

HABLANDO CON ÉL: RELIGIOSIDAD COMÚN EN UN PUEBLO DE LA COSTA NORTE COLOMBIANA.

TALKING WITH HIM: POPULAR RELIGIOSITY IN A COLOMBIAN NORTH COAST TOWN.

Julio Morales Fonseca¹
Universidad de Barcelona (España)

Resumen: En este artículo se analizan, desde la antropología social, representaciones del orden social manifestadas por el fenómeno de las mandas y exvotos en el culto a santo Domingo Vidal, santo popular patrono del municipio de Chimá (Colombia). La metodología incluyó la observación participante en el sitio del culto y la descripción del Libro de mandas en el que escriben los devotos; los escritos son vistos como textos que transmiten y reproducen formas de cultura y de organización social. Para el análisis se acude a los conceptos de Religión como sistema cultural y de Religión común para enfatizar su carácter adaptativo a las circunstancias locales. Las primeras conclusiones sugieren que la relación de los devotos con el santo responde a las condiciones sociales particulares de la comunidad en la que ocurre el culto y que esas prácticas las reproducen y mantienen.

Palabras clave: MANDAS; RELIGIOSIDAD POPULAR; RELIGIÓN COMÚN; REPRESENTACIÓN SOCIAL; CHIMÁ; COLOMBIA

Abstract: From social anthropology, this article analyzes the representations of the social order show by the mandas and exvotos in St. Domingo cult in Chimá (Colombia). Participant observation was used as a methodology as well as the description of the texts book of mandas. These texts have seen as writings which reproduce and transmit culture and social organization. Concepts of Religion as a cultural system and Common religion are used. We conclude that the relationship between St. Domingo and the devotee response to some particular social conditions.

Key words: MANDAS; POPULAR RELIGIOSITY; COMMON RELIGIOSITY; SOCIAL REPRESENTATION; CHIMÁ; COLOMBIA

[1] (juliomoralesf@gmail.com) Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia y magíster del programa Antropología: Investigación Avanzada e Intervención Social de la Universidad Autónoma de Barcelona. Recientemente vinculado al Center for Research in Anthropology CRIA en un proyecto de investigación sobre religiosidad popular titulado «Fátima: One Century After the Apparitions» bajo la dirección de la PhD Anna Fedele en Fátima y Lisboa, Portugal.

1. Introducción

El culto a santo Domingo Vidal de Chimá es un caso de sincretización religiosa dentro del catolicismo, caracterizado por prácticas rituales, jerarquías y sistemas simbólicos autóctonos que responden a necesidades y lógicas de vida locales más que a las de la jerarquía eclesiástica. A Domingo Vidal se le ha proclamado santo por parte de la población local y coexiste con el mártir San Emigdio, santo canónico instituido por la Iglesia católica como patrono del pueblo; no obstante, los certámenes religiosos importantes son celebrados para el primero. Este proceso se ha dado a causa del desarrollo de una importante red de creencias, obras y milagros atribuidos al personaje de Domingo Vidal, razón por la cual ha nacido un culto superior en expectativas, seguidores y mitología al de San Emigdio, quien representa el poder de la institucionalidad del Estado y de la Iglesia. La fuerza de este culto se ejemplifica en hechos como la construcción de un santuario en el lugar donde se encuentra la tumba de Domingo Vidal²; allí concurre la procesión que cada año se le hace durante las fiestas en su honor la cual congrega a más de 10.000 personas.

En ese santuario se compila una serie de cuadernos en los que los devotos formulan peticiones y agradecimientos al santo por milagros solicitados y obrados. En este artículo se centra la atención en esos textos, formulando como problema de investigación si más allá de su simbolismo religioso ellos se relacionan con las condiciones sociales de vida de los devotos. Así formulado, el problema puede abordarse desde la antropología social como punto de vista que aborda cómo se crean, se establecen y se mantienen los sistemas sociales. Se acude a Geertz (2003) quien explica la religión como sistema cultural, sustentado en símbolos y significados; no obstante, como lo relaciona Asad (1983) también debe vérsela en los contextos históricos que la enmarcan y así se podrían explicar las relaciones de poder establecidas. Existe una opción interpretativa que recoge estas dos concepciones, esta es la de Rodríguez-Becerra (2011) quien propone el concepto de *Religión común*³ entendida como un sistema religioso singular que participa de otro más amplio, pero que posee particularidades o claves culturales significativas que lo diferencian de una religión hegemónica o super estructurada.

[2] Santuario construido en 1955 en torno a la tumba de Domingo Vidal. Ese año sus restos fueron trasladados desde la iglesia del pueblo hasta el cementerio, donde se procedió a construirle un altar que hoy en día lo separa del resto de tumbas del cementerio. Es allí donde se le reza, se le lleva las ofrendas y se le piden los milagros al santo. Ver fotografía en anexos.

[3] Este concepto se propone en vez del de *Religiosidad popular*, el cual ha sido cuestionado por autores como Delgado, 1993; Córdoba, 1989 y Moreno, 1987.

En la actualidad, la religión común de la mayoría de los ciudadanos es concebida y vivida de forma distinta, incluso en aspectos fundamentales; éstos seleccionan del conjunto de creencias y directrices eclesiales aquéllas que consideran razonables, concordantes con su cultura y valores y ajustadas al tiempo presente, lo que algunos llaman «religión a la carta», sin que por ello dejen de considerarse cristianos y miembros de la iglesia (...) Está así mismo dirigida a satisfacer las necesidades primarias: salud, trabajo, protección contra las catástrofes y fertilidad; tiene un sentido pragmático pues busca el beneficio y la respuesta a las necesidades más perentorias; para obtener estos fines ofrece compensaciones a los seres sobrenaturales y hace ofrendas propiciatorias como inversión de futuro. (Rodríguez-Becerra, 2011: 16-20)

Rodríguez-Becerra argumenta que su concepto de Religión común describe, de forma más fiel a la realidad, los procesos mentales y rituales de la espiritualidad de las personas, así como las apropiaciones conceptuales que éstas desarrollan a partir de la religión a la cual pertenecen. Además, hay aspectos que involucran el factor práctico de la vida cotidiana al mundo del misticismo y que se evidencia en rituales precisos como el de los exvotos.

Este tema de las prácticas religiosas alrededor de santos locales en relación con las condiciones sociales de los devotos ha sido tratado por autores como Edna Muleras (2004) quien en su artículo *La conciencia sacralizada de los trabajadores* realiza una investigación acerca del culto existente en la clase obrera del área metropolitana de Buenos Aires (Argentina) hacia san Cayetano, santo «patrono del trabajo». En este trabajo, Muleras expone la relación existente entre la situación laboral desfavorable (a causa de políticas económicas y laborales surgidas desde la década del 90 hasta la actualidad) de los obreros y la concepción sacralizada del mundo que mantienen, siendo esta visión la base de su relación con san Cayetano.

La autora se basa en datos recogidos mediante la observación directa del sitio donde se congregan los peregrinos y que es donde realizan su ritual, que por cierto, es muy parecido al que ocurre con santo Domingo Vidal: los devotos avanzan por dos filas, una que se aproxima al altar del santo pero solo hace contacto visual con éste, y otra fila (más lenta) que se acerca lo suficiente para tocar el altar. La observación se realizó durante tres años apartes y fue acompañada por algunas indagaciones hechas a los devotos acerca del propósito de su visita al altar, centrándose en preguntar acerca de cuál es su relación con el santo y la situación laboral actual del entrevistado.

