

La religiosidad popular en Nariño (Colombia)

Héctor E.
Rodríguez Rosales

1. LA PRODUCCIÓN DE LOS IMAGINARIOS Y LOS SIMBOLISMOS RELIGIOSOS

“**A**l ser el hombre un HOMO SYMBOLICUS y al implicar todas sus actividades al simbolismo, todos los hechos religiosos tienen necesariamente un carácter simbólico. Nada más real si se piensa que todo acto religioso y que todo objeto cultural se refiere a una realidad metaempírica. El árbol que se convierte en objeto de culto no es venerado como tal árbol, sino como hierofanta, como manifestación de lo sagrado. Y todo acto religioso, desde el instante mismo en que es religioso, está cargado de una significación que es, en última instancia, «simbólica», puesto que se refiere a valores o a figuras sobrenaturales”.

Mircea Eliade, Mefistófeles y El Andrógino

Los imaginarios culturales están constituidos por las múltiples relaciones del hombre con su mundo circundante y está inmerso en las diversas representaciones y prácticas sociales. Lo imaginario lo constituyen las complejas fuerzas del espíritu que se apoderan de las cosas (fenómenos físicos, sociales o síquicos) para darles sentido, valor y vitalidad, valor en el contexto de la vida sociocultural. Por consiguiente, éste no es un espacio que se opone al mundo de lo «real», sino que lo constituye.

Los imaginarios culturales están diseminados en la compleja red de las significaciones sociales y las determinaciones síquicas individuales. Son la expresión de la infinitud del sentido de la condición humana: crean y recrean permanentemente territorios simbólicos y espacios de representación del mundo circundante, cosmovisiones, mentalidades y formas de comportamiento individual, familiar, social y cósmico.

Lo imaginario es un espacio envolvente de la materialidad empírica y la condición humana en toda su complejidad espiritual, y se expresa a través de: 1. Fuerzas múltiples que atraviesan el enrejado de las formas de la conciencia, de la subconsciencia y de la inconsciencia de las que hablara Sigmund Freud. 2. La relación «fantástica» del hombre con la naturaleza para admirarla, invocarla, recrearla o conjurar las "fuerzas" sobrenaturales. 3. La necesidad de construir referentes imaginarios de tiempos inmemoriales *-in illo tempore-* del cual hablara Mircea Eliade. 4. Elementos culturales referenciales básicos: sñnicos, imágenes y símbolos para la interacción y convivencia comunitaria. 5. Producciones de significaciones y de sentidos del mundo de lo sagrado, de lo profano y de sus relaciones. Y, finalmente, mediante las diversas formas comunicativas, estilos y géneros discursivos que definen la vida sociocultural de los pueblos en su devenir histórico.

Paul Ricoeur al referirse a la construcción de lo imaginario, da a las formas metafóricas esa función y las denomina como "metáforas de invención" o «metáforas vivas creadoras de sentido". La metáfora tiene como función principal, en este caso, superar el lenguaje referencial de las palabras y de las cosas, hechos o fenómenos, y crea una dimensión de significación y de sentido diferente; y es al lenguaje simbólico al que le corresponde establecer esa vía indirecta de relación entre las imágenes y los símbolos con la materialidad tangible. Esta es, precisamente, la diferencia entre el lenguaje lógico y referencial de las palabras y las cosas, y el lenguaje imaginario-simbólico. Son dos formas de lenguajes que atraviesan la realidad, para darle sentido y para establecer sus relaciones existenciales cósmicas.

El autor en mención afirma: "...la metáfora es una creación instantánea, una innovación semántica, que no tiene estatuto en el lenguaje establecido y que existe sólo en la atribución de predicados inusitados. Por aquí la metáfora está más próxima de la resolución activa de un enigma que de la simple asociación por semejanza. Consiste en la relación de una disonancia semántica. No reconocemos la especifici-

dad del fenómeno en tanto consideramos sólo las metáforas muertas, que ya no son verdaderas metáforas (por ejemplo, el pie de la silla, de la montaña). Las verdaderas metáforas son las metáforas de invención, en las cuales una nueva extensión de sentido replica a una discordancia en la frase. Ciertamente, es verdad que la metáfora de invención tiende por la repetición a convertirse en metáfora muerta. La extensión de sentido viene entonces a inscribirse en el léxico para agregarse a la polisemia de la palabra, que, por esto, se encuentra pura y simplemente aumentada. No hay metáfora viva en el diccionario ... en suma, la metáfora dice algo nuevo sobre la realidad"¹.

