



MADRES-VÍRGENES Y SANTOS EN LA CONFORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS ZULIANAS

GARCÍA GAVIDIA, NELLY E.

Laboratorio de Antropología Social y Cultural, Maestría en Antropología,
Departamento de Ciencias Humanas, Facultad Experimental de Ciencias,
Universidad del Zulia (LUZ)
Maracaibo, Zulia

Correo electrónico: garciagavidia@gmail.com

Fecha de envío: 15-05-2020 / Fecha de aceptación: 02-06-2020

Resumen

El artículo es un ejercicio, teórico-práctico, que versa sobre la relación entre identidad, religión y región, y con esas herramientas producir conocimiento sobre los procesos sociales de conformación de las identidades regionales zulianas. Se describe el uso de las imágenes de madres-virgenes, santos y otros personajes sagrados, que tienen en común servir de materiales referenciales en las representaciones identitarias, las



cuales son construcciones intelectuales y expresan lo simbólico de los grupos sociales que habitan en diferentes espacios geográficos de la región zuliana.

Palabras clave: identidad/es; religión; Zulia; Venezuela

VIERGE -MÈRES ET SAINTS DANS LA CONFORMATION DES IDENTITÉS COLLECTIVES DE LA RÉGION DU ZULIA

Resumé

L'article est un exercice; théorique-pratique, il traite de la relation entre identité, religion, et région, et avec ces outils, propose des connaissances sur les processus sociaux de conformation des identités régionales zulianas. L'utilisation d'images de mères-vierges, saints et autres personnages sacrés est décrite, qui ont en commun le fait de servir de matériaux référentiels dans les représentations identitaires, qui sont des constructions intellectuelles et expriment la symbolique des groupes sociaux qui habitent différents espaces géographiques de la région du Zulia.

Mots-clés : identité/s ; religion ; Zulia, Le Venezuela

VIRGENS-MÃES E SANTOS NA CONFORMAÇÃO DAS IDENTIDADES COLETIVAS ZULIANAS

Resumo

Este artigo é um exercício teórico-prático que versa sobre a relação entre identidades, religião e região. A partir destes conceitos, propomo-nos a produzir conhecimento sobre os processos sociais de conformação das identidades regionais zulianas. Descrevemos o uso das imagens de virgens-mães, santos e outros personagens sagrados cuja função em comum é a de servirem como materiais de referência no marco das re-



apresentações identitárias, as quais são encaradas como construções intelectuais que expressam a dimensão simbólica dos grupos sociais que habitam diferentes espaços geográficos da região zuliana.

Palavras-chave: identidade/s; religião; Zulia; Venezuela

VIRGIN MOTHERS AND SAINTS IN THE FORMATION OF ZULIAN COLLECTIVE IDENTITIES

Abstract

This article is a theoretical-practical exercise addressing the relationship identity, religion, and region, using these as tools to produce knowledge about the social processes in the co-formation of regional Zulian identities. The article describes the use of images of virgin mothers, saints, and other sacred characters. These images have in common their use as referential materials in representations of identity, which are intellectual constructions expressing the symbolic dimensions of social groups that inhabit different geographical spaces of the Zulia region.

Key words: identity/ies; religion; Zulia, Venezuela



PRELIMINARES

Identidad/alteridad son las dos caras de una misma problemática caracterizada por ser un objeto epistemológico complejo, que obliga a quien lo asume a ser un omnívoro de las ciencias: de la antropología, de la historia, la filosofía, las artes y la literatura, sin olvidar la genética y la biología. De igual manera, su elección le condena a ser permanentemente un *observador-observado o una observadora-observada* de los comportamientos humanos en todos los espacios.

A esta compleja problemática he dedicado mi atención desde hace ya algunos años¹, he hecho reflexiones teóricas y he confrontado la teoría con la experiencia en diferentes contextos en los cuales vivo y realizo mis ejercicios etnográficos; me he atrevido, inclusive, a proponer un modelo analítico que permita detectar las invenciones, recreaciones, las alianzas, solidaridades y conflictos; las contradicciones, situaciones paradójicas y negociaciones que envuelven la complejidad de la conformación de las identidades en una sociedad como la venezolana. Con ese modelo he realizado lecturas aproximativas para identificar algunos códigos simbólicos y he podido leer algunas de las narrativas a través de las cuales se expresan las identidades en la sociedad nacional.

Después del camino andado, puedo confesar, sin rubor, que si bien el trabajo realizado hasta el presente ha sido fructífero², las interrogantes y dudas siguen existiendo, no he logrado exorcizarlas, y a la respuesta o a la aclaratoria de alguna de ellas la incertidumbre es más compleja, más inquietante.

El origen de tanta incertidumbre y ausencia de certezas, quizá esté asociado con la noción misma de *identidad*, que por un lado ha estado vinculada



¹ Le debo al doctor Manuel Gutiérrez Estévez la iniciación en esta temática, cuando en una primavera de 1993 me invitara a participar en el aula Bartolomé de las Casas (Casa de América, Madrid, España) a dictar un seminario sobre la presencia de lo amerindio en la identidad nacional venezolana. Acepté su invitación (el seminario lo dicté en 1995) y desde ese momento dejé al margen la problemática sobre el culto a María Lionza a la cual le había dedicado catorce años de investigación.

² Además de la conformación y desarrollo de la línea de investigación “Problemática de las Identidades” (Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad del Zulia-CONDES/LUZ), que soporta tanto el pregrado (Formación General y Formación Profesional) como los postgrados (Maestría en Antropología y Doctorado en Ciencias Humanas, de LUZ, y Doctorado en Antropología, de la ULA). Los trabajos de grado tutorados, los proyectos de investigación realizados, las conferencias y artículos publicados dan fe de lo dicho.

a los procesos políticos occidentales donde ha sido muy importante (García Gavidia 2005) y, por otro lado, es la protagonista de la producción de conocimientos científicos en la antropología y otras ciencias sociales. En el desarrollo del pensamiento social contemporáneo, existen por lo menos tres circunstancias en las cuales la teoría de identidad o “la identidad” asume un papel crucial: en la vida política e intelectual de la Alemania de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX; en la conformación del “crisol de identidades” en los Estados Unidos de Norteamérica en las primeras décadas del siglo XX; y actualmente cuando ha sido retomada por las ciencias sociales, particularmente por la antropología, de la cual es una de las dimensiones centrales de uno de sus paradigmas explicativos (Ruben 1988).

