres, a cambio de adoración y ofrendas. En esta perspectiva, las imágenes son la identidad de los pueblos y cumplen con una “función nomizadora” (Berger, 1971: 32), pues a los ojos del campesino se constituyen en su escudo

<sup>9</sup> El Arte Barroco es también llamado comunmente «Arte de la Contra-reforma», y hace alusión al fenómeno histórico caracterizado espiritualmente por el sello especial que le imprimió el catolicismo nuevamente dispuesto a una acción expansiva contra el protestantismo.

de protección frente a una situación individual y colectiva de precariedad, inseguridad y riesgo, de tal suerte que la imagen es algo o “alguien” que protege y solidariza contra el peligro común. Así, los santos desempeñan un papel fundamental que hace que los pueblos campesinos de Boyacá integrados por lo religioso se perciban como unidades protegidas por determinadas imágenes patronales.

Se explica entonces que entre el *mito de aparición*, el *rito de peregrinación* y la *celebración de la fiesta en homenaje al santo patrono*, se presenta una asociación tal que el lenguaje del uno es el del otro. Si el mito de aparición es una forma de representación del mundo, la justificación de un orden, una respuesta a las cuestiones existenciales del hombre, entonces el rito de la peregrinación y la fiesta son una forma de “memoria actuada” de esta visión de los seres y de las cosas que ordenan el mundo.

Así las cosas, se considera que el ícono al cual se le rinde culto se fue constituyendo a través de la historia local en un elemento mediador entre el devoto o la colectividad creyente y la sociedad del “más allá”. Los íconos se ven como bisagras que permiten vehicular el interés del devoto ante las deidades o el poder divino de Dios.

El papel mediador de la imagen es el de servir de soporte material de la representación del ser que intercede ante las fuerzas cósmicas, por eso se considera que la imagen es el vehículo de mensajes con el “más allá”, es decir, la posibilidad de comunicarse con la cual el devoto cuenta. El devoto frente a la imagen habla, llora, le cuenta sus tristezas, angustias y dificultades, le pide que le ayude y que tenga compasión de él. La imagen se configura así en un signo de articulación intersubjetiva y de interpretación de sentido común, además, se la considera como real, verdadera, auténtica, con una validez explicativa y una capacidad operativa.

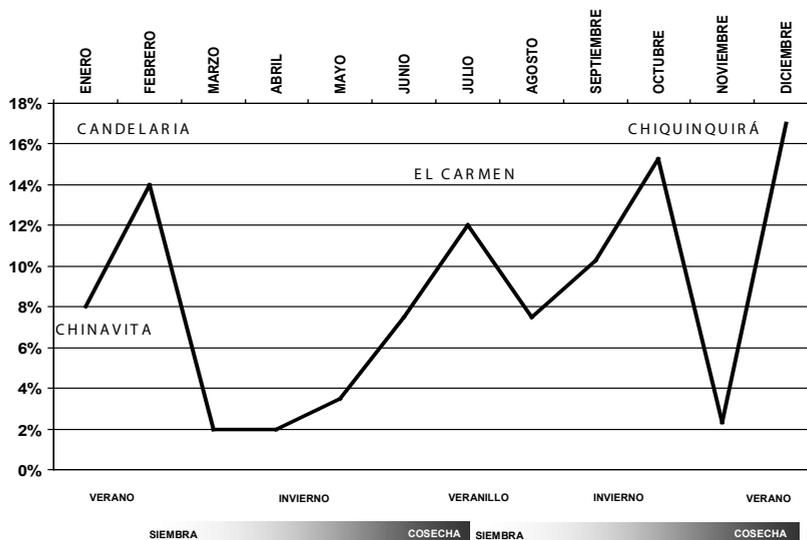
La imagen no es un elemento pasivo para el campesino, sino que hace parte activa de la realidad. Es un elemento que a la vez que ofrece simbólicamente una comprensión universal de la realidad, es también, un medio que permite revisar psicológicamente la vida interior del creyente. Las imágenes de culto, en lugar de conducir a una actitud de resignación pasiva frente a la realidad, lo que hace es potenciar y exaltar la conciencia que el campesino puede tener de sus capacidades para transformar el mundo exterior, o puede ampliar sobre su mundo interior la capacidad reflexiva como si se tratara de una forma de autogobierno.