En la producción de los imaginarios culturales se manifiestan diversas vías y posibilidades: unas parten de la realidad para recrearla; no para objetivarla, ni conceptualizarla como lo haría el pensamiento científico, sino para construir en el ámbito de lo imaginario una forma de «ver» la realidad, de una concepción del mundo, de una *cosmovisión*; en este caso, lo imaginario no sustituye a la materia sensible de la imagen, sino que tiene su referente real «la imagen concreta». En otras palabras, lo imaginario sustituye lo real, pierde sus referentes perceptivos sensibles superándolos a un espacio de pensamiento diferente; en este caso, se evade definitivamente la realidad para construir *paraísos artificiales* a partir de la *ficción*.

Jean Chateau nos dice sobre el particular: "Los estímulos perceptivos no son ya más que ocasiones para construir edificios imaginarios; y gracias a esos edificios imaginarios podemos finalmente comprender mejor lo real.

En este sentido, la imaginación podría presentarse esencialmente como una conducta de rodeo. Pero esto sería exagerado, pues la conducta de rodeo no es más que una forma de las conductas de lo imaginario; pero hay otras, como el ensueño o la novela interior que no son rodeos en absoluto. Si en muchos casos el papel de la imaginación es el de efectuar un rodeo, en muchos otros vale por sí misma, crea mundos, ideologías, otras vidas; en lugar de regresar hacia la existencia, se escapa de manera definitiva. No se contenta con dar la vuelta alrededor de la casa, sino que echa a la espalda el zurrón de los vagabundos"².

1 RICOTEUR, Paul. *Hermenéutica y Acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1985. p.12.

2 CHATEAU, Jean. *Las Fuentes de lo Imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 282.

Paul Ricoeur, respecto al simbolismo religioso, anota que éste está ligado a las configuraciones del cosmos. "...en el universo sagrado la capacidad de decir está fundada en la capacidad del cosmos de significar. La lógica del sentido, por tanto, procede de la estructura misma del universo sagrado. Su ley es la de las correspondencias. Correspondencia entre la creación in illo tempore y el orden de las apariencias naturales y las acciones humanas: así el verdadero templo siempre es conforme a algún modelo celeste. Correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos: así concuerdan la hierogamia del cielo y de la tierra y la unión del hombre y de la mujer. Correspondencia entre el suelo laborable y el surco femenino, entre las entrañas de la tierra y el seno maternal, como entre el sol y el ojo, como entre la simiente masculina y el grano de las semillas, como entre la sepultura y la muerte del grano, como entre un nuevo nacimiento y el retorno de la primavera. Correspondencia en tres registros, entre el cuerpo, la casa y el cosmos, que hace significar mutuamente los pilares del templo y la columna vertebral, el techo de la casa y el cráneo, el hálito humano y el viento, y que hace corresponder a los umbrales, a las puertas y a los puentes, a los caminos estrechos, que el acto de habitar dibuja, pasajes homólogos que los ritos de iniciación ayudan a franquear, en el momento crítico de la peregrinación humana, en el nacimiento, en la pubertad, en las bodas y en los funerales.

Es esta lógica de la correspondencia la que «liga» el discurso en el universo sagrado. Podemos decir con certeza que esta lógica del sentido se manifiesta siempre a través de un discurso: si ningún mito contara cómo las cosas han venido, lo sagrado permanecería sin manifestarse. En cuanto al rito, que, en tanto tal, es una modalidad de hacer -un «hacer algo con la potencia»-, no tendría el poder de organizar el espacio y el tiempo sin una palabra instauradora, sin un discurso que diga cómo hay que actuar con las potencias"³.