Este artículo es un ejercicio, por un lado, teórico ya que versa sobre la relación entre identidad, religión y región; por el otro, práctico, pues operará con dicha noción. Tiene la intención de producir algún conocimiento sobre los procesos sociales de conformación de las identidades regionales zulianas. Indago sobre la construcción de las imágenes de madres-virgenes, santas, santos y otros personajes sagrados, que tienen en común servir de materiales referenciales en las representaciones identitarias; en tanto que tal, son construcciones intelectuales y expresan lo simbólico de los grupos sociales que habitan en diferentes espacios geográficos de la región zuliana.

Son múltiples las interrogantes que al respecto surgen, mas en este artículo solo daré algunos indicios de cómo estas imágenes de la Virgen María (en las advocaciones de: Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, Nuestra Señora del Rosario del Paraute, La Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de las Mercedes, Nuestra Señora de la Alta Gracia, Nuestra Señora del Carmen, etc.), Santa Lucía, Santa Rosa y San Benito, todos ellos personajes sagrados, toma-



dos del cristianismo católico³, han servido para conformar las representaciones identitarias particulares de algunos sectores y lugares de la región zuliana, en los dominios: político, social, económico y fundamentalmente en el cultural.

Este artículo es un avance de un trabajo que sigue abierto y que forma parte de mi vida en este momento. Este texto está dividido en tres partes, se exponen algunas ideas sobre las nociones y categorías de: las identidades, religión, región-nación; se describen y contextualizan algunos ejemplos del uso de estos personajes como imágenes identitarias y para finalizar hacemos una lectura del caso de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, la Chinita.

Todos los referentes han sido tomados del trabajo etnográfico realizado durante un largo período, desde que se inició el Programa de Investigación: “Mitos, Ritos, Haceres y Decires en la Reinención y Negociación de las Identidades en las Zonas Urbanas de la región zuliana”, en el año 1998 hasta el 2016. Además, se han utilizado otros relatos orales, canciones, poesías y documentos escritos y audiovisuales.



IDENTIDADES, RELIGIÓN, REGIÓN

Identidades/alteridades

El término identidad es uno de esos conceptos que en algunos momentos se han puesto de moda y son usados por todo el mundo, al mismo tiempo que es criticado y desconstruido; sin embargo, a pesar de esa particular situación no ha sido reemplazado por no ser útil o por no servir para describir o para

³ Estas no son las únicas, también se usan personajes menos ortodoxos y fuera del culto católico.

pensar determinada realidad; todo lo contrario, si bien son muy pocos quienes lo siguen usando de manera esencialista, sin la noción de identidad no podría pensarse ni la autoconciencia del sí mismo ni la interacción entre los semejantes y los diferentes.

El término identidad es lexicográfica y semánticamente ambiguo⁴, es un término que para constituirse se opone al de alteridad (como la oposición de “mismo” o “misma” a “otro”/“otra”). Identidad/alteridad son términos indefinibles por la relación de presuposición recíproca. La identidad marca la semejanza y la alteridad, marca la diferencia, estas son dos caras de una misma moneda y toman sentido uno en relación con el otro, oponiéndose e interpretándose.

Con este peso lexicográfico y semántico que tiene el término identidad se construye la noción en las disciplinas científicas, donde la gran diversidad de sentidos y usos la convierte, igualmente, en una noción equívoca y polivalente, pero útil para pensar la problemática de las relaciones entre el sí mismo o misma y los otros o las otras.

La mirada antropológica de la noción de identidad

En la antropología la noción de identidad se utiliza en un contexto donde se privilegia la multiplicidad, la diferencia y el contraste. En estas circunstancias radica la mayor dificultad de esta problemática: cómo transitar de la unidad a la multiplicidad, de la homogeneidad a la heterogeneidad. ¿Cómo resolver estos equívocos?

⁴ Ya en otra oportunidad hice la revisión etimológica del término (García Gavidia 1996).



En esta disciplina, a partir de la lexicografía y la semántica del término, se saca como consecuencia que la identidad marca la diferencia antes que la semejanza, separa al ser del no-ser, lo cierra sobre sí mismo, es lo que marca la unicidad, lo que hace que cada individuo sea diferente a los otros/as –alteridades–, y es, al mismo tiempo, lo que reúne a los idénticos/as, es decir, re-une, cohesiona los elementos que estructuran o forman un colectivo. De allí, pues, que la identidad está asociada tanto al sentido de unidad, como al de continuidad, y de semejanza. Este es en principio su ambigüedad.

Cuando se habla del sentido de unicidad la noción de identidad tiene una doble aplicación: hace referencia al individuo, a la identidad personal, individual. Cada individuo es único, autóctono, es diferente al otro/a, inclusive a aquellos/as con quienes comparte sus identidades colectivas y aún es diferente a sus hermanos/as con quienes comparte el parentesco y parte de la herencia genética; es único en tanto que es igual a sí mismo/a, y como dice López Aranguren (1993): es el centro del mundo; desde mi perspectiva, soy siempre yo: yo soy, yo pienso, yo digo, yo hago. Este es el primer nivel de importancia del sentido de la identidad: la identidad individual que es única, personal, se construye en la relación con los otros, con la mediación de los marcos de sentido grupales compartidos.

La unicidad de la identidad también se refiere a una situación relacional entre lo individual y lo social en la cual se observa la naturaleza histórico social y creativa de los procesos donde los actores sociales inventan, recrean y negocian las imágenes e ideas y narrativas de autodefinición (identidad para sí), así como también las que otros/as les atribuyen (identidad para el *otro/a*) o externo identificación (García Gavidia 2002). Una identidad colectiva es también una entidad que reagrupa en su seno individuos diferentes que tienen por par-



ticularidad común pertenecer a ese colectivo, a una misma entidad compuesta de individuos que tiene sentido de solidaridad y pertenencia. Por ejemplo: una ciudad, una región, un país, entidades que tienen algunas particularidades comunes, pero al mismo tiempo, también muchas diferencias.

La identidad también está asociada a la continuidad, porque lo idéntico no excluye el cambio aun cuando también da la idea de permanencia. La continuidad del sí mismo más allá del cambio, implica que el individuo no deja de evolucionar. Esta evolución es tanto física –se ve en el cuerpo (por ejemplo, los signos de la vejez)– como de las creencias, ideas, sentimientos y conocimientos que se enriquecen y transforman.