La intención de la autora es evidenciar que el culto (y su respectivo ritual) se ha modificado siguiendo las dinámicas sociales, laborales y económicas de las diferentes épocas, siendo transformado por el comportamiento y mentalidad de los devotos. Estos últimos instrumentalizan la relación con el santo (mediante rezos, ofrendas o promesas) para procurarse una mejora en su calidad de vida, en especial en el aspecto laboral. Muleras señala como importante un aspecto de la mentalidad de los creyentes en cuanto éstos recurren al culto de san Cayetano como un modo de solventar los perjuicios cotidianos que les ha ocasionado las políticas públicas de los últimos gobiernos argentinos (según ella, empezando desde la dictadura militar argentina). Esto denota una forma de proceder individualizada de los obreros ante la situación

social desfavorable, en vez de una respuesta social colectiva (gremios, sindicatos, etc.). La autora concluye que las situaciones adversas en el ámbito laboral (y social en general) argentino conllevan a un aumento de la sacralización mental del mundo por parte de los obreros, empujándolos a participar del culto a san Cayetano y que, además, tratándose de un proceso en continua transformación, se renueva constantemente alimentando las «formas primarias del conocimiento» en la mentalidad obrera.

Manuel Amezcua Martínez ha realizado varias investigaciones (1992, 1993) transdisciplinarias entorno al fenómeno del curanderismo, específicamente en los personajes denominados como «santos» en el sur de España, concretamente en la región de la Sierra sur de Jaén, en lo que se conoce como Andalucía oriental. Como resultado de esas investigaciones se encuentra su libro *La ruta de los milagros* (1993). En él, Amezcua resalta que su obra permite un acercamiento al curanderismo «como un sistema cultural, algo más amplio que el puro acto de curar». También advierte que «las ideas preconcebidas que uno tiene se desmontan cuando te acercas a las personas que participan de este fenómeno» y afirma que «hay que generar diálogo con todas las manifestaciones populares». (Tomado de nota de prensa disponible en <http://www.index-f.com/ruta2.jpg>).

En su artículo *Prácticas y creencias de los «santos» y curanderos de la Sierra sur (Jaén)* (1992), Amezcua investiga el fenómeno de los santos curanderos a través de perspectivas socioeconómicas, históricas y geográficas de la comarca de la Sierra sur, buscando establecer la relación «curandero-paciente» y manteniendo la intención de visibilizar un problema, que para él, propicia la marginalidad en la región (Amezcua, 1992: 2). En este estudio, el autor describe una región económica y socialmente similar a Chimá, con una predominancia de actividades agrícolas y ganaderas, así como una acentuada desigualdad en el acceso a los servicios públicos y sanitarios. Al igual que en nuestra investigación en Chimá, Amezcua se vale de metodologías etnográficas de recolección de datos como entrevistas formales e informales, observación participante en varias festividades religiosas y la consulta de archivos municipales y parroquiales (esto último fue imposible en nuestro estudio debido a la inexistencia de registros históricos sobre santo Domingo, aunque fue posible averiguar datos históricos sobre la situación económica y sociodemográfica de Chimá durante el periodo de vida de Domingo Vidal⁴). A su vez, presenta una interesante «guía de campo para el estudio de curanderos» que bien podría aprovecharse para futuras investigaciones en Chimá.

Dentro de su «tipología de curanderos», Manuel Amezcua cataloga a los «santos» como personajes que «se les reconoce el poder de la adivinación y la curación por influencia sobrenatural, además de ejercer como confesores y consejeros» (Amezcua, 1992: 4). Vemos en esto una gran similitud con la propia categoría de santo

[4] La mayoría de registros históricos sobre Chimá y su región colindante se encuentran en el Archivo histórico de Cartagena de Indias.

Domingo, a quien se le atribuían poderes similares. Sin embargo, vemos que santo Domingo presenta, a su vez, todas las características del resto de curanderos, entre las cuales se encuentran: «rezadores», «sabios» y «anudadores y naturalistas», cada uno con sus particularidades y atributos. Otro aspecto similar es la manera en la que los devotos recompensaban la ayuda divina por parte de los santos. Ya que la mayoría de pacientes y devotos eran campesinos y gente humilde, sus pagos y ofrendas consistían en jornales agrícolas, flores o productos del campo que ellos mismos cosechaban, es decir un pago en especie. Al igual que santo Domingo, los santos de las comarcas tampoco aceptaban pagos en dinero y, en general, entregaban todo a la caridad.

Existen varias diferencias fundamentales entre los santos investigados por Manuel Amezcua y el nuestro. En primer lugar, los santos y curanderos del primero fueron varias personas que se declaraban «sucesores» del santo anterior. En ese sentido, su fama no fue autoinducida por sus actos milagrosos sino autoproclamada, al menos en primera instancia. Adicionalmente, esto quiere decir que ha habido varios santos en la región (uno sucesor del otro) cosa que no sucede en Chimá, donde nunca más se ha sabido de alguien que sustente la fama de santo. Además, la mayor fama y ministerio de los santos de la comarca ha sido durante su tiempo en vida, siendo su devoción «trasladada» al santo siguiente. Con santo Domingo ocurre el fenómeno casi contrario, es decir que su fama y poderes divinos han sido, en especial, más fuertes y conocidos luego de su muerte.

Por otra parte, los santos estudiados por Amezcua, fueron personajes que vivieron, mayoritariamente, en el siglo XX y de quienes existe un registro histórico claro y oficial, a diferencia de santo Domingo. Además, y a pesar de que los santos de Jaén en general renegaban de los pagos monetarios, fueron individuos que en vida ejercieron su labor de manera pública y con un cierto ánimo de lucro. Esto se evidencia en que, al morir, los familiares de los santos quedaron en mejor situación económica que cuando el santo nació, además de extenderse una «leyenda negra» según la cual muchas personas se autoproclaman como santos para beneficiarse económicamente de los devotos. Esto se aleja de sobremanera de la pretensión humilde y austera que mantuvo santo Domingo, además de que nuestro santo no contó con herederos. Finalmente, afirma Amezcua, el fenómeno de los santos curanderos de la Sierra sur se encuentra en constante «adaptación» a los nuevos devenires de la actualidad. Esto implica que los nuevos santos deben adaptarse a problemas modernos, en especial los relacionados a estados de ánimo como ansiedad y depresión. De igual manera, existe cierta permisibilidad en cuanto a que es decisión del santo (o producto de su propia la idiosincrasia) que se establezcan nuevas características al fenómeno, como aceptar remuneraciones económicas o asistir en problemas modernos. En el culto a santo Domingo, estas decisiones quedan en manos de la consciencia colectiva de sus devotos.

La investigadora Mary Roscales Sánchez (1999) expone el caso del culto de Nuestra Señora la Bien Aparecida en su artículo *Prácticas y creencias. El poder de las imágenes religiosas. (Un estudio antropológico acerca de Nuestra Señora la Bien Aparecida)*, que maneja dinámicas muy parecidas a las de santo Domingo Vidal.

