

# LOS LÍMITES DEL CARIBE COLOMBIANO

Lewis Pereira\*, Jorge Luis Barboza\*\*

## RESUMEN

Este artículo hace referencia a avanzar una hipótesis relacionada con la extensión o demarcación geográfica de una región cultural colombiana denominada "Caribe Colombiano". Se declara la existencia real del mismo a pesar de corresponder con una designación naturalizada de los habitantes de otras regiones de ese país y encontrarse sometida al juego de relaciones de poder entre regiones, encabezada por la misma región capital. Se refiere a una reflexión de carácter documental, pero a la vez autoetnográfica por el hecho de que los autores, son inmigrantes que residen desde hace cinco (5) años en dicha región provenientes de la región zuliana, Venezuela, en condición de inmigrantes; varias de las afirmaciones derivan de este lugar de enunciación. Este último es el mejor posible, habiendo vivido toda la vida del lado venezolano y residenciarse ahora en el denominado Caribe Colombiano. Se concluye en la probable existencia de un Caribe colombo-venezolano o de la continuidad del Caribe Colombiano más allá de la zona fronteriza entre Colombia y Venezuela, hacia territorio de este último, sobrepasando las fronteras entre ambos países.

**Palabras clave:** Caribe Colombiano, región cultural, región histórica, región zuliana.

## THE LIMITS OF THE COLOMBIAN CARIBBEAN

### ABSTRACT

This article refers to advance a hypothesis related to the extension or geographical demarcation of a Colombian cultural region called "Colombian Caribbean". It declares the real existence of the same despite corresponding to a naturalized designation of the inhabitants of other regions of that country and being subjected to the game of power relations between regions, headed by the capital region itself. It refers to a reflection of documentary character, but at the same time autoethnographic due to the fact that the authors are immigrants who have been residing for five (5) years in that region coming from the Zuliana region, Venezuela, as immigrants; several of the affirmations derive from this place of enunciation. The latter is the best possible, having lived all his life on the Venezuelan side and now residing in the so-called Colombian Caribbean. It is concluded in the probable existence of a Colombian-Venezuelan Caribbean or the continuity of the Colombian Caribbean beyond the border zone between Colombia and Venezuela, towards the territory of the latter, surpassing the borders between both countries.

**Keywords:** Colombian Caribbean, cultural region, Historical Region, Zulia region

\* Antropólogo y sociólogo. Corporación Universitaria del Caribe CECAR. Mail: [pereira.lewis@gmail.com](mailto:pereira.lewis@gmail.com).  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5679-5074>

\*\* Doctor en Educación. Licenciado en Letras. Investigador Junior, Minciencias, Colombia. Corporación Universitaria del Caribe CECAR. Mail: [jorge.barbozah@cecar.edu.co](mailto:jorge.barbozah@cecar.edu.co). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6743-428X>

## INTRODUCCIÓN

Una problemática que se presenta cuando se habla del *Caribe Colombiano* es que se trata de una noción naturalizada dentro de ese país, por lo cual el colombiano promedio sabe de qué se trata cuando se le habla de ello y acepta que, efectivamente, esa región existe. Se habla de esta región desde siempre y se han llegado a atribuir características a sus habitantes. Como señala una antropóloga citando a otro científico de las ciencias sociales “Lo costeño... estaba relacionado con lo bullanguero, lo perezoso, carismático y astuto frente a lo bello, inteligente y recatado de lo andino” y de esto también participan los habitantes, sobre todo, de la capital del país, Bogotá (Pérez, 2008). Es decir, los “costeños” no sólo se caracterizan en ese imaginario social, sino que les asignan características opuestas al del habitante de los Andes, que es otra extensa región de Colombia, en el cual justamente se encuentra la capital del país, para jugar con la noción dualista de Civilización/ Barbarie. Los costeños se encontrarían más cerca de la barbarie y los andinos (incluidos los “paisas” y los bogotanos) de la civilización.

Formando parte, pues, de esos otros identificados por la población existe la pregunta de si se trata de una diferenciación establecida por otros intereses, o se podría tomar en serio para el análisis antropológico. En esta reflexión vamos a diferenciar las relaciones de poder y los dualismo políticos hechos razones de desagregación de extensas zonas del país, de una noción más relacionada con la ciencia social de *región cultural* para sostener que, si bien es cierto que dicho sesgo existe por parte de la población, el liderazgo político y algunos intelectuales, y que en esto se encuentran presentes relaciones de poder hegemónicas por parte extensos sectores sociales de la capital del país, si es sostenible la idea del Caribe Colombiano como región cultural.

Para tener éxito en esa tesis tenemos que hacer dos (2) tipos de cosas, a saber, realizar una definición adecuada del término Región Cultural, y desde ella colocar para la discusión algunas evidencias que dejen ver que la definición es aplicable al Caribe Colombiano y a otras regiones de Colombia y Venezuela; además, hacer ver que dichas evidencias en forma de manifestaciones culturales se presentan en una extensa zona que existe y que analizaremos del lado colombiano y venezolano. En ese sentido, definiremos una región cultural como un territorio en el que existe una homogeneidad estructural de saberes y prácticas que la diferencian de otros territorios por esa misma característica, y que se expresa en diversos ámbitos de la vida social que pueden cubrir la religiosidad, formas de habla o idioma, pasado histórico compartido,

valores y personalidad cultural; se dirá que los referentes simbólicos que comparten los habitantes de una región cultural cubren los componentes básicos y articuladores de configuración cultural (Arocena y Gamboa, 2011).

Esta definición obliga de inmediato diversas aclaraciones. Ciertamente, la cultura no ocupa necesariamente un territorio de manera que se tenga que decir que ella siempre puede ser demarcada territorialmente, sino que la cultura puede hacer referencia a un grupo interconectado (que se comunica) y que constituyen una comunidad de rasgos culturales, pero que se encuentra dispersa por el mundo, por lo cual la cultura no es lo mismo que región cultural, que si alude necesariamente a un territorio. Si se afirma que la cultura ocupa siempre un espacio, entonces, ambas nociones serían equivalentes y redundante, la diversidad cultural sería una diversidad de regiones culturales esparcidas por el mundo.

La existencia de regiones culturales tampoco obliga a una identidad que corresponde con el espacio que ocupa y de la cual sean conscientes sus habitantes, al menos no en el sentido de que la identidad se refiere a lo que identifica un colectivo (Grimson, 2010). Es decir, puede ser que una región cultural lleve asociada una identidad de sus habitantes que corresponda con la misma, pero puede ser que no suceda; cultura e identidad son fenómenos diferentes. Si los dos se consiguen juntos está bien, pero la homogeneidad y comunidad estructural puede ser leída sin ella. Dejaremos el término región cultural para hacer referencia a las culturas contenidas *dentro* de un territorio. Desde luego que definida de esta manera una región cultural no tiene por qué ser sentida como tal hacia dentro y tampoco por las miradas *Etic* que se encuentran por fuera, y mucho menos, portar las características que los demás le asignan.