Finalmente, el término identidad está vinculado con la semejanza, con el hecho que a pesar de ser imposible la identidad biológica y del sí mismo/a de dos individuos distintos, las identidades colectivas son posibles. Estas se conforman de manera aditiva a partir de individuos considerados, al menos parcialmente, semejantes. En este caso, el grupo tiene una memoria social semántica y tiene consciencia de compartir conocimientos generales, valores, producciones artísticas, tradiciones históricas, actividades, tipo de hábitat, en algunos casos la vestimenta, los hábitos, los gustos culinarios, las técnicas, los comportamientos sociales, etc. Estas identidades colectivas se conforman como un sistema en el proceso de interacción entre las personas que constituyen los grupos tanto por el juego de las dinámicas colectivas que rigen lo social como por la intersubjetividad que implica a los actores, por eso tiene características globales que no son determinadas por las características particulares de los individuos que participan en ellas.

Las identidades colectivas son signos, marcas, sellos particulares en la diversidad de lo global; al interior de la sociedad las identidades simplifican,



eluden las diferencias internas y refuerzan las diferencias externas. Esto es su fortaleza, pero también su peligro. De lo dicho puede deducirse la complejidad de la noción de identidad, aún dentro de una misma disciplina científica como la antropología, esto genera dificultades metodológicas, de allí la necesidad de bajar de este nivel abstracto-descriptivo y pasar a un segundo nivel que es el operativo.

Para ello es preciso considerar que:

a) Ninguna identidad colectiva –ni la nacional, ni la local, ni la étnica, ni la regional– es algo que se tenga que “buscar”. Las identidades están allí, en la vida social, son construidas, recreadas, son marcas culturales expresadas a través de: narrativas, prácticas discursivas, representaciones colectivas que se construyen a partir del encuentro con los/as otros/as y bajo las determinaciones: espacio-temporales, biológicas, de parentesco y su expresión en la familia, de las relaciones con lo sagrado, de los códigos de uso, valores, normas, y costumbres derivadas de la civilidad.

b) Desentrañar las identidades que los y las integrantes de un grupo procesan implica observar la vida social e identificar las marcas culturales de diferenciación de los diferentes grupos. Ser integrante de un grupo social es reconocerse como idénticos/as y distintos/as del otro/a; compartir las representaciones colectivas que caracterizan y definen al grupo.

c) Las marcas culturales de diferenciación son elaboradas socialmente y les sirven a los individuos como marcos referenciales de percepción e interpretación de la vivencia; así como también de modelos o parámetros para sus prácticas cotidianas.

d) Para aprehender las marcas culturales (sean inducidas conscientemente o no) he recurrido a las enseñanzas de E. Durkheim, M. Weber, el estruc-



turalismo y G. Durand para construir un modelo para el análisis de las identidades colectivas que implica considerar las identidades como representaciones colectivas y buscar en estas el diferencial simbólico para desentrañar los códigos, que son siempre códigos simbólicos, de semejanza, de continuidad, de límites, de cruce de fronteras, de demarcación de dominios, de la distinción de géneros y nexos, de relación con lo sagrado y de la civilidad. Todos ellos estructurados bajo una lógica dicotómica y tricotómica que es el centro de la construcción de la identidad colectiva.

e) En el análisis hay que tener presente que no hay identidades ni identidad cerradas en sí mismas, todas son dinámicas, son procesos. Cuando se concibe las identidades colectivas como un sí mismo estático, como una esencia global cerrada, que trasciende todo, se cae en la mitificación de la identidad, su sacralización, en otras palabras, en su ideologización y esto es muy peligroso porque se pierde la capacidad crítica.

Religión: una experiencia de lo sagrado

La definición de religión dentro de las ciencias sociales es tan compleja como la definición de identidad; sus dificultades están relacionadas con la amplitud del término, con su equivocidad y la diferencia de universos de especialistas que los usan: sociólogos/as, antropólogos/as, politólogos/as, historiadores/as, filósofos/as, etc.

Los matices del uso del término pueden revisarse históricamente –aunque no sea este el objetivo de este trabajo– desde el momento cuando se romaniza o latiniza y universaliza el cristianismo católico y se hace común el uso del término *religio*, cuyo origen está asociado a dos verbos, un sustantivo



y tres sentidos: *ligare* (liar), unir, establecer lazos efectivos y horizontales de manera orgánica entre los seres humanos o no; *legere*, cuyo significado no es ya tan orgánico y se refiere a recoger, reunir a los seres humanos entre ellos/as; y finalmente *religión*, cuya idea central es retomar por el pensamiento las actividades ordinarias de la vida social (Benveniste 1969). En el habla y en el discurso científico el término sigue siendo usado para pensar prácticas y creencias relacionadas con lo sagrado.

La extensión del término y su amplio uso, así como también la constatación de que lo religioso es un fenómeno particular y profundamente humano, garantiza la pertinencia del uso del término, así como el interés por entender este tipo de fenómeno que pone en evidencia la desbordante imaginación que la humanidad ha tenido en la búsqueda de la *salvación* y en su experiencia con lo *sagrado*.

La noción de religión debe fundarse en la experiencia humana. En este sentido hay que considerar que en todas las religiones hay una condición que es sentida y vivida por aquellos/as que las siguen, en ellas hay una definición del individuo, una contradicción dolorosa entre la permanencia relativa del ser social y la fragilidad irremediable del ser individual (Julliard 1991; García Gavidia y Valbuena 2004). El individuo se sitúa personalmente en relación con el sistema simbólico de la religión elegida, y a sus mediaciones, sean Dios, dioses, espíritus, energías. Ese sistema le ofrece mitos y creencias asumidas como verdades que modelan los comportamientos y un conjunto de mecanismos – ritos y rituales– que guían los sucesos ordinarios de la vida. Desde ese sistema intelectual y simbólico el individuo busca aprehender el mundo y resolver las contradicciones entre lo social y lo individual, adoptando un modo de vida colectivo que le proporciona un saber específico que le permitirá, medianamente, tener el dominio de su destino.



Establecer la relación entre la religión y las identidades colectivas es también complejo, sobre todo desde el punto de vista político de las identidades, que en esta oportunidad no abordaré. El centro de interés es la relación identidad-religión que está asociado con la expresión de lo sagrado.