En la villa de Ampuero, municipio de la localidad española de Cantabria, se rinde culto y se celebra una festividad religiosa en honor a la Virgen María nombrada como Nuestra Señora la Bien Aparecida, cuyo culto data de comienzos del siglo XVII. Según la historia, la imagen de una virgen con un niño Jesús en sus brazos se le apareció a unos pastores en una ermita del pueblo, quienes dieron aviso a los demás para luego intentar trasladar la imagen a la iglesia local. No obstante, debido a todo tipo de impedimentos de carácter natural y sobrenatural, la imagen no fue trasladada sino que se construyó un altar en su mismo sitio, altar que luego sería punto de peregrinación de fieles católicos que asistían a venerar y pedir favores a la virgen. Rápidamente la imagen adquirió fama a nivel local y nacional debido a su carácter divino en cuanto concedía favores y milagros a cambio de promesas. Finalmente el fenómeno se convirtió en un culto amplio e importante que perdura aún hoy en día.

El trabajo de Roscales es similar al nuestro en muchos aspectos, aunque a su vez posee unas cuantas diferencias notables. Al igual que nuestro trabajo, la autora indaga sobre el aspecto espacial, social y económico de la región; por ejemplo, se evidencia que la región en cuestión (el municipio de Ampuero) es bastante similar al propio Chimá, ya que se trata de un lugar de población casi completamente campesina y en el que incluso las actividades comerciales predominantes (ganadería y agricultura) son las mismas. También, y a pesar de que ambos fenómenos se originan en épocas distantes (siglo XVII y XIX), la actividad comercial, incluso hasta nuestros días, no varía demasiado. Otro aspecto similar, según la investigación de la autora, es que la virgen de la Bien Aparecida también «castiga» a los devotos que incumplen la promesa, tal y como sucede con santo Domingo.

En general, Roscales realiza una completa descripción del culto de la Bien Aparecida, señalando aspectos del ritual y de la festividad que se le celebra el 15 de septiembre. La metodología utilizada para recolectar los datos de la investigación, según lo señala la autora, es la de los testimonios de los devotos, entrevistas y trabajo de campo en la zona (Roscales, 1999). Además, utiliza el «libro de cuentas» que maneja la cofradía que administra el actual santuario de la virgen y en el cual se llevan cuentas y registros de las ofrendas que le ofrecen los devotos a la imagen divina. A pesar de la presencia de este libro de cuentas, vemos que su naturaleza

es muy distinta al Libro de mandas que existe en el santuario de Domingo Vidal, ya que el primero es un registro de ofrendas monetarias o en especie y literalmente cuentas económicas del santuario, mientras que el segundo es un registro voluntario, escrito a puño y letra por los devotos, y que da cuenta de una comunicación directa y por escrito con el santo. Al igual que en el culto de santo Domingo, existen exvotos, procesiones, milagros y mitología entorno a la imagen sagrada.

En cuanto a diferencias, el aspecto más notable entre uno y otro culto es el hecho de que santo Domingo Vidal sea un «santo» catalogado así por el arbitrio de la población local, y no una figura divina o sagrada con un carácter «oficial» otorgado por la Iglesia católica. Un aspecto sustancialmente distinto entre ambos trabajos es que en el caso de Roscales, el personaje a tratar es, pues, la Virgen María, madre del niño Jesús y personaje de especial relevancia dentro de la religión católica y cristiana, mientras que Domingo Vidal es un personaje propio y coterráneo del pueblo de Chimá y cuya existencia pertenece al dominio de la edad contemporánea.

La autora propone conclusiones propias de su descripción y que, al igual que el resto del trabajo, se asemejan a las nuestras. En el culto a la Bien Aparecida se da la relación «doy para que me des» (Roscales, 1999: 92), frase que ejemplifica lo sustancial del proceso de Favor requerido - Milagro recibido - Promesa pagada. Roscales propone tres elementos principales entorno al fenómeno del culto a la virgen de la Bien Aparecida que son:

1) Un elemento cognitivo, puesto que toda creencia es una construcción ideativa, mediante la cual se intenta articular un sistema conceptual explicativo del mundo y de las personas. 2) Un elemento afectivo, ya que a través de este sistema se toma una actitud positiva, o negativa, frente a las cosas y a las personas que nos rodean, calificándolas de deseables, o no deseables. 3) Un elemento conductual, en la medida en que genera una disposición a actuar de acuerdo con los presupuestos ideativos que la creencia implica. Lo que sitúa a las creencias, por lo tanto, en la misma base de la conducta humana. (Roscales, 1999: 93).

Lo más significativo para la autora es la percepción de seguridad que adquieren los creyentes con el culto, argumentando que genera un entorno de seguridad para el creyente. Este sentimiento de estar protegido por la divinidad es fundamental a la hora de afrontar la realidad hostil de la vida permitiendo que, al actuar con seguridad, se obtenga confianza en sí mismo, motivando a los devotos a realizar con mayor rendimiento los quehaceres cotidianos. La autora concluye que las creencias en general, incluida la que ella describe en su trabajo;

1) Proporcionan una cosmovisión con la que se explica el origen del universo y del hombre, y, consiguientemente, su destino. 2) Constituyen la base que sustenta las normas de comportamiento que rigen una determinada sociedad. 3) Mantienen la cohesión mediante sanciones positivas y negati-

vas. 4) En el plano de la familia, unidad social fundamental, garantizan la continuidad del grupo y de su organización doméstica, impregnándola de religiosidad. (Roscales, 1999: 99)

En nuestra investigación se analizó parte del culto a santo Domingo Vidal como un fenómeno perteneciente a un sistema cultural llevado a cabo mediante prácticas y discursos estrechamente vinculados con las formas de vida de quienes las realizan, y esto visto en doble vía, es decir, las formas de vida crean esas prácticas. Para llevar a cabo este análisis se realizó una investigación entre los años 2014 y 2015 en la población de Chimá, la cual incluyó revisar la bibliografía existente sobre Chimá y el santo, la observación participante en los varios festejos que se le celebraban y la revisión de la bitácora (Libro de mandas) que se encuentra en el santuario. La observación participante, en particular, se configuró como proceso deliberado de autoinserción en las dinámicas particulares de la comunidad con el fin de experimentar, de primera mano, las relaciones sociales, las prácticas rituales, los sistemas simbólicos y la mentalidad cotidiana (Rosaldó, 1993). A partir de esa interacción, se tuvo acceso a la información oral de los devotos sobre Santo Domingo; hubo conversaciones informales con los creyentes, en el sitio de culto y otros lugares como la cantina y la plaza del pueblo, en procura de comprender el esquema simbólico de la relación entre creyente-santo. Estas conversaciones tuvieron lugar los días previos a la procesión, el día de la misma y los días posteriores. Fruto de esas interacciones se constituye la reconstrucción histórica del santo, a falta de pruebas históricas sustanciales como su partida de nacimiento, su acta de bautismo o su acta de defunción.

Por otra parte, se permitió acceder a los varios libros en los que los devotos consignan las mandas y que se encuentran en el santuario; se hizo una revisión exploratoria de cada uno de ellos; luego, se seleccionó al azar libros correspondientes los años 1982, 1992, 2002 y 2014, es decir, correspondientes a décadas diferentes, esto con el fin de observar si los temas y las formas de relación interpersonal con el santo cambiaban. Finalmente, se escogieron, también al azar, algunas páginas de cada cuaderno seleccionado y se les tomó copia.