Como plantea Giménez (1978), se comprende en consecuencia que en el ámbito del campesino tradicional, el santo patrono constituye siempre la base de la

organización social y el consenso simbólico, si se lo considera no sólo como el protector y el abogado local, sino también como el centro de convergencia de todas las relaciones sociales, el principio vital de la comunidad y el elemento clave de su identidad. El santo patrono es “el corazón del pueblo” y resume en sí su identidad histórica, su realidad presente y su destino. Las funciones sociales de la religión rural constituyen en cierto modo algunas repercusiones, de las cuales acabamos de reseñar el modo de organización social del campesino. El sistema simbólico-religioso ya no opera aquí como integración de “visión del mundo” o de significados sociales aislados y abstractos, sino en cuanto principio de organización de las prácticas en lo social.

### *Entre las fiestas y el arado*

En el conjunto de fiestas patronales de Boyacá en que se hizo un mayor seguimiento, se puso en relación el ciclo festivo de los lugares de peregrinación visitados por los campesinos de Ráquira, Chiquinquirá, Villa de Leiva y Chinavita, incluyendo el propio santuario de la Candelaria con los ciclos de lluvias y agrario. Esto con el fin de determinar momentos y puntos de encuentro, suscitados por una de las motivaciones de las peregrinaciones de los campesinos como lo es el acto de agradecimiento a la Virgen por favorecer su actividad agraria (ver cuadro “Fiestas y ciclo climático agrícola – Porcentaje de fiestas patronales en el departamento de Boyacá”).



### **FIESTAS Y CICLO CLIMÁTICO AGRÍCOLA**

(Porcentaje de fiestas patronales en el departamento de Boyacá)

Es sabido por los testimonios de los campesinos que muchas de sus promesas a los santos están dirigidas a propiciar las lluvias para que los cultivos y las cosechas durante el año sean fructíferas. Por eso los campesinos en su peregrinación al santuario de Chinavita, le encomiendan a la Virgen del Amparo el primero de enero que les favorezca las cosechas del nuevo año. También le piden en febrero a la Virgen de la Candelaria que traiga pronto los primeros aguaceros del año nuevo e ilumine con su luz el transcurrir del tiempo. A la Virgen del Carmen le agradecen por los frutos de la primera cosecha del año, y la fiesta de la Virgen del Rosario coincide con la finalización del año.

Tomar las cuatro fiestas sobre las cuales se intensificó el trabajo de campo, y relacionarlas con el calendario anual, permite observar que se ubican a lo largo del año en fechas estratégicas. Por esto se puede observar que las fiestas están ubicadas al principio o final de las épocas de lluvias. Además, se puede ver que la fiesta de la Virgen de Chinavita se celebra el primer día del año al iniciar las cabañuelas; la fiesta de la Candelaria, con la llegada de los primeros aguaceros del año; la fiesta del Carmen coincide con la primera cosecha y el inicio de la segunda época de lluvias, y la fiesta de la Virgen de Chiquinquirá cierra el ciclo festivo el 25 de diciembre con la Natividad de Jesús.

Si se relacionan los lugares de peregrinación de las gentes del municipio de Ráquira, se deduce que estos reúnen durante el ciclo anual las gentes de ciertos pueblos que acostumbran a visitarlos durante las fiestas del calendario, lo cual permite circunscribir una subregión de culto dentro del conjunto considerado para el departamento de Boyacá.

