
Cita bibliográfica: Nieto-Mendoza, I., & Morón-Castro, C. (2025). Religiosidad popular: *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella desde una posición decolonial. *Persona Y Sociedad*, 39(2), 115-138. <https://doi.org/10.53689/pys.v39i2.486>

Religiosidad popular: *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella desde una posición decolonial

Isaac Nieto-Mendoza¹

Camilo Morón-Castro²

Resumen: ¿Cómo *En Chimá nace un santo* y las investigaciones sobre su protagonista permiten comprender la resignificación de la identidad decolonial reflejo del Caribe colombiano? Esta pregunta problema nos lleva a pensar en la aparición de los santos populares como una respuesta a la imposición de creencias religiosas como herencias coloniales que abre un paradigma crítico para la filosofía de la religión. Se trata de un método de apropiación de procesos decolonizadores ante la capacidad de las comunidades para resignificar y apropiarse de sus prácticas religiosas, en versiones que desafían el poder y el control hegemónico de las instituciones religiosas. Estos sincretismos han dado lugar a una rica diversidad cultural que refleja la construcción de la identidad colectiva, la capacidad de adaptación a las circunstancias más adversas y la creatividad para reponerse de la imposición del poder eclesiástico ante sus imaginarios colectivos, así como en sus costumbres y cosmovisiones. Este es el retrato colectivo que nos presenta Manuel Zapata-Olivella *En Chimá nace un santo*; entre el sincretismo cultural y la iconografía religiosa, la devoción como vía de escape social, en la proyección comunitaria de historias de sufrimiento, resistencia y supervivencia.

Palabras clave: religiosidad popular; decolonización; santos populares; sincretismo; literatura colombiana.

¹ ORCID: [0000-0001-5302-6931](https://orcid.org/0000-0001-5302-6931). Universidad del Atlántico. icnieto@mail.uniatlantico.edu.co. Autor correspondiente.

² ORCID: [0000-0002-4048-5335](https://orcid.org/0000-0002-4048-5335). Universidad del Atlántico. camilomoron@mail.uniatlantico.edu.co.

Popular religiosity: *En Chimá nace un santo*, by Manuel Zapata Olivella from a decolonial perspective

Abstract: How does *En Chimá nace un santo* and the research on its protagonist allow us to understand the re-signification of decolonial identity as a reflection of the Colombian Caribbean? This guiding question leads us to consider the emergence of popular saints as a response to the imposition of religious beliefs as colonial inheritances, which opens a critical paradigm for the philosophy of religion. This is because such appropriation of decolonizing processes demonstrates the capacity of communities to re-signify and claim their religious practices in versions that challenge the power and hegemonic control of religious institutions. These syncretisms have given rise to a rich cultural diversity that reflects the construction of collective identity, the ability to adapt to the most adverse circumstances, and the creativity to overcome the imposition of ecclesiastical power on their collective imaginations, customs, and worldviews. This collective portrait is presented by Manuel Zapata-Olivella in *En Chimá nace un santo*, where cultural syncretism and religious iconography reveal devotion as a social escape, within the communal projection of stories of suffering, resistance, and survival.

Key words: Popular religiosity; decolonization; popular saints; syncretism; Colombian literature.



1. INTRODUCCIÓN

El estudio de los santos populares en el contexto de la religiosidad en América Latina ha captado la atención de numerosos investigadores, quienes buscan desentrañar la compleja relación entre las creencias tradicionales y las expresiones culturales locales (de la Torre, 2021; Frigerio, 2020, 2021; Bravo, 2021). Esta interacción entre la religión oficial y las prácticas populares, enmarcada dentro del dogmatismo dominante, puede interpretarse, de acuerdo con Rostas y Droogers (2014), como una vía decolonizadora que intenta integrar visiones locales y marginales dentro de las tradiciones establecidas. En este sentido, la decolonización de la religiosidad se manifiesta en la capacidad de las comunidades para resignificar y apropiarse de las prácticas religiosas, creando nuevas versiones de estas, que desafían el control de las instituciones religiosas hegemónicas. Según los autores,

[...] la gente tiene sus propias estrategias y prioridades al sumarse a la religión que escoge y tiende a producir su propia versión de ella [...] El uso popular de una religión popular representa un proceso de bricolage, en el que la gente yuxtapone creencias e Iglesias fundadoras en formas religiosas previamente inimaginadas. (Rostas y Droogers, 2014, pp. 81-82).

En esta línea, autores como García-García (2003) interpretan la religiosidad popular como una manifestación híbrida, producto del cruce entre la doctrina oficial y las interpretaciones menos formales del pueblo. Esta religiosidad es vista como una forma particular de apropiación del fenómeno religioso, la cual se distancia de la ortodoxia oficial debido a la forma en que la gente común comprende y practica las enseñanzas religiosas. En este sentido, la religión popular tiende a incorporar variaciones que la alejan, en mayor o menor medida, de los cánones establecidos. Así, para entender las fronteras entre la religión oficial y la religiosidad popular, el autor sugiere que:

[...] la respuesta no debe buscarse en el ámbito de las ideologías que sustentan las prácticas, sino en el del control y el poder social. Este es, en efecto, el único elemento que diferencia la primera y la segunda práctica descritas. [...] la condena, por parte de la iglesia [de la religiosidad popular] no proviene de su contenido, sino del hecho de que la realizan las personas a las que no se les reconoce *poder* para efectuarlas. (García-García, 2003, p. 23).

De esta forma, el control y poder social se posicionan como factores determinantes en la distinción entre lo que es considerado aceptable por la religión oficial y lo que es condenado, no por su contenido, sino por estar fuera del dominio de aquellos a quienes se les reconoce autoridad religiosa. Este control se manifiesta en la forma en que las instituciones religiosas han estructurado sus doctrinas para consolidar su hegemonía, marginando prácticas populares que, aunque surgen de una auténtica devoción, son vistas como amenazas a la autoridad establecida. A propósito, Bourdieu (2006), considera que los sistemas simbólicos, en particular la religión, además de cumplir una función de organización del mundo, legitiman las jerarquías sociales y las relaciones de poder. En este marco, las divisiones que los sistemas simbólicos generan—como las de inclusión y exclusión, integración y distinción—no son neutrales ni funcionales, sino que están profundamente entrelazadas con las estructuras de dominación impuestas por la colonización.

En consecuencia, la religiosidad popular indica resistencia adaptación cultural, donde el papel de las comunidades es reinterpretar y transformar los elementos oficiales según sus propias realidades y necesidades, y hacen frente a las fronteras impuestas por la ortodoxia sin necesariamente desligarse de ella. La capacidad de resignificar a partir de lo impuesto es entendida, según de Sousa-Santos (2010), como una práctica de resistencia cultural y una afirmación de la autonomía espiritual de las comunidades, que es una de las características centrales de los procesos decoloniales. Dicho cambio, transforma las comunidades, llevándolas a resignificar sus prácticas cotidianas y su cosmovisión, pues responden a una “[...] profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a acciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas” (Eliade, 1999, p. 12). Los procesos de resignificación y adaptación evidencian la búsqueda de nuevas formas de espiritualidad, por lo que son un esfuerzo por recuperar y revitalizar las identidades culturales históricamente que han sido marginadas (Fanon, 1974). Así, según Lévy-Bruhl (1985), la religiosidad popular es el escenario donde se entrelazan la resistencia cultural y la innovación, permitiendo que las comunidades mantengan vivas sus tradiciones a la vez que las reinterpretan a la luz de sus realidades contemporáneas.

En el contexto colombiano, el proceso de colonización tuvo un impacto profundo y duradero en las estructuras sociales y culturales de las poblaciones originarias. La llegada de los colonizadores europeos trajo consigo la imposición forzada de prácticas cristianas, particularmente las del catolicismo, que se convirtieron en la religión predominante en el territorio. Según Lozano (2008), esta imposición, a la vez que buscaba la conversión espiritual de las comunidades indígenas, implicó un reemplazo sistemático de sus creencias y tradiciones ancestrales, bajo pretextos de superioridad racial. Según Quijano (2000), los conquistadores consolidaron la noción de raza como mecanismo para justificar y estructurar las relaciones de poder y dominación. Esta idea implicaba que existía una supuesta diferencia biológica entre

conquistadores y conquistados, lo que colocaba a los últimos en una posición de inferioridad natural frente a los primeros.

Las prácticas culturales y religiosas de los pueblos indígenas estaban arraigadas en su cosmovisión y en su vida cotidiana, fueron deslegitimadas bajo el pretexto de la herejía y, en muchos casos, suprimidas a sangre y fuego. Ante esta situación, Bartolomé de las Casas (1975), quien denunció las atrocidades de la colonización española, afirmó: “[...] no existen motivos para que un pueblo, bajo pretexto de cultura, trate de dominar a otro o de destruir reinos ajenos” (p. 138). A medida que los colonizadores consolidaban su dominio, las festividades, rituales y creencias que definían la identidad de estas comunidades fueron reemplazadas por celebraciones y doctrinas católicas (García-Rincón, 2021). Este proceso no se limitó únicamente a las poblaciones indígenas, sino que también afectó a los africanos traídos a América como esclavos. Según Plata (2021), estos grupos, que llegaban con sus propias tradiciones y religiones, se vieron sometidos a la influencia del catolicismo, que a menudo se entrelazaban con sus prácticas culturales, dando lugar a sincretismos que reflejan la resistencia de estas comunidades. Esta resistencia se manifiesta en la adaptación de numerosos patronos, integrando figuras católicas en sus propias tradiciones religiosas.