"...Las ligazones operan al nivel mismo de los «elementos de la naturaleza» -cielo, tierra, aire, agua-; el mismo símbolo uránico hace comunicar entre ellas epifanías diversas que, al mismo tiempo, reen-vían polarmente a lo divino inmanente de las hierofanías de la vida. A lo divino trascendente se opone así un sagrado próximo, testimoniado

3 RICOEUR, Paul. Ob. Cit. p. 19.

en la fertilidad del suelo, la exuberancia vegetal, la prosperidad de los rebaños, la fecundidad del seno maternal. En el universo sagrado no hay vivientes aquí o allá, sino la vida como sacralidad total y difusa, que se deja ver en los ritmos cósmicos, en el ciclo de la vegetación, en la alternancia de los nacimientos y de las muertes. Es en este sentido que, en el universo sagrado, el simbolismo está ligado: los símbolos no llegan al lenguaje sino en la medida en que los elementos del mundo devienen en sí mismos transparentes"⁴.

De todas formas, cualquiera que sea la modalidad de las formas imaginarias y simbólicas, lo real, los fenómenos, las manifestaciones, los hechos materiales constituyen la base fundamental para la producción de los imaginarios culturales; y aún en los simbolismos religiosos, existe un compromiso de interrelación del mundo tangible con lo intangible, de lo profano con lo sagrado, de las fuerzas manifiestas con las fuerzas ocultas, de lo mediato con lo inmediato; en fin, las imágenes y los símbolos constituyen espacios de intermediación entre lo sagrado y la realidad existencial y cotidiana.

Mircea Eliade subraya el valor existencial del simbolismo religioso; en tanto que, un símbolo se refiere siempre a una realidad o a una situación que compromete la existencia humana. "Esta dimensión existencial es la que distingue y separa primordialmente los símbolos de los conceptos. Los símbolos se mantienen todavía en contacto con las fuentes profundas de la vida; se puede decir que expresan lo "espiritual vivido". Tal es la razón de que los símbolos tengan una especie de aura "numinosa": ellos ponen de manifiesto que *las modalidades del espíritu son, al mismo tiempo, manifestaciones de la vida y, en consecuencia, que comprometen directamente la existencia humana*. El símbolo religioso no desvela solamente una estructura de lo real o una dimensión de la existencia; aporta al mismo tiempo una significación a la existencia humana.

El símbolo religioso traduce una existencia humana en términos cosmológicos y recíprocos; más precisamente: manifiesta la solidaridad entre las estructuras de la existencia humana y las estructuras cósmicas. El hombre no se siente «aislado» en el cosmos; está «abierto» a un mundo que, gracias al símbolo, se convierte en «familiar». Por otra parte, las valencias cosmológicas del simbolismo le permiten salir de

4 IBID. p. 18-19.

una situación subjetiva y reconocer la objetividad de sus experiencias personales"⁵.

2. LAS RAICES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LATINO-AMÉRICA

Si lo imaginario y lo simbólico definen los parámetros fundamentales de la vida comunitaria: religiosa y ritual, festiva, relaciones de parentesco y en fin todas las normas de su vida social, económica y cultural, los lineamientos que definen esos parámetros o modos de producción de lo simbólico-imaginario hay que buscarlos en los procesos histórico-culturales que determinan el devenir de los pueblos.

Los orígenes de la religiosidad popular en Latinoamérica están determinados por el entrecruzamiento de la cultura prehispánica con la cultura europea. Durante los procesos de colonización y evangelización se implementaron diversas estrategias y modalidades por parte de los peninsulares para el logro de sus propósitos: unas determinadas por métodos impositivos y violentos como en los tiempos de la conquista y la colonia, a través de "la cruz y la espada" mediante las cuales saquearon y profanaron las huacas o adoratorios indígenas colocando en su lugar el símbolo cristiano: la Cruz. Se profanaron las tumbas de sus antepasados para demostrar a los indígenas que tales muertos no estaban en otro y mejor reino, según sus creencias. Las imágenes de sus ídolos ancestrales plasmados en cerámicas y oro, fueron saqueadas y transportadas a España y luego diseminadas en Europa.