### ***Los santuarios como lugares de encuentro local-regional***

Las relaciones inter-poblacionales creadas por las fiestas tradicionales patronales de los santuarios pueden caracterizarse como *relaciones de traslación*<sup>10</sup>, en la medida en que en estas circulen sentidos culturales entre los grupos participantes, y en tanto expresen y compartan semejanzas de creencias y ritos dentro del área de influencia cubierta por los santuarios. Como sucede en gran parte de los Andes latinoamericanos en estas fiestas, las comunidades campesinas se “reconocen” entre sí cultural y religiosamente emparentadas sobre la base de una condición campesina común. De ahí emerge la espontánea “con-celebración” de las fiestas, que supone un “*ethos*”

---

<sup>10</sup> Estas relaciones denominadas “de traslación” son aquellas que funcionan como canales para transferir, reforzar o ratificar rasgos culturales dentro de un área de homogeneidad cultural. Desarrollan, por lo tanto, formas de sociabilidad que actualizan y fomentan una cultura común. (Giménez, 1978 : 238).

común, esto es, una comprensión común de las normas y creencias que unifican culturalmente al campesino de una región<sup>11</sup>.

La función “nomizadora” de las imágenes de culto, como sombrilla de protección de alcance regional, supone el reconocimiento de la común situación de dificultad y de necesidad de una búsqueda solidaria de “salud social”. Esta “salud social” se aplica a las esferas celestes, por la participación colectiva en las celebraciones festivas y el ejercicio de la solidaridad estimulada en el grupo familiar, en los amigos, vecinos y paisanos, mediante intercambio de conversaciones, regalos, comida, bebida y diversión.

De esta manera se comprende mejor la eficacia específica de los símbolos sagrados bajo diferentes advocaciones, lo que refuerza positivamente la integración sociocultural de los pueblos campesinos dentro de su área de influencia. Gracias a ello se puede decir que los grupos campesinos convergen y se “reconocen” como partes de un mismo “modo de pensar”, con creencias, ritos, modos de vida e instituciones semejantes. La Virgen es el emblema de estas colectividades y el punto de referencia central de su identidad.

El santuario puede calificarse como un lugar de excelencia, por la frecuencia y densidad con que acude la masa de peregrinos, devotos o creyentes. Este lugar es de excelencia, porque es de poder y tiene poderes, por tal razón es sagrado. El santuario, desde la mirada del peregrino, detenta una potencia de carga sacra que le es propia: según las creencias tradicionalmente difundidas en torno a estos lugares, la visita a ellos supone la acumulación de una carga sacra respectiva. Esto explica la existencia de circuitos peregrinos en diferentes colectividades, extendidas considerablemente en la geografía, que confirman la materialización psíquica del “lugar sagrado”<sup>12</sup>.

Las revelaciones o presencia sobrenatural, las leyendas, tradiciones, creencias colectivas y la masa peregrina, esencialmente, constituyen lo extraordinario de los componentes que hacen del lugar algo sagrado, pues todo en su conjunto proporciona al lugar una fuerza de sacralización (Dupront, 1987).

Un santuario es un lugar en torno al cual los individuos y las colectividades se afirman socialmente, en tanto que habitantes de una región. Es donde las plegarias se elevan para suplicar por los peligros, angustias, esperanzas y desesperanzas de la vida cotidiana de los fieles (ellos manifiestan que a través de las prácticas religiosas experimentan fortaleza espiritual que les permite

---

<sup>11</sup> Para Giménez (1978: 239), la condición campesina con su cultura y la experiencia regionalmente socializada de la precariedad en su condición de vida, son el motor de las peregrinaciones que reorganizan el espacio geográfico en función del “centro” de protección regional.

<sup>12</sup> Para Dupront (1987), el “lugar sagrado” es, en la experiencia religiosa de la especie humana, una necesidad.

afrontar las dificultades existenciales), y las fiestas, las peregrinaciones, constituyen una entre diferentes formas simbólicas mediante las cuales se expresa la gratitud a las divinidades. Para ello es necesario apropiarse del uso del espacio de un determinado número de lugares sagrados. Es decir, reconocer los lugares de representación en los que la sociedad se representa<sup>13</sup>.