La multiplicidad de creencias y prácticas rituales que existen y han existido en la historia humana no son más que una constante de la experiencia de lo sagrado –realidad sustantiva, palpable y natural– que comprende a la vez y de manera simultánea un elemento de carácter individual y otro de carácter colectivo (Prades 1994). Lo sagrado debe entenderse como una estructura integradora de la existencia humana que se caracteriza por ser diversificada y en la cual está implícita: a) toda experiencia religiosa, b) la relación con un concepto de orden hierático, c) la forma como el objeto sagrado garantiza los imperativos rituales, d) el concepto liminal destinado a anunciar que el actor social penetra en un dominio concebido y sentido de otro orden, e) los objetos discernibles en todas las religiones (Isambert 1982). Todos estos aspectos pueden ser descritos a partir del análisis, al que se llega a través de las prácticas y creencias religiosas (mas no únicamente por medio de ellas).

Ahora bien, lo sagrado que todas las religiones contienen, empalma lo simbólico, actividad específicamente del *Homo sapiens*. Desde el punto de vista antropológico, y siguiendo a Durand (1995), quien a su vez sigue el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* de André Lalande, el símbolo es un signo concreto que evoca, por una relación natural algo ausente o imposible de percibir. Por lo tanto, en algunos aspectos, es natural, no arbitrario, *escapa* a la economía de la percepción. Esta última afirmación nos lleva a lo que

... fundamenta lo “significante” del símbolo sobre una inadecuación constitutiva: el significante es, a la vez, natural, esencial e inadecuado. El símbolo es por



consiguiente una representación que hace *aparecer* sentido secreto: es la epifanía de un misterio. Digámoslo de otra forma: el símbolo pertenece al universo de la parábola (dando al prefijo de este término toda la fuerza que posee en griego: *para* = “que no alcanza”) (Durand 1964: 77/84).

En el símbolo hay una coincidencia de oposición. El primero de sus elementos constitutivos es una identidad singular de localización (asociada al espacio –tiempo que un ser ocupa) y el segundo es una identidad –la de lo simbolizado– cualitativa y semántica, independiente del espacio-tiempo donde puede localizarse. Todo individuo humano tiene un acceso simbólico al mundo, al mismo tiempo que elabora la construcción simbólica del universo. En este doble proceso se forman los sistemas simbólicos que, a su vez, están contenidos en las culturas y constituyen el material a partir del cual se conforman las identidades.

Las identidades tienen su simbólico donde se hace la síntesis de los sentidos de unidad/ diversidad, permanencia/continuidad, diferencia/ semejanza. Para operar metodológicamente este simbólico puede ser desmembrado en códigos simbólicos. El término código simbólico hace referencia al acopio de informaciones a las cuales acuden las y los integrantes de un grupo social para producir sus expresiones culturales, sus narrativas y prácticas discursivas. En este trabajo buscaremos los códigos simbólicos relacionados con lo sagrado a partir de los cuales se construyen las representaciones colectivas identitarias regionales.



LA PARTICULARIDAD DEL ZULIA COMO REGIÓN

Venezuela es un Estado-nación multiétnico conformado por pueblos de diverso origen: los diversos grupos indígenas, los de herencia española y africana, además de otras minorías étnicas de origen europeo, como los alemanes de la Colonia Tovar, portugueses e italianos, y de origen asiático desde el extremo hasta el próximo y medio Oriente. Todos ellos, mezclados unos con otros, visibles unos e invisibles otros, conforman el amplio panorama de las múltiples voces y los muchos rostros de la Venezuela contemporánea.

Igualmente, la sociedad venezolana se caracteriza por la pluri particularidad de sus diferentes regiones que en el proceso de formación de la nación moderna y de su legitimación política, han permanecido casi ocultas y se les ha homogeneizado en aras de la comunidad nacional. En una situación como esta, cuando en la cotidianidad se perciben las diferencias, las interrogantes de ¿quién soy yo?, ¿quién es él?, ¿quiénes somos nosotros?, ¿quiénes son ellos?, son de importancia tanto para el individuo como para los grupos. La diversidad entre las diferentes regiones, entre los diferentes grupos, conforman al exterior las alteridades y al interior de los mismos las identidades, las cuales son hechas conscientes y significantes para organizarse así en una estructura compleja y flexible que equilibra la vida en común del país.

Ahora bien, dentro de las regiones que conforman al Estado venezolano, la región zuliana es la única, al mismo tiempo, que es una unidad política y un estado federado. Esta particularidad se fue gestando desde tiempos precoloniales, ya que el Lago de Maracaibo y sus afluentes servían de mediación y comunicación entre los diferentes grupos humanos que habitaban toda esa región geográfica, así como también con el Caribe.



Ahora bien, la particularidad de la región zuliana es en parte experiencial y en parte imaginada. Está conformada por espacios geográficos, pero también espacios culturales, son pueblos, comunidades, lugares, y sectores –barrios, calles– donde transcurren tiempos cotidianos y tiempos históricos. Esta región está llena de una multiplicidad de vidas, de tradiciones, de costumbres, de pensamientos, imágenes, habla y discursos que le han dado esa presencia que la región tiene en y para todo el país. No es exagerar si me atrevo a afirmar que lo zuliano es una noción colectiva que define a un nosotros/as por oposición a los otros/as, son los “otros/as” de los demás venezolanos/as, es la otra metrópolis, es la otra real ciudad; los/as zulianos/as que por extensión son todos “maracuchos/as”, han sido y son el otro/a interior, le han servido tanto a los/as andinos/as como a los/as capitalinos/as para definirse en contraposición a su imagen, a su personalidad, a su experiencia y a sus narrativas.



La región zuliana es puerto y es frontera, está impregnada de marcas, de cruces y márgenes simbólicos, permeable al exterior al mismo tiempo que se reafirma en su pasado, llena de contradicciones: entre la nostalgia por lo que ha perdido y el orgullo de acoger lo nuevo, con amnesia del pasado pero sin lograr abrirse al futuro ni afianzarse plenamente en la modernidad, con un suelo y un subsuelo inmensamente ricos y poblaciones vergonzosamente pobres, con los procesos industriales petroleros (exploración, explotación y comercialización) de avanzada y la ignorancia absoluta de las mayorías sobre el petróleo (como decía mi amigo Cheo González: “ninguno sabe a qué huele el petróleo y cuál es la sensación al tocarlo”), sobre su flora, sobre su fauna, sobre su historia.