Pero la resistencia de las culturas vernáculas y de sus imaginarios, a los procesos de aculturación y evangelización, obliga a los clérigos españoles a modificar sus estrategias intransigentes y a permitir la realización de ciertas prácticas religiosas, ceremoniales, ritos y costumbres vernáculas: danzas indígenas, cultos al agro mediante el levantamiento de altares de alimentos, borracheras comunitarias y demás actividades que repugnaban al hombre europeo, durante las festividades del calendario católico impuestas en América.

5 ELIADE, Miercea. *Mefistófeles y el Andrógino*. Barcelona: Editorial Labor, S.A. 1984. p. 268

Las estrategias evangelizadoras son modificadas progresivamente y sus acciones ya no van dirigidas a la violencia corporal, sino a los imaginarios culturales, a la sensibilidad espiritual de los pueblos americanos para modificar sus creencias y comportamientos religiosos, y acceder desde sus imaginarios, a los cánones de la oficialidad religiosa católica. Este hecho ocasionó la producción de una extensa gama de sincretismos religiosos y, que constituyen aquello que hoy denominamos como religiosidad popular.

Los imaginarios culturales religiosos católicos en América son introducidos, inducidos o vehiculados mediante estrategias y políticas evangelizadoras racionalistas implementadas por los clérigos y colonizadores peninsulares. Existe la intencionalidad de encauzamiento para la producción de imágenes, signos y símbolos que enfrentaran y desplazarán progresivamente los imaginarios religiosos comunitarios indígenas. Solo así se explican todas las estrategias diseñadas por los europeos en su afán evangelizador como la de colocar imágenes católicas en caminos y lugares estratégicos por donde transitaban con frecuencia sus pobladores, con el propósito de que algún transeúnte encontrara la imagen y se atribuyera este hecho a un milagro o a una decisión divina de quedarse entre la comunidad. Para el indígena el encuentro de dichas imágenes (reales, tangibles, materiales), no solo implicaban el asombro inmediato sobre lo inesperado, lo fortuito, lo indescifrable, lo inexplicable en términos lógicos, sino que, estos hechos, implicados por la inserción de formas ideológicas del cristianismo, inducían, o mejor, se constituían en fuentes de lo imaginario religioso popular.

Santuarios y diversos lugares para el culto católico fueron construidos en los sitios en donde eran encontradas las imágenes de muy variadas maneras: en madera tallada, pintada en las rocas, en la carga transportada a lomo de mula pero sin propietario o arriero aparente, entre otras. Según las creencias e imaginarios populares, estos lugares son escogidos por los santos para quedarse y acompañar a la comunidad, y si son removidos de estos sitios, (estrategia realizada por los mismos clérigos), según sus creencias, el santo vuelve nuevamente al lugar durante las noches.

De esta forma se realizó la confluencia entre los simbolismos teológicos católicos, las estrategias evangelizadoras y las formas imaginarias de los pueblos americanos y, se construyeron las bases de lo que hoy se denomina como religiosidad popular.

Muy contemporáneamente, y ante la difusión muy generalizada acerca de la "aparición de imágenes religiosas" en los árboles, en las piedras, imágenes que lloran, etc., etc., la oficialidad religiosa guarda silencio ante estos imaginarios o se apresuran a descalificarlas como «fantasías, especulaciones o creencias populares» sin comprobación ni teológica ni científica. Pero, ¿no fue acaso esta estrategia de alimentar creencias e imaginarios por parte de los evangelizadores la que echó raíces en la construcción de esta religiosidad?

En la zona geográfica, objeto de esta investigación, se han encontrado infinidad de formas imaginarias religiosas y que proceden de diversas fuentes. A continuación me refiero a las formas más reiteradas y generalizadas.