En síntesis, el peregrino es un “copropietario” de los lugares de representación que la sociedad frecuenta asiduamente. Él comprende, integra y dinamiza las tradiciones y los signos. Gracias a ello el territorio deviene suyo. En este sentido, por la vía de la interpretación del territorio sagrado, él será verdaderamente social. El santuario es un lugar dentro de un territorio donde se instaura un uso del mismo y una expresión necesaria de un comportamiento generalizado de toda la sociedad que habita ese territorio específico. Naturalmente este espacio es de antemano aquel de los desplazamientos del peregrino, de sus lugares de actividad y relación con los otros. Las peregrinaciones pueden verse igualmente como escenarios de movilización, reclamo o protesta social, un ejercicio de “marca de territorio” ante el peligro de quedar sin tierra.

Al llegar a este punto se debe admitir que el santuario corresponde a un contexto social. Es un contexto donde el creyente no se muestra a la persona extraña, a aquel imposibilitado de reconocerse en la experiencia, sino a aquel o aquella, al compadre o la comadre, ese particular sujeto del colectivo que experimenta lo mismo que yo, y que es capaz de construir imaginarios y proyecciones a partir de eso que nos es común.

El santuario es un espacio de acción sobre el tiempo presente o el futuro. Es un ejercicio del poder que guía la posibilidad de conducta sobre sí mismo (de quien lo visita), y ordena las consecuencias de estas conductas. Concretamente, este poder tiene que ver más con la cuestión de autogobierno, que con la confrontación entre adversarios<sup>14</sup>. Es una forma de autogobierno o de acción en un contexto donde los sujetos se reconocen gracias al grado de su capacidad de actuación frente a un acontecimiento que toca la población o su vida.

---

<sup>13</sup> En la perspectiva del campesino, el santuario es un lugar claramente ubicado e identificado en la geografía, es un lugar necesario para vivir por la potencialidad particular que ellos representan en la vida rural. En esta lógica, el santuario es un espacio de deseos, un escenario de construcción de posibilidades que sobrepasa lo realmente conseguible, es decir, un lugar donde se ve más de lo que se puede obtener. Bajo estas circunstancias, el santuario es un lugar dotado de altos contenidos simbólicos.

<sup>14</sup> Foucault (1983) plantea que: “La palabra “Gobierno” debería considerarse en su más amplio significado, el que tuvo en el siglo XVI, el cual no hacía referencia sólo a las estructuras políticas o a la dirección de los estados, sino que designaba la forma en que la conducta de los individuos o de los grupos debería ser dirigida... “Gobernar” no sólo cubre las formas legítimamente constituidas de sujeción política o económica, sino también modalidades de acción más o menos consideradas y calculadas, orientadas a actuar sobre las posibilidades de acción de los otros, gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El efecto de relacionamiento propio del poder no se encontraría en todo caso en el campo de la violencia o de la lucha voluntaria (todas las cuales son, en el mejor de los casos, instrumentos del poder) sino en el área de modos de acción singulares que son el gobierno; modos de acción que no son necesariamente ni jurídicos ni de guerra”.

Santuario es pues un espacio en el cual se expresan y se ocultan las complicidades, por vía de códigos comunes permiten a los campesinos un auto-reconocimiento en tanto que colectividad cultural. Santuario, como lugar sagrado que posee un carácter protector, puede ser considerado como el cuerpo de una mujer y los habitantes de la región como un feto. El útero protege la población que habita dentro de un espacio cerrado donde el santuario tiene su influencia y donde se perciben las palpitations y las pulsiones de este cuerpo protector.

Lo anterior quiere decir que las sociedades campesinas construyen sus espacios simbólicos en torno a su santo patrono encargado de protegerlos. Este, como un poder protector, crea individual y colectivamente dentro de la población, no solo un autorreconocimiento en el conjunto de los habitantes de una localidad, sino también diferencias con otras localidades que constituyen su mundo social. Así es como en cada localidad se encuentran variaciones simbólicas del mismo santo bajo diferentes advocaciones<sup>15</sup>.