Un último criterio de definición es lo que tiene que ver con la cercanía de la noción de región cultural con la de región que manejan los geógrafos y economistas, incluso científicos de la geología. Habitualmente, se entiende como región una región natural con características particulares frente a las demás, desde sus características geológicas o porque forma parte de una división político-administrativa de un Estado o de una Nación. Siendo así es fácil entender como región cultural una zona que ha sido dividida de esa manera por un gobierno, que los economistas miran como una región económica o que los geólogos observan que se trata de un territorio con rasgos que no tienen los demás, o que se encuentre aislado geográficamente. Y es que ciertamente, si una región cultural posee, a la vez, esas otras características

(se encuentra aislada geográficamente o tiene un ecosistema particular) eso debe ayudar a reforzar la comunidad compartida de rasgos culturales, si se piensa que esta situación tiene un carácter histórico y ha durado el tiempo suficiente. En todo caso, ocurre muchas veces que las regiones culturales son a la vez regiones naturales, sociales y económicas (Arocena y Gamboa, 2011). Incluso puede ser que grupos racializados hayan sido segregados territorialmente, como ocurre en el caso colombiano, y eso forme parte de una región cultural. Veamos las características que pudieran estar presentes en lo que pudieran ser las regiones culturales de Colombia y Venezuela.

## LAS REGIONES CULTURALES DE COLOMBIA Y VENEZUELA

En Venezuela no existe un término equivalente a “Caribe Colombiano”, es decir, “Caribe Venezolano”, al modo en cómo se usa en Colombia, la población no tiene consciencia de eso, no se habla del Caribe venezolano como una región cultural, aunque eso esconde realidades. Existe una región que parece cumplir la misma función. Hay que ver esto con más detalle: la mayor parte de la población venezolana se concentra en la costa del Mar Caribe, en la zona norte, y varias regiones económicas. En épocas recientes se ha estimado la distribución espacial de la población de acuerdo con metodologías emergentes que aprovechan las imágenes de satélite que confirman esta idea (ver siguiente ilustración).

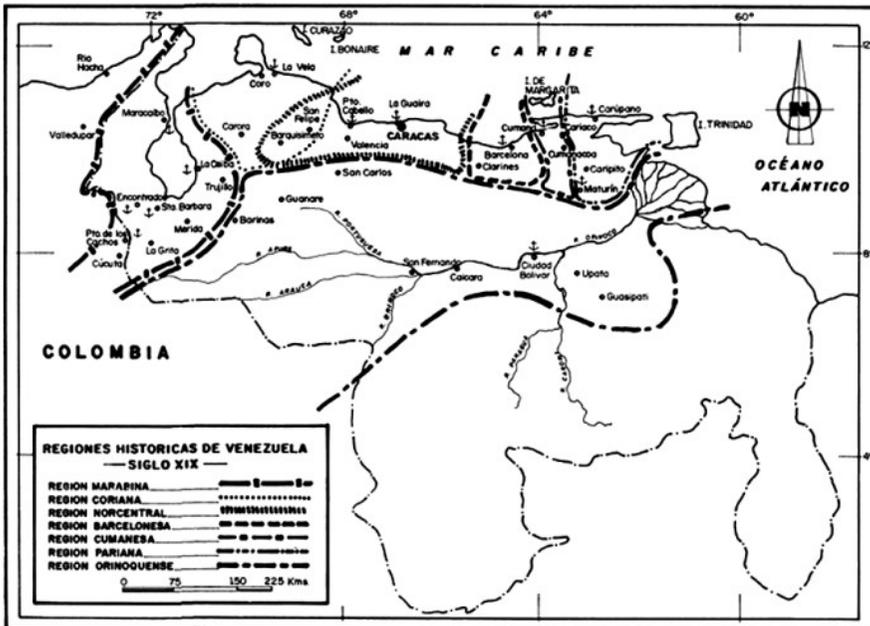


Esta realidad esconde, sin embargo, una división del país en “regiones históricas”, como las denominó el profesor Germán Cardozo Galué (2010), que significó una dinámica de ocupación del espacio y una manera de confi-

guración de la nación venezolana. Como sostiene este experto en la materia, el que se tenga que pensar en dicha conformación en términos de región histórica obedece a evidencia empírica que se relaciona con lo siguiente:

- Hubo una relación directa de la monarquía española con estas regiones y sus ciudades de referencia
- El espacio de la capitanía general de Venezuela, la porción del territorio sobre la que luego se conformó el país, recibió un fuerte influjo de suerte de ciudades-Estado que centralizaban la actividad social y económica
- Las diferentes regiones siguieron la regionalización previa de sociedades indígenas prehispánicas
- La conformación de regiones históricas fue reforzada por la autonomía productiva de cada una de ellas frente a los intentos de conformar un Estado-Nación único.

Las *regiones históricas*, para el caso venezolano, son las siguientes:



En este caso, se habrían formado históricamente la Región Marabina (que giraba alrededor de la ciudad de Maracaibo), la Región Coriana (alrededor de la ciudad de Coro), la Región Norcentral (con Caracas como capital), la Región Barcelonesa (que giraba alrededor de la ciudad de Barcelona), la Cumanesa (alrededor

de Cumaná y la isla de Margarita), la Pariana (relacionada con el Golfo de Paria) y la Orinoquense (que incluía los llanos venezolanos) (Cardozo Galué. Germán, 2010). La Región Marabina significaba un circuito agroexportador que incluía los Andes venezolanos y el nororiente de Colombia, y esto ayudó a consolidarla.

En Colombia, en cambio, lo que se entiende como Caribe Colombiano, es una región que los demás reconocen como tal y que, por razones históricas, concentra una parte de los afrodescendientes del país y la mayor parte de la población indígena, es decir, que se corresponde con una zona de segregación poblacional racializada; por otro lado, se encuentra alejada de la capital, ubicada más hacia el sur, por lo cual resulta fácil hablar desde ella del Caribe Colombiano, como Otro lejano. Se trata de la zona norte del país mientras que la capital, Bogotá, se ubica al sur. Esto puede observarse en el siguiente mapa:

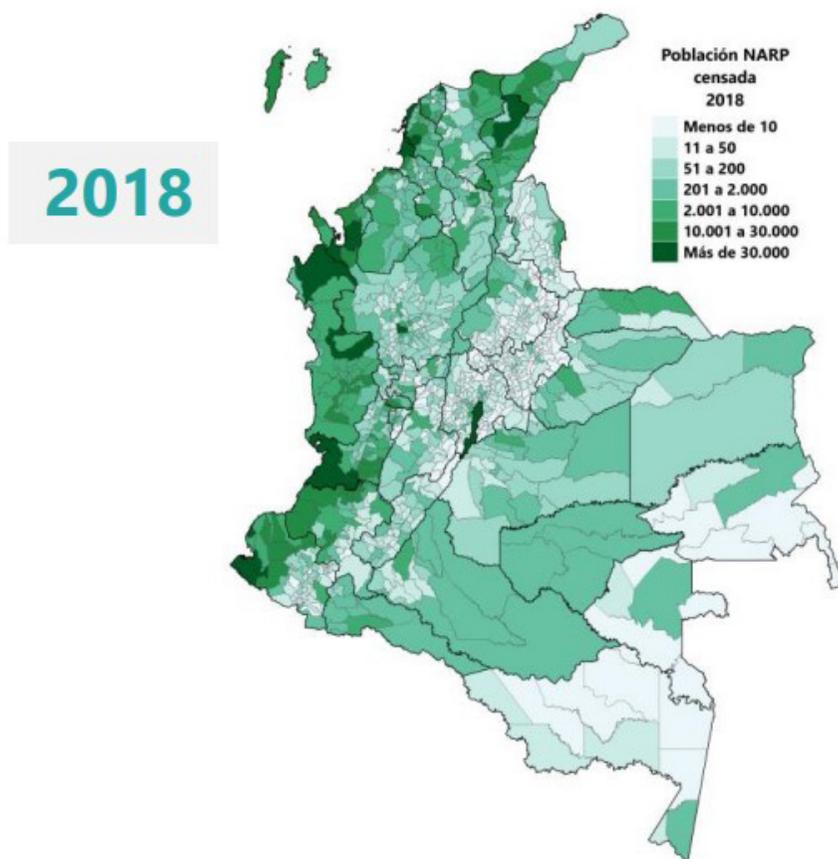


Ilustración 1. Población afrocolombiana según censo de 2018. Fuente: (DANE, 2019b)