3. FORMAS Y ESTRATEGIAS DE LA EVANGELIZACIÓN EN AMÉRICA

3.1. Empirismo y pensamiento religioso

Una de las manifestaciones, más constante en la religiosidad popular, en las regiones en cuestión, es la devoción que se profesa a una determinada imagen "concreta", "empírica", "real". Esta conducta religiosa no trasciende la empiricidad, no se aproxima al simbolismo abstracto; y en tal sentido, en la religiosidad popular no interesa ni las directrices teológicas que establecen los padres de la iglesia, ni la significación de una determinada imagen en el contexto de la religiosidad abstracta; como tampoco interesa el conocimiento "histórico-religioso" de un determinado santo, sino las leyendas, "historias" o relatos que sobre ella ha generado la comunidad y que se enriquecen, transmiten y permanecen mediante la tradición oral.

Acerca del empirismo y pensamiento religioso, René Girard, en su libro: "La Violencia y lo Sagrado", expresa lo siguiente: "Hay que recurrir a determinadas formas de empirismo para entender el pensamiento religioso. Este pensamiento tiene exactamente el mismo objetivo que la investigación tecno-científica moderna, y es la acción práctica. Todas las veces que el hombre está realmente deseoso de alcanzar unos resultados concretos, todas las veces que se siente acuciado por la realidad, abandona las especulaciones abstractas y retorna a una especie de empirismo tanto más prudente y mezquino cuan-

to más y más de cerca le apretan las fuerzas que intenta dominar o, por lo menos, distanciar.

Entendido en sus formas más simples, tal vez las más elementales, lo religioso jamás se interroga acerca de la naturaleza final de las fuerzas terribles que asedian al hombre; se limita a observarlas a fin de determinar las secuencias regulares, las -propiedades- constantes que permitirán prever determinados hechos, que ofrecerán al hombre unos puntos de referencia capaces de determinar la conducta a seguir.

El empirismo religioso siempre llega a la misma conclusión; hay que mantenerse lo más alejado posible de las fuerzas de lo sagrado; hay que evitar todos los contactos. Así, pues, el empirismo religioso coincide, en determinados puntos, con el empirismo médico o con el empirismo científico en general. A ello se debe que algunos observadores crean reconocer en él una primera forma de ciencia"⁶.

VENERACIÓN A LA IMAGEN DE SAN ANDRÉS - ALTO PUTUMAYO

El siguiente es el texto de Víctor Daniel Bonilla de su obra: *SIERVOS DE DIOS Y AMOS DE INDIOS*, que da cuenta de la devoción que los indios de San Andrés (Alto Putumayo) profesaban a su santo patrono:

"Fray Jacinto María de Quito da cuenta de un incidente ilustrativo, acaecido cuando él era cura de San Andrés. Sucedió que, estando la imagen del patrono descolorida y mutilada por el paso de los siglos, los seráficos varones decidieron reemplazarla por una nueva. El proyecto fue rechazado por los fieles, pero el cuasi-párroco insistió en su punto de vista y, una vez adquirido el nuevo santo, invitó al pueblo a festejarlo. Los indios accedieron a su llamado pero, para su sorpresa, depositaron sus ofrendas ante la vieja imagen. Trató entonces de retirarla pero los sanandresinos se opusieron arguyendo:

«-Ve Taita Padre? Cómo vas a quitar a nuestro San Andrés cuando él ya sabe nuestra lengua y nuestras costumbres, en tanto que este muchacho (el nuevo) recién acaba de llegar y no entiende nada? Nosotros cuando estamos de viaje o nos

6 GIRARD, René. *La Violencia y Lo Sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama. 1983. p. 39.

enfermamos, le encendemos una velita, y él nos oye lo que le pedimos; mientras que éste joven ni sabrá para que es la velita» (Fray Jacinto María de Quito. Miscelánea de mis 35 años de Misionero del Caquetá y Putumayo. p.42)

Ante esta actitud el sacerdote pidió consejo al prefecto apostólico, obteniendo esta respuesta:

"-Hoy más que nunca estoy convencido de que estos indios son unos idólatras... Escógete, pues, algún medio para quitarles el santo viejo-".