Por ejemplo, muchos dioses y deidades indígenas fueron equiparados con santos católicos, permitiendo que las comunidades mantuvieran elementos de su identidad cultural mientras se adaptaban a las exigencias del nuevo orden colonial. Este fenómeno de sincretismo fue una estrategia de resistencia ante la opresión religiosa y un medio para preservar aspectos de sus cosmovisiones originales. Según Díaz *et al.* (2014), las prácticas festivas y rituales que alguna vez marcaron el calendario indígena comenzaron a fusionarse con las celebraciones católicas, dando lugar a festividades que, aunque eran oficialmente aceptadas, en muchos casos conservaban sus significados y simbolismos indígenas.

A lo largo del tiempo, este sincretismo ha dado lugar a una rica diversidad cultural que, si bien fue el resultado de un proceso de imposición y dominación, también refleja la adaptación y creatividad de las comunidades afectadas. Hoy en día, estas manifestaciones culturales son testimonio de la resistencia histórica de los pueblos indígenas y afrodescendientes, que han logrado preservar elementos propios de su identidad a pesar de los intentos sistemáticos de erradicación (Ofogo, 2024).

Ante este panorama, este ensayo se centra en el caso particular del pueblo de Chimá, ubicado en el departamento de Córdoba, en la región Caribe colombiana. Este municipio ha ganado parte de su reconocimiento gracias a la obra del escritor Manuel Zapata-Olivella, titulada *En Chimá nace un santo*, escrita en 1964. En esta narrativa, Zapata-Olivella utiliza la historia de Domingo Vidal para explorar las dinámicas de fanatismo presentes en la comunidad chimalera, al mismo tiempo que revela las prácticas de resistencia del pueblo frente a la imposición del patrono que estableció la Iglesia Católica Romana: San Emigdio (Dumetz, 2023).

Este estudio se abordará desde dos perspectivas complementarias. Primero, se buscará identificar los elementos ficcionarios intrínsecos en la obra *En Chimá nace un santo*, que explican las implicaciones de la resignificación de los habitantes de Chimá en su imaginario colectivo, así como en sus costumbres y cosmovisión. En segundo lugar, se pretende reconstruir la figura de Domingo Vidal y analizar su influencia

en el imaginario social, basándose en las investigaciones que indagan sobre la vida del santo y su legado en la comunidad. Por tanto, se busca responder al siguiente interrogante: ¿Cómo *En Chimá nace un santo* y las investigaciones sobre su protagonista permiten comprender la resignificación de la identidad decolonial reflejo del Caribe colombiano?

2. LOS SANTOS NO RECONOCIDOS: RELIGIOSIDAD POPULAR EN COLOMBIA

2.1. La colonización: entrada religiosa de Occidente a América Latina

El proceso de colonización en América Latina y el Caribe fue profundamente excluyente en términos de dominación política y económica, como también en la imposición de nuevas estructuras culturales y religiosas que marginaron y, en muchos casos, erradicaron las prácticas ancestrales de los pueblos originarios (Benítez-Rojo, 1989; Mignolo, 2007; Quijano, 2000). Las culturas indígenas, que habían desarrollado sistemas de conocimiento, espiritualidad y organización social arraigados en una cosmovisión holística, vieron sus tradiciones y creencias gravemente afectadas por la imposición europea, basada en el control territorial, la explotación de recursos y la evangelización cristiana.

Este proceso afectó también a las poblaciones africanas traídas al continente como mano de obra esclava. Según Zapata-Olivella (2020a), las negritudes, arrancadas de sus territorios en África, fueron sometidas a condiciones inhumanas de explotación y despojo cultural. Las prácticas religiosas, artísticas y sociales que constituían su identidad fueron reprimidas en un intento de homogeneizar las costumbres bajo la hegemonía colonial europea. A pesar de estas condiciones, considera Dussel (1986) que, tanto los pueblos indígenas como las comunidades afrodescendientes resistieron a través de estrategias de adaptación y sincretismo cultural, manteniendo vivas algunas de sus tradiciones en formas alteradas o clandestinas, cuyo resultado, según Mignolo (2007) esta es una región caracterizada por una profunda herida colonial que aún pervive en las dinámicas sociales, económicas y culturales.

La exclusión de las cosmovisiones ancestrales continúa, aunque con la revalorización contemporánea de los saberes indígenas y afrodescendientes, estos grupos han encontrado formas de resistencia y recuperación de sus identidades (Zapata-Olivella, 2020a). De esta forma, la figura del santo es reinterpretada y resignificada por los pueblos latinoamericanos, especialmente por las poblaciones vulnerables que, si bien siguen las dinámicas de la religión oficial, integran en sus prácticas elementos de sus tradiciones ancestrales y locales (Dussel, 1986). Este sincretismo religioso surge como una respuesta a las necesidades y realidades específicas del territorio que habitan, adaptando las imágenes y ritos católicos a las cosmovisiones y creencias autóctonas.

En este proceso, los santos, originalmente parte de la doctrina impuesta por los colonizadores, adquieren significados nuevos, vinculados a la vida cotidiana, la naturaleza y las fuerzas espirituales propias de las comunidades locales, tal y como menciona Dussel (1986):

Jesucristo, más aún que un personaje histórico, se presenta bajo el ropaje de los “Cristos”: Cristos y señores de muchos nombres y en muchos lugares. Aún como “Niño” (el Niño alcalde). Como la “Cruz”, pero no ya el instrumento histórico de su muerte, sino como poder antidemoniaco, en los caminos, en las montañas,

colgada en las paredes de las casas proletarias, en los techos de las construcciones levantadas por los albañiles [...] en especial los “Crucificados”: estos Cristos barrocos, plenos de dolor y sangre que expresan el sacrificio del mismo pueblo explotado [...] Y en fin, los santos, los santos patronos de la familia, del barrio, de la aldea, de todos los lugares, de las comunidades. (p. 110).

La reinterpretación de los santos y figuras religiosas en América Latina evidencia una apropiación simbólica de los elementos impuestos por la colonización, a la vez que pone de relieve un acto de subversión cultural. Al adaptar estas figuras al contexto local y a las realidades espirituales de las comunidades marginadas, se desafía la hegemonía religiosa europea y se cuestiona el poder que la evangelización pretendía consolidar. Los *Cristos barrocos* y los santos patronos no son meras figuras de devoción pasiva, sino vehículos a través de los cuales las comunidades proyectan su propia historia de sufrimiento, resistencia y supervivencia.

2.1.1. Los santos populares en América del Sur

En países como Argentina, Venezuela, Ecuador, Perú, Paraguay y Bolivia, la religiosidad popular ha integrado un sinnúmero de santos que, si bien conservan las características de beatitud católica, han sido resignificados y adaptados a las realidades locales. En Argentina, por ejemplo, figuras como la Difunta Correa y el Gauchito Gil son veneradas por miles de personas, aunque no cuentan con el reconocimiento oficial de la Iglesia católica. Según Carozzi (2005) estas figuras han adquirido un estatus casi mítico debido a las creencias populares que los rodean, fusionando elementos católicos con prácticas ancestrales relacionadas con la protección, la justicia y el milagro, y son especialmente reverenciadas por las clases populares y rurales. En el caso del Gauchito Gil, su devoción está vinculada a la figura de un rebelde que luchó por los desposeídos, y su culto ha crecido considerablemente, llegando incluso a trascender las fronteras nacionales.

En Venezuela, la devoción a María Lionza es uno de los ejemplos más destacados de sincretismo religioso (Escalona, 2020). Representada como una figura que combina elementos católicos con creencias indígenas y africanas, María Lionza es vista como una deidad protectora de la naturaleza y del bien estar humano, cuyo culto ha crecido tanto que es estandarte de la religiosidad popular venezolana, donde se le ofrecen ofrendas y se realizan rituales en su honor, vinculándola con la fertilidad, la salud y la protección espiritual. En Ecuador, la veneración a la Virgen de El Quinche combina elementos indígenas y católicos. Según Valencia (2007), aunque es reconocida por la Iglesia, su devoción está arraigada en prácticas indígenas que relacionan a la Virgen con la *Pachamama* (la Madre Tierra). Su figura es invocada para la protección de los cultivos y la prosperidad de las comunidades rurales, reflejando la continuidad de prácticas espirituales ancestrales bajo el velo de la religiosidad católica.

Por su parte, Perú cobija una tradición de santos populares, entre los que destacan figuras como el Señor de los Milagros, cuya devoción incluye prácticas que remiten a antiguos ritos andinos. El Señor de los Milagros es considerado protector de los desfavorecidos y su culto ha trascendido las fronteras peruanas, siendo venerado en muchos países con comunidades peruanas (Pardo, 2023). El culto a San La Muerte en Paraguay es otro ejemplo de religiosidad popular que mezcla elementos católicos y prehispánicos. Este santo, no reconocido, es invocado por aquellos que buscan protección y justicia, y su

culto se relaciona estrechamente con la veneración de los difuntos y la creencia en la mediación entre el mundo espiritual y el terrenal (Crónica, 2017).