Los escritos consignados en el libro de mandas se analizaron, por un lado, a partir de determinar los tópicos o temas predominantes y un rasgo asociado a ellos dado por los exvotos u ofrendas y, por el otro, el tipo de relación interpersonal usado por parte de los devotos para dirigirse al santo. Desde el punto de vista de Duranti (2000), los escritos de los devotos pueden verse como textos que transmiten y reproducen formas de cultura y de organización social; claro está que los textos mismos son formas de cultura: otro símbolo que codifica estados anímicos y motivaciones muy efectivas (Geertz, 2003).

Generalidades de Chimá

Existe un detalle que hace peculiar a Chimá por encima del resto de poblaciones de la costa atlántica colombiana y es que el pueblo no se encuentra atravesado por la carretera principal que une a las diferentes ciudades de la costa colombiana, o la conocida «Troncal del caribe». Esta particularidad le brinda un aire de aislamiento, hecho que conlleva al desarrollo de una serie de fenómenos económicos, sociales y culturales únicos en la región. La mayoría de los demás pueblos, en cambio, se mueven y edifican alrededor de la carretera, atraídos por el constante flujo vehicular y el comercio que ésta genera⁵.

Chimá se encuentra ubicado en el Departamento de Córdoba, al norte de Colombia, en lo que se conoce como la región Caribe colombiana. Se accede al pueblo desviándose unos ocho o nueve kilómetros de la carretera que de Lórica conduce a Sincelejo, después de pasar la población de Momil (famosa en la arqueología por el hallazgo del «Hombre de Momil») y dos kilómetros antes de llegar a Tuchín, cuna de la caña flecha y del sombrero Vueltaio⁶. Colinda con la llamada Ciénaga grande del Sinú, una inmensa masa de agua que puede retroceder lo suficiente en verano como para que se pueda transitar en ella a caballo o en vehículos entre las poblaciones que la comparten (Lórica, Cotorra, Purísima, Momil y Chimá), mientras que en invierno su nivel de agua alcanza grandes profundidades y puede provocar inundaciones en las poblaciones vecinas.

Como asentamiento indígena, Chimá⁷ existía mucho antes de su fundación como pueblo. La región era administrada por los Zenúes y posteriormente por los indígenas Malibúes, que ocuparon los territorios de los Zenú luego de que estos los abandonaran. Las primeras menciones occidentales al territorio del actual Chimá hablan de que fue erigido como Parroquia y que muchos años después los habitantes del pueblo vecino de San Pedro Apóstol de Pinchorroy se trasladaron al actual Chimá, alrededor del año 1775, año en que se considera su fundación oficial por parte del explorador español Antonio de la Torre y Miranda (Moreno de Ángel, 1993; Fals Borda, 1986).

Actualmente, Chimá se debate entre el abandono estatal, las pocas oportunidades laborales y la fuerte corrupción política y administrativa. Un ejemplo de esto se ve en que, desde la década del 90, en más de cinco

[5] Un ejemplo de esto lo vemos en la población de Santa Cruz de Lórica (aledaña a Chimá) caracterizada por un número extravagantemente alto de motocicletas y locales comerciales alrededor de la carretera.

[6] Sombrero de fabricación artesanal y de raíces indígenas que en los últimos años se ha convertido en ícono cultural identitario de Colombia.

[7] La palabra Chimá es tomada directamente de la lengua indígena Zenú y significa «tierra bonita».

ocasiones se ha girado el dinero para la construcción del acueducto y alcantarillado, no obstante estos sólo existen precariamente, por lo que se conjetura un alto nivel de peculado realizado por sus gobernantes.

En Chimá, como se ha mencionado, se encuentra la tumba de Santo Domingo Vidal. Es a este lugar al que asisten los devotos para entregar sus ofrendas y realizar sus peticiones. Anteriormente, la tumba se hallaba junto a la iglesia del pueblo pero, en el año de 1955, fue trasladada al cementerio local. Esta acción contó con el visto bueno del alcalde de la época, sin embargo, según la tradición oral del pueblo, fue rechazada por la población local que vio el traslado como una «perturbación a la paz» de santo Domingo, además de ser una provocación que podría acarrear algún tipo de «castigo ejemplar» sobre la población de Chimá o al menos sobre los que se atrevieran a participar en ella. Por tal razón, ningún habitante del pueblo estuvo dispuesto a ayudar en el desentierro y traslado del cajón fúnebre y el alcalde tuvo que valerse de miembros del Ejército Nacional traídos de lugares lejanos para realizar tal traslado. Finalmente los restos de Domingo Vidal fueron sepultados en una esquina del cementerio, lugar donde se le construyó una capilla que separa el sitio de su tumba del resto del cementerio. Esta capilla ha sido ampliada y restaurada en varias oportunidades hasta permanecer tal y como está hoy. La capilla fue construida con inversiones privadas aportadas por los devotos y actualmente es administrada por la Junta para los Asuntos de santo Domingo Vidal en Chimá. Se trata de una organización sin ánimo de lucro creada con el fin de organizar y administrar el lugar donde se le rinde culto al santo, así como los bienes que la gente le ofrece. La «Junta del santo», como popularmente se conoce a la organización, mantiene la intención de lograr la canonización oficial de Domingo Vidal por parte de la Iglesia y también se encarga de administrar y conservar las bitácoras o libros donde los devotos consignan sus peticiones.

Santo Domingo Vidal de Chimá

Tal vez la mención más famosa de Santo Domingo Vidal la ofrece Manuel Zapata Olivella en su novela *En Chimá nace un santo* (1963). De esa novela y del personaje, la crítica literaria Dorita Nouhaud (2005) hace un análisis en el ensayo *La ruta de Chimá al monte Kenia*. También Eduardo Galeano (1986) lo exalta en *Memoria del fuego III*, como parte de la historia reciente de América Latina. Como es de suponerse, estos autores lo tratan como personaje que raya entre la ficción y la realidad.

Zapata Olivella retrata la dualidad entre lo sagrado «oficial» y lo sagrado «popular» de la creencia en santo Domingo, mostrando que el fervor católico que la gente del pueblo le ofrecía a Domingo Vidal, argumentando su condición de santo, era producto de un sentimiento religioso tan vigoroso que incluso es rechazado por la Iglesia por considerarlo producto de la «ignorancia» y de un fanatismo más demoníaco que divino. El desenlace muestra la relación del fervor del santo con los intereses personales y políticos de algunos pobladores que utilizan la popularidad del santo entre la población para su propio beneficio como líderes comunales, llevando a una confrontación armada entre los devotos del pueblo y las autoridades de la Iglesia y el Estado.

Desde punto de vista socio-historiográficos, Orlando Fals Borda (1986) se refiere al santo como producto del desequilibrio social de la región caribe «En nuestro contexto, Santo Domingo Vidal resalta como símbolo de la resistencia y creatividad populares en las sabanas y el Sinú ante el destructor saqueo capitalista y terrateniente» (Fals Borda, 1986: 127B). Por su parte, la antropóloga Sandra Turbay (1995) en el artículo *De la cumbia a la corraleja: el culto a los santos en el Bajo Sinú*, recoge varias versiones acerca de la vida del santo, así como testimonios del origen de su santidad, y ofrece un breve análisis de estas versiones. Se enfoca en que el culto a santo Domingo representa y es producto de la resistencia mestiza e indígena a la religiosidad impuesta por la Iglesia, razón por la cual ambas partes (indígenas y mestizos) se unen en torno a él.



