

“Los agricultores viven rodeados de santos, sumergidos en un mundo sagrado propio de ellos, en una atmósfera de piedad que es altamente emotiva. Los campesinos aún llevan santos consigo, en forma de escapularios, cruces de bolsillo y de cadena y pequeñas tarjetas para la cartera. Indudablemente, ellos sienten la necesidad de un poder superior, que los conduzca a través de este “valle de lágrimas”; lo reconocen vigorosa, apasionada y ciegamente; tratan de adherirse a su presencia material; se esfuerzan por hacer de él su apoyo y ayuda permanente. Es consolador para los campesinos saber que por lo menos hay un amigo verdadero, aunque esté en el cielo y a él se dirigen con satisfacción y resignación. ”

F. Borda, (1978: 271). Campesinos de los Andes. Punta de Lanza, Bogotá.





Santuarios, peregrinaciones y fiestas patronales

Por : MORENO, César*

en la cultura regional boyacense

Resumen

Este artículo muestra resultados parciales del estudio relacionado con la religiosidad católica de los campesinos de los Andes Orientales colombianos, particularmente de las partes altas del Departamento de Boyacá. El tema central se organiza en torno al simbolismo de los santuarios donde se efectúan peregrinaciones y fiestas patronales que son elementos de construcción de identidad cultural y de memoria colectiva entre estas sociedades a nivel local y regional.

Palabras clave: Cultura regional, identidad, campesinos, simbolismo, religiosidad.

ABSTRACT

This article shows partial results of the study related to Catholic religiosity of the peasants from the West Colombian Andes, particularly the high parts of the Region of Boyacá. The central topic is constructed around the symbolism of sanctuaries, where pilgrimages and patron saint's days there are carried out. These holy days are elements of the cultural and collective memory identity construction among these societies at local and regional level.

Key words: Regional culture, identity, peasants, symbolism, religiosity.

Este artículo hace parte de la tesis doctoral, en la Universidad de París 8 en marzo de 2005.

** Ph.D. en Antropología, universidad de París 8, antropólogo Universidad Nacional de Colombia Profesor de la UPTC, catedrático JDC.

El artículo que se presenta a continuación tiene como objeto el estudio de la religiosidad católica de los campesinos de los Andes Orientales colombianos, particularmente de las partes altas del Departamento de Boyacá. El tema central se organiza en torno al simbolismo de los santuarios católicos donde se efectúan peregrinaciones y fiestas patronales que son un elemento de construcción de identidad cultural y de memoria colectiva entre estas sociedades.

Se entiende por identidad del campesino boyacense habitante de las mesetas y las partes altas de la cordillera oriental, la evocación que él hace sobre lugares sagrados, a través de las prácticas religiosas (peregrinaciones o fiestas patronales), con el supuesto de considerarlos como propios. Se trata pues, de circunscribir un territorio por hitos sagrados, identificados por la realización de prácticas religiosas, pero ante todo interesa mirar la lógica y el proceso de construcción identitaria de las colectividades campesinas. En particular ver los imaginarios recreados sobre un territorio¹.

Con este objeto, el análisis pretende fundamentalmente entender algunas relaciones entre religión y cultura, o de otra manera, comprender las complementariedades e imbricaciones que existen entre continuidades confesionales y códigos culturales; herencias confesionales, formas de pensar la realidad y de pensarse a sí mismo, herencia confesional y lazos sociales, formas de pensar en comunidad. En estos contextos de sociedades tradicionales lo religioso es pensado como un componente del ámbito de la significación de lo social, como resultado de los procesos de sacralización de la totalidad de la realidad (física y social)².

Metodológicamente, se trata de definir un territorio cultural, a partir de los imaginarios propios de la cultura campesina, de las fronteras mentales que ella misma se traza con referencia a los lugares sagrados; y de las imágenes de culto que se resguardan en los santuarios como imágenes de la memoria colectiva. Es decir, de imágenes que se perpetúan y configuran una entidad patrimonial, bien sea de una localidad o una región.