En Bolivia, el culto al Tío de la Mina es un ejemplo distintivo de sincretismo religioso. Esta figura ha sido venerada por los mineros de la región andina desde la época colonial y es visto como el protector de los minerales y los trabajadores que se adentran en las entrañas de la tierra. Según Miranda (2023), los mineros le rinden tributo con ofrendas que incluyen hojas de coca, alcohol y cigarrillos, buscando su favor para obtener riquezas y evitar accidentes dentro de las minas. Esta figura mezcla elementos de la cosmovisión andina, como la creencia en los espíritus tutelares de la tierra (los achachilas), con la iconografía cristiana del diablo, en un claro ejemplo de la adaptación y resignificación local de figuras sagradas que comparten características tanto de las creencias indígenas como de la tradición católica.

Los casos antes mencionados muestran el profundo sincretismo latinoamericano entre elementos católicos y tradiciones indígenas y africanas. Los santos, aunque no reconocidos oficialmente por la Iglesia, son resignificados y adaptados a las realidades locales, y pasan a ser símbolos de resistencia cultural y espiritual. Esta fusión de creencias dan cuenta de cómo las comunidades han encontrado formas de expresar su fe, integrando lo ancestral con lo católico en una manifestación de identidad y espiritualidad.

2.1.2. Colombia y algunos santos populares

La religiosidad popular en Colombia combina elementos de la fe católica con creencias y prácticas ancestrales que han dado lugar a diversidad de santos y figuras sagradas que reflejan las particularidades de las diferentes regiones del país. Una de las figuras más emblemáticas de esta religiosidad popular es la Virgen del Caracol, cuya devoción se originó en Palo de Agua, en Lórica, Córdoba, a partir de un suceso que, según la tradición, tuvo lugar cuando una niña recibió de un lancharo un caracol en cuya concha aparecía la imagen de la Virgen del Carmen (El Tiempo, 2008). Este acontecimiento, que ha sido narrado y transmitido de generación en generación, tomó un giro significativo cuando el sacerdote local, al intentar borrar la imagen de la Virgen de la coraza del caracol, se percató de que esta no se desvanecía, lo que, en la cosmovisión de los fieles, se interpretó como un milagro. A partir de este momento, la devoción a la Virgen del Caracol comenzó a crecer, convirtiéndose en un símbolo de esperanza y protección para sus devotos, quienes se congregan cada año, en el último domingo de mayo, para participar en una peregrinación que atrae a “[...] más de 2.000 personas, las cuales ofrecen pequeñas piezas de oro y plata en agradecimiento por los favores recibidos” (El Tiempo, 2008, p. 4), creando así un vínculo entre la devoción y la gratitud por los milagros que han experimentado.

El Santo de los Tres Poderes, conocido como san Simón, ha ganado un lugar destacado en el corazón de los habitantes de San Andrés de Sotavento, Córdoba. Su festividad, que comienza el 24 de diciembre y se extiende durante seis días, atrae a numerosos devotos que consideran a San Simón como un milagroso protector. Para Vega (2021), la devoción a este santo ha dado lugar a la creación de tres figuras distintas: san Simón de Ayuda, para peticiones difíciles; san Simón Blanco, para milagros más sencillos; y san Simoncito de Juego, dedicado a los niños. Esta división ha sido producto de una comprensión matizada de las necesidades de los fieles y su deseo de abordar distintas circunstancias a través de la intercesión del santo.

La figura del Santo Cervecer, representada por Leo Kopp, un inmigrante alemán que fundó la compañía Bavaria, añade otra dimensión a esta compleja red de creencias. Después de su fallecimiento en 1927, la comunidad comenzó a visitar su tumba en el Cementerio Central de Bogotá para solicitar favores económicos. La devoción hacia Santo Leo ha crecido hasta el punto de que numerosos creyentes se reúnen semanalmente para rendirle homenaje, convencidos de que su intercesión es milagrosa y efectiva (Díaz, 2015). Asimismo, la devoción por la Virgen de Piendamó comenzó el 14 de mayo de 1971, cuando Dora Núñez, una joven lavandera, afirmó haber escuchado una voz que la llamaba y, a su vez, vio la imagen de la Virgen en una luz brillante. Esta experiencia, marcada por un componente místico, según las cifras obtenidas por el diario Proclama (2018) “[...] ha atraído a cerca de 8.000 personas cada 13 de mayo” (p. 2), para rendir homenaje a la virgen, quienes traen placas de agradecimiento por los milagros que han recibido.

La devoción a estos santos y figuras sagradas se manifiesta a través de rituales, festividades y prácticas cotidianas que reflejan la identidad cultural de las comunidades y su relación con lo divino. El uso de ofrendas y rituales específicos durante las festividades son medio de comunicación con lo sagrado y refuerza la cohesión social y el sentido de pertenencia entre los devotos. Estas prácticas, que pueden incluir danzas, música y actividades comunitarias, generan un ambiente de solidaridad y apoyo mutuo que trasciende las fronteras de la mera religión, convirtiéndose en una expresión de la cultura popular.

2.2. Chimá: territorio del bajo Sinú

La región Caribe colombiana es conocida por su rica y diversa cultura, resultado de la confluencia de tradiciones indígenas, africanas y europeas que, a lo largo de los siglos, han forjado una identidad propia. Este sincretismo cultural se refleja en manifestaciones artísticas como la música, la danza y la gastronomía, con ritmos emblemáticos. Además de su riqueza cultural, el Caribe colombiano se destaca por la diversidad de su territorio. Esta región se extiende por siete departamentos: Atlántico, Bolívar, Magdalena, Sucre, Córdoba, La Guajira y Cesar, además del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Cada uno de estos territorios posee características geográficas únicas que, junto con su patrimonio cultural, contribuyen a la complejidad y riqueza de la zona.

Dentro de esta vasta región, el territorio de Chimá, cuyo nombre en lengua indígena zenú significa *tierra bonita*, se ubica en el departamento de Córdoba. Este pueblo campesino ha mantenido, desde su fundación en 1740, una profunda conexión con sus raíces agrícolas y ganaderas (Moreno de Ángel, 1993). Posteriormente, en 1777, fue refundado por encomendados españoles bajo el nombre de *San Emigdio de Chimá* (Dumetz, 2023), en honor al obispo beatificado de la antigua Roma, san Emigdio, venerado por los habitantes como un protector del pueblo contra los desastres naturales, en especial los terremotos. La devoción hacia este santo persiste como una tradición arraigada en el municipio, pues cada año se celebra su festividad con procesiones, misas y eventos culturales que involucran a toda la comunidad, aunque con menor veneración que santo Domingo, producto de los milagros atribuidos al nacido en Chimá: “[...] ha nacido un culto superior en expectativas, seguidores y mitologías al de san Emigdio, quien representa el poder de la institucionalidad del Estado y la iglesia católica” (Morales-Fonseca *et al.*, 2017, p. 119).

A lo largo de su historia, Chimá ha sabido mantener un fuerte vínculo con sus raíces indígenas y campesinas. Aunque la modernidad ha tocado las puertas del pueblo, muchas de las familias son descendientes de los primeros pobladores, y continúan transmitiendo conocimientos sobre el cultivo del maíz, la yuca y otros productos autóctonos, así como las técnicas tradicionales de manejo del ganado. El entorno natural del pueblo es también un elemento que aporta razones para comprender su identidad. Las suaves colinas, los amplios pastizales y los cuerpos de agua que rodean Chimá son esenciales para las actividades económicas y configuran la geografía cultural del lugar (Morales-Fonseca *et al.*, 2017; Dumetz, 2023). Los ríos y quebradas, más allá de su función agrícola, están entrelazados con las historias, mitos y leyendas locales, que han sido contadas de boca en boca a lo largo de generaciones.

En el ámbito cultural, Chimá destaca por sus fiestas patronales, que son una oportunidad para que el pueblo se sumerja en sus tradiciones artísticas, como la música y el baile. Los ritmos del porro y el fandango, propios de la región de Córdoba, son parte importante de estas festividades. Las bandas de viento llenan las calles del pueblo de alegría, mientras los pobladores, ataviados con sus mejores galas, se integran en los eventos sociales que refuerzan el sentido de comunidad.

Este vibrante panorama cultural es el resultado de un profundo sincretismo entre las creencias indígenas, africanas y españolas, surgido del proceso de colonización y mestizaje que caracterizó la región. La relevancia de Chimá como punto de embarque para la navegación en el río Sinú facilitó la confluencia de diferentes culturas, creando un entorno propicio para el intercambio y la fusión de tradiciones (Dumetz, 2023). En Chimá, las prácticas religiosas y festivas dan cuenta de una fusión de los ritos católicos con las tradiciones ancestrales, una manifestación de la diversidad cultural del pueblo que es a la vez un símbolo de su capacidad para adaptarse y resistir a lo largo del tiempo.