Pero la maniobra no fue fácil. Porque cuando el fraile maniató a San Andrés, el viejo, con una soga para facilitar su secuestro, se encontró con un alzamiento popular que lo obligó a posponer su proyecto para las horas de la noche. Entonces con la colaboración de los hermanos maristas, lo quemó en un horno.

Así, cuando el cabildo en pleno decidió transigir y permitir las ofrendas a ambos santos, el doctrinero pudo responderles que su antiguo patrono -estaba ya en el cielo y no podía hacerlo bajar-. Los sanandresinos se indignaron, buscaron a su santo por doquier y, al no encontrarlo, enviaron un memorial al gobernador de Pasto, suplicándole que ordenase a los señores misioneros que le devolvieran a su patrono. Y, al no recibir respuesta, repitieron idéntico pedido al presidente de la república y al representante del romano pontífice.

Finalmente ante la inutilidad de sus esfuerzos, terminaron creando una leyenda más: la de un San Andrés desterrado, boga insomne de los ríos amazónicos.

Este poco miramiento de los eclesiásticos para con las inofensivas y hermosas creencias indígenas influyó en otras muestras de descontento⁷.

Del caso anterior podemos hacer las siguientes consideraciones: como hecho significativo se puede mencionar el enfrentamiento entre la oficialidad religiosa y la popular; hecho que fue una constante

7 BONILLA, Víctor Daniel. Siervos de Dios y Amos de Indios. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo. 1968, p. 82-83.

desde los primeros años de la evangelización en tiempos de la conquista; no obstante, el clero católico tuvo que aceptar la realización de las prácticas religiosas vernáculas como estrategia para introducir poco a poco el cristianismo y desplazar sus ritos y costumbres. Pero de todas formas, este propósito no se logra plenamente; y por el contrario, hoy tenemos manifestaciones diversas de formas mestizas o sincréticas en la religiosidad popular.

Podemos también, constatar, la identificación de sus pobladores, en este caso particular de la comunidad indígena de San Andrés, con su Santo Patrono; con la imagen "descolorida y mutilada por el paso de los siglos", pero en el convencimiento de que el santo de su devoción "ya sabe nuestra lengua y nuestras costumbres en tanto que este muchacho (el nuevo) acaba de llegar y no entiende nada".

De lo anterior, se puede deducir, que la relación no es de transgresión entre su patrono y las costumbres comunitarias; más bien, parece ser, que el santo se identifica con ellas; de ahí que las fiestas comunitarias, no sólo en este caso sino en la generalidad de las fiestas religiosas populares, se celebran con música, danza, chicha (su bebida embriagante tradicional y ritual por excelencia) y grandes holgazanas y comilonas colectivas. La forma del ritual católico, es, además, un pretexto para la realización de sus costumbres comunitarias ancestrales.

En Santiago (Alto Putumayo), hemos constatado que la comunidad indígena Inga expresa sus oraciones, cánticos y plegarias en su propia lengua: el Inga. Así mismo, en la realización del carnaval indígena de los Kamsá en Sibundoy, durante la celebración de la misa expresan sus oraciones y demás en su lengua Kamsá; también hacen sonar sus instrumentos musicales, especialmente: los chinchines o sonajeros, los cuales fabrican con frutos secos de su región.

De otra parte, vemos también claramente, que el enfrentamiento entre la oficialidad religiosa y la comunidad se constituye como elemento generador de historias, cuentos y leyendas que van configurando ese espacio complejo de la religiosidad popular. En este caso, mientras el doctrinero dice a la comunidad que reclama a su imagen "que su antiguo patrono estaba ya en el cielo y no podía bajar", en su imaginario colectivo, ante la imposibilidad de recobrar a su antigua imagen, da origen a una leyenda más: "La de un San Andrés desterrado, boga insomne de los ríos amazónicos".