La categoría regional en este trabajo, es un ejercicio teórico producido por una red de santuarios y momentos de encuentro entre gentes de pueblos vecinos, en relación con los lugares de memoria y la producción de imágenes identitarias sobre ellos. En este sentido la regionalización planteada desde las fiestas y peregrinaciones religiosas encierra una extensión distinta de la político administrativa.

¹ El espacio supone un territorio que a su vez posee una frontera que se borra con el imaginario colectivo, según el cual los santuarios son centros de vital y de vitalidad, tanto material como espiritual.

² En estos sistemas no se puede hablar de una "especialización de la religión", sino más bien de la intensidad de significación de lo social como "fenómeno social total" del cual habla MAUSS W. (1967). *Manuel de Ethnologie*, Ed. Payot, París.

El trabajo de campo

A lo largo del trabajo de campo realizado entre los años 1993 y 2004, se observó que el fenómeno de la peregrinación y las fiestas patronales en Boyacá tiene su expresión máxima en el área de población que habita el páramo y el sub-páramo³. Estos parámetros generales, determinados por las características geográficas y sociales, permitieron proponer una subregionalización cultural del Departamento en relación con las prácticas religiosas que se realizan en este territorio.

Se identificaron en Boyacá cerca de treinta sitios de peregrinación comunicados por carreteras y caminos que forman toda una red compleja. Sin embargo, para los fines analíticos se seleccionaron cuatro de estos santuarios sobre los cuales se han hecho las descripciones: La Candelaria, Chiquinquirá, Chinavita y Villa de Leiva. El criterio de selección se hizo a partir de la identificación de los lugares de peregrinación de los campesinos que habitan en el Desierto de la Candelaria: Chiquinquirá, Villa de Leiva y Chinavita. La unión de estos santuarios permitió configurar una sub-región, dentro del Departamento de Boyacá, (como se observa en el mapa).

DEPARTAMENTO DE BOYACÁ CENTRO DE PEREGRINACIÓN



³ Altitudinalmente entre los 1800 y 4000 metros sobre el nivel del mar, aproximadamente. Esta zona geográfica coincide con el territorio de asentamiento mixto en la época precolombina FALCHETTI, Ana María, PLAZAS, Clemente. (1977). *El Territorio Mixto en la Llegada de Los Españoles*. Cuadernos de Antropología No 1. Universidad de los Andes, Bogotá.

Las observaciones en el trabajo de campo se enfocaron en los cultos a la Virgen bajo los nombres de la Candelaria, Chiquinquirá, el Carmen y Chinavita. Las descripciones tienen en cuenta el lugar en el cual se localiza el santuario, la población de esos lugares y la situación geográfica de los mismos. En las peregrinaciones se observó el tipo de prácticas rituales a través de las cuales se le rinde homenaje a la imagen mediante ofrendas, promesas y exvotos, procesiones y quema de pólvora. Al mismo tiempo en un mundo como el campesino, caracterizado por la firme creencia en el milagro y lo milagroso, se recogen relatos alrededor del tema de los prodigios, manifestaciones sobrenaturales, fenómenos atmosféricos, curaciones, atribución de cualidades especiales y tal vez lo más importante, la eficacia protectora de los santos, en relación, de algún modo, con la imagen de culto.

Desde esta perspectiva se trató de hacer un acercamiento al lenguaje del campesino, a sus expresiones simbólicas, ritos, manifestaciones, costumbres y valores de su vida cotidiana. Lo anterior para procurar desde allí una búsqueda interpretativa del mundo cultural del Otro, siendo conscientes de los límites de la interpretación del observador, ya que éste (el observador) hace una redefinición, desde su lógica, de lo que el Otro

expresa en su propia lógica sobre su sentido de vida, su cultura.

La cuestión de las lógicas campesinas es una manera de concebir la existencia y un estilo o forma de vivir, de plantear y solucionar problemas que se van generando en la vida cotidiana, es un estilo diferente para relacionarse con los otros grupos humanos, de expresarse, comunicarse, de tener creencias trascendentes, religiosas y de plantearse cómo ellas se relacionan con la vida.