3. SANTO DOMINGO VIDAL EN MANUEL ZAPATA OLIVELLA: MÁS ALLÁ DE LO FICCIONARIO

3.1. Manuel Zapata Olivella: vestigios de su obra

La obra de Manuel Zapata Olivella, escritor colombiano originario de Loricá, en el departamento de Córdoba, destaca por su enfoque interdisciplinario, en el que combina la antropología social, la psicología, la psiquiatría y la etnografía (Dumetz, 2023), elementos que impregnan tanto sus textos autobiográficos como sus ficciones. A través de sus escritos, Zapata-Olivella se convirtió en una voz para la reivindicación de las comunidades afrodescendientes, indígenas y mestizas en América Latina, región marcada por la herencia colonial y la opresión racial.

El libro *Pasión Vagabunda*, es un relato autobiográfico que, más allá de narrar sus experiencias personales como viajero incansable, realiza un agudo ejercicio etnográfico. En esta obra, Zapata-Olivella detalla con sensibilidad las dificultades a las que se enfrenta la población afrodescendiente, indígena y mestiza en América Latina y Centroamérica, que son consecuencia histórica del racismo, la explotación y el colonialismo: “No pude dejar de lucubrar en la suerte de aquellos tres descendientes de esclavos en estas tierras americanas [...] La idea de la esclavitud se mezclaba insistentemente con el color negro de la piel” (Zapata-Olivella, 2020b, pp. 50-51). Esta narrativa se vincula con los estudios sobre las negritudes, en los cuales Zapata Olivella traza un puente directo con África, el continente de origen de millones de

personas que fueron forzadas a cruzar el Atlántico para ser esclavizadas, como parte de la brutal maquinaria de colonización occidental, como lo hizo en *Chambacú, corral de negros*, tal y como el autor manifiesta:

[...] en Chambacú, corral de negros, hay una postura muy específica de estar resaltando los valores de la cultura negra en el marco en el que se desarrolla [...] Y, yo diría es una afirmación muy categórica del resultado de todo un proceso de explotación y discriminación que ha sufrido el negro en Cartagena de Indias, y desde luego, cómo este pasado en una forma u otra restituye en la vida presente de los descendientes de esos esclavos. (Harris, 1991, p. 59).

En su obra más reconocida, *Changó, el gran putas* (2020c), Zapata-Olivella lleva a cabo una ambiciosa epopeya que recorre siglos de historia, desde las antiguas civilizaciones africanas hasta la esclavitud en América y las luchas por la liberación de los afrodescendientes. La novela se configura como una compleja narrativa que mezcla la historia con elementos míticos y religiosos, pues toma prestado de las tradiciones espirituales africanas para construir un relato que reivindica la resistencia y fortaleza de los esclavos africanos y sus descendientes. A través de personajes como *Changó*, dios del trueno y la guerra en la religión *yoruba*, el autor simboliza la lucha constante contra la opresión y la búsqueda de libertad.

Por su parte, *¡Levántate, mulato!: Por mi raza hablará el espíritu* (2020d), combina ensayo y crónica histórica, donde presenta una reflexión sobre la figura del mulato en el contexto racial de América Latina. Este libro examina el rol de las personas afrodescendientes en la construcción de la identidad nacional y la historia de Colombia, poniendo de relieve las contribuciones culturales, sociales y políticas que han sido sistemáticamente invisibilizadas o marginalizadas. A través de una narrativa que mezcla lo histórico y lo personal, Zapata-Olivella invita a una *rebelión* de la raza y del espíritu, donde las comunidades afrodescendientes se empoderen para reclamar su lugar en la historia y la cultura: “Negritud en América es indianidad, africanidad, americanidad, todas las connotaciones que quiera dársele menos el de colonización: doblez, mimetismo, castración, alienación, imitación” (Zapata-Olivella, 2020c, pp. 333).

Otro ejemplo de la profundidad de su obra es *He visto la noche* (2020e), una novela en la que Zapata-Olivella analiza las consecuencias psicológicas de la marginalización y la exclusión social. En esta obra, se adentra en la mente de los personajes para mostrar cómo las estructuras de poder opresivas, como el racismo sistémico, provocan una profunda alienación social y psicológica, especialmente en la comunidad afrocolombiana. Aquí, el autor utiliza sus conocimientos de psiquiatría y psicología para analizar el impacto de la opresión en la identidad y el bienestar mental de los individuos y comunidades marginadas y expone una crítica a las injusticias sociales que perpetúan el racismo y la discriminación en Colombia y toda América Latina (Ossa-Valencia, 2020).

Además de su prolífica obra literaria, Zapata-Olivella (2020f) también destacó en el campo del ensayo, especialmente con su trabajo *La rebelión de los genes*, un texto donde aborda la relación entre genética, identidad y cultura en el contexto latinoamericano. En este ensayo, el autor critica el mestizaje impuesto por el colonialismo, que buscaba homogenizar las identidades raciales a favor de un discurso de blanqueamiento. Sin embargo, Arboleda-Quiñones (2020) argumenta que la intención del autor con este

ensayo es resaltar que verdadera riqueza de América Latina reside en su diversidad racial y cultural, y defiende la importancia de reconocer y celebrar esa pluralidad para construir una sociedad más justa y equitativa.

Con este breve rastreo de su obra, es posible considerar que en la pluma de Zapata-Olivella se trasciende lo puramente histórico para proyectarse hacia un llamado a la acción, que incita a una reevaluación de las identidades latinoamericanas desde una perspectiva descolonizadora. A través de su enfoque, pone en evidencia que la reivindicación de la diversidad es una cuestión de justicia histórica y una necesidad para construir sociedades más equitativas y cohesionadas, en las que la pluralidad cultural sea reconocida y valorada como el verdadero fundamento del contexto colombiano.

3.2. En *Chimá nace un santo*: entre la superstición y la rebeldía popular

En *Chimá nace un santo*, Manuel Zapata-Olivella describe el territorio de Chimá, originalmente habitado por indígenas, como un espacio donde la superstición se convierte en la única tabla de salvación para una población marcada por la miseria y la injusta distribución de tierras (Kooreman, 1987; Lewis, 2010) En este contexto, la novela sitúa al lector en la santidad *popular* otorgada a Domingo Vicente Vidal Villadiego, elevándose la figura del santo autóctono por encima de san Emigdio, el patrono impuesto por los colonizadores, en una muestra de resistencia cultural.

Domingo Vidal adquiere un carácter místico tras un episodio catastrófico: un incendio que se desata durante un centellar. Siendo aún niño, Domingo enfrenta la muerte cuando su humilde casa de techo de palma es consumida por las llamas, pero es salvado por el padre Berrocal, el párroco del pueblo. Lo fantástico de este evento radica en que, a pesar de la destrucción total de su hogar, Domingo salió ileso, lo cual alimenta las creencias populares sobre su figura. Este hecho se convierte en un pilar fundamental de la devoción popular hacia Domingo Vidal, percibiéndolo como un ser protegido por lo divino:

¡Se quema Domingo Vidal! [...] el sacerdote sale de los escombros con Domingo en los brazos. Le arrojan totumadas de agua y le arrancan a pedazos la sotana prendida. Para sorpresa general, a Domingo ni siquiera se le ha quemado la ropa: — ¡Milagro! — ¡Milagro! Enloquecidos quieren palpar sus cabellos y le destrozan la camisa que no inflamó el fuego. (Zapata Olivella, 2020g, p. 28)

En la novela, Domingo Vidal es retratado como paralítico desde temprana edad, dependiendo de los cuidados de su madre, hermana y hermano, quienes luego se convertirán en defensores fervientes de su santidad. Su enfermedad, que lo acompaña hasta los 33 años —la misma edad en que murió Jesucristo— añade un simbolismo místico que refuerza la conexión entre su figura y la religiosidad popular. Este paralelismo intensifica la veneración hacia él y contribuye a su carácter sagrado dentro del imaginario colectivo. El hecho de que su historia comience el 2 de noviembre, día de los Santos Difuntos, refuerza aún más esta asociación con la espiritualidad cristiana, integrando así tradiciones católicas con el fervor popular local.

Frente al creciente fanatismo que rodea a Domingo Vidal, el padre Berrocal adopta una postura crítica, considerando esta devoción popular como una forma de superstición arraigada en la ignorancia del pueblo. A los ojos del párroco, las creencias sobre los milagros de Domingo representan un desvío peligroso de la doctrina católica, y raya en el sacrilegio y la herejía. El clamor del pueblo por la santificación de Domingo refleja esta fervorosa fe: “- ¡Queremos ver a Domingo santificado! – ¡Déjenos mirar el milagro! [...] – ¡Dios ha señalado a Dominguito como una centella!” (Zapata-Olivella, 2020g, p. 29).

Para el sacerdote, este entusiasmo desmedido solo revela la confusión y desvarío de un pueblo al que califica de orate y endemoniado. A medida que la devoción por Domingo Vidal se expande más allá de Chimá, alcanzando otras localidades como Momil, Purísima, El Carito, y Cotorra, el padre Berrocal observa atónito cómo la fe en los milagros del joven sacude a toda la región. Los rumores sobre su capacidad para desatar lluvias, entre otros prodigios, incrementan la creencia popular, pero el sacerdote, alarmado por la magnitud del fanatismo, intenta frenar lo que considera un desvío peligroso: “—No blasfemes. Domingo no es un santo” (Zapata-Olivella, 2020g, p. 52).