La Virgen de la Caridad - Población indígena del Mira - Norte del Ecuador

Al respecto, Eduardo N. Martínez en su libro "Etnohistoria de los Pastos", nos refiere acerca de una población aborígen con el nombre de Mira ubicada en territorio de los Pastos al norte del Ecuador, cuya historia se remonta hacia los tiempos de la conquista y colonia española y que posteriormente fue cambiado por el nombre de Chontahuasi (casa de chonta) por los incas. "Chontahuasi durante este tiempo y hasta los primeros del colonialismo español, fue el centro del comercio de la sal que se elaboraba en las salinas de Imbabura, situadas en la vega derecha del río Chota y el Angel, perteneciente al mencionado pueblo. El comercio se hacía no solamente en lo que hoy es la provincia del Carchi, sino hasta el sur de Colombia"⁸.

"Sometido Chontahuasi al dominio español, los colonizadores conocieron su importancia topográfica y ordenaron la reducción de todos los moradores de sus contornos para crear un pueblo considerable para la época, y empieza a surgir con el nombre de Mira, con un clima inmejorable y delicioso, un horizonte amplio, dilatado y hermoso; tierras limpias de chaparros y de excelente calidad para la agricultura. Los colonizadores españoles eligieron este lugar como el preferido para establecerse, con miras a satisfacer sus ambiciones personales, adueñándose de sus tierras por derecho de conquista, con tanta violencia y rapidez, como no se viera en otros lugares de la provincia.

Mientras mayores eran las riquezas y comodidades de los conquistadores, más grande era el deseo de dominio y ambición de sus tierras. Y entonces ocurre, como en otros casos, el engaño a los indios con aquello de que la imagen de la Virgen de la Caridad se trasladaba por las noches al lugar donde hoy está la población. Los indios, crédulos y sencillos, cedieron sus mejores tierras a los ambiciosos españoles, quienes luego establecieron ricas haciendas, en tanto que los propios dueños, paciente y humildes, ocuparon la pequeña granja de terreno cangaguoso y malo, estrecho y sin comodidades, donde construyeron sus miserables casuchas"⁹.

8 MARTINEZ, Eduardo. Etno-historia de los Pastos. Quito: Editorial Universitaria. 1977. p. 151.

9 Ibid. p. 152.

3.2 Otras leyendas milagrosas sobre el origen, aparición o hallazgo de imágenes católicas

En realidad, el origen de estas leyendas es de diverso orden y no se puede atribuir exclusivamente a los pueblos indígenas, campesinos y populares de Latinoamérica. Algunas leyendas fueron traídas por los españoles desde tiempos de la conquista y la colonia; pues es importante anotar, que en España como en todos los pueblos cristianizados siempre se dio la polaridad entre la oficialidad religiosa y las costumbres y expresiones religiosas, míticas, rituales y festivas populares. También en la Europa católica las fiestas religiosas se caracterizaban por los ceremoniales del Oficio religioso canónico, pero también con expresiones paganas, embriaguez, música y danzas diversas. De aquí que, sin un análisis histórico minucioso podríamos confundir fácilmente cuál fue el aporte cultural religioso de España católica y las religiones indígenas americanas en la construcción de la religiosidad popular. De todas formas, y para nuestro estudio, considero que a través de España no sólo conocimos los cánones de la oficialidad religiosa católica, sino también expresiones religiosas de carácter popular, y no sólo de España sino también las de otras culturas implicadas por el imperio romano y por el mundo judeo-cristiano de los siglos precedentes al descubrimiento, la conquista y colonia.

“Entre los españoles de los siglos XV y XVI, también se presentaban las romerías a los innumerables santuarios dedicados a Cristo, la Virgen María y los santos. En ella se dedicaban a la festividad religiosa y otra a las diversiones profanas, en donde abundaban las tiendas o toldos con variados objetos; se tomaba el vino abundantemente y no faltaban la música la danza y los juegos populares. Las vísperas de las romerías españolas eran de gran regocijo, especialmente cuando diversos grupos de cuerdas y danzantes salían por las calles y llenaban la animación de los romeros y peregrinos.