(Santuario de santo Domingo Vidal. Fotografía tomada por el autor de este artículo)

Según la tradición oral, Domingo Vidal nació y vivió durante la segunda mitad del siglo XIX en Chimá, hijo de una humilde panadera y un hacendado de la época que no lo reconoció como hijo suyo, razón por la cual mantuvo el calificativo de hijo bastardo. A la temprana edad de 10 o 12 años, comenzó a desarrollar una rara enfermedad paralítica (probablemente una esclerosis lateral amiotrófica) que lo paralizó casi por completo, pudiendo mover únicamente su mano derecha y sus ojos, por lo que Domingo se vio postrado a un catre el resto de su vida. No obstante, Domingo Vidal era un católico ferviente, muy conocedor de la Biblia y autodidacta. Se dice que aprendió a leer y escribir por su propia cuenta para luego convertirse en maestro de niños y adultos. A medida que aumentaba su fama de «hombre sabio», a Domingo Vidal se le presentaban cada vez más personas que iban en busca de su consejo o instrucción. Estas personas empezaron a catalogarlo como «milagroso», «adivino», «iluminado», entre otros, ya que hablaba y se expresaba con una gran elocuencia y sus deducciones eran casi siempre acertadas; por ejemplo, indicaba el lugar donde se hallaba algún animal o persona extraviada por la cual le preguntaban, predecía qué gallo de pelea sería el ganador en una contienda o aconsejaba en discordias pasionales o de tenencia de tierras.

Sin embargo, la cima de su fama la alcanzó luego de un evento puntual que ocurrió en Chimá: en una ocasión hubo un incendio que consumió gran parte de las casas del pueblo y entre las cuales se vio afectada la casa de Domingo. No obstante, él se salvó milagrosamente debido a que las llamas se detuvieron de forma inexplicable antes de alcanzar su habitación y antes de que alguien pudiera socorrerlo. Después de ese evento fue que se le empezó a dar el apelativo de Santo. Además, Domingo Vidal empezó a realizar actos milagrosos como curar enfermos, desaparecer la infertilidad de las mujeres que no podían concebir, sanar heridas, hacer crecer el cabello en la gente calva, etc. Finalmente, el último evento que probaría el carácter divino de santo Domingo llegaría después de su muerte. Domingo Vidal fue enterrado, a petición de la gente, junto a la iglesia del pueblo. Luego de varios años se ordenó que fuera trasladado al cementerio, para lo cual su cuerpo debía ser fragmentado en pequeños trozos para ser ubicados en una urna más pequeña. Sin embargo, al abrir la urna funeraria para realizar este despedazamiento, la gente se encontró con la sorpresa de que el cuerpo de Domingo Vidal estaba «con la piel pegada a los huesos», casi sin ningún signo de descomposición y muy flexible para su manipulación, configurándose como un caso de Cuerpo incorrupto dentro de la religión católica. Estos hechos propiciaron el aumento del fervor y de la difusión del culto a santo Domingo Vidal que continúa hasta nuestros días.

El libro de las mandas

En el santuario de santo Domingo Vidal permanece un libro en donde los devotos anotan sus peticiones y agradecimientos; el primero de ellos es del año 1982⁸; el que se encuentra actualmente es un cuaderno de tamaño oficio de aproximadamente 200 hojas. Se guarda una colección de unos 50 cuadernos como este último, incluidos otros muchos del tradicional formato escolar; algunos están perdidos, por ejemplo, del libro número 23 se salta al 25 o del 47 al 49. El promedio de testimonios escritos en cada página del libro es de cuatro; entonces, pueden calcularse casi 80.000 escritos y peticiones hasta ahora consignadas.

La mayor parte de los textos escritos por los devotos de santo Domingo anuncian el pago de una manda, voto o promesa que se le hizo al santo, y dejan testimonio de un exvoto, es decir, de un objeto ofrendado. La palabra *exvoto* da a entender una ofrenda materializada en un objeto, que se ofrece en pago de un favor recibido y al cumplimiento de una promesa; por lo general, ese favor recibido fue extraordinario y milagroso. Salvador Rodríguez-Becerra (2008) define al fenómeno del exvoto como

Una promesa cumplida por ambas partes, el ser sobrenatural y el ser humano, expresada por un objeto simbólico de naturaleza material que fijaba explícitamente los términos del favor solicitado y daba pública fe del favor recibido y el poder de la imagen. (Rodríguez-Becerra, 2008: 7).

Los escritos a santo Domingo constituyen una comunicación personal con el santo; es por esta razón que se decidió no dar los nombres de los devotos: cuando se citen los textos se mantendrá el anonimato, pues ya fue suficiente con haber leído y dado a conocer una comunicación que pretende ser privada. Los textos constituyen uno de los contactos más cercanos que el devoto puede tener con el santo; dan cuenta de la relación que establecen con él. Esto se evidencia con el hecho de que los devotos se dirigen directamente al santo, tratándolo de *tú*. En la costa atlántica colombiana es común que las personas se tuteen, pero también se usa la forma «usted» para señalar algún tipo de jerarquía la cual no existe en este caso, es decir, se trata de una relación familiar y cercana. En una ocasión ocurrió un hecho particular que parece confirmar lo que se está diciendo: desde su primera versión, el libro consistía en una hoja en blanco tamaño oficio en el que la gente escribía a puño y letra según su parecer; el formato que se fue configurando por parte de los devotos fue el siguiente:

[8] Se trata del primer libro en el cual, por primera vez, se recopilan las peticiones y agradecimientos de los devotos hacia el santo. No obstante, el culto hacia Domingo Vidal es muy anterior a esto e incluso data desde que el personaje aún vivía, es decir a finales del siglo XIX.

Fecha.

Nombre del santo.

Seguía el mensaje.

Luego, el nombre del devoto y el lugar de procedencia.

Pero, a partir del año 2000, algún miembro de la Junta para los Asuntos de santo Domingo Vidal en Chimá, inventó el siguiente formato, escrito a mano y en letras mayúsculas al costado izquierdo de la hoja:

FECHA:

VISITANTE:

PROCEDENCIA:

OFRECIMIENTO:

MILAGRO RECIBIDO:

De este modo, lo único que tenían que hacer los devotos era llenar los espacios, reduciendo así la manera única y personal que cada devoto utilizaba para comunicarse con el santo, de modo que ahora estaba estandarizada esta comunicación. Luego, a partir del 2004 los datos solicitados se plasmaron mediante un sello que, seguramente, reemplazaba la tarea de estar escribiéndolos a mano. Las primeras hojas de los cuadernos con el sello lucían muy ordenados, pero, poco a poco, los espacios fueron invadidos, dando a entender que era más lo que las personas querían decir. Lo que se configura es que la gente no aceptó la mediación y exigió que se les permitiera dirigirse, de nuevo, directamente al santo. Efectivamente, esto comienza a hacerse a partir de 2010.

Los temas

Los escritos de las personas tienen la forma de un recibo de pago motivado por una transacción; esta consiste en haber efectuado previamente un trato con el santo: a través de una petición o manda, el santo se compromete a cumplirla, es decir, a realizar un acto milagroso por el que, a cambio, se le ofrece una ofrenda; así, por ejemplo:

20 de agosto/83

Santo domingo Vine ha pagarte la manda que te ofreci, de una caja de vela.