La lucha contra lo que Berrocal percibe como desvaríos populares toma un giro más agresivo con el respaldo de las autoridades. La Iglesia, apoyada por las fuerzas policiales y el poder gubernamental, emprende acciones para sofocar lo que consideran una amenaza contra el orden religioso y social. El fervor hacia Domingo Vidal se interpreta como una herejía que pone en peligro la tradición católica ortodoxa y desafía el control eclesiástico sobre la espiritualidad del pueblo (Bush, 2001; Gallego y Martínez, 2011). Las acciones del padre Berrocal, justificadas en su misión de defender la pureza de la fe, se ven fortalecidas por su ejemplo de rectitud y devoción:

[...] relee las Sagradas Escrituras y encomienda su alma a Dios [...] Después, párroco de la diócesis, emprende la construcción de la iglesia de la Santa Cruz de Loricá. Cuando finaliza su alta torre, desafiante contra las cizañas del demonio, se llena de orgullo y de humildad (Zapata-Olivella, 2020g, pp. 55-56).

La creciente devoción hacia Domingo Vidal, para la Iglesia, representada en el padre Berrocal es una amenaza teológica como un peligro para la estabilidad del poder religioso en la región. Los rezos, peregrinaciones y relatos de milagros asociados a la figura de Domingo evidencian una ruptura con las prácticas religiosas establecidas. La Iglesia, alarmada por el auge de este culto, utiliza todos los medios a su disposición para reafirmar su control sobre la fe del pueblo, resistiendo lo que consideran una peligrosa rebelión espiritual:

—No sean temerarios, hijos míos. No confundan la divinidad con la idolatría [...] — ¡El diablo se ha apoderado de ustedes! [...] Déjese de venirme a mí con cuentos de prodigios y milagros por voluntad de ese pobre tullido, a quien yo he visto arrinconado en su cama desde pequeño. (Zapata-Olivella, 2020g, pp. 53-54).

Tras la muerte de Domingo Vidal, la confrontación religiosa y popular, que inicialmente es de carácter dogmático, se traslada a acciones violentas. El pueblo, convencido de la santidad de Domingo, crea un altar en el rancho donde vive la familia Vidal, aprovechando la ausencia del padre Berrocal para secuestrar la figura de San Emigdio y colocarla junto al lecho del santo popular. Jeremías, antiguo sacristán de la

iglesia de Chimá, lidera este culto, manipulando el fanatismo del pueblo para ganar reverencia para sí mismo. El padre Berrocal, acompañado de un policía, irrumpe en el rancho y enfrenta a los devotos con vehemencia: "— ¡Ídólatras! ¡Sacrílegos! ¡Huid con estas imágenes demoníacas! [...] Con vuestra adoración a estos ídolos, caéis en pecado mortal. Reflexionad concienzudamente en vuestra herejía; no es excusable en quienes, como vosotros, habéis recibido el agua bendita" (Zapata-Olivella, 2020g, pp. 64-65).

La tensión entre la Iglesia y los devotos alcanza su punto máximo. La resistencia del pueblo a las advertencias de Berrocal da cuenta que la fe en Domingo Vidal ha crecido hasta el punto de desafiar abiertamente la autoridad eclesiástica (Serna, 2016). La Iglesia, incapaz de sofocar este fervor por medios convencionales, se enfrenta a una disyuntiva: ceder ante las demandas populares o imponer un control más severo para preservar su hegemonía religiosa en la región.

El padre Berrocal no cede pues niega a enaltecer el culto de Domingo Vidal, del que se esperaba hubiese dado una sepultura propia de un santo. Para el párroco, la sepultura del santo popular y el aprisionamiento de quien pregona su santidad son acciones suficientes para agotar el fanatismo y la idolatría de los chimaleros. No obstante, la población inconforme, consulta al ya denominado *profeta* Jeremías sobre cómo proceder y es allí donde se comienza a desarrollar la acción popular en defensa de su santo. La estrategia de Jeremías, quien ahora es prófugo, es la prédica en la plaza en todos los pueblos aledaños, recordando a los perseguidos después de la muerte de Cristo.

El padre Berrocal se mantiene firme en su postura y se niega a enaltecer el culto de Domingo Vidal, a pesar de las expectativas de que su muerte habría de ser honrada con una sepultura digna de un santo. Para el párroco, la decisión de enterrar a este santo popular de manera despectiva y el encarcelamiento de aquellos que proclaman su santidad son acciones suficientes para erradicar lo que considera el fanatismo y la idolatría que han invadido a los habitantes de Chimá.

Sin embargo, la población inconforme con la negativa del padre Berrocal, comienza a buscar respuestas y dirección en el ya autodenominado profeta Jeremías. Este nuevo líder espiritual, quien se encuentra en la clandestinidad debido a su papel en la difusión del culto a Domingo, es ahora el símbolo de la resistencia popular. La estrategia que Jeremías adopta para galvanizar a su comunidad es clara: se dedica a predicar en las plazas de todos los pueblos aledaños, donde reúne a la gente con relatos conmovedores que evocan la persecución de los primeros cristianos tras la muerte de Cristo.

En cada discurso, Jeremías exalta la figura de Domingo Vidal y apela a los sentimientos de injusticia y frustración que sienten los chimaleros ante la autoridad del padre Berrocal. Al hacerlo, transforma el culto en un movimiento de resistencia, donde la adoración a Domingo Vidal es manifestación de la identidad colectiva del pueblo, así como una declaración de su autonomía frente a las imposiciones externas de la Iglesia.

Lo que procede es la conformación del altar digno para Domingo Vidal. Jeremías y sus ayudantes deciden desenterrar el cuerpo del santo popular y trasladarlo a la iglesia local, sin precisar en la posición del padre Berrocal, que encarga a Cicano, el nuevo sacristán a custodiar el templo. Los chimaleros invaden

la iglesia con los restos de Domingo conducidos por Jeremías y veneran al santo popular, luchando a empellones para poder tocarlo.

Tras este episodio, el padre Berrocal, cada vez más convencido de que el culto a Domingo Vidal representa una grave amenaza para la fe y el orden establecido, toma medidas drásticas. Decidido a erradicar lo que considera una idolatría pagana y falaz, recurre al apoyo del alcalde y la policía local para llevar a cabo un acto que sellaría el destino del controvertido culto. Su primera acción es ordenar la exhumación de los restos de Domingo Vidal, retirándolos de la iglesia de Chimá, en un intento por purgar el espacio sagrado de lo que, a su juicio, es una herejía creciente.

Sin embargo, esto no es suficiente para el sacerdote, quien considera que solo la destrucción total del cuerpo de Domingo podría garantizar que nunca más prosperara la devoción popular en torno a su figura. Para asegurarse de que no quede rastro alguno de su *falsa santidad*, el padre Berrocal decide que el cadáver debe ser desmembrado, y encomienda esta espantosa tarea a Cicanio y Aristóbulo, este último, el alguacil del pueblo. El sacerdote le otorga la instrucción en términos inequívocos: “[...] Para que nunca más prospere la idolatría sobre este cadáver, debemos despojarlo aquí mismo de su falsa santidad” (Zapata-Olivella, 2020g, p. 124).

Aristóbulo, queriendo demostrar su firmeza ante la mirada del religioso, agarra la hachuela y procede a cortar el cuerpo de Domingo con una violencia. La brutalidad del acto, lejos de causar horror en Berrocal, le genera una profunda satisfacción. Con cada parte separada del cuerpo, el sacerdote siente que está triunfando sobre lo que considera una amenaza a la ortodoxia católica. Cicanio, en su brutalidad, ha demostrado estar *libre de idolatrías absurdas*, y Berrocal ve en él un aliado eficaz en su cruzada contra lo que percibe como una herejía popular. El clímax de esta macabra escena llega cuando, ante la atónita mirada de los presentes, el propio padre Berrocal, en un gesto cargado de simbolismo, toma la hachuela y con un golpe decisivo separa la cabeza de Domingo de su cuerpo. Este acto, más que una simple mutilación, es un intento de aniquilar completamente cualquier vestigio de la santidad que el pueblo le atribuía. La decapitación, realizada por la mano del sacerdote, es vista como la culminación de la victoria de la Iglesia sobre la devoción popular. El sacerdote, al partir la cabeza, declara el fin simbólico de Domingo Vidal como santo y, al mismo tiempo, reafirma su control sobre la narrativa religiosa de la región: “El sacerdote se muestra satisfecho. Cicanio ha demostrado estar libre de idolatrías absurdas. Podría desmembrar igualmente a todos los íconos del mundo [...] el mismo sacerdote, ante el asombro que espeluzna, escinde la cabeza con tajante golpe” (Zapata-Olivella, 2020g, pp. 124, 126).

Este fervor alcanzó un nuevo nivel cuando aquellos que participaron en el macabro acto comenzaron a experimentar lo que la población interpretó como castigos divinos. Los relatos sobre las desgracias sufridas por los implicados corrieron rápidamente de boca en boca, intensificando la creencia en la santidad de Domingo Vidal. Según Ríos y Padilla (2022), la justicia divina parecía haber caído sobre los profanadores, y el pueblo, lejos de desmoronarse, se sintió reivindicado en su fe.