En la mayor parte de los pueblos españoles, las romerías mayores se presentaban en las fiestas anuales conmemorativas del descubrimiento de la imagen que se venera, la cual generalmente tiene una “leyenda milagrosa”. Dice la tradición española que durante la era visigótica se le rendía homenaje a una gran cantidad de imágenes, las cuales fueron escondidas en cuevas, desfiladeros, montañas y lejos de los caminos, cuando se intensificó la lucha contra los moros. Estas imágenes estuvieron escondidas durante cientos de años y descubiertas

por pastores y gentes humildes, cuando la reconquista hizo retroceder a los moros del sur de España."¹⁰.

Javier Ocampo López, en su libro: "Las fiestas y el folclor en Colombia", continúa el comentario al respecto: "En los descubrimientos de las imágenes aparecieron diferentes leyendas: en unos casos aparece la imagen en una cueva, en un desfiladero o en un montículo a una persona que lleva el mensaje al pueblo; en otros, aparece la imagen flotando en los ríos y es recogida por fieles que llevan la grata nueva. En algunos casos se hace la -renovación del cuadro- y, en otros, las imágenes irradian popularidad por los múltiples milagros. Las leyendas y tradiciones religiosas se dispersaron en España e Hispanoamérica: su deseo de permanecer en determinados lugares, en los cuales se hacían los santuarios; su pesadez en determinados momentos, a pesar de ser llevada por muchos fieles; el llanto de la imagen en determinados días, la aparición de barro, como indicativo que ha viajado sola por algunos lugares, etc."¹¹.

Estas estrategias de orden religiosas, imaginarias, legendarias o históricas de carácter popular, fueron también implementadas en América en su afán evangelizador como veremos a continuación.

El "Señor" del Tambo

La ciudad de El Tambo, ubicada al noroeste de la ciudad de Pasto es cabecera municipal del mismo nombre. Tambo proviene de una voz quichua, Támput o Tambo, que significa «casa de camino», «venta» u «hospedería» y su historia se remonta a la segunda mitad del siglo XVI.

Desde los tiempos coloniales, se venera en dicha región, una imagen del "Divino Redentor", conocida comúnmente con el nombre de: EL

10 FOSTER, George. *Cultura y Conquista*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1962. p. 359-388. Referido por Javier Ocampo López en: *Las Fiestas y El Folclor en Colombia*. Bogotá: El Ancora Editores, 1985, p. 80.

11 OCAMPO LOPEZ, Javier. *Las Fiestas y El Folclor en Colombia*. Bogotá: El Ancora Editores. 1985. p. 80-81.

SEÑOR DE EL TAMBO. "Fue traída a estos lugares desde Quito por los padres de Santo Domingo para dar misiones y coleccionar a la vez limosnas para sus conventos. Habiéndose instalado en la única capilla que allí había dedicada a Nuestra Señora de la Natividad y a la Virgen de Dolores, y terminadas las misiones trataron los padres de llevar la sana imagen a otro lugar, pero les fue imposible; porque, según tradición, una fuerza maravillosa la sostuvo en su sitio hasta cansar los brazos vigorosos de los que pretendieron sacarla de allí"¹².

Esta creencia de que la imagen que ha llegado a determinado lugar por su propio designio y en preferencia a los pobladores de uno u otro lugar, es muy difundida en el departamento de Nariño, incluso, ni la decisión de los mismos clérigos de trasladar la imagen a otro lugar logra este propósito como en el caso del Señor de El Tambo. En este caso, a diferencia de otras estrategias utilizadas por las imágenes: la de ser conducida a otro lugar y regresarse por las noches, la de ausentarse a pesar de los latigazos propinados por los indígenas, etc., prefiere "hacerse pesada" y no hay poder humano que pueda levantarla. Por tal razón, los clérigos como los habitantes se convencían de la decisión de la imagen de quedarse en dicho lugar, dando origen a la devoción de su "Santo Patrono". ♦

12 GALEANO V, Alfredo. Estudios monográficos del Municipio de El Tambo; Pasto: Imprenta del Depto de Nariño - Colombia. 1950. p. 68-70.