A pesar de estas contradicciones una puede reconocer en los/as zulianos/as sentimientos de pertenencia que les permiten en la situación relacional

que viven con los/as otros/as de las diferentes regiones del país, autodefinirse como zulianos/as y reconocerse en las imágenes que los/as otros/as les atribuyen (identidad para el otro/a) o externo identificación.

La región zuliana se convierte en la “tierra de protección” (es la “primera patria”, la “tierra chiquita”, la “casa grande”, además de la “tierra del sol amada”), en la unidad que re-une, re-agrupa en su seno a los diversos grupos sociales, étnicos, de género de toda la región. Todos diferentes pero que tienen la particularidad común de ser zulianos/as. La identidad zuliana es una identidad colectiva que se conforma en su dialéctica con la identidad nacional y las diversas identidades regionales que conforman la sociedad venezolana. Asimismo, al interior de la región zuliana existe una diversidad de pueblos, ciudades, barrios, sectores, comunidades indígenas, y cada uno de estos vive, igualmente, el proceso dinámico de conformar sus identidades a partir de la relación con los diversos otros/as tanto al interior como al exterior de la región.

En el proceso social de conformación de las identidades regionales zulianas, se ha acudido –entre otros– a códigos simbólicos referidos a lo sagrado, lo más común es la construcción de la representación de imágenes de madres-virgenes, santas, santos y otros personajes sagrados, que sirven de materiales referenciales en las narrativas y prácticas discursivas identitarias. Estas representaciones expresan lo simbólico de los grupos sociales que habitan en diferentes espacios geográficos de la región zuliana.



IMÁGENES SAGRADAS COMO REPRESENTACIONES IDENTITARIAS ZULIANAS

Desde los lugares por donde asoma el Caribe, o en aquellos donde el mar da paso al Lago de Maracaibo, o en los de tierra y montaña adentro, o en los de pavimento y concreto de la región zuliana, se celebran fiestas, se realizan procesiones y auto sacramentales, toda una serie de ritos y rituales que congregan a los/as nativos/as y lugareños/as alrededor de la imagen de una virgen, una santa o un santo, patronas y/o patronos que en muchos casos son instituidos por la iglesia católica en su ejercicio proselitista –práctica donde le dio a cada grupo su figura emblemática–. En otros de esos contextos esas imágenes se recuperan, se hace una relectura de ellas como figuras emblemáticas que conforman el legendario colectivo a partir del cual se conforman las representaciones utilizadas en los procesos de construcción de las identidades regionales y locales como es el caso de: Santa Lucía, La Virgen del Rosario de Aránzazu, La Virgen del Rosario del Paraute, La Inmaculada Concepción, La Virgen de Chiquinquirá, San José, San Antonio, Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de la Alta Gracia, etc. Algunos de estos personajes emblemáticos se releen al margen del poder y de la jerarquía eclesiástica, como es el caso de José Gregorio Hernández y San Benito, cuya descripción atenderé a continuación de modo breve en aras de las limitaciones que una publicación implica.

San Benito de Palermo o San Benito “el Negro”

Quizás sea San Benito, entre los santos de la iglesia católica, a quien más se le rinde culto en el occidente del país. Juan de Dios Martínez, quien fue un



maestro y un verdadero cultor de la fiesta de este santo, me comentaba que en el Sur del Lago de Maracaibo había más de sesenta comunidades que le rendían culto al Santo, esto sin tomar en consideración los pueblos de la Guajira, Maracaibo y de la Costa Oriental del Lago donde también se le rinde culto. Pareciera que en el occidente venezolano hay tantas fiestas de San Benito como poblados y caseríos.

San Benito de Palermo (1539-1589), de origen siciliano, hijo de esclavos africanos –nubios–, en sus primeros años de vida religiosa fue eremita franciscano y más tarde hermano lego en el convento de de Santa María de Palermo, donde por ser analfabeta se le dio como obligación las labores de la cocina, fue *también guardián de su convento y maestro de novicios*. En la descripción que se hace desde la iglesia católica se señala que era un hombre piadoso, humilde, que realizaba curaciones milagrosas; fue canonizado el 4 de abril de 1807. Su culto se extendió a las Américas y la jerarquía eclesiástica designó como día de su celebración el mismo día de su canonización.

Este santo es uno de los personajes sagrados cuya vida ha sido objeto de relectura por parte de los diferentes pueblos, caseríos, barrios y sectores que le rinden culto. En torno a él se hacen las narrativas y representaciones identitarias particulares sean indígenas (wayuu o añú), negros (Sur del Lago) o criollos (Ciudad Ojeda, Cabimas, algunos barrios y sectores de Maracaibo). La relectura se realiza al margen de la institución y del poder de las jerarquías religiosas y políticas.

Como son tan diversos los pueblos, así como son variados los ritos y rituales, solo remarcaré algunas características de la “fiesta de San Benito”. Cualquiera que llegue a Maracaibo, en cualquier época del año, verá por las calles de la ciudad a una o dos personas con una pequeña imagen de San Benito de



Palermo pidiendo la limosna para el santo, si corre con suerte podrán escuchar los repiques lastimeros de un tambor. Para muchos esa es una forma de no trabajar y aprovecharse de los/as demás, para otros/as es la manera que el Santo ha escogido para ayudar a los/as más necesitados/as y para los/as que conocemos algo de la dinámica de la fiesta sabemos que en esta existe la obligación de “recoger” para celebrarla. En Maracaibo he participado de la fiesta de San Benito en Santa Rosa de Agua, en Altos de Jalisco y en el Milagro; en todos estos espacios la imagen del Santo es propiedad de una familia, como si fuera un “culto de linaje”, y es esa familia la encargada de los ritos, de mantener el culto y de proveer los Chimbángueles. En cada uno de estos casos San Benito re-une a la familia, a los/as amigos/as y uno que otro persona curiosa o creyente que se une al grupo. El día de celebración es totalmente diferente al señalado por la iglesia católica.