Uno de los casos más comentados fue el del propio padre Berrocal, quien pronto comenzó a sufrir una serie de padecimientos físicos inexplicables que la población atribuyó al castigo celestial por sus actos. Postrado en su cama, el sacerdote quedó paralizado, con la boca torcida y la mano derecha, la misma que había utilizado para decapitar al santo, completamente inmóvil y crispada sobre su pecho:

[...] En su cama, ojizaino, el padre Berrocal está paralizado. La boca torcida, le babea y su mano derecha, esa que separó la cabeza del santo, está muerta, crispada sobre el pecho. Desespera por hablar, mueve hacia un solo lado la cara y en la garganta le borbota el estertor. (Zapata-Olivella, 2020f, pp. 131).

Este sufrimiento, para los chimaleros, no era más que una clara señal del castigo divino que caía sobre quienes se atrevían a profanar el cuerpo de su santo. El castigo de Berrocal fue percibido como un acto de justicia divina, que reforzó la creencia de que Domingo Vidal había sido más que un simple hombre (Kooreman, 1991; Lee, 2023); había sido un santo, y ahora su espíritu castigaba a aquellos que se habían atrevido a negar su santidad.

3.3. Narrativa de Manuel Zapata Olivella frente a las narraciones: Domingo Vidal, el milagroso de Chimá

En la hagiografía, uno de los aspectos fundamentales que caracteriza la santidad es la capacidad de obrar milagros. Estos actos sobrenaturales, considerados manifestaciones de la intervención divina a través de un representante digno de tales poderes, permiten una conexión mística entre lo celestial y lo terrenal. Los milagros se perciben como pruebas tangibles de la presencia de Dios en el mundo, operando a través de sus intermediarios. Sin embargo, en el contexto de la religiosidad popular, no existe una preocupación profunda por el origen teológico de la santidad, como señala Muñoz-Fernández (2003):

En efecto, la piedad popular enjuicia y entiende el milagro desde una base de percepción esencialmente emotiva, adaptable, de manera funcional, a un vasto conjunto de necesidades de toda índole. Mediante la intervención de lo maravilloso o extraordinario, estas necesidades pueden ser satisfechas. El santo hace milagros porque es santo, así resume la explicación popular. (p. 169).

Desde esta perspectiva, el pueblo no se interesa en profundizar en las razones doctrinales o teológicas que justifiquen los milagros, sino que prima una comprensión emotiva y pragmática de los mismos. Para la devoción popular, el milagro no es tanto una cuestión de fe doctrinal, sino una respuesta inmediata y tangible a sus necesidades cotidianas. En este contexto, el santo es visto como un ser dotado de un poder extraordinario, capaz de satisfacer las demandas del pueblo de manera directa, sin necesidad de mediaciones complejas. Este es el caso de Domingo Vidal, quien en la obra de Manuel Zapata-Olivella se presenta bajo el imaginario popular como un santo al que se le solicitan favores por diversos motivos: desde la infertilidad y la impotencia sexual, hasta la curación de enfermedades y la recuperación de la conciencia en personas con trastornos psiquiátricos (Morales-Fonseca, 2019; Mendoza, 2021).

Más allá de la ficción literaria de Zapata-Olivella, estudios como el de Morales-Fonseca *et al.* (2017) documentan experiencias y testimonios de personas que vivieron en la época de Domingo Vidal, quienes relatan haber sido testigos de milagros asociados a su figura, tales como curaciones milagrosas y protección sobre los cultivos. En su trabajo etnográfico realizado en la región de Chimá, los investigadores

hallaron registros en el Libro de Mandas, donde se documentan una serie de milagros atribuidos a la intervención de Domingo Vidal. Entre estos se incluyen la solución de problemas de salud, la resolución de dificultades financieras, el éxito en el amor y la consecución de empleo. Tras el milagro recibido, los favorecidos ofrecen diversas dádivas, tal como reportan Morales-Fonseca *et al.* (2017): “Chimá, marzo 25/84. Sto. Domingo te pago esta manda que te ofrecí, una caja de velas y dos paquetes, arrodillado hasta donde ella aguante prendidos” (pp. 148-149).

Otro caso particular en la narrativa de *En Chimá nace un santo* respecto a los milagros es el talento de Domingo Vidal para la pintura, aunque Zapata-Olivella lo cuestiona. Para el escritor resulta complejo pensar que una persona parálitica, como se decía que pasó parte de su vida, pudiera dedicarse a la pintura y realizar retratos religiosos (Dumetz, 2023; Serna, 2016). En este caso, la parálisis de Domingo Vidal representa una contradicción entre sus limitaciones físicas y sus habilidades artísticas, lo que sugiere un posible milagro. Sin embargo, Zapata-Olivella promueve la reflexión sobre si dicho milagro fue un acto divino o si la atribución de su talento a lo sobrenatural es, en realidad, una construcción social que busca dar sentido a lo inexplicable:

Entonces es cuando Eduviges, se acerca a Domingo suplicante:

— ¡Píntame una santa que me dé muchos hijos!

Los vecinos, que nunca dejan de visitarlo, rezan en voz baja. El parálitico se esfuerza en mover el lápiz. Desde un rincón, donde ha prendido varias velas, Anselmo afronta valerosamente las miradas de todos. El sacristán, conocedor de los efectos del contagio, aconseja a Eduviges:

— Reza de rodillas y agarra los pliegues de la sábana que cubre el cuerpo de Domingo.

La punta del lápiz garrapatea la imagen. Los ojos de los que rezan se tuercen y quieren seguir los trazos a saltos.

— ¡Otra santa milagrosa!

El primero en arrebatársela es Jeremías; los demás quieren verla a la vez y se disputan el papel.

— ¡Es la santa más bonita que ha pintado!

A empujones, Eduviges logra apoderarse de la imagen arrugada. Defendida por Anselmo, salen a la calle atropellados por los que les siguen. Se encierran en su rancho y, a solas, Jeremías aconseja en voz baja:

— Esta noche, cuando te acuestes con tu marido, aplícate la imagen en la barriga.

Quince días después, la regla no aborta su sangre. El útero crece y se agita con el alboroto general que pondera el milagro. (Zapata-Olivella, 2020g, p. 40)

No obstante, en el libro *Domingo Vidal de Chimá. El hombre y el santo*, Morales-Fonseca et al. (2017) se afirma que la ficción que integra la narrativa de Zapata-Olivella contradice la realidad de los sucesos y capacidades de Domingo Vidal, y que fue tomada erróneamente como testimonio histórico por la mayoría de la población chimalera de mayoría iletrada. Para los autores, además de ser escultor y pintor, Domingo Vidal fue una persona aguda y que además era consultada con frecuencia para dar respuesta a problemas cotidianos de la vida campesina. A propósito de la actividad artística del domingo Vidal, Morales-Fonseca et al. (2017) rescata una de las pinturas que han sobrevivido en el tiempo y que muestran el talento del santo y contrarían la figura ficcionaria (ver Figura 1), y muestran la disposición religiosa del santo popular.

Dentro de la figura de Domingo Vidal se encuentran otros elementos que contribuyeron a consolidar su mito como santo. Desde temprana edad, según Turbay (1995) santo Domingo fue afectado por la poliomielitis, una enfermedad que lo dejó imposibilitado para realizar labores físicas elementales. A pesar de esta limitación, su capacidad para sobreponerse a las adversidades y su notable habilidad para aprender "[...] a leer y escribir, convertirse en maestro, pintor y escultor" (Dumetz, 2023, p. 135) resultaron sorprendentes para su comunidad, lo que contribuyó a cimentar la percepción de su santidad entre el pueblo.

Figura 1. Pintura en madera. San Emigdio. Patrono de Chimá. Realizada por Domingo Vidal



Fuente: Morales-Fonseca et al. (2017).

Este tipo de milagrosidad cotidiana, como señala Dumetz (2023), fue interpretada por la comunidad de Chimá como una manifestación divina. Según la tradición oral de la región, fue precisamente a través de esta enfermedad que Domingo fue bendecido por Dios, quien le otorgó su gracia al derramar sobre su martirizado cuerpo dones extraordinarios. Entre estos, se destacó la capacidad para anticipar el futuro, realizar sanaciones y descubrir lo oculto, dotándolo del don de la clarividencia (Morales-Fonseca, 2015; Mendoza, 2021; Dumetz, 2023). Estas cualidades sobrenaturales consolidaron aún más su imagen como un santo, un intermediario directo entre lo divino y lo terrenal.

La figura de Domingo Vidal encarna el arquetipo del santo popular, aquel cuya vida, marcada por el sufrimiento, es transformada en fuente de poder místico. En este sentido, su vida y obra religiosa trascendieron las fronteras de lo ordinario, convirtiéndose en símbolo de esperanza y protección para el pueblo. Para el pueblo de Chimá, la incapacidad física de Domingo fue reinterpretada como un signo de favor divino, y su habilidad para sanar, profetizar y ejercer poderes sobrenaturales reforzó su lugar en el imaginario colectivo como un verdadero santo.