Las zonas más oscuras representan las de mayor concentración de población de origen afro, la capital se encuentra en el centro del país. La población de origen afro se encuentra en la costa. Lo que se entiende de forma naturalizada como Caribe Colombiano cubre aproximadamente el área indicada en la ilustración 2:

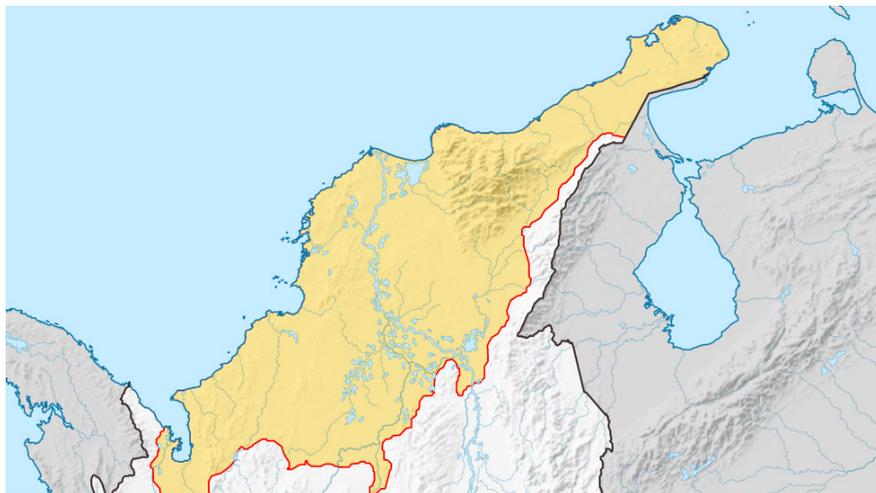


Ilustración 2. Zona aproximada que cubre el Caribe Colombiano. Fuente: (Cajal, 2018)

Comúnmente se acepta que se corresponde con una región natural y que está conformada por siete departamentos, a saber, La Guajira, Atlántico, Cesar, Magdalena, Bolívar, Sucre y Córdoba. La región limita por el norte con el Golfo de Venezuela o golfo colombo-venezolano. La zona concentra la mayor cantidad de indígenas de las etnias Wayuu y Zenú, la primera con 380.460 individuos, según el último censo realizado en Colombia en el 2018, y la segunda con 307.091 individuos, lo que representa el 36% de la población indígena del país (DANE, 2019a). Se debe agregar, además, a los Kogui, los Arhuaco, los Wiwa y los Kankuamos, habitantes de la sierra nevada de Santa Marta (un accidente geográfico en forma de serranía que se encuentra muy cerca del mar caribe), que, según el último censo, suman 85.719 miembros.

Del lado venezolano, en la frontera con esta región, existe una continuidad con la etnia Wayuu, que transita indistintamente por toda la Península de la Guajira entre ambos países. Los miembros de esta habitualmente no entienden de nacionalidades y es frecuente que posean documentos de identidad de ambas nacionalidades, lo cual les facilita el tránsito de mercancías. Es tan numerosa esta etnia que, del lado venezolano, el habitante de Maracaibo ha mantenido una relación histórica muy prolongada e íntima con aquella; de

hecho, la mayor parte de los wayuu se han asimilado al estilo de vida criollo y asisten rutinariamente a la ciudad. Se estima que se trata, igualmente, de la etnia más numerosa en Venezuela. Otras etnias que se encuentran del lado venezolano y en la frontera con el Caribe Colombiano, son los Añú, Yukpa y Barí, y en cuanto a la presencia afro se cuenta con diversos asentamientos históricos en el sur del lago de Maracaibo, ricas en tradiciones. Es la zona en la cual se encuentra la Región Histórica Marabina, ya señalada.



Ilustración 3. Región cultural Marabina (Maracucha). Fuente: Propia

Al norte se encuentra la península de la guajira, en el centro el Lago de Maracaibo y hacia el sur un conjunto de comunidades de origen afro, entre las cuales se encuentran Bobures, Gibraltar, Palmarito, Son José y Santa María.

## LA REGIÓN HISTÓRICA MARABINA

La posibilidad de una continuidad cultural del Caribe Colombiano hacia la Región Histórica marabina se refiere a una zona fronteriza. Se puede empezar a visualizar gracias a las lógicas históricas en las que participó la región. Se debe hacer notar de inmediato, el mal estado de las vías de comunicación con el resto de las ciudades venezolanas y el hecho del circuito comercial que tenía, que incluía la producción cafetalera de los andes venezolanos y

del nororiente de Colombia que se encontraban todavía más al sur del Lago de Maracaibo; esta producción salía hacia las islas de Curacao y Aruba y no a Caracas como cabría esperar (Cardozo Galué, 1991)

En este caso, como se imaginará, hacemos referencia a una época en la cual no había transporte aéreo ni terrestre dentro de Venezuela, sino a través del Mar Caribe, lo cual fue la realidad de todo el siglo XIX. A lo largo de ese siglo lo normal para el puerto de Maracaibo era ver salir barcos a diario con destino a Curacao cargados pasajeros, café, cueros y otras mercancías como plátanos y caña de azúcar, y esto era comercio internacional. La isla de Curacao pertenecía a Holanda. El comercio era tan intenso que se entendía que la capital comercial de Maracaibo era Curacao, incluso los jóvenes de las familias más ricas acudían a la isla a estudiar el bachillerato y había una sucursal de un conocido liceo de la ciudad allá. Las mujeres acudían a los centros hospitalarios de la isla, ya que se encontraban mejor dotados y se comenta que un conocido intelectual de la localidad, Jesús Enrique Lossada, había nacido allá (Matos Romero, 1989). La cercanía de la ciudad de Maracaibo con Curacao puede verse en la siguiente imagen:



Ilustración 4: Ubicación geográfica respecto a Curacao

Esto significó para Maracaibo un real aislamiento comercial respecto de la capital de Venezuela, Caracas, y su papel central en el comercio de café que se originaba en los Andes Venezolanos y en el norte de Colombia, por lo cual ciudades como Cúcuta y Bucaramanga se encontraban integradas (del lado de Colombia), al igual que San Cristóbal. El Lago de Maracaibo era la vía de comunicación por excelencia, con el punto de contacto situado hacia el sur de este, con un sistema de puertos que permitía la recolección del café

del norte de Santander. Las firmas alemanas realizaban directamente ese comercio hacia el exterior (Cardozo Galué, 2005).