Las lógicas culturales no son sólo racionales, son también narrativas e imaginarias. Éstas crean realidades con sus propios códigos de significación; por ejemplo, el mundo religioso no funciona con la lógica de lo estético, ni de lo científico, ni del sentido común, sino de la fe.

La "lógica", es pues, la manera de ser, de estar presente en un espacio y tiempo determinados de la tierra y el cosmos, haciendo vida como un nosotros, en medio de otros. Desde esta óptica se entiende la cultura como un horizonte o mundo de sentidos, significados, intereses y valores que hacen relevante la vida cotidiana con el fin de construir la subjetividad personal y social. La cultura es en su continuo cambio construcción y deconstrucción, un proceso de transformación de significaciones conscientes e inconscientes¹.

Acercarse al mundo religioso del campesino es un asunto complejo, pues en tanto que es una dimensión de la cultura, implica sentidos de vida expresados en diversidad de símbolos, significados, lenguajes y modelos de vida que el habitante del campo ha construido y reelabora permanentemente en su historia.

Así pues, el sentido que se quiere reconstruir en el análisis de la observación, tiene su fundamento en el conjunto de lógicas interiorizadas, que interactúan en la mente del campesino donde lo religioso es pensado como un componente del mundo de la vida. Por esta razón, la comprensión del significado de las prácticas del campesino no se separa de las construcciones cognitivas cosmogónicas.

El mundo de la iconografía en su relación con el "más allá"

El siguiente ítem tiene como objetivo describir interpretativamente la lógica del pensamiento religioso campesino, expresado en tres elementos que se relacionan entre sí. El primero hace referencia a la creencia del campesino sobre la existencia de un mundo espiritual del "más allá" y su relación con la vida material. El



¹ Clifford Geertz, sobre la comprensión de significados de la cultura, diciendo que: El concepto de cultura es esencialmente un concepto semiótico. Al cual que Max Weber dice que el hombre es un animal insatisfecho en referencia de significación que el mismo ha tejido. Considera que la cultura es un orden y que el análisis de ésta ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Le sus bases a la explicación, interpretando expresiones sociales que son significativas en su contexto. El método de búsqueda consiste en descubrir las unidades de significación y su contexto o campo de relaciones. GEERTZ, C. (1973 [1957]). La interpretación de las culturas, GEDISA, Barcelona.

segundo elemento, la concepción que el campesino tiene de sí mismo -en tanto que ser humano- (natural y espiritual). Y en tercer lugar, el tema del culto a los santos y el papel que juegan los iconos en las relaciones con la sociedad del "más allá" y del "más acá".

La visión que tiene el campesino del cosmos se basa en la creencia de la existencia de un mundo humano terrenal que posee un mundo en el "más allá" (cielo, infierno o purgatorio). Dentro de esta dualidad, las creencias del campesino se fundamentan en la tradición católica de la existencia de "Dios" (creador), los santos y los ángeles que habitan el cielo, las almas del purgatorio, el diablo y las almas condenadas que ocupan el infierno.

Desde esta óptica y conforme a la mitología cristiana, se cree que la humanidad desciende de una pareja original del principio de los tiempos, y que todos los hombres serán juzgados luego del advenimiento del fin del mundo y del "juicio final".

En la mentalidad del campesino, la noción de persona se fundamenta en la idea doctrinal según la cual el hombre es a la vez cuerpo y alma (o espíritu). El individuo está constituido por el organismo biológico (el cuerpo físico propiamente) y el alma o espíritu que constituye la parte animica del cuerpo. Este hombre es el depositario del conocimiento y de la razón.

Pero, el principio más importante, sin el cual la comprensión de la lógica del pensamiento campesino sería imposible, es la inmortalidad del alma. Las nociones de espacio, tiempo y cuerpo están en relación de manera interdependiente por el principio según el cual existe una vida después de la muerte. Esto permite entender que muchas de las acciones rituales del campesino, si no todas, están orientadas, de cierta manera, a hacer votos para la "salvación del alma".

La característica del alma reside entonces en su inmaterialidad, su invisibilidad, su independencia del cuerpo, en la medida en que es separable de él y finalmente en su inmortalidad. El alma es un don de "Dios" que hace posible la existencia del ser humano.