Hoy en día, la veneración a Domingo Vidal trasciende los límites de su pueblo natal, extendiéndose a lo largo del Caribe colombiano. Cada 2 de marzo, miles de fieles (nacionales e internacionales) participan en procesiones que celebran su legado (El Tiempo, 2008). En el contexto de la religiosidad popular, Vidal ha desplazado al patrono oficial, San Emigdio, lo que refleja un proceso de sincretismo religioso. Este fenómeno representa una lucha frente a lo impuesto por la Iglesia Católica a la vez que una búsqueda de identidad propia por parte de las comunidades mestizas y afrodescendientes.

Así, el relato de Zapata-Olivella, más allá de su carácter ficcional, visibiliza las luchas socio-religiosas de estas poblaciones por consolidar una identidad en la que se vieran reflejadas. La figura de Domingo Vidal, cercana y familiar, les permitió encontrar un símbolo de resistencia y espiritualidad arraigada en su contexto social y cultural. Como señala Dumetz (2023), la obra de Zapata-Olivella también evidencia una rebelión popular contra las imposiciones del catolicismo, al destronar a san Emigdio, “[...] quien había sido impuesto por la Iglesia y con quien el pueblo no se sentía identificado” (p. 152).

En definitiva, la figura de Domingo Vidal trasciende el ámbito de lo milagroso para convertirse en un emblema de resistencia y autoafirmación cultural en el Caribe colombiano. Su historia, marcada por la superación de la adversidad y la manifestación de dones extraordinarios, alimenta la fe popular y refleja la lucha de un pueblo por desafiar las imposiciones religiosas externas y construir una espiritualidad propia. La veneración hacia Vidal, que desplazó incluso al patrono oficial de Chimá, simboliza esa búsqueda de identidad y pertenencia en la que las comunidades encontraron en él un espejo de sus propios desafíos y esperanzas. A través de esta figura, se reivindican valores espirituales y sociales, reafirmando el poder del sincretismo y la religiosidad popular como herramientas de resistencia y transformación cultural.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Gran parte de la literatura colombiana ha dedicado su atención a resignificar hechos que forman parte del imaginario colectivo de la población, permitiendo así la identificación de su cosmovisión, sus rasgos sociales y culturales, y sus dinámicas de resistencia frente a los múltiples procesos históricos que han configurado la identidad nacional. Este proceso de resignificación se hace evidente, especialmente, en obras que abordan la mezcla cultural, étnica y religiosa que caracteriza a Colombia, en particular a la región del Caribe, un espacio donde la colonización dejó profundas huellas, pero que también ha sido testigo de formas de resistencia que encuentran en la religiosidad popular y en el sincretismo un terreno fértil para la afirmación de identidades híbridas. Así pues, este ensayo se propuso identificar elementos en la narrativa de Manuel Zapata-Olivella y en las investigaciones sobre la vida de santo Domingo Vidal que están relacionados con el sincretismo presente en la religiosidad popular, buscando comprender cómo estas expresiones de fe popular pueden servir como una alternativa para interpretar y analizar las dinámicas de decolonización en los pueblos del Caribe colombiano.

De esta forma, la religiosidad popular en Colombia también se encuentra en diálogo con el contexto sociopolítico del país, donde la violencia, la pobreza y la marginalización han llevado a las comunidades a buscar refugio en la fe y en la intercesión de sus santos. Esta búsqueda de protección y justicia se manifiesta en las historias de vida de los devotos, quienes a menudo atribuyen sus milagros a la intervención de estas figuras sagradas en momentos de crisis, lo que sugiere la relación simbiótica entre las realidades sociales y las creencias religiosas.

La obra de Zapata-Olivella se inscribe en un marco más amplio de autores latinoamericanos que, a través de sus narrativas, han intentado rescatar y dar visibilidad a aquellas formas de vida y prácticas culturales que han sido a lo largo de la historia subvaloradas o relegadas por la cultura oficial, dominada por los cánones europeos impuestos durante la colonización. En este sentido, su novela *En Chimá nace un santo* constituye un ejemplo de cómo la literatura puede ser un medio para explorar y entender las complejas dinámicas de mestizaje, resistencia y sincretismo que atraviesan la historia de los pueblos del Caribe colombiano. A través de su narrativa, la novela pone de relieve la influencia de las tradiciones mestizas y la religiosidad popular, elementos que, lejos de ser meras adiciones marginales a la práctica religiosa, constituyen un reconocimiento de la identidad cultural y de los valores comunitarios que configuran la vida cotidiana en estas regiones.

El sincretismo que se manifiesta en la obra de Zapata-Olivella y en la vida de santo Domingo Vidal no es un fenómeno aislado, sino que forma parte de una tradición más amplia en América Latina, donde las poblaciones indígenas, afrodescendientes y mestizas han sabido reinterpretar y adaptar las influencias coloniales para crear prácticas religiosas y culturales que les sean significativas. Este proceso de adaptación no debe interpretarse únicamente como una forma de sumisión a la hegemonía cultural impuesta por los colonizadores, sino más bien como una expresión de resistencia, en la que los pueblos colonizados lograron apropiarse de ciertos elementos del cristianismo para integrarlos con sus creencias y rituales ancestrales, creando así una nueva forma de religiosidad híbrida que les permitió reafirmar su identidad y mantener viva su cosmovisión.

En este contexto, la obra *En Chimá nace un santo* se convierte en un testimonio literario que narra la resistencia cultural del pueblo de Chimá frente a las imposiciones dogmáticas de la religión oficial, representada por la Iglesia católica, la cual intentaba excluir o negar aquellos elementos populares que no se alineaban con su ortodoxia. La figura de santo Domingo Vidal funciona como símbolo de esta resistencia y de la capacidad del pueblo para crear sus propios símbolos de santidad y religiosidad, vinculados con su vida diaria y con su experiencia comunitaria. A diferencia de los santos canonizados por la Iglesia, cuya vida y obra se presentan como ejemplos de una santidad distante y casi inalcanzable, santo Domingo Vidal representa una forma de santidad humana, encarnada en un hombre que vivió y compartió las experiencias cotidianas con su pueblo, y que fue reconocido como santo no por una autoridad eclesiástica externa, sino por la propia comunidad que lo veneraba.

Este tipo de santidad popular, como se refleja en la obra de Zapata-Olivella, pone en cuestión la autoridad de la Iglesia católica para definir quién es digno de ser santificado y desafía las jerarquías de poder coloniales, que han intentado imponer una única versión de lo sagrado, relegando o marginando las expresiones religiosas locales. En el caso de Chimá, la santificación de Domingo Vidal no se limita a una mera adaptación de las prácticas cristianas, sino que constituye una verdadera reconfiguración de estas, impregnándolas de los valores, creencias y costumbres ancestrales que han definido la identidad del pueblo a lo largo de los siglos.

La figura de santo Domingo Vidal, tal como se presenta en las investigaciones y en la obra de Zapata-Olivella, permite entender cómo la religiosidad popular ha prevalecido en muchas ocasiones frente a las dinámicas dogmáticas organizadas y ortodoxas de la Iglesia, precisamente porque se trata de una forma de fe más cercana a la experiencia cotidiana del pueblo, más identificada con sus necesidades y preocupaciones, y, por tanto, más legítima a sus ojos. Este tipo de religiosidad no está desligada de las estructuras de poder, sino que, por el contrario, ha sido utilizada por los pueblos como una forma de resistencia frente a esas mismas estructuras, al integrar elementos de sus propias tradiciones en las prácticas cristianas, haciendo de la fe un espacio de negociación cultural donde lo sagrado y lo profano, lo mestizo y lo ancestral, coexisten y se refuerzan mutuamente.

Los ejemplos de América Latina que han reconfigurado las prácticas cristiano-católicas impregnándolas de costumbres ancestrales son numerosos y variados, y reflejan una tendencia más amplia en la región a resignificar las influencias coloniales a través del sincretismo. En los países latinoamericanos, las festividades religiosas cristianas se han entrelazado con rituales indígenas y afrodescendientes, creando celebraciones que son expresiones de fe, resistencia cultural y de afirmación identitaria. Este mismo fenómeno se puede observar en el pueblo de Chimá, donde la veneración de santo Domingo Vidal devela cómo la religiosidad popular puede ser un medio para afirmar la identidad mestiza y desafiar las imposiciones coloniales.

En suma, a través de la figura de santo Domingo Vidal y de la narrativa de *En Chimá nace un santo*, se pone de manifiesto cómo las prácticas religiosas mestizas han sido, y siguen siendo, un espacio de resistencia cultural frente a la colonización y a las imposiciones culturales y religiosas que esta trajo

consigo. La obra de Zapata-Olivella va más allá de narrar la historia de un santo local y ofrece una reflexión más amplia sobre las dinámicas de poder, resistencia y adaptación que han definido la historia de los pueblos del Caribe colombiano.

Agradecimientos

Agradecimiento especial al personal de la biblioteca Orlando Fals-Borda de la Universidad del Atlántico por brindar los insumos que permitieron construir este escrito, lo que es a la vez un reconocimiento de sus esfuerzos, junto con la Universidad del Valle, de divulgar la obra del maestro Manuel Zapata-Olivella. También, al profesor Julio Armando Morales Guerrero por su apoyo en el desarrollo de este ensayo.