Este comercio se apoyaba en una red de vías ferroviarias que partía de Cúcuta, en Colombia, y finalizaba en "El Gran Ferrocarril del Táchira". Una investigación nos recuerda hechos adicionales:

Cúcuta por su excelente ubicación geográfica, *mantenía un dinámico corredor de exportación a través del río Zulia*; los fondos no escaseaban para la construcción de caminos y las normas fiscales de la época preveían el cobro de un impuesto que ascendía al valor de un centavo por cada kilo de sal vendida, sumas destinadas al desarrollo, mantenimiento y apertura vial. *La topografía cucuteña era favorable para la construcción de vías hacia Venezuela* toda vez que el índice de precipitaciones anuales era mínimo y la mano de obra abundaba, en muchos casos incluso gratuitamente y sin esperar contraprestación alguna (Pradilla, 2012)

Había un hecho histórico de fondo y era que durante el proceso de independencia de España y como resultado de una realidad mucho más antigua, el Zulia (nombre formal de la región del lado venezolano) se convirtió en un Departamento de la Gran Colombia, frente a los departamentos de Venezuela, es decir, que tempranamente el Zulia mantuvo su independencia de Venezuela, y esto incluía a Riohacha, hoy en día territorio colombiano (Domínguez Ossa, Chaparro Mendivelso, y Gómez 2006). De hecho, para 1824 los departamentos de Venezuela y Zulia eran distintos; los otros eran Quito, Guayaquil, Asuay, el Cauca y el Istmo de Panamá. El Zulia era una suerte de nación independiente.

## **LAS REGIONES CULTURALES DE COLOMBIA Y VENEZUELA**

Es posible asimilar o colocar en relación de equivalencia la mayoría de las regiones de ambos países, al menos en cuanto a los criterios naturalizados que se encuentran en la mente de sus pobladores, es decir, de acuerdo con el imaginario social que existe para mirar hacia el interior. Se trata de códigos que sirven para valorar las diferentes provincias. Del lado venezolano se encuentra, por ejemplo, las regiones de los llaneros, los gochos (andinos), caraqueños, orientales y los maracuchos; del lado colombiano, lo que identifican sus habitantes, incluye a los llaneros, los paisas, cachacos y los caribeños. En ambos países se podría decir que al interior cada nación se divide por territorios y eso sería aceptable, no se confunden de ninguna manera los gochos con los caraqueños o los maracuchos del lado venezolano, o los paisas con los cachacos o los caribeños del lado colombiano.

Entre estas apreciaciones de tipo *Emic* se pueden sostener apreciaciones *Etic* para recordar categorías propuestas por Marvin Harris (1994) que permitan abrirnos paso entre los juicios de valor colectivos y los dualismos éticos que sirven para crear regiones opuestas y valoraciones despectivas (Pereira, Falcón, y Vera, 2008). Por muchas razones se podría sostener que la región cultural del llano venezolano es básicamente idéntica a la región de los llanos orientales y que, como antes hemos hecho notar para la mayoría de las regiones culturales, coincide que una sola región ecológica. Para empezar, se cultiva el mismo tipo de musicalidad (el joropo y géneros relacionados), el mismo tipo de tradición laboral (la faena asociada a la cría de ganado vacuno) y se podría decir que el mismo tipo de personalidad cultural. Como lo recuerda un conocido folclorista colombiano, algo que se podría decir para ambos países es que “los cantos, el baile del joropo, la carne asada y las hayacas; el coleo o toros coleados, son las más conocidas manifestaciones del folclor” (Martín, 1979). Muchos elementos son comunes como el uso de ese tipo de guitarra de cuatro cuerdas que en Venezuela se conoce como “cuatro” y el arpa para la interpretación de los géneros musicales, así como el traje de faena pastoril, la forma como se baila el joropo y demás. Los estudios sobre musicalidad hablan de las semejanzas (Calderón, 2015).

Hacer referencia a todas las regiones excedería los propósitos de esta reflexión, por lo que sólo se hará notar que las nociones de “caribeño” y maracuco guardan semejanzas en cuanto a lo que se afirma en ambos países sobre las características de sus habitantes. En Bogotano por su lado, y en Caracas, por el otro, se refiere al caribeño y al maracuco sucesivamente como pueblerino, de mal hablar, carismático, bullanguero y poco disciplinado, y en ese sentido, como un opuesto al habitante de la capital. Sería de la misma manera poco instruido y de modales poco refinados (Pérez, 2008). En ese sentido, se diría que se trata de personajes equivalentes en el imaginario colombiano y venezolano, y eso incluye el dialecto, como variante del habla o idioma estandarizado del español. Ahora es necesario aprovechar un punto de vista *Etic*.

## “LOS CARIBEÑOS VENEZOLANOS”

Sobre el dialecto maracuco se puede decir que posee similitudes con el existente en el Caribe Colombiano. La pronunciación de la “s” es un rasgo similar que tiene que ver con la pronunciación debilitada de esta consonante, sobre todo cuando va seguida de una consonante. Los estudios indican que se refiere a la aspiración del fonema /-s/ en posición implosiva y que, adicio-

nalmente, es propio de las tierras bajas del Caribe la confusión de vocales, por ejemplo, de la /-r/ con la /-l/ (Castro y Malaver 2016). En el Departamento del Cesar, en Colombia, que limita con la región zuliana de Venezuela (se trata de departamentos que se encuentra uno al lado del otro), la forma como se pronuncia el fonema /-s/ es bastante similar, mostrando la tendencia a perderse cuando va seguida de la serie /b, d, y, g/. Contrariamente, en las tierras altas de los Andes venezolanos, se tiende a exhibir “una pronunciación cuidada de las consonantes en posición final de sílaba y de palabra” (Castro y Malaver, 2016).

Las similitudes entre Valledupar y Maracaibo, incluyendo Barranquilla, se hacen notar en algunas muletillas que son de uso común y diversas palabras que tienen un significado parecido o idéntico como cantaleta (habladera), billuyo (para significar dinero), “las frías” (para hacer referencia a las cervezas), cachivache (objetos deteriorados de escasa utilidad), “papi” (para trato informal entre hombres), “maginate” (en lugar de imagínate), achicopalado (sobre quienes se sienten tristes o débiles), llaman “icotea” a la tortuga morrocoy (*Chelonoidis carbonaria*), usan la palabra “guineo” para referirse a un tipo de cambur, etc. El uso de “primo” para nombrar al Otro (esto puede incluir forasteros) es muy interesante porque se trata del uso de un término de parentesco aplicado al trato social generalizado; en la guajira es posible observar un fenómeno semejante, y eso para el lado colombiano o venezolano.