Para don Rafael Casas (antiguo curandero de la Candelaria), la muerte se concebía como la separación del cuerpo y del alma:

"cuando se produce la muerte, el espíritu continúa funcionando pero no el cuerpo... nosotros quedamos cuerpos cadavéricos. El espíritu permanece, y acompaña al cadáver en el cementerio durante la putrefacción del cuerpo, hasta entonces el espíritu queda libre".

Y con la muerte, el alma hace su trasmigración hacia el mundo del "más allá" como lo señalaba otro testimonio:

"La persona apenas muere, su alma va al purgatorio, y esa alma ruega por nosotros los que estamos en la tierra y uno ruega por ellas para que salgan del purgatorio a descansar. El purgatorio es terrible, pues de ahí se van las almas para el infierno o para el cielo, son tres cosas distintas, pero en el infierno las que se van para allá no tienen salida, con el diablo martirizándolas, en el purgatorio si hay salida, tienen alivio, se purifican ahí y después se van para el cielo. Las que van al infierno pues son las que no se confiesan, las que no reciben la sagrada comunión, las que no piden a mi diosito ni a la santísima Virgen, eso es así... Al purgatorio van los que vamos a misa, pero allá se compadecen de nosotros y nos sacan a descansar de ahí... Las que van para el cielo para el cielo y las que van al infierno pues para infierno. Por ejemplo. Judas Escariote, el que besó a Nuestro Señor Jesucristo y lo entregó a los enemigos, ese fue a parar al infierno, allá está. Los que no se casan por la iglesia también se van para el infierno".

El "más allá" es una de las preocupaciones más importantes en la vida del campesino: ¿Qué viene después de la muerte?. Es este interrogante el que de plano establece una relación entre la sociedad de los muertos y la de los vivos. En otras palabras, se acentúa un vínculo entre este mundo y el "más allá".

El mundo del "más allá" es administrado por la Institución religiosa, fundamentada en el cumplimiento de los preceptos de la Iglesia católica. Así se entiende que de la misma manera que los individuos son interdependientes del mundo terrenal y "el más allá"; estos son determinados por los momentos del ciclo vital que indican, en detalle, las equivalencias de generación o de grupos de edad. De tal manera que el bautismo, la pubertad, el matrimonio y la muerte deben signarse con los sacramentos de la Iglesia. Según la tradición, es a través de estos sacramentos que se "obtiene la gracia divina"; es decir, el contacto con el mundo sagrado. Además, el rito, en tanto forma de representación, opera como un esquema simbólico por el cual se liga el individuo con la tradición.

Vale la pena resaltar en este momento, que estos intereses de la institución no concuerdan muchas veces con el pensar del campesino, en particular las nuevas generaciones, quienes con más frecuencia viven fuera de los dogmas de la Iglesia; por ejemplo, en unión libre. Lo anterior es motivo de continuas tensiones al interior de las familias por las sanciones morales de que son objeto en las homilias dominicales.

Se constata de esta manera, el surgimiento de una actitud crítica sobre el seguimiento de las tradiciones, así como una crítica fundamental de las mismas. Actualmente, podría decirse que aparece con cierta recu-

El número general 1300 de estos periódicos no tiene el conjunto de ideas, de creencias y rituales que se ven en la obra de don Rafael Casas. Este libro es el resultado de un trabajo de investigación que se realizó en el mes de octubre del 2002.

1300 de estos periódicos.

rencia, la relativización del conocimiento ancestral, en varias ocasiones a causa de otras religiones o de sectores teológicos o filosóficos dentro del mismo acervo. Sin embargo, este debe ser motivo de una próxima reflexión pues escapa al interés de este artículo.