[xy] vengo de Momil Cordoba

Los libros son testimonio directo de la eficacia del santo. En esa transacción de «petición cumplida, promesa pagada», los libros informan de milagros, agradecimientos y objetos. Las peticiones (con contadas excepciones) no son desbordadas; por el contrario, son humildes, como lo son los devotos del santo, como era el mismo santo Domingo. Se identifica en los libros una escritura común, unos temas comunes, unas formas de apelación comunes.

Como se señaló antes, existen estudios sobre exvotos y las mandas relacionadas con ellos; no obstante, contrario a lo que en este artículo se propone, el análisis se centra más en las imágenes y los objetos que en los textos escritos. En cuanto a los temas de los exvotos, y a modo de ejemplo, Rodríguez-Shadow & Monzón (2008) concluyen:

Los temas que se desarrollan en los exvotos son: accidentes, acción de gracias (por motivos diversos, aprobar exámenes o cruzar la frontera), de librarlos de la cárcel, de ampararlos ante la violencia (asaltos, venganzas, riñas), desastres naturales (sequías, inundaciones, tormentas y rayos), de guerras, luchas sociales y revolución, accidentes en medios de transporte (caballos, camiones de carga, barcos, trenes, motocicletas, automóviles, autobuses), problemas rurales (enfermedad o pérdida de animales) y problemas de salud. Estos últimos, son sin duda, los más numerosos. (Rodríguez-Shadow & Monzón, 2008: 11)

Por su parte, Roscales (1999) dice que los temas preferidos por los peregrinos son

Suelen implorar, por medio de la oración, la intervención divina en favor de la preservación de cualquier tipo de inseguridades y de males, que son todos aquellos que tradicionalmente se consideran como tales por la sociedad cristiana: sequía, naufragios, pérdida de cosechas, enfermedades de las personas, esterilidad, soltería, entre otros (Roscales, 1999: 98)

Tal y como lo explica Rodríguez-Becerra (2008), los exvotos (y en este caso el Libro de mandas) aportan a la construcción histórica de una sociedad y, a su vez, ayudan a reconstruir los diferentes sistemas simbólicos pasados de la gente. El fenómeno votivo, a pesar de ser una manifestación religiosa, no debe ser visto únicamente como un recuento de la expresión religiosa de un pueblo, ya que también da cuenta de la vida ideológica y de los valores antiguos y actuales de una sociedad humana. Esto da mayor importancia al estudio de los exvotos y de los testimonios consignados en el libro y demuestra que no solo es de índole de los estudios religiosos o eclesiásticos, sino que también deben tomarse en cuenta para realizar la reconstrucción cultural e histórica de Chimá.

Luego de observarse con atención alrededor de 60 páginas de los libros, se encontró como temas de petición los siguientes, en orden de frecuencia: el bienestar de la familia; la salud y la enfermedad; las cosechas; los negocios; el estudio; el amor; la consecución de empleo; los dos últimos

temas son de aparición reciente (a partir del año 2000). Por otra parte, los exvotos u ofrendas, también en orden de frecuencia, son: cajas o paquetes de velas; réplicas de partes del cuerpo en oro o plata; dinero; productos agrícolas; cabello; fotografías.

La relación entre pago de una manda y los exvotos puede ser muy estrecha. Las velas son el objeto más ofrendado, especialmente en peticiones sobre el bienestar de la familia. Las velas se ofrecen en cajas o en paquetes; muchos devotos añaden una especie de penitencia, como en el siguiente caso:

Chima marzo 25 /84

Sto Domingo Vidal te pago esta manda que te ofreci una caja de vela y dos paquetes arrodillado hasta donde ella aguante prendidos

El fuego para comunicarse con la divinidad forma parte de los ritos de todas las religiones. En la descripción que hace Turbay (1995) sobre la fiesta de Santo Domingo, dice que las personas prendían las velas y cuando éstas iban consumidas por la mitad, se las llevaban para usar su cera en caso de enfermedad o reencenderlas para protegerse de las tempestades. Si bien, en la observación hecha aquí no se presencié un caso parecido, si se vio a otras personas que se acercaban y se ‘robaban’ un cabo de vela consumida; alguien dijo que pedían permiso al santo: «Santo Domingo: regálame este cabito».

Por otra parte, las peticiones y los milagros recibidos por parte del santo, relacionados con temas de la salud y la enfermedad, se pagan con réplicas de partes del cuerpo en oro o plata y con ‘niñitos’ de oro o plata; estos últimos son los más abundantes lo cual hace creer que los niños sufren a menudo de enfermedades; aunque, en algunas pocas mandas, las mujeres piden tener hijos y ofrecen a cambio niñitos de oro. Le siguen en frecuencia las réplicas de piernas; se podría pensar en enfermedades circulatorias y en lesiones producidas por las labores cotidianas (como cortar maleza). Las mandas y milagros relacionados con asuntos agropecuarios (sobre cosechas y animales) también guardan relación con los exvotos; estos pueden ser réplicas de oro (una mazorca, una vaca, un cerdo) o manojos del producto: arroz, fríjol o maíz.

Las réplicas o exvotos se encuentran, en su mayoría, exhibidos en el santuario de santo Domingo, aunque de forma poco eficiente (pues están en el techo del santuario), razón por la cual es difícil apreciarlas, aunque otras se encuentran en vitrinas dispuestas en el sitio; cabe señalar, sin embargo, que las figuras de oro y plata no están exhibidas.

Si se comparan los datos suministrados por los libros de peticiones y agradecimientos a santo Domingo Vidal con las observaciones realizadas por Sandra Turbay, se encuentra en común el tema de la salud y la enfermedad y lo relacionado con los animales; pero aparecen otros como la preocupación por la educación como modo de salir de la pobreza; la prosperidad en los negocios; la consecución de trabajo; los ‘peligros’ que comporta viajar en avión o los avatares de vivir en un país en guerra y con injusticia.

Como se observa, los temas predominantes son más de orden social que espiritual. Puede notarse en ellos la alusión a las desigualdades sociales que ocasionan precarios sistemas de salud y educación, el descuido del campo y las consecuencias del conflicto armado en el país⁹: «De acuerdo con el Índice de pobreza multidimensional (IPM), mientras que en Colombia la incidencia de pobreza es del 49,6%, en Córdoba es 79,6%» (Acosta, 2013: 87). Recuérdese que el IPM mide el desequilibrio social en cuanto a la educación, el trabajo, la salud y los servicios públicos, entre otros. Pues bien, la vida cotidiana de los devotos está permeada de ese desequilibrio; pero ellos no cuestionan a los grupos responsables, sino que le piden al santo que interceda por ellos y realice (en forma de milagro) lo que otro (el Estado, por ejemplo) debería hacer.