## LA GAITA

Por lo que se refiere a la musicalidad tenemos paralelos entre el Caribe Colombiano y el territorio zuliano del lado venezolano. Existe un género predominante en ambos lados, aunque más del lado venezolano, denominado “gaita” que se refiere a un toque de tambores acompañados por coros. En ambos lados se utiliza el término gaita y algunos les parecen géneros distintos por razones que tienen fundamento, a saber, a pesar de que la gaita del Caribe Colombiano tiene como protagonista a un tipo de flauta indígena (que es la que propiamente se denomina “gaita”) y en el lado venezolano este instrumento no se utiliza, o se le utiliza de forma ocasional bajo la forma de otro tipo de flauta; el término incluye variaciones del lado venezolano que guardan relación con lo que el Colombia se entiende como gaita. En efecto, la variante denominada “gaita de tambora” en Venezuela posee profundas afinidades con ritmos existentes en el Caribe Colombiano, vinculados a la gaita, a pesar de que no se les aplica esa denominación.

En Colombia, ciertamente, la presencia de esta flauta se toca por pares, que allí se entiende como “macho” y “hembra”, a lo que se agregan los tambo-

res; del lado venezolano la denominada *gaita de tambora* puede utilizar una sola flauta, a veces también un clarinete, pero se parece más a un canto que se conoce del lado colombiano como bullerengue. De hecho, se podría decir que la afinidad del ritmo no tiene que ver necesariamente con los nombres, lo que significa la gaita son cosas distintas en ambos lados, pero las variantes asociadas si guardan relación. Se trata, pues, de un grupo de ritmos relacionados donde el término “gaita” se utiliza para recordar los orígenes comunes, se trata de sincretismos en ambos lados entre aportes indígenas y culturas afro.

El uso de del término al instrumento ocurrió en la colonia, cuando los españoles vieron tocar a los indígenas el mismo y lo asociaron al sonido y forma de ejecución de la gaita española, pero esto resultó bastante arbitrario. Es la manera como el instrumento quedó bautizado (Escobar, 1985). Luego se agregaron los tambores de origen afro con algunos de sus toques característicos y el género fue configurando variantes. Lo que se debe tener presente es que todos estos ritmos aparecieron en la zona que cubre la península de la Guajira, Valledupar, la Sierra Nevada de Santa Marta y las costas del Lago de Maracaibo, que se caracteriza por una mezcla de grupos de origen africano con población criolla y una muy numerosa población indígena, y que de ellos emergieron todas las formas de gaita y toques como el bullerengue. De hecho, lo que luego se conoció como la Cumbia y Vallenato (que en estos países se tiene como la música típica de Colombia) proviene del mismo origen. La región se trata de un laboratorio social y cultural para diversas de estas manifestaciones.

Los protagonistas son las poblaciones afro del norte de Colombia, sobre todo las más cercanas a la península de la Goajira, los indígenas de filiación Arahuaca (muy numerosa) y la población criolla que asimiló todo aquello (Pereira, 2014). El término “Vallenato” se relaciona con “Valledupar”, considerada su cuna, y el término gaita a un instrumento indígena que luego cedió su protagonismo a los tambores y ritmos africanos.

Los géneros principales en el caso venezolano se refieren a la gaita de tambora y la gaita de furro: la primera más conocida en el sur del Lago de Maracaibo, entre las comunidades negras, que emplea para su ejecución una flauta y en la que las mujeres son las protagonistas. La gaita de tambora es cantada por mujeres y esto la conecta con el bullerengue que, antiguamente, en el área de influencia de Cartagena se relacionaba igualmente, con musicalidad femenina. Las cantadoras y las gaitas se encuentran relacionadas (un análisis de los versos de las cantadoras puede verse en Silva Caraballo, 2016),

y el sentido de la tradición también. Se trata de festejos para el divertimento asociados por lo general al culto a un santo, para amanecer cantando y bailando, para la picaresca criolla y los acontecimientos de las comunidades. Años atrás ese era el sentido originario que se vivía en comunidades como La Boquilla, Cartagena, en los días en los que se festejaba el culto a San Juan y en Venezuela, en la región zuliana, cuando se celebraba a San Benito, un santo negro de la iglesia católica, asumido por los palenques y comunidades de origen afro del sur del lago de Maracaibo. Todavía hoy en día, se tocan gaitas, se canta y se baila en honor a San Benito; del lado venezolano, en poblaciones como Palmarito, la permanencia de la gaita de tambora se asociada a una lucha simbólica entre esta y los ritmos que acompañan a San Benito, teniendo como "armas" unas banderas y los tambores. Las fiestas de San Benito son de lo más pintorescas porque la estatuilla del santo ("imagen del santo") se le lleva en procesión por las calles al ritmo de los tambores, mientras se le baña con ron que también consumen los asistentes (un estudio de la festividad puede verse Suárez 2004; Queipo *et al.* 2013).

## LA RELIGIOSIDAD DEL CARIBE COLOMBO-VENEZOLANO

Otro elemento importante tiene que ver con la religiosidad. En el norte del lago de Maracaibo predomina una forma de gaita más relacionada con los villancicos navideños. Se le denomina *gaita de Furro* y se encuentra asociada al culto a la que, curiosamente, es también la patrona de Colombia, es decir, "*Nuestra Señora de Chiquinquirá*". Esto incluye la veneración al mismo tipo de reliquia consistente en una pintura del siglo XVI. En el caso colombiano la pintura fue encargada a Alonso De Narváez y en el venezolano se trató probablemente de una réplica de dicha pintura de las tantas que se realizaron por la época en el área de Tunja. Una base de datos interesante de la Universidad de los Andes, Colombia, documenta la sobrevivencia de, al menos, ocho (8) de las mismas, casi todas ubicadas en la ciudad de Tunja, lugar donde originalmente fue pintada hacia el año 1562 (ARCA, 2022).

En Maracaibo el culto llegó a comienzos del siglo XVIII, según cuenta la tradición, y se debe al encuentro de una "tablita" con la pintura flotando en las aguas del Lago de Maracaibo; lo cual, en realidad, tiene un carácter simbólico y recoge varios significados sobre los que hay que detenerse para entender mejor. Que la reliquia provenga del Lago tiene un profundo sentido que se relaciona con los habitantes de la ciudad para los cuales el lago significa el espacio natural donde moverse, el medio para comunicarse con

el exterior y el topónimo a partir del cual entender el espacio. Por ejemplo, para estos el gran espacio se divide entre la “costa oriental” (que serían los Otros) y el nosotros que sería por deducción la costa occidental.

El encuentro de la “tablita” (con la pintura de la virgen y que se entiende como milagrosa) se podría entender como una “donación” de las aguas del lago, la virgen vino del lago. A lo que hay que agregar que quien la rescató fue una humilde mujer de pueblo. La similitud de las pinturas colombiana y venezolana puede apreciarse en la siguiente imagen:

IMAGEN COLOMBIANA



IMAGEN VENEZOLANA (MARACAIBO)



Ilustración 5: Comparación de reliquias colombiana y venezolana

En ambos casos, la pintura incluye a tres (3) personaje con la virgen María en el centro, del lado izquierdo San Antonio de Padua con el niño Jesús sobre un libro, y en el lado derecho San Andrés sosteniendo también un libro con la mano derecha y una cruz con la mano izquierda. Según se cuenta, esta particular disposición se debió a quien encargó el cuadro, el encomendero Antonio de Santana que, al parecer, no incluyó al fraile Andrés Jadraque, al menos en la fase temprana de aparición del culto, como se cree habitualmente (Martínez y Otálora, 2019).