Volviendo al tema, la iconografía juega un papel importante en la manera como el campesino se imagina el mundo del "más allá", y establece comunicación con él. La sociedad del "más allá" se observa frecuentemente representada en las imágenes religiosas que se comercializan en las ferias y fiestas patronales. También se percibe en el arte religioso de las iglesias, como es el caso de la imagen del purgatorio que se encuentra comúnmente en los muros a la entrada de las parroquias en los pueblos de Boyacá. En la imagen se representan los tres niveles del "más allá": en el primero, aparece la Virgen del Carmen con el Niño Jesús en sus brazos, quien sostiene el escapulario, un poco más abajo, los ángeles y los santos que interceden para que las almas que purgan penas puedan acceder al primer nivel; finalmente, en la base del cuadro, la imagen de las almas que se consumen en el fuego del infierno.



Otra imagen muy conocida entre los boyacenses que replica la idea del "más allá", es la representación de la Virgen del Amparo de Chinavita. En el cuadro se observa claramente, en un primer nivel, el cielo con los ángeles, en el centro la Virgen coronada con una capa azul, tachonada de estrellas, protegiendo la vida terrenal del cristiano, y en la parte inferior el infierno representado por figuras dantescas.

Sobre estas representaciones iconográficas se recrean imaginarios y explicaciones cognitivas sobre lugares cósmicos como el infierno o el purgatorio, que se asocian a lugares geográficos conocidos como volcanes y cárceles. El purgatorio, por ejemplo, es motivo de angustia, pues es un lugar ambiguo, a donde finalmente llegan todos los difuntos a la espera de un juicio que los ha de conducir al infierno o al cielo, dependiendo de su comportamiento en la vida terrenal y del cumplimiento de los preceptos de la religión¹.

También, estos imaginarios explican la relación entre el cosmos, la tierra y el cuerpo, dan razón y sentido a las prácticas religiosas observables en las peregrinaciones y fiestas patronales. En primer lugar, la imagen permite establecer una comunicación en doble sentido; por un lado, entre sociedades del "más allá" y la masa de creyentes y en segundo lugar estimula relaciones entre los mismos devotos como comunidad de fe. Evidentemente estos actos comunicativos se establecen en el contexto de la fiesta y la peregrinación como acontecimiento excepcional, en el cual se potencializan aspectos propios de la cultura.

En esta lógica, se considera que el icono al cual se le rinde culto, se constituye en un elemento mediador entre el devoto o la colectividad creyente y la sociedad del "más allá". Los iconos se ven como bisagras que permiten vehicular el interés ante las deidades o el poder divino.

El papel mediador de la imagen es el de servir de soporte material de la representación del ser que intercede ante la fuerzas cósmicas, se considera así, que la imagen es el vehículo de mensajes hacia el "mas allá". El creyente habla frente a la imagen, llora, le cuenta sus tristezas, sus angustias, sus dificultades, le pide que le ayude y que tenga compasión de él o de ella. La imagen se configura así en un signo de articulación intersubjeti-

¹ El purgatorio se piensa como un lugar de purificación, a donde van las almas de las personas que tras haber vivido una vida de pecado en la tierra. Ellos no saldrán de ese purgatorio hasta que las almas que ya han purgado su pena accedan al cielo e interceder ante "Dios directamente" para lograr el perdón de sus otros pecados en el purgatorio. En el infierno el alma no tiene ninguna posibilidad de salvación, está condenada a un tormento en la eternidad, es decir, una especie de "volcan eterno", lugar del castigo eterno que quemará las almas condenadas.

va y de interpretación de sentido común. Algo presupuesto como real, verdadero, auténtico, con una validez explicativa y una capacidad operativa.

La imagen no es para el campesino un elemento pasivo, sino que conforma activamente una realidad presupuesta. No es la que se adapta a la cosa en sí absoluta, sino la que ofrece la articulación y comprensión adecuada y correlativa desde una perspectiva universal de la realidad, que, en cuanto realidad se constituye en oralidad intersubjetiva; en comunicación dialéctica de pensamiento. Para el campesino la efigie se afirma como un lenguaje que permite expresar las zonas de la vida interior. Las imágenes de culto lejos de facilitar la aceptación pasiva, fustiga y exalta la conciencia que el campesino puede tener de sus capacidades sobre el mundo exterior y el interior.