En estos santuarios, las distintas advocaciones de la vírgen milagrosa constituye la memoria histórico-cultural de los colectivos locales. Las imágenes de cada santuario reafirman así la manera como el campesino percibe el mundo, sus esperanzas y hasta sus "alienaciones". Así, los santuarios y sus imágenes crean una suerte de epistemología, una verdadera manera de conocer y de sentir. Los sentimientos que se expresan entre sí los peregrinos en los santuarios, corresponden a sus experiencias y condiciones de vida. De tal manera, los límites de la cultura se superponen a los límites del espacio sagrado. La cultura, por tanto, se percibe a través de sus santuarios. Podemos decir finalmente que los santuarios construyen el territorio.

### *Áreas devocionales*

La manera como cada población concibe el espacio traduce una modalidad según la cual ella se inscribe al interior de una serie de puntos de referencia: los santuarios delimitan así un horizonte que les es particular. Consideradas las "relaciones de traslación" –al interior de un territorio formado por el conjunto de santuarios existentes-, los habitantes les confieren una función simbólica en sus vidas a través de los desplazamientos en el espacio.

Los habitantes del campo integran de esta manera un "horizonte circunscrito" de territorio contiguo. Aquel de su vecino inmediato, por ejemplo, el de la

---

<sup>15</sup> Tomando el conjunto de poblaciones del departamento de Boyacá, el 50% de las parroquias están consagradas a diferentes advocaciones de la Virgen, siendo las más importantes, en su orden: la Virgen del Rosario, la del Carmen y la de la Candelaria, entre otras. El otro 50% están consagradas a diferentes santos, santas, cristos.

vereda y después el de los pueblos cercanos o vecinos<sup>16</sup>. Esta manera de percibir el territorio tiene su importancia particular en Boyacá, donde el habitante del campo se localiza en un horizonte espacial definible por los caminos (senderos o rutas) que unen los vecindarios, veredas y pueblos.

Es así como la experiencia en los santuarios proporciona un sentido común de conocimiento ordinario, de lenguaje y categorías que organizan la realidad de los actores, proporcionándoles un esquema interpretativo, útil para orientar y conferir orden y significado a la vida cotidiana. Los santuarios son entonces agentes constructores que mediante una actividad ritual tipificada da sentido a sus vidas. Tipificación expresada en tiempos simbólicos que se atraen y se organizan en el calendario, y que expresa finalmente una manera de interpretar el mundo y su propia historia. La integración social pasa entonces por un conocimiento común, construido, reiterado y reafirmado en la actividad misma de los actores. Se ve, por lo tanto, una red estructural de pensamiento entre los diferentes pueblos que participan de las fiestas y peregrinaciones patronales. Relación dada no por la competencia, sino por la complementariedad simbólica entre esas sociedades que suscita ciertas fechas del calendario.

El conjunto de santuarios (Candelaria, Chiquinquirá, Chinavita y Villa de Leiva) configuran un circuito de lugares de peregrinación que el campesino del Desierto de la Candelaria procura visitar por lo menos una vez en el ciclo vital de su vida, para pagar una promesa y conocer los santuarios. Efectivamente, el peregrino visita el lugar pero al visitarlo le inventa nuevas características, porque al ofrecer una promesa actualiza el poder milagroso del lugar, con nuevos testimonios sobre la experiencia. Los peregrinos transforman en algo el significado espacial y potencian las cualidades del espacio.

Hacer memoria y recorrer el espacio es una forma de practicar los lugares. Este proceso supone optar o preferir algunos significados del espacio pero también imaginar otros. Certeau habla de ejecutar “giros espaciales”, “raros”, “accidentales” o “ilegítimos”, que no es otra cosa que una retórica del caminar. Son reapropiaciones o formas de estilos, es un arte que combina un estilo y un uso. El primero define una estructura lingüística y el segundo un fenómeno social; ambos sintetizan una *manera de hacer*. Ambos se estructuran para componer un estilo de uso: *maneras de ser y maneras de hacer* (Certeau, 1996: 82).