En otros lugares, quienes organizan y preparan la fiesta son las y los integrantes de la cofradía de San Benito. En la Costa Oriental del Lago, igualmente en el Sur del Lago de Maracaibo, la fiesta de San Benito es un ciclo de fiesta, que va desde los primeros días del mes de octubre, cuando comienzan las primeras lluvias (en Ciudad Ojeda el 7 de octubre, el mismo día que se celebra en la población de las Morochas la fiesta de la Virgen del Rosario del Paraute) hasta enero (en algunos casos el 1, en otros el 6 o el 14) o febrero (2, el día de la Virgen de la Candelaria).

En el caso del Sur del Lago el ciclo de fiesta tiene tres períodos: el primero de ellos llamado Ensayos de Obligación o Chimbángueles de obligación donde el santo visita los altares que los/as vecinos/as han construido en sus viviendas; los Chimbángueles suenan durante toda la noche. El segundo se lleva a cabo a medianoche del 31 de octubre, en esta oportunidad el santo visita las comunidades vecinas y la fiesta dura hasta el otro día. El tercer Chimbángueles



se celebra el 7 de diciembre (la víspera del día de la Inmaculada Concepción) y es muy semejante al ya descrito, el santo que fue visitado en el chimbángueles anterior debe devolver la visita, de igual manera la fiesta dura hasta el otro día.

Estos tres Chimbángueles son los ritos preparatorios para el rito del 25 y 27 de diciembre, en esta oportunidad la fiesta dura hasta el 6 de enero. Los/as ancianos/as del Sur del Lago relatan cómo San Benito pidió a Dios que le diera más tiempo para su fiesta, sin embargo, a pesar de la objeción que hizo Dios sobre por qué se emborrachaban y peleaban, San Benito justificó el uso del tambor “para alegrar nuestra vida y la de los demás del pueblo y la de los que nos visitan” y convenció a Dios, quien accedió a señalar como fiesta el 27: “yo celebro mi día el 25 y vos dos días después el 27 de diciembre para que al día siguiente celebren a los santos inocentes” (Martínez 2000).

En las procesiones de San Benito, no importa el lugar donde se realicen, hay siempre música de Chimbángueles. Por Chimbángueles debe entenderse todo el conjunto del rito. Este rito comprende los siguientes elementos rituales: el santo, los tambores, la flauta, las maracas, las campanas, las banderas, el baile, el canto, el aguardiente, la comida y los rituales religiosos católicos propiamente dichos. La imagen del santo, la música y los tambores son los elementos fundamentales. Los tambores, generalmente, son seis (en algunos casos son más y en otros menos) y son conocidos con el nombre de: Tambor Mayor, Respondón, Medio Golpe, Arrequintos y Jaleo; son de madera y la boca recubierta con piel de toro, cada uno de ellos tiene una función específica en el desarrollo del rito, así por ejemplo, el tambor mayor es el que emite los sonidos más graves y guía el conjunto de músicos.

A San Benito se acude para pedirle la recuperación de los enfermos, solución a los problemas económicos, obtener buenas cosechas y todo lo relaciona-



do con la producción agropecuaria, enderezar o mejorar la conducta de los/as jóvenes, el buen funcionamiento de los negocios, auxilio en trance a la muerte.

En la relectura que estas poblaciones hacen de San Benito, este tiene pocas de las virtudes y del comportamiento pío del santo: le gustan los placeres mundanos, las parrandas, el baile, la bebida, y las mujeres: “San Benito lo que quiere es que lo bailen las mujeres”, canta la estrofa que se repite por todas partes.

La relación con San Benito es entre iguales, se le trata de tú a tú. La misma es de don y contra don: al santo se le da, del santo se recibe y se le vuelve a dar. Cuando este tipo de relación es fallida al santo se le castiga, y de igual manera, el santo castiga cuando se le hacen promesas y no se le cumple. De igual manera, al santo se le baña o se le asperja con ron o cerveza y se le baila a fuerza de tambor; además en su honor se hacen velorios, auto sacramentales y rosarios donde se ponen de relieve sus hazañas.

La fiesta de San Benito congrega, comunica, hay una simbolización de la realidad llena de tensiones, desde la de los cuerpos de hombres, mujeres y niños/as que se convierten en metáforas corporales para expresar en movimientos vivificantes la satisfacción reafirmada de realizar una actividad en compañía de iguales y hasta los/as otros/as más lejanos que tienen la oportunidad de participar. La fiesta de San Benito es una toma de consciencia colectiva de un *nosotros*, con una gran fuerza de participación, en ella hay reivindicación de la existencia, al mismo tiempo que destrucción y regeneración.

Esta fiesta es y ha sido uno de los símbolos utilizados por los pueblos para producir sus expresiones culturales y reconocerse como grupo, para darse indios, negros y criollos una fiesta propia y de la imagen y narrativas de San Benito que se han creado y re-creado en el transcurso de la historia.



Santas y María Virgen-Madre

Si no fuera por San Benito, San Bartolomé y San José, pudiera afirmarse que en los pueblos de las riberas del Lago de Maracaibo existe una devoción a múltiples iconos de la madre de Dios/virgen en diversas nominaciones: María Inmaculada, Nuestra Señora del Rosario de Aránzazu, la Virgen del Rosario del Paraute, Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá –la Chinita–, la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de las Mercedes, La Virgen del Carmen, Nuestra Señora de la Alta Gracia, Nuestra Señora de Guadalupe, La Milagrosa, y a otros personajes sagrados femeninos como Santa Rosa, Santa Lucía, Santa Bárbara y Santa Rita. Todas estas representaciones hablan de la sacralización del espacio y del tiempo a través de la mediación de la sacralización de la figura maternal y femenina.

Cada uno de estos iconos representativos tiene narraciones sobre su origen –que generalmente son sucesos próximos o el mismo día de la celebración de las fiestas patronales–. Los iconos de estos personajes sagrados –también es el caso de San Benito– se han inventado en el transcurso de la historia de estos pueblos, ciudades y barrios. En la invención de la imagen que se venera (la de la Chinita encontrada en las aguas del Lago por una lavandera), la de la Virgen del Rosario del Paraute (aparecida en el río Paraute a un indígena), la de Aránzazu, San Benito, el Cristo Negro, la Virgen del Carmen (patrona de la Laguna de Sinamaica después de haberse salvado de las aguas en una inundación), hay, o se le da siempre, un carácter sobrenatural, milagroso, son iconos que “aparecen” y su manifestación es siempre a gente humilde (una lavandera, indígenas, campesinos, hombres o mujeres o niños y niñas sin muchos recursos económicos), nunca a la jerarquía política o religiosa. Sin negar que estos iconos vinieran a legitimar la presencia de los otros.