Resulta interesante observar que las similitudes van más allá del cuadro. Cuando la veneración a la virgen de Chiquinquirá aparece en Maracaibo, ya tiene más de un siglo en el área de Bogotá, en un espacio que incluye tres ciudades, o, mejor dicho, dos ciudades y un poblado indígena, Tunja, Santa Fe de Bogotá y el “pueblo de indios de Suta”. El cuadro se lo disputaban los tres lugares e iba de un sitio a otro en pujas de poder. Al parecer, habiendo aparecido el culto en el área indígena, en una capilla que se encontraba allí,

que estaba bastante despoblada y que luego pasó a llamarse Chiquinquirá, la reliquia recibió un impulso improbable con una “peste” que asoló la región en 1587; se trató de sarampión y viruela (Martínez y Otálora, 2019). Ocurrida la primera “renovación”, es decir, la restauración milagrosa de la pintura que había sido abandonada y colocada en un depósito cuando María Ramos la rescató y aconteció el “resplendor” (la pintura se iluminó repentinamente de forma milagrosa), acto acontecido el 26 de diciembre de 1786, y encontrándose la región en medio de la pandemia, comenzaron a reportarse los milagros atribuidos a la reliquia. Es decir, el culto comenzó cuando la peste también lo hacía, y esa coincidencia colocó la reliquia en un momento en el que se la necesitaba. Según se comenta, los milagros comenzaron a sucederse, como lo asegura un documento escrito algunos años después:

Comenzó la ciudad a experimentar los milagrosos efectos del patrocinio de esta Soberana Señora, pues con el haber llegado a la ciudad fue Nuestro Señor servido de desterrar las tinieblas de la tristeza y sombras funestas de la muerte; viéndose y observándose de que los desahuciados se levantaron sanos y continuándose la novena iban a la iglesia a dar las gracias a Dios y a su Santísima Madre por cuya intercesión habían conseguido la desesperanzada salud; esta se fue adelantando de manera, que a los nueve días ya estaba casi extinguida la peste y era muy raro el que moría (Tomar, 1694, citado por Martínez y Otálora, 2019)

La rápida desaparición de la peste se le atribuyó a la reliquia y al hecho del compromiso y disciplina que observó la población en rendir sus votos, de lo cual formó parte la población indígena.

Al tiempo que la delegación de Tunja llegó a Chiquinquirá, se presentó el cacique de Tinjacá, quien pidió que la imagen pasara por su pueblo a cambio de 4.000 tejas para la iglesia. Alonso, cacique de Chiquinquirá, se opuso con su gente a que sacaran la imagen. El doctrinero explicó que los vecinos de Tunja la llevaban por la peste “de que moría mucha gente”, la pedían “para rogarle que fuera intercesora de su precioso hijo de aplacarla; quedaba la palabra de que presto, la devolverían”. Puesta en andas, bajo palio, a hombros de sacerdotes, salió la imagen de Chiquinquirá acompañada de devotos. Los indígenas salían al camino a verla y guardaban yerbas y hojas como reliquias del lugar por donde transitaba. En Tinjacá, bajo flores de campo fue llevada a la iglesia, le rezaron letanías y salves para luego pasar la noche en Suta (Martínez y Otálora, 2019)

Los indígenas de Tinjacá ofrecieron 4.000 tejas, los peregrinos (entre sacerdotes y fieles) marcharon descalzos de una población a otra y los rezos nunca cesaron; como se comenta, había ocasiones en que la pintura pasaba

la noche en Suta. Realmente se difundió por todos lados que la pintura hacía milagros y protegía contra la peste, lo cual quedó reforzado con una nueva peste que asoló a la misma región en 1633, denominó "la Peste General", y a pesar de todo, ni que decir, terminó que reducir la población indígena en más del 80%, según reporta una investigación que estima que el número de indígenas en la provincia de Tunja pasó de 230 mil a poco más de 47 mil habitantes (Martínez y Otálora, 2019).

La gravedad de las crisis sólo debe indicarnos la desesperación por la que pasaron las personas en aquellos días, y la necesidad de algún milagro, las dos crisis de peste fueron muy contagiosas. Cuando a finales de octubre de ese año se realizó una sentida procesión "los pueblos de indios se esmeraban en recibir la imagen bajo arcos de flores y frutas, estandartes, pendones, velas, cruz alta y niños de las doctrinas por la calle", cientos de enfermos se vieron tendidos por las calles en el suelo, los sacaban de las casas, para poder tener algún tipo de contacto con la "santa reliquia" (Martínez y Otálora, 2019).

Según parece, pues, desde sus comienzos, el culto a los indígenas, el mismo vocablo "Chiquinquirá" se refiere a un término Chibcha, fue un niño indígena el que vio el *resplandor* de la pintura durante el milagro de diciembre de 1586 (el primero), el mismo que restauró "milagrosamente" la pintura para entonces deteriorada, fue el niño indígena el que alertó a su madre y a María Ramos sobre la extraña luz, y como comentan otros investigadores, se refería a una zona donde ya había, desde tiempos inmemoriales, un fuerte culto dual de origen Chibcha a la madre agua y a la madre tierra; esta última denominada Bachué "la deidad femenina más importante entre los indígenas de Colombia" (Reyes, 1987 citado por Vences, 1999). Bachué residía en la laguna de Iguaque que, por esa misma razón, ya era un centro de adoración, ofrendas y peregrinación antes de la "diosa cristiana" Chiquinquirá, y se le asocia también a un santuario situado en la laguna de Fúquene que se relaciona con la población de Chiquinquirá (Vences, 1999).

No es extraño, por lo tanto, que en la citada región, lugar en el que tuvo desarrollo el culto prehispánico a Bachué, se hayan levantado múltiples sitios de veneración católica al grado de que ahí se localiza el 80% de los santuarios marianos de Colombia, encabezados por el de Chiquinquirá (Vences, 1999)

Y por si quedan dudas hay que recordar que la simbología del "resplandor" asociado al inicio del culto a la virgen de Chiquinquirá tenía como antecedente las narraciones Chibcha sobre la diosa Bachué que hizo *resplandecer*

también la tierra cuando emergió de la laguna de Iguaque (Florez, García, y Bohórquez, 2011). Es decir, este particular fenómeno puede hacer referencia a la aparición de Bachué, o para decirlo de un modo más preciso, a la trasposición (sincretismo) entre la aparición de Bachué y el de la virgen de Chiquinquirá. Es decir, el resplandor no debe ser interpretado en un contexto cristiano de significación, sino en un contexto Chibcha de significación.