La comunicación con los santos establece una relación de reciprocidad porque el hombre necesita de sus dioses (o sus representaciones) tanto como ellos necesitan de los hombres. Peregrinar hacia los dioses es un acto de legitimación de su sacralidad¹⁰.

Las imágenes son vías que conducen al más allá y aunque el campesino no las vea como tales, se crean estados de comunicación. Cualquiera que sea en efecto el signo del santo, imagen de bulto o pintura, en la psicología del campesino, éste es presencia viviente, podría decirse de carne y hueso.

A manera de conclusión

Las fiestas y peregrinaciones muestran una manera de frecuentar, vivir y representar un lugar a través del recuerdo y la memoria. Michel De Certeau las denomina prácticas del espacio¹¹. Es decir, que éstas muestran la manera individual y colectiva de reapropiación del territorio.

Caminar, hablar, escuchar, rezar, bailar, comer, beber, contemplar son acciones sociales que posibili-

tan, según De Certeau, dos procesos: de reapropiación y de realización espacial¹².

El primero se refiere al proceso mismo de caminar el espacio del peregrino que recorre caminos en diferentes direcciones hasta lugares precisos. El segundo, insiste sobre el proceso que concibe la palabra como la realización sonora del imaginario; es decir, la representación producida por el peregrino, como la consumación del espacio.

El conjunto de santuarios: Candelaria, Chiquinquirá, Chinavita y Villa de Leiva configuran un circuito de peregrinación que el campesino del Desierto de la Candelaria procura visitar por lo menos una vez en su vida, para pagar una promesa y conocer los santuarios. Efectivamente, el peregrino acude allí; pero, al hacerlo le inventa nuevas características, porque con las promesas actualiza el poder milagroso del lugar con nuevos testimonios sobre la experiencia. Ellos transforman en algo el significado espacial y potencian sus cualidades. Hacer memoria y recorrerlo es una forma de practicar los lugares. Son reapropiaciones o figuras de estilos, es un arte que combina un estilo y un uso.

Por último la integración entre espacio, tiempo y movimiento permite hablar de Áreas devocionales, regionales o subregionales, todas constituyen una forma histórica de organización del espacio andino y de identidad determinado por el hecho religioso y las relaciones sociales primarias presentes en él y cuyos perímetros geográficos y centros articuladores remontan su origen al periodo colonial con la fundación de los cultos católicos. Igualmente, se resume que los santuarios con sus fiestas y peregrinaciones cumplen un papel de integración y fortalecimiento de las relaciones de parentesco, amistad y vecindad que constituyen la base cultural de las expresiones religiosas.

Los santuarios son espacios que se construyen dinámica e integralmente entre el cosmos, la tierra y el cuerpo social. Son altos lugares de culto donde acuden distintos grupos sociales en acto de veneración a una imagen religiosa. Dichas peregrinaciones delimitan un espacio sagrado por la devoción y los movimientos a un centro ritual¹³. En los Andes del Altiplano boyacense estos santuarios, sus fiestas y calendarios religiosos definen y reproducen de manera simbólica una geografía de identidad e interacción social en el habitus del campesino. ■

¹⁰ PRAT, "Los Santuarios Marianos en Quito: la Una Asociación de la Etnografía". En *Avance Surabá* (1991), (Sérgio del Popo, Ed. Antropológica).

¹¹ DE CERTEAU, Michel (1980). *L'Invention du quotidien*. Seuil, París.

¹² *Ibid.*

¹³ Entre la red de relaciones a la cual se ha hecho alusión se distinguen (aunque no geográficas, donde subyacen relaciones de hermandad), designando cierto parentesco entre las imágenes. "Elas son hermanitas", dice una anciana de Róbura, propone así un común denominador de relaciones entre los pueblos con respecto a los centros devocionales y santuarios.