---

<sup>16</sup> L. Carle supone horizontes espaciales donde se desarrollan las relaciones sociales en horizontes “relativo” y “circunscrito”. Paralelamente esos eventos rituales de desplazamiento en el territorio, unen por periodos cíclicos un cierto número de pueblos, los cuales se inscriben en el mismo “horizonte circunscrito”. (Cf. CARLE, L. (1996) *L'Identité cachée*, EHSS, Paris).

Después de esta reflexión que acabamos de hacer, podemos concluir diciendo que el santuario es un espacio que se construye con centros rituales, y al cual acuden distintos grupos sociales campesinos en actos de veneración a una imagen religiosa; además, podemos decir que las peregrinaciones delimitan un determinado espacio sagrado que se caracteriza por la devoción y los movimientos de los peregrinos a un centro ritual<sup>17</sup>. En los Andes del Altiplano Central Colombiano (región boyacense), estos santuarios, sus fiestas y calendarios religiosos definen y reproducen simbólicamente una geografía de identidad e interacción social en el *habitus* del campesino.

Se trata pues, como se ha querido subrayar, de establecer esta integración y articulación de espacio, tiempo y movimiento, como *Áreas devocionales, regionales o subregionales*. Consideramos que estas áreas constituyen una forma histórica de organización del espacio andino y de identidad; este espacio está determinado por lo religioso y por las relaciones sociales primarias presentes en él y cuyos perímetros geográficos y centros articuladores remontan su origen al periodo colonial. Igualmente, pensamos que los santuarios con sus fiestas y peregrinaciones cumplen un papel de integración y fortalecimiento de las relaciones cara a cara, de parentesco, amistad y vecindad, que constituyen la base cultural de las manifestaciones religiosas.

Para concluir, es importante señalar que, como resultado de los procesos de modernización que experimentan las sociedades locales, se vienen sucediendo transformaciones en las creencias católicas que deben ser analizadas con investigaciones que identifiquen elementos nuevos como la aparición de cultos no católicos, el papel de la televisión en el pensamiento de los jóvenes, la presencia de la industria del espectáculo, la circulación de los modos de vida entre el campo y la ciudad, todo lo cual viene transformando el papel central de los santos patronos en las localidades.

---

<sup>17</sup> Entre esta red de santuarios de la cual hemos hablado, si bien se distinguen jerarquías iconográficas, en dichas jerarquías subyacen relaciones de hermandad, lo que designa cierto parentesco entre las imágenes. "Ellas son hermanitas", dice una anciana de Ráquira, con lo cual propone un común denominador de relaciones entre pueblos con respecto a los centros devocionales y sociales.