Todo esto ya había ocurrido cuando el culto llega a Maracaibo, Venezuela, y le aportó sus códigos básicos, a saber, la reliquia sobre la cual recrear el culto (una réplica de la pintura de Narváez hecha en Tunja) y el simbolismo del resplandor. Si esto ocurrió en 1709 ya habían transcurrido más de 100 años. La tradición marabina se fundamentó en los mismos códigos identitarios del culto, una mujer (anciana lavandera) de origen humilde que consiguió la pintura flotando en las aguas del Lago de Maracaibo (la misma reliquia que en la narrativa bogotana) que luego fue desestimada o echada a un lado (al igual que en Chiquinquirá) y quizás por ello mismo, la toma por sorpresa y resplandece, con lo cual se restaura milagrosamente. Se supone que esto ocurrió el 18 de noviembre de ese año. El paralelismo de las narraciones tiene los mismos cuatro (4) símbolos, a saber, el relativo a la humilde mujer, el relativo a la reliquia (la misma pintura), el que tiene que ver con desestimar la pintura y el resplandor. No único que faltó, en este caso, fue la referencia al elemento indígena que no aparece expresamente en la narrativa marabina o venezolana.

Sin embargo, esto también es aparecen porque eso ocurrido después, y si quedó unido a la tradición. Se debe recordar que a la virgen de Chiquinquirá se le conoce en Venezuela como la "chinita" y ese era el apelativo o apodo que se utilizaba localmente a "guajiros" o miembros de la etnia Wayuu. El término "chinita" es, por lo tanto, un diminutivo de miembro de la etnia Wayuu, o para ser más preciso, de mujer miembro de la etnia Wayuu, por lo que el símbolo queda de nuevo reconstituido. De nuevo se hace referencia a la mujer y al elemento indígena, y al ser de esta manera, y esta es la conclusión lógica, a la deidad católica se le entiende como "un desplazamiento semántico hacia la figura femenina" (Florez et al., 2011). Es más no se trata de una significación implícita, a la virgen de la chinita en Maracaibo también se le conoce como como la *virgen Guajira*, que es otra forma de llamar a los Wayuu.

La lectura que se debe hacer de estos datos no es que la virgen de Chiquinquirá se refiere a un culto propiamente caribeño o relacionado con el Caribe Colombiano, sino que los intercambios desde Colombia hacia la re-

gión zuliana eran intensos y que los indígenas fueron grandes aportadores en la conformación de manifestaciones expresadas radicadas en el Caribe. Tuvieron un papel estelar en la musicalidad de la región y también en su religiosidad, es probable que, de alguna manera, los indígenas hayan hecho llegar el culto hasta las costas del Mar Caribe habiendo madurado inicialmente en la zona de Chiquinquirá, o que si no es así, intervinieran para apropiárselo y sincretizar en ello, sus símbolos y sus deidades femeninas, tanto como lo hicieron la música. Por algo se trata, tanto en Colombia como en Venezuela, de la región con mayor número de indígenas. En el Caribe Colombiano y en la región zuliana el culto a las vírgenes ha sido especialmente intenso, entre las más importantes se encuentran la virgen del Carmen, muy importante en toda la zona, la virgen de la Candelaria, y la virgen de Chiquinquirá. El hecho de que no se trate de la misma deidad sólo oculta las similitudes, se trata de deidades femeninas indígenas, lo que si le daría homogeneidad a la región.

## LO QUE DICE LA COMIDA

Otra semejanza relacionada entre las dos regiones que comparamos tiene que ver con su gastronomía tradicional, los sabores y olores que se asemejan para el visitante que pasa de un lugar a otro. El "patacón", por ejemplo, es considerado autóctono en Cartagena de Indias y también en Maracaibo. Se trata, en este caso, de plátano verde frito en aceite y aplastado para que parezca una tortilla. Los maracuchos consideran a su ciudad como la cuna del patacón y lo mismo dicen los cartageneros. En esta última sirve para acompañar otros alimentos, en la primera se aprovecha como plato principal en la condición de patacones rellenos.

Sobre esto es necesario el establecimiento de algunos principios: La gastronomía tradicional utiliza, según parece, *prototipos* que pueden ser definidos como modelos a partir de los cuales otros platos se preparan, es decir, que muchos aprovechan algún principio esencial del modelo para ser preparados. La idea la tomamos de la lingüística y en verdad, sólo hace referencia a un patrón básico que sirve para elaborar platos tradicionales, el prototipo indica a qué debe parecerse ese plato (Padilla, 2005). La idea es interesante porque no sólo se refiere a algo material como puede ser la comida, sino al asunto semántico de las significaciones.

Ya algunos antropólogos se han dedicado a teorizar sobre las posibilidades comunicativas de la comida en términos de ser potadoras de mensajes del pasado o de las condiciones sociales en las cuales emergieron.

“La acción de comer no sólo es ingerir, masticar y tragar, sino que cada vez que se mire un platillo, se olfatee o se deguste, también se está teniendo contacto directo con el pasado, con la herencia cultural y con los caminos recorridos por un pueblo a lo largo de su historia” (Silva, Tania; Fernández, 2008)

En el caso venezolano “la arepa rellena” representa uno de esos modelos, es decir, que la forma como se presenta cumple la función de un patrón básico. Dado que existen en ese país regiones en las cuales la arepa no se consume rellena, como el Estado Trujillo, hacemos solamente referencia al modelo de arepa que sirve para rellenarse. Como se trata del patrón predominante en el área de Maracaibo, sería natural que el patacón se comiera de la misma manera y no fuese un acompañante de otros ingredientes como ocurre, por ejemplo, en Cartagena. Es decir, allí la forma de la arepa rellena no se utiliza como se puede constatar, los cartageneros consumen mayoritariamente la arepa frita y si viene rellena, como la “arepa de huevo”, lo es desde antes de ser preparada. En Maracaibo un patacón se parece, en su forma final de presentación, a una arepa rellena.

Otro tanto ocurre con la tradicional hayaca venezolana que puede ser tenido como un tamal de época de navidad, es decir, como un alimento estacional, y que tiene su correlato en el Caribe Colombiano bajo la forma del “pastel”. Se trata de un preparado envuelto en hojas de “Bijao” (*Calathea lutea*) que son unas hojas grandes en las cuales se le cocina, aunque en el lado venezolano se trata de un guiso de varias carnes envuelto en una masa de harina de maíz y en el lado colombiano, a una mezcla de arroz con pollo. Cuando se trata del Caribe Colombiano, al destapar el pastel y retirarle las hojas, se consigue una mezcla de arroz con carne, sin una cubierta de harina de maíz. En el lado venezolano está fuertemente asociado a la Navidad, en el lado colombiano no tanto, aunque si recuerda en algo a esta época del año.

Lo que permite hablar de la función del arroz en el Caribe Colombiano como modelo. En este caso, se trata del patrón básico para ordenar otros platos y el prototipo, lo que en Maracaibo es la arepa, lo es en el Caribe Colombiano el arroz, es decir, funciona como un pan. Acompaña todas las comidas y es la base para muchas de ellas, por ejemplo, sirve para acompañar los otros alimentos de la cena, por las tardes, lo que en Maracaibo se hace con la arepa. Si es cierto que el tamal se prepara con arroz, no deja de ser un tamal envuelto en hojas vegetales, de hecho, la apariencia es la misma y para saber lo que contiene se le debe descubrir.

Se puede ver en el caso de los “bollos” denominados así en el caso colombiano, y los preparados que se denominan “salpicón”, que refieren a nombres locales, pero que se trata del mismo plato. El conocido “bollo de Mazorca” del lado colombiano, se le denomina “guapita” de lado venezolano, se trata de una masa de maíz tierno envuelto en las hojas del mismo maíz. El salpicón corresponde al conocido “mojito maracucho”, se refiere a la carne de pescado desmenuzada y acompañada con arroz. Así ocurre en ambos lados.