- ALVAREZ, S. (1989). *La Religiosidad popular*. Anthropos, Barcelona.
- AJUGE, M. (1999). *La vida como relato*. En: *Estudios Documentales*: Muni-Kat, Guatemala.
- AYAPE, E. de San Agustín (1935). *Historia del desierto de la Candelaria*. Escuela Tipográfica salcediana, Bogotá.
- _____ (1950). *Fundación y noticias de la provincia de nuestra señora de la Candelaria*. Lumen Christi, Bogotá.
- BORGES, P. (1945). *El sentido trascendente del descubrimiento y conversión de Indias*. En: *Misionaria Hispanica* N° 13. Depto. de Misiología Española, Madrid.
- CALVET, L. (1984). *La tradición oral*. Presses Universitaires de France, Paris.
- CALVO, T. (1991). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. ANTHROPOS, España.
- CORTES V. (1960). *Visitas a los Santuarios Indígenas de Boyacá en 1977*. En *Rev. Colombiana de Antropología* volumen IX. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- DE CERTEAU, M. (1990). *L'Invention du quotidien*. Gallimard, Paris.
- DUPRONT, A. (1997). *Du sacré*. Gallimard, Paris. DUQUE, L. (1997). *Historia extensa de Colombia*. T III. Lerner, Bogotá.
- DUVIOLS, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas*. Universidad Autónoma de México, México.
- ESTRADA, J. (1983). *Del relato de la religiosidad popular a la teología*. En: ALVAREZ, Santalo, *La Religiosidad popular*. Barcelona. Anthropos.
- FALCHETTI, A.; PLAZAS, C. (1972). *El territorio muisca a la llegada de los españoles*. Cuadernos de Antropología No. 1. Universidad de Los Andes, Bogotá.
- FALS, B. (1978). *Campesinos de los Andes*. Punta de Lanza, Bogotá.
- FOUCAULT, M. (1983). *El sujeto y el poder*. Traducción del inglés. Epílogo a la segunda edición del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Michael Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (Michael Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica) publicada por la Chicago University Press, E.U.
- GARCIA, R. (1998). *Entre el orden social y el conflicto*. MuniKat, Guatemala.
- GEERTZ, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: GEDISA.
- GENECCO, C.; ZAMBRANO, M. (2000). *Memorias hegemónicas. En: memorias desidentes*. ICAN, Bogotá.
- GIMENEZ, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anahuac*. Centro de Estudios Ecueménicos, México.
- GRUZINSKI, S. (1990). *La guerra de las imágenes*. Fondo de Cultura Económica, México.
- HALBWACHS, M. (1984). *Les cadres sociaux de la mémoire collective*. Michaël Alvin, Paris.
- HERRERA, M. (2002). *Ordenar para controlar*. ICANH, Bogotá.
- HERVIEU, D. (1996). *Vers un nouveau christianisme?*. Paris: Cerf.
- _____ (1988). *Identités religieuses en Europe*. Cerf, Paris.
- _____ (1993). *La religion pour mémoire*. Cerf, Paris.
- ISAMBERT, R. (1979). *Le Sens du sacré: fête et religion populaire*. Minuit, Paris.
- JODELET, D. (1999). *Représentations sociales*. Presses Universitaires, Paris.
- LE GOFF, J. (1981). *La naissance du purgatoire*. Gallimard, Paris.
- MAUSS, M. (1967). *Manuel d'ethnologie*. Fayod, Paris.
- MORENO, C. (1994). *Mítica y paisaje en el Desierto de la Candelaria un planeamiento de religiosidad campesina como religiosidad local*, Tesis de grado de Antropólogo. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- _____ (1998). *Modos de pensée et pratiques religieuses chez les paysans du Désert de la Candelaria*. Mémoire DEA. Anthropologie et Sociologie du Politique. Université Paris VIII, Francia.
- O'GORMAN, E. (1988). *Desierto de sombras*. UNAM, México.
- POOLE, D. (1982). *Los santuarios religiosos en la economía regional andina*. In *Alpachis Phuturina*. v. XVI No. 19. Instituto Pastoral Andino, Ecuador.
- SIMON, F. (1961). *Noticias históricas de la conquista de tierra firme en las Indias occidentales*. Tomo III. Banco de la República, Bogotá.
- VERNANT, J. "Quand quelqu'un frappe à la porte...". In: *Le genre humain*, No 23 *Le religieux dans le politique*. Seuil, Paris, 1991; 9-16.