## Bibliografía

- ÁLVAREZ, Santalo. (1989) *La Religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona.
- AUGE, Marc. (1992) *Los "no lugares"*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_. (1999) "La vida como relato". En: *Estudios Documentales*, Ediciones Muni-K'at, Guatemala.
- AYAPE, Eugenio de San Agustín. (1935) *Historia del Desierto de la Candelaria*, Escuela Tipográfica Saleciana, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. (1950) *Fundación y Noticias de La Provincia de nuestra señora de La Candelaria*, Ed. Lumen Christi, Bogotá.
- BARABAS, A. (1995) "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad". En:
- BERGER, Peter. (1971) *El dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BORGE, Pedro. (1945) "El sentido trascendente del descubrimiento y conversión de Indias". En: *Missionalia Hispánica*, No. 13, Ed. Dpto. de Misiología Española, Madrid.
- CALVET, Louis. (1984) *La tradition orale*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris.
- CERTEAU, Michel de. (1996) *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana, México.
- CONSTITUCIONES SINODALES DE SANTAFÉ DE BOGOTÁ 1576. (1974) En : *Missionalia Hispánica*, T. 31, Ed. Dpto. de Misiología Española. Madrid.
- CORTES, Vicenta. (1960) "Visitas a los Santuarios Indígenas de Boyacá en 1577". En: *Rev.Colombiana de Antropología*, Vol. IX, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- DUPRONT, Alphonse. (1987) *Du sacre*, Ed. Gallimard, Paris.
- DUQUE GÓMEZ, Luis. (1967) *Historia extensa de Colombia*, Ed. Lerner, Bogotá. Tomo III.
- DUVIOLS, Pierre. (1986) *La destrucción de las religiones andinas*, UNAM, México.
- ESTRADA, Juan. (1989) "Del reto de la religiosidad popular a la teología". En: ÁLVAREZ, Santalo. *La Religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona.
- FALCHETTI, Ana María & PLAZAS, Clemencia. (1972) "El Territorio Muisca a la Llegada de Los Españoles". En: *Cuadernos de Antropología*, No 1, Universidad de los Andes. Bogotá.
- FALS BORDA, Orlando. (1978) *Campesinos de los Andes*, Punta de Lanza, Bogotá.
- FOUCAULT, Michel. (1983) "El sujeto y el poder". En: HUBERT L., Dreyfus & RABINOW, Paul (editores). *Michael Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago University Press.
- GIMENEZ, Gilberto. 1978, *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Ecumenicos, México.

- GRUZINSKI, Serge. (1990) *La guerra de las imágenes*. Fondo de Cultura Económica, México.
- HALBWACHS, Maurice. (1964) *Les cadres sociaux de la mémoire collective*, Ed. Alvin Michael, París.
- HERRERA, Marta. (2002) *Ordenar para controlar*, ICANH, Bogotá.
- HERVIEU, Danièle. (1993) *La religion pour mémoire*, Ed. CERF, París.
- ISAMBERT, François. (1979) *Le Sens du sacré: fête et religion populaire*, Ed. Minuit, París.
- LANGABAEK, Henry. (1995) "De cómo convertir a los indios y por qué no lo han sido. Juan de Varcancel y la idolatría en el altiplano cundiboyacense a finales del siglo XVII". En: *Rev. de Antropología y Arqueología*, No 11, Universidad de los Andes, Bogotá.
- LONDOÑO, Eduardo. (1987) *Los cacicazgos muisca a la llegada de los conquistadores españoles: el caso del zacazgo o "Reino" de Tunja*. Tesis de grado, Universidad de los Andes, Bogotá.
- MORENO, César. (1994) *Mítica y paisaje en el Desierto de la Candelaria un plantamiento de religiosidad campesina como religiosidad local*. Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Modes de pensée et pratiques religieuses chez les paysans du Désert de la Candelaria*. Mémoire DEA Anthropologie et Sociologie du Politique, Université Paris VIII. Francia.
- O'GORMAN, Edmundo. (1986) *Destierro de sombras*, UNAM, México.
- POOLE, Deborah. (1982) *Los santuarios religiosos en la economía regional andina*. In *Allpachis Phuturina*, No. 19, Vol. XVI, Ed. Instituto Pastoral Andina, Ecuador.
- PÉREZ, A. *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, UNAM, México.
- PRAT, Caros. (1989) "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía". En: ÁLVAREZ, Santaló. *Religiosidad Popular*, Ed. Antropos, Barcelona.
- REYES, Eutimio. (1987) *Fe, mito y folclor de las romerías boyacenses*, Editorial ABC, Bogotá.
- SIMON, Fray Pedro. (1981) *Noticias Historiales de la Conquista de Tierra Firme en Las Indias Occidentales*, Banco de la República, Bogotá. Tomo III.
- TRIANA, Miguel. (1984) *La Civilización Chibcha*, Banco Popular, Bogotá. Vol. 4.