Santo Domingo Vidal y la relación con sus devotos

Para la gente en Chimá, santo Domingo Vidal es un personaje cercano, familiar, informal. Es tomado en cuenta dentro de todas las categorías sociales que esos conceptos lo permiten, es decir que puede ser un amigo, compadre, socio, compinche, secuaz, patriarca, pero también enemigo, árbitro, juez, etc. A santo Domingo lo quieren porque no juzga (moralmente), porque es posible contarle y hablarle en el mismo lenguaje con el que se habla en la taberna, en la plaza, en la calle, en la gallera. Es posible llevar una relación de complacencia con él, es decir de mantenerlo «contento», de apaciguarlo, incluso a veces de sobrellevarle sus propias malas acciones o travesuras como la de castigar a alguien, hacer llover de más o de menos, causar pequeñas incomodidades como dolores de muela, hipo, romperse una uña, entre otras. A santo Domingo, no obstante, se le respeta. El respeto hacia él es como el que existe entre dos personajes que han construido una relación perdurable, no basada en opiniones, símbolos o

[9] La bibliografía que sustenta esta afirmación es vasta. Remitimos a los informes del grupo CEER (Centro de Estudios Económicos Regionales) que ha «estudiado temas transversales al desarrollo regional [del Caribe colombiano] en áreas tan variadas como pobreza y desigualdad, crecimiento económico y convergencia regional, finanzas públicas territoriales, educación, salud, agricultura, demografía e historia empresarial». <http://www.banrep.gov.co/es/dtser-254>.

vivencias contadas por terceros, sino en experiencias de vida desarrolladas autóctonamente, es decir por cuenta propia entre ambos (Rodríguez-Becerra, 2011). Hay quienes no creen o no «gustan» de santo Domingo, pero no quienes no lo respeten. El respeto hacia santo Domingo se gana por la relación interpersonal de cada uno hacia él y nada tiene que ver con doctrinas o dictámenes de alguna institución o personaje aparte.

La relación de dicotomía que se desarrolla entre santo Domingo y el feligrés hace posible la aparición de un elemento muy importante en el culto a este santo en particular; el «miedo» o temor que el santo infringe entre sus devotos. Este temor hace que santo Domingo sea incluso más venerado, ya que lo pone en un plano aún más terrenal, como el de una persona común y corriente que posee y es capaz de sentir deseos de venganza o retribución. Esto determina uno de los rituales más llamativos, aunque también comunes en casos de sincretismo religioso, del culto a santo Domingo y es el del pago de los favores o mandas. Si se le pide algo a santo Domingo inmediatamente se está convencido de que cumplirá y además se acepta el hecho de que, al cumplir, se le debe «pagar» o retribuirle ese favor mediante la manda o la entrega de algún regalo u ofrenda que lo complazca.

Se trata del proceso descrito por autores como Marcel Mauss (1925) y su Teoría del don, en donde el acto de dar un regalo engendra, inmediatamente, una necesidad psicológica en el sujeto receptor de retribuir al otro ese regalo que se le ha otorgado con uno de igual o mayor magnitud, adquiriendo un sentimiento de deuda con el primero y que no cesará hasta que ésta sea pagada. A su vez, quien haya dado el regalo en primer lugar maneja un deseo inconsciente de ser mejor retribuido en el futuro por aquel a quien se le está haciendo tal regalo, evidenciando así que, en la dinámica de los dones, no existe un completo desinterés por parte de quien regala y que no se trata solo de un acto de puro altruismo para con el vecino o amigo.

En el caso del culto a santo Domingo, los devotos manipulan un poco esta dinámica en el sentido de que ellos no esperan recibir, en primera instancia, un regalo espontáneo por parte de santo Domingo. Tampoco son ellos quienes, desinteresadamente, por iniciativa propia y en forma de exvoto, entregan un regalo al santo, sino que, a voluntad, los devotos propician el intercambio de dones (al realizar una petición) con la expectativa de, eventualmente, llegar a recibir el «regalo» o cumplimiento de su promesa particular por parte del santo para luego retribuirlo con un don de parte de ellos. Al parecer, y ya sea de forma consciente o inconsciente,

los devotos entienden cómo funciona este proceso de retribución de dones y lo aprovechan en su beneficio propio, sin que eso signifique que deban faltar a él.

Con santo Domingo ocurre que se puede estar en «paz» si no se le ha pedido nada o si ya se le ha pagado una promesa anterior. Incluso se tiene la posibilidad de entrar o salir a voluntad de este contrato social, ya que solo cuando se pide la intersección del santo es cuando se adquiere el compromiso de pagarle u ofrendarle algo. Esto convierte a santo Domingo en un prestamista al que se puede acudir en momentos de necesidad u ocio, sin intermediarios, sin pedir permisos especiales, sin realizar grandes rituales, como sí ocurriría en un acto religioso de mayor magnitud con la Iglesia católica. Al ser santo Domingo una consciencia que existe gracias a sus devotos, o más bien que existe porque es parte de ellos, no necesita el santo recibir regalos o mandas más grandes de los que da, así que puede conceder milagros tan importantes como el de curar enfermedades o salvar vidas y recibir a cambio un paquete de velas o un pequeño exvoto como una estatuilla, una imagen, una pequeña joya, etc. No obstante, y dependiendo de la magnitud del milagro, de la condición social del devoto así como de su fe y sentimiento de correspondencia para con el santo, dependen los exvotos que la gente le hace, siendo estos tan variados como feligreses haya.

Con santo Domingo se puede negociar, cosa que no sucede con el sacerdote o con la Iglesia, o al menos no desde el punto de vista de la negociación informal que ocurre con el santo. A santo Domingo se le ve como parte del pueblo, como uno más que vive y siente en carne propia la experiencia de ser chimalense. Esto conlleva a que la relación con él sea directa, muy diferente a como ocurre entre la Iglesia, la cual establece una relación de Devotos – Sacerdote -Dios y la cual impone ciertos parámetros y rituales para llevar a cabo tal relación. El estado de informalidad permite todo tipo de relaciones con santo Domingo, razón por la cual existen tantas prácticas, rituales, rezos, ofrendas, como número de devotos tenga el santo. Cada quien verá cómo le pide y cómo le cumple a santo Domingo y, más importante aún, cada quien sabrá cómo será que el santo le responde y cómo se le responde a él. Esto no quiere decir que no exista un ritual generalizado¹⁰ para pedirle favores o milagros al santo, sino que la forma y disposición con que se pidan esos favores son intrínsecas a la personalidad de cada devoto.

[10] En general, el ritual consiste en acercarse a la tumba de santo Domingo, tocarla, rezarle y continuar hacia la parte trasera del santuario, al lugar que se ha dispuesto para que los feligreses enciendan velas y hagan sus peticiones «formales» al santo.

Gran parte de lo que ocurre con la creencia en santo Domingo es que se trata de un personaje tan popular que fácilmente se ha convertido en un líder y un ejemplo a seguir entre sus devotos. Esto ocurre, en parte, debido a su condición de católico ferviente, pero sobre todo a su condición de hijo del pueblo, de chimalense fiel y autóctono, ya que representa la recompensa a una vida de limitaciones, austeridad, penas y humildad que tanto se asemeja a la de los propios chimalenses. Santo Domingo no proviene de una tradición europea ni burguesa. Se trata de un personaje que existió en el mismo espacio, bajo el mismo sol y comiendo el mismo queso con panocha¹¹ que todos los días comen los de Chimá y, aun así, esa persona tan del común, incluso tan común que disfrutaba de las peleas de gallos y de «corretear por la ciénaga»¹², fue capaz de lograr un estado de gracia que le permitió alcanzar una condición de beatitud o santidad, cosa que para la gente en Chimá se configura como lo más sagrado a lo que el alma de una persona puede aspirar.