El carácter sagrado y milagroso que se le da al icono es extensivo a todas sus producciones: sea que conceda la salud, el matrimonio o la paz familiar; protección en inundaciones o guerras, comportamiento de los/as hijos/as. Lo que quiere decir que ningún milagro obra en abstracto sino para un colectivo humano (que puede ir desde el grupo doméstico hasta la nación), compuesto de sujetos donde cada uno/a tiene la responsabilidad y juegan una diversidad de roles.

Todos estos iconos o imágenes son milagrosas, pero entre ellas es preciso recalcar la de Santa Lucía, Santa Rita, Santa Bárbara, pero fundamentalmente la más importante es la de la Virgen María, en este caso bajo diversas advocaciones.

La importancia de estas figuras femeninas vírgenes-madres, desde el punto de vista social, es que la imagen de cada una de ellas –en los contextos donde son veneradas– está asociada a la idea de unidad social, en su elección se expresa la necesidad de utilizar la figura femenina –maternal como soporte, son *grandes madres* y tienen un mensaje cohesionador–.

Sin ánimos de sugerir que haya una continuidad entre las creencias de los pueblos indígenas que habitaron las riberas del Lago de Maracaibo en el pasado y las de los que lo poblamos actualmente, es importante remarcar la existencia, en aquellos que han sobrevivido, de la creencia en una deidad femenina con todas las características de una Diosa-Madre, ambivalente, que premia, corrige y castiga, pero que sobre todo cohesiona y une al grupo y lo une al lugar, al espacio habitado; que representa un valor abstracto que es la personificación del misterio de la vida –que encierra: engendrar, nacer y morir–. Las preguntas, que no podemos actualmente responder, son: en este contexto histórico, ¿ha habido aquí una redefinición?, ¿se puede hablar aquí de una de



una reutilización de elementos míticos y una condensación de las memorias? Desde el punto de vista de lo simbólico estas son teofanías ilimitadas, plurales –relación de unión de la madre con el/la hijo(a)/los hijos(as)–, inspiradas en la bipolaridad del simbolismo para reintegrar a un mismo concepto la antítesis (Durand 1981).

Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, La Chinita

En la narrativa que habla del origen de la imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, denominada por todos/as los/as zulianos/as o no “La Chinita”, se dice que llegó a Maracaibo procedente de Colombia en 1749, era “una tablita que un barco había tirado al mar”, y entre las olas sonoras y espumosas del mar “fue empujada a la orilla norte del Lago de Maracaibo, donde una lavandera la encontró, la recogió, se la llevó para su casa y le dio el uso de tapa para cubrir una tinaja de agua”, en ese espacio, a orillas del Lago se consumó el milagro.

El retablo de la “tablita” era una copia del cuadro del pintor Alonso de Narváez que Antonio Santana, jefe español del pueblo de Sutamarchán, había mandado a pintar y que él mismo, cuando comenzó a deteriorarse, había enviado a su finca de Chiquinquirá (Colombia). El primer milagro se produce en 1578, cuando María Ramos, su empleada, recoge el cuadro ya borroso, lo limpia y lo cuelga hasta que seis años después una india cristiana, llamada Isabel y su hijo Miguel, descubrieron el cambio que había dado el cuadro, estaba en el suelo despidiendo de sí un resplandor que inundaba toda la Capilla. En Maracaibo, el milagro tiene algunas características parecidas: es una humilde mujer quien encuentra la imagen y descubre el 18 de noviembre de 1709 el



resplandor que la “tablita” tenía y como habían aparecido en ella la imagen de la Virgen del Rosario de Chiquinquirá con San Antonio y San Andrés a los lados (Besson 1973).

El icono de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá tiene un lugar especial en la construcción de una narrativa propia, no solo para los/as maracaiberos/as sino para todos/as los/as zulianos/as, en esta la madre de Dios se convierte en madre de todos/as los/as zulianos/as. Madre protectora que defiende a los/as zulianos/as (que son pecadores/as).

Hubo un momento, en la historia del estado Zulia y de sus prácticas religiosas, que a la Virgen de Chiquinquirá se le asoció con una “Virgen morena”, más específicamente india: es mujer wayuu, es la Chinita.

A los/as wayuu los lugareños criollos les denominan guajiros/as o chininos/as. En la construcción de esta representación puede identificarse: en primer lugar, la necesidad de marcar las diferencias culturales en la invención de una identidad regional, en contraposición con la identidad nacional donde la patrona de Venezuela es la Virgen de Coromoto, aparecida también a indígenas de los llanos venezolanos; pero por oposición también a otro más lejano –colombianos– cuya patrona es la Virgen de Chiquinquirá (mas no la Chinita). En segundo lugar, en esta representación puede leerse: el peso que tiene la intervención de ese otro interior y próximo –los/as indígenas–, el cual fluctúa entre la similitud y la diferencia radical, convirtiéndose así en un espacio óptimo para fungir de espejo de la propia humanidad: indio/a (wayuu, añú, bari, japrería, yukpa, barí) es el otro/a, India Virgen China es el otro/a resemantizado/a y eufemísticamente redefinido como sagrado.

En la resemantización de La Chinita se da un proceso de ascensión del otro/a: tanto en la jerarquía como en el valor primordial y benéfico:



En todo tiempo cuando a la calle sales mi Reina
Tu pueblo amado se ha confundido en un solo amor
Amor inmenso, glorioso, excelso, sublime y tierno
Amor celeste divino y santo hacia tu bondad⁵.

La Chinita como símbolo regional sintetiza, integra a todos los grupos sociales y étnicos que conforman la región. Es la Madre de Dios, pero es también la madre de la “patria chiquita”, es la reina de la región zuliana: es la Madre maracaibera, y por extensión la madre de todos/as los/as zulianos/as. Por ser Maracaibo el lugar donde está la Basílica donde está la imagen, la ciudad es considerada –y particularmente el sector Saladillo, ubicado en el casco central de la ciudad– como la “casa” de la Madre de Dios. Aquí hay un uso metafórico de lo maternal con fines de identidad y de reconocimiento de los/as pobladores/as de la región. En esta representación se subraya el valor de la maternidad. Es la casa materna que abriga.