6. REFERENCIAS

- Benítez-Rojo, A. (1989). *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Ediciones del Norte.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27(108), 29-38. <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf>
- Bravo, A. (2021). Mestizaje, creolización, sincretismo e hibridación cultural, a través de los mercados populares en América. *Revista de Ciencias Sociales*, 27(2), 322-336. <https://www.redalyc.org/journal/280/28066593023/28066593023.pdf>
- Bush, R. (2001). Manuel Zapata Olivella's "En Chimá nace un santo" and the millenarian dream. *CLA Journal*, 44(4), 480-491. <https://doi.org/10.1080/03648664.1978.9932299>
- Crónica. (14 de agosto de 2007). San La Muerte: 40 mil devotos veneran al santo ¡"prohibido"! *Crónica*. <https://www.cronica.com.py/2017/08/14/san-la-muerte-40-mil-devotos-veneran-al-santo-prohibido/>
- de la Torre, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religioso en proyectos de descolonización. *Cultura y Religión*, 15(1), 259-298. <https://www.scielo.cl/pdf/cultrelig/v15n1/0718-4727-cultrelig-15-01-259.pdf>
- de Sousa-Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. TRILCE
- Díaz, A., Martínez, P. y Ponce, C. (2014). Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades. *Revista de Indias*, 74(260), 101-128. <https://doi.org/10.3989/revindias.2014.004>
- Díaz, D. (2015). *Origen y evolución de los ritos a los santos populares del cementerio Central de Colombia*. (Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana). <https://core.ac.uk/download/pdf/71420232.pdf>
- Dumetz, Y. (2023). *El Griot y la Kora. Manuel Zapata Olivella. Historia y pensamiento*. Escarabajo Editorial.
- Dussel, E. (1986). Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales). *Cristianismo y Sociedad*, (88), 103-112.
- El Tiempo. (18 de marzo de 2008). Santos y vírgenes por fuera del santoral. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4018214>
- Eliade, M. (1999). *Mito y realidad* (5.ª ed.). Editorial Kairós
- Escalona, C. (2020). Un altar para María Lionza. *Plural*, (5), 313-330. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/139/105>

- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica
- Frigerio, A. (2020). Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las “iglesias” y el “individuo”. *Religião e Sociedade*, 40(3), 21-47. <https://www.scielo.br/j/rs/a/dqdhQ3MtT4ySZb6KM687RTC/?format=pdf&lang=es>
- Frigerio, A. (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Cultura y Religión*, 15(1), 299-239. <https://www.scielo.cl/pdf/cultrelig/v15n1/0718-4727-cultrelig-15-01-299.pdf>
- Gallego, J. y Martínez, M. (2011). *Elementos de la cultura popular en la novela En Chimá nace un santo de Manuel Zapata Olivella*. (Trabajo de grado, Universidad de Cartagena). <https://repositorio.unicartagena.edu.co/entities/publication/63c83349-82cd-4f38-99c6-d99375799a9d>
- García-García, J. (2003). El contexto de la religiosidad popular. En, C. Santaló, M. Buxó y S. Rodríguez (Eds.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia* (pp. 19-29). ANTHROPOS.
- García-Rincón, F. (2021). La evangelización de las comunidades indígenas del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI. En, *Historia de la religión colombiana* (pp. 88-107). Universidad del Rosario.
- Harris, M. (1991). Entrevista con Manuel Zapata Olivella. *Afro-Hispanic Review*, 10(3), 59-61. <https://www.jstor.org/stable/23054052>
- Kooreman, T. (1987). Inteligencia artística de la protesta social en las novelas de Manuel Zapata Olivella. *Afro-Hispanic Review*, 6(1), 27-30. <https://www.jstor.org/stable/23053955>
- Las Casas, B. (1975). *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de Las Casas y de fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda* (A. Lozada, trad.). Editorial Nacional.
- Lee, J. (2023). Saints, Beliefs and Magazines in the Legitimacy Conflicts: The Two Heresies of Manuel Zapata Olivella. *Lexis*, 47(2), 945-974. <https://doi.org/10.18800/lexis.202302.014>
- Lévy-Bruhl, L. (1985). *Alma primitiva* (2.ª ed., E. Trías, trad.). Ediciones península.
- Lewis, M. (2010). *En Chimá nace un santo: Myth and Violence*. *Kentucky Romance Quarterly*, 25(2), 145-151. <https://doi.org/10.1080/03648664.1978.9932299>
- Lozano, F. (2008). Dominios territoriales, desarraigos e imaginarios religiosos en Colombia. Una aproximación histórica. En, *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 293-317). CLACSO. <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Lozano.pdf>
- Mendoza, L. (2021). *La devoción a Domingo Vicente Vidal Villadiego en el municipio de Chimá, un análisis desde la metodología de revisión de vida con perspectiva pastoral*. (Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana). <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/55525>
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gredos.
- Miranda, M. (9 de octubre de 2023). El Tío de la Mina, sus múltiples representaciones y significaciones. *Muywaso*. <https://muywaso.com/marij-el-dueno-moseten-del-monte-y-sus-animales/>
- Morales-Fonseca, J. (2019). Hablando con él: religiosidad común en pueblo de la costa norte colombiana. *Revista de Antropología y Filosofía de lo sagrado*, (5), 55-76. <https://www.revistas.uma.es/index.php/Raphisa/article/view/6301/7926>
- Morales-Fonseca, J., Morales-Guerrero, J. y Pinzón, M. (2017). *Domingo Vidal de Chimá. El hombre y el santo*. Oráculo Editores

- Moreno de Ángel, P. (1993). *Antonio de la Torre y Miranda. Viajero y poblador*. Planeta
- Muñoz-Fernández, A. (2003). El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular. En, C. Santaló, M. Buxó y S. Rodríguez (Eds.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia* (pp. 164-185). ANTHROPOS.
- Ofogo, B. (2024). La pervivencia de la oralidad africana entre los afrolatinos, su papel en el cimarronaje y la construcción de una cultura de resistencia. *Guaraguao*, 27(75), 29-46. <https://www.jstor.org/stable/27295045>
- Ossa-Valencia, L. (2020). Prólogo. Un vagabundo narrador de la opresión y la marginalidad. En, *He visto la noche* (pp. 15-32). Universidad del Valle.
- Pardo, M. (2023). *Sincretismo e subversão: ensaios e visibilidades da iconografia e cosmologia andina na sua relação com o catolicismo*. (Trabajo de grado, Universidad Federal do Rio Grande do Sul). <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/258798>
- Plata, W. (2021). Las órdenes religiosas y la sociedad neogranadina, siglos XVI-XIX. En, *Historia de la religión colombiana* (pp. 156-178). Universidad del Rosario.
- Proclama. (27 de abril de 2018). Santuario de Piendamó, desde hoy, Centro de Espiritualidad Mariana. *Proclama*. <https://www.proclamadelcauca.com/santuario-de-piendamó-desde-hoy-centro-de-espiritualidad-mariana/>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander. (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO.
- Ríos, J. y Padilla, O. (2022). *La importancia de la medicina como saber ancestral en las obras Pasión vagabunda, Levántate mulato y En Chimá nace un santo de Manuel Zapata Olivella*. (Trabajo de grado, Universidad de Córdoba).
- <https://repositorio.unicordoba.edu.co/server/api/core/bitstreams/441dc084-c7df-4850-8061-1a29218bfa82/content>
- Rostas, S. y Droogers, A. (2014). El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción. *Alteridades*, (9), 81–91. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/580/578>
- Serna, P. (2016). *Narratología cognitiva: Compresiones narrativas en la novela de Manuel Zapata Olivella: En Chimá nace un santo*. UTADEO
- Turbay, S. (1995). De la cumbia a la corraleja: el culto a los santos en el bajo Sinú. *Revista Colombiana De Antropología*, 32, 6–40. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1375>
- Valencia, R. (2007). El Culto de la Virgen de El Quinche en el Ecuador. 1895-1943. Una herramienta de poder eclesial frente al Estado. *Historia y espacio*, 3(29), 1-20. <https://doi.org/10.25100/hye.v3i29.11266>
- Vega, D. (2021). ¿Conoces a san Simón de Ayuda?: santo patrono en San Andrés de Sotavento. *La Primicia*. <https://laprimicia.com.co/cordoba/conoces-a-san-simon-de-ayuda-santo-patrono-en-san-andres-de-sotavento/>
- Zapata-Olivella, M. (2020a). *Chambacú, corral de negros*. Universidad del Valle
- Zapata-Olivella, M. (2020b). *Pasión Vagabunda*. Universidad del Valle
- Zapata-Olivella, M. (2020c). *Changó, el gran putas*. Universidad del Valle

Zapata-Olivella, M. (2020d). *¡Levántate, mulato!: Por mi raza hablará el espíritu*. Universidad del Valle.

Zapata-Olivella, M. (2020e). *He visto la noche*. Universidad del Valle

Zapata-Olivella, M. (2020f). *La rebelión de los genes*. Universidad del Valle.

Zapata-Olivella, M. (2020g). *En Chimá nace un santo*. Universidad del Valle.