Conclusiones

En este ensayo se realizó un examen de las mandas y exvotos ofrecidos a Santo Domingo Vidal, consignadas las primeras en los cuadernos que se encuentran en su santuario, a partir de describir los temas y las formas de relación interpersonal entre los devotos y el santo, con el fin de analizar las representaciones del orden social manifestadas. Se asumió el fenómeno no solo como sistema cultural sino también como forma de religión común; estos puntos de vista llevan a concluir que la relación entre las formas de religiosidad allí establecidas y la construcción social en la que se enmarca es biunívoca.

La mentalidad de los devotos muestra que, para ellos, el poder de santo Domingo Vidal no parece tener ningún límite o restricción. No se evidencia en ninguna petición que los devotos demuestren cierta duda en que santo Domingo no sea capaz de cumplir con lo que se le ha pedido, ya sea que se trate de curar una enfermedad, salvar a alguien de la ruina económica, apaciguar un invierno o poner fin a una sequía. También queda claro que los devotos no consideran el valor monetario de su ofrenda como una plusvalía a que la petición sea cumplida por parte del santo, sino que consideran el empeño y la intensidad de la fe con la que imprimen su petición como el verdadero adalid de su consecuente cumplimiento.

[11] Panecillo dulce hecho a base de coco.

[12] Según la tradición oral, a Domingo Vidal le gustaba ir a jugar y pescar en la ciénaga durante su niñez, mucho antes de quedar paralizado.

El examen de los escritos aparecidos en los libros de peticiones y agradecimientos y de los exvotos ofrendados, revela detalles de la personalidad o modo como asumen la vida los creyentes del santo. Por un lado, estos símbolos ofrecen sensación de orden dentro del caos, por ejemplo, el que puede ocasionar el sufrimiento de una enfermedad propia o la de un hijo: el ofrecimiento al santo de una réplica, no alejará el sufrimiento de su devoto, pero sí le permitirá entenderlo. Llama la atención de que las réplicas son de la parte del cuerpo afectada (una pierna, un ojo); es como significar que lo enfermo es una parte del cuerpo que no repercute en todo el cuerpo mismo; esto con excepción de lo que le ocurre a los niños, en estos casos, se ofrecen ‘niñitos’ enteros de oro o plata. No obstante, los exvotos son también ejemplos de la magia simpática u homeopática en el sentido de que los efectos de un malestar o dolor se curan con algo similar a ellos, por ejemplo, un dolor de pierna se cura con una piernecita de oro. Por otra parte, confiarse al santo en la salud, la enfermedad, la educación, los negocios, etc., es una forma de no enfrentarse en solitario al caos, y de demostrar desconfianza a los médicos, a los profesores y a los otros en general.

Finalmente, hay un sentido de la vida vista como transacción de negocio. Si bien los escritos parecen ser una comunicación directa y personal con el santo, el hecho de que se haga en un cuaderno público imprime otras características al acto mismo. No se trata, entonces, de una carta privada sino de un documento comercial que confirma una transacción «doy para que me des». Y, en esa transacción, participan todos por igual: escriben el pobre y el rico, el educado y el apenas alfabetizado, unidos por el máximo símbolo: el santo.

Referencias bibliográficas

- Acosta, K. (2013). La economía de las aguas del río Sinú. En *Aguaita*, No. 25
- Álvarez, C., Buxó, M. J. & Rodríguez-Becerra, S. (2003). *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Amezcuca, M. (1992). «Prácticas y creencias de los «santos» y curanderos de la Sierra sur (Jaén)». En *Gazeta de antropología*, No. 9, artículo 12.
- Amezcuca, M. (1993). *La ruta de los milagros*. Granada: Fundación Index.
- Asad, T. (1983). «Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz». En *Man, New Series*, No. 2, junio de 1983. Volumen 18. Pp. 237-259.

- Carpio, A. (2013). ««Todo rezo esconde un miedo». Miedo y ritos en el proceso migratorio actual». En *Signos Históricos*, junio de 2013, Volumen 30. Pp.108-140.
- Córdoba, P. (1989). «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica». En *La religiosidad popular I. Antropología e historia* (pp. 70-82). España. Editorial Anthropos.
- Delgado, M. (1993). «La «religiosidad popular». Entorno a un falso problema». En *Gazeta de antropología*, diciembre de 1993. Volumen 10. P.p 1-16 (artículo 08).
- Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- Fals Borda, O. (1986). *Historia doble de la costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Galeano, E. (1986). *Memoria del fuego III. El siglo del viento*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Moreno, J. (1987). «Acercamiento antropológico a la religiosidad popular». *Aisthesis*, No. 20. Pp. 15-18.
- Moreno de Ángel, P. (1993). *Antonio de la Torre y Miranda. Viajero y Poblador*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Muleras, E. (2004). «La conciencia sacralizada de los trabajadores». *Argumentos. Revista de crítica social*, octubre de 2004, Volumen 4. Pp. 1-10.
- Nouhaid, D. (2005). «La ruta de Chimá al monte Kenia». *Revista Palimpsestvs: revista de la facultad de Ciencias Humanas*, Volumen 5. Pp. 148-166. Recuperado de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/8071>
- Reder, M. (2013). «El exvoto: de la promesa a la materialización». En *Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana* (pp. 147-158). Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas (Compilador). España. Ediciones Escorialenses.
- Rodríguez-Becerra, S. (2011). «Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces» En *Revista murciana de antropología*, Volumen 18. Pp. 31-41.
- Rodríguez-Becerra, S. (2008). «Los exvotos como expresión de las relaciones humanas con lo sobrenatural: nuevas perspectivas desde Andalucía». En *México y España. Un océano de exvotos: gracias concebidas, gracias recibidas* (Pp 95-119). España. Museo Etnográfico de Castilla y León.

- Rodríguez-Becerra, S. (S.F). «Las fiestas en Andalucía. Perspectivas históricas y antropológicas». En Centro de estudios andaluces (pp. 11-26). España. Universidad de Sevilla.
- Rodríguez Dobles, E. (S.f). Los exvotos y su significado: Análisis y tipología. Maestría Centroamericana en Historia. Departamento de Historia. Universidad de Costa Rica. San José.
- Rodríguez-Shadow, M. & Monzón, M. (2008). «La Virgen María en los exvotos Mexicanos». En Revista Destiempos, Julio-Agosto de 2008, Volumen 15. Pp. 340-352.
- Rosaldo, R. (2000). Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Roscales, M. (1999). «Prácticas y creencias. El poder de las imágenes religiosas. (Un estudio antropológico acerca de Nuestra Señora la Bien Aparecida)». En Zainak. Cuadernos de antropología-etnografía, Volumen 18. P.p. 87-101.
- Sánchez, D. (1970). Antonio de la Torre y Miranda: Fundador de cuarenta y tres poblaciones de la provincia de Cartagena y las sabanas del Sinú. Montería: Imprenta Departamental de Córdoba.
- Turbay, S. (1995). «De la cumbia a la corraleja: el culto a los santos en el Bajo Sinú». En Revista Colombiana de Antropología, Volumen 32. Pp. 6-40.
- Zapata, M. (1963). En Chimá nace un santo. Barcelona: Ediciones Seix Barral.