La Chinita resume las virtudes del pueblo y tal vez de su recogimiento ha nacido el sano regionalismo del zuliano, que en ciertos casos ha llegado al extremo de que algunos valores culturales, como Udón Pérez y Marcial Hernández, se sentían satisfechos *de no haber pasado un día fuera de Maracaibo* (Urdaneta Bravo 1988, 206).

Igualmente, en una de las expresiones musicales, asociadas con la particularidad y diferencialidad zuliana, como es la gaita, se expresa tanto el sentimiento de devoción y veneración a la Virgen de Chiquinquirá, en su versión de la Chinita. Hay allí un sentimiento de pertenencia y de asunción resemantizada del otro/a indio/a:

⁵ Estrofa de la gaita “La Grey zuliana”, compuesta por Ricardo Aguirre.



No sé lo que voy a hacer
Cuando pase por la esquina
Y te diga bella China
Cuanto te voy a querer
a medida que te toco
brota mi pasión indiana
Es mi sangre la que mana
Y por ti me vuelvo loco
Y ahora yo quiero brindarte
Mi canto hasta la mañana
Mientras a mi China evoco
Viva la gaita zuliana



Una de las ambigüedades de la devoción a la Chinita por parte de los/as zulianos/as es que, si bien el acento se pone unas veces en su condición de madre, también el acento se pone en la virginidad y, a pesar del ascetismo pregonado por el cristianismo desde todos los tiempos, en muchas de las expresiones la devoción religiosa se carga de erotismo, el ejemplo citado anteriormente es el mejor ejemplo.

Tanto la jerarquía religiosa como el poder político han hecho uso de la representación de la Virgen. En las demandas a esta se pone en evidencia el carácter pragmático de la relación con la virgen y el uso político de la representación, veamos algunos ejemplos:

Virgen de Chiquinquirá
dale la muerte a Cipriano
porque ya el pueblo zuliano
muere de necesidad...

En esta estrofa se le pide a la Virgen de Chiquinquirá la muerte para el presidente Cipriano Castro (1858-1924), como vía para la solución de los problemas de la región.

Madre mía
Si el gobierno
No ayuda al pueblo zuliano
Vais a tener que meter la mano
Y enviarlo pa'l infierno

En esta oportunidad, no se le pide la muerte, pero sí el más terrible de los castigos para el cristiano.

El gigantismo de la representación de la Chinita no es solo en la expresión musical, también está presente en las estatuas que los últimos años han proliferado en el estado Zulia. Hay aquí una hiperbolización, una obsesión del engrandecimiento. Elevación y poder son sinónimos, uno de los gobiernos regionales hace algunos años dio la mejor muestra con el monumento que le erigió, la Plaza del Rosario de Nuestra Señora de Chiquinquirá, y que se ha presentado en la publicidad como un nuevo milagro: después de, una vez más, romper o destruir el centro de la ciudad a los/as zulianos/as se les invita a disfrutar y frecuentar la imagen gigante de la Chinita, divinizada, en este caso por la altitud. Es como dice Bachelard (1948) estamos frente a una actitud “contemplativa monárquica”, vinculada a lo luminoso-visual.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachelard, Gaston. 1948. *La terre et les rêveries de la volonté*. París, Francia: Corti.
- Benveniste, Émile. 1969. *Pouvoir, droit, religion. Le Vocabulaire des institutions indo-européennes II*. París, Francia: Les Editions de Minuit.
- Besson, Juan. 1957. *Historia del estado Zulia*. Zulia, Venezuela: Editorial Hermanos Belloso Rossell.
- Durand, Gilbert. 1964. *L'Imagination Symbolique*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- _____. 1981. *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid, España: Taurus.
- _____. 1995. El Hombre Religioso y sus Símbolos. En *Tratado de antropología de lo sagrado (I). Los orígenes del homo religiosus*, edit. Julien Ries, 75-125. Madrid, España: Editorial Trotta, Colección Paradigmas.
- García Gavidia, Nelly. 1996. Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la invención, re-creación y negociación de la identidad nacional. *Revista Opción*, no. 20.
- _____. 2002. Vírgenes y Santos en las Identidades de los pueblos de la cuenca del Lago de Maracaibo. En *Pueblos y Culturas de la cuenca del Lago de Maracaibo*, 135-146. Zulia, Venezuela: Comisión V Centenario del Lago de Maracaibo, Acervo Histórico del Estado Zulia, Biblioteca de Temas de Historia del Zulia.
- _____. 2005. El recorrido de la noción de identidad a teoría de las identidades. En *Antropología, Cultura e Identidad*, comps. Morelva Leal Jerez y Johnny Alarcón Puentes. Zulia, Venezuela: Ediciones de la Maestría en Antropología, División de Estudios para Graduados, FEC, LUZ.



- García Gavidia, Nelly, y Valbuena, Carlos. 2004. Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas. *Revista Opción*, no. 43: 9-28.
- Isambert, François-André. 1982. *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. París, Francia: Les éditions de Minuit.
- Julliard, André. 1991. Champs et concepts de l'anthropologie religieuse. En *Corps, religion, société*, dir. François Laplantine y Jean-Baptiste Martin, 27-57. Lyon, Francia: PUL. DOI: 10.4000/books.pul.10352.
- López Aranguren, José Luis. 1993. El yo, el sí mismo, el otro y el otro. *Revista de Occidente*, no. 140: 9-12.
- Martínez Suárez, Juan de Dios. 2000. *San Benito de Palermo y sus Chimbángueles*. Maracaibo, Zulia, Venezuela: Cuadernos de Cultura Popular en la Escuela no. 2, Editorial la Llama Violeta.
- Prades, José A. 1994. La religión y el centro sagrado de la sociedad. En *Formas modernas de religión*, edit. Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, 117-128. Madrid, España: Alianza.
- Ruben, Guillermo Raúl. 1988. Teoria Da Identidade: Uma Critica. *Anuário Antropológico*, no. 86: 75- 92.
- Tarot, Camille. 2006. Mères patries, mères de la patrie et mères divines. *Les mères de la patrie. Représentations et constructions d'une figure nationale. Cahiers de la Maison de la Recherche en Sciences Humaines*, no. 45: 17-43.
- Urdaneta Bravo, Ciro. 1988. *La Tierra Chiquita*. Zulia, Venezuela: Pequiven.