Cabe mencionar, del mismo modo, el gusto por las comidas preparadas con leche de coco, o conocidas como “comida en coco”. En el área de Maracaibo sirve para la preparación de carnes silvestres como conejo, el chigüiro, cerdos salvajes y otras carnes no tan silvestres como chivo y pescado, lo que en el Caribe Colombiano es idéntico. Se diría que el gusto por la comida en coco es común en ambas zonas. En Cartagena se prepara el “arroz de coco”.

Lo que se afirma con esto no tiene que ver con el hecho de que sólo en estas regiones se consuma este tipo de platos, de hecho, por ejemplo, una versión de las “guapitas” o “bollos de mazorca” se consigue en Chile, en el cono sur del continente americano, y diversas regiones de Venezuela y Colombia, se trata más bien del “sistema de comidas” como un todo. Este conjunto de platos *juntos* se consigue sólo en estas regiones, por lo cual se trata de una *configuración gastronómica*. En Caracas y en Bogotá se pueden consumir bollos de mazorca, pero no en el medio de la configuración local que se consigue en el *Caribe Colombovenezolano*. Un comensal puede comer una hamburguesa norteamericana en una ciudad africana cualquiera, pero allí debe ser recontextualizada o mirada con criterios identitarios diferentes; en verdad, no se trata de la misma hamburguesa. Cuando se acompaña de otras comidas locales, se trata de otra hamburguesa. Es decir, la gastronomía no puede ser mirada en términos de platos aislados como si hiciesen referencia sólo a lo material, la gastronomía tradicional es un sistema de símbolos que utiliza códigos lingüísticos para denominar los platos, pero también sus acompañantes, así como los sabores y olores. Se puede comer suero de vaca en copas de vino, pero no será lo mismo que hacerlo en envases de totumo en el llano venezolano y en el contexto social correspondiente. El rodear un alimento de un contexto diferente, obliga a una lectura semiótica distinta. Es un sistema de “textos gastronómicos–musicalidad–religiosidad–personalidad cultural”.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

De acuerdo con lo dicho es probable que exista suficiente evidencia para sostener que el territorio entendido del lado colombiano como “Caribe Co-

lombiano" se extienda hasta Venezuela, hasta la región conocida como Zulia, y quizás un poco más allá, en la medida en que las fronteras culturales no son tan definidas como las que son de carácter político administrativo. Esta hipótesis facilita la comparación de ambas zonas, al considerarlas una sola, y permite una mejor caracterización como región cultural. permite entender mejor su musicalidad, gastronomía, dialectos predominantes, religiosidad y probablemente, también, personalidad cultural, de tal manera de ver que el papel de las comunidades afro del sur del lago de Maracaibo tuvo una influencia que va más allá de la frontera de Venezuela, o que las relaciones entre Valledupar y Maracaibo son más profundas de lo que parece. Tal y como la etnia Wayuu une las dos fronteras por tener una península que no tiene fronteras, así mismo ha ocurrido con otros intercambios. La hipótesis sobre la "región histórica marabina" apoya con datos las razones por las cuales debe ser considerada de esta manera. No es algo reciente sino muy antiguo.

La región se asemeja, de hecho, a los llanos en el sentido de que representa un *continuum* entre la parte oriental colombiana y occidental venezolana y aunque este tema no fue tratado aquí, resulta bastante obvio. Un punto de partida esencial aquí es que las fronteras jurídico-políticas entre países no demarcan las fronteras culturales y que la conformación histórica decide la constitución de estas últimas.



Ilustración 6: hipótesis sobre la extensión del Caribe Colombiano. Fuente: Propia

El Caribe Colombovenezolano se refiere a una comunidad de códigos, subjetividades y prácticas de raíces afro, arawakas, chibchas y españolas que, a pesar de poseer múltiples diferencias locales, mantiene un sustrato esencial, de carácter estructural, que permite tenerla, como han sospechado mucho, con una región cultural diferenciada del resto, tanto del lado venezola-

no como colombiano. Las especificidades locales dentro de ella no deberían llamar a confusión, la homogeneidad no puede llegar hasta los detalles más específicos, si en Venezuela la gaita refiere a un género musical muy distinto, aparentemente, a lo que significa esto en el Caribe Colombiano, eso no debe impedirnos ver las raíces comunes de ambas manifestaciones, por ejemplo, con la gaita de tambora o los toques de San Benito, o lo que ocurre con otras tantas manifestaciones no abordadas aquí como la similitud de personalidad cultural. La homogeneidad a la que se refiere la tesis de cualquier región cultural se refiere a elementos estructurales. En fin, la tesis sobre el *Caribe Colombovenezolano* podría verse geográficamente en la siguiente ilustración:

Cierto que la tesis se encuentra en proceso de construcción y se requiere mucha investigación para detallarla o arreglarla, pero es altamente creíble a partir de las evidencias que existen.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCA. (2022). Colección Mariología. ARCA Arte Colonial.

Arocena, Felipe, y Gamboa, Martín. (2011). *Marco Conceptual e Hipótesis de Trabajo para la regionalización cultural*. En Felipe Arocena (Ed.), **Regionalización cultural del Uruguay** (1.a ed., Vol. 1, pp. 17-44). Montevideo, Uruguay: Universidad de la República. Recuperado de: [www.manosanta.com.uy](http://www.manosanta.com.uy)

Cajal, Alberto. (2018, enero 17). Regiones culturales de Colombia. [www.lifeder.com](http://www.lifeder.com). Recuperado el 5 de noviembre de 2022 de: <https://www.lifeder.com/regiones-culturales-colombia/>

Calderón, Claudia. (2015). *Aspectos Musicales del Joropo en Venezuela y Colombia*. **Música Oral del Sur**, (12).

Cardozo Galué, Germán. (1991). *Maracaibo y su región histórica: el circuito agroexportador, 1830-1860*. Maracaibo, Venezuela: Editorial de la Universidad del Zulia.

Cardozo Galué, Germán. (2005). *Maracaibo y su circuito agroexportador en el siglo XIX*. **Memorias: revista digital de historia y arqueología desde El Caribe**, 2(4), 5.

Cardozo Galué, Germán. (2010). *Regiones históricas, independencia y construcción de la nación venezolana*. **Académica**, 2(3), 1-35. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3748165>

Castro, Thais, y Malaver, Irania. (2016). *División dialectal del español venezolano: estudio dialectológico perceptivo*. **Dialectología**, (16), 19-43.

- DANE. (2019a). *Comunicado de Prensa: Entrega de Resultados Población Indígena Censo Nacional de Población y Vivienda CNPV-2018*. Bogotá, Colombia.
- DANE. (2019b). *Población Negra, Afrocolombiana, Raizal y Palenquera. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. Bogotá, Colombia.
- Domínguez Ossa, Camilo, Chaparro Mendivelso, Jeffer, y Gómez, Carla. (2006). *Construcción y deconstrucción territorial del Caribe Colombiano en el siglo XIX*. **Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**, (10), 75. doi:10.1344/sn2006.10.1282
- Escobar, Luis A. (1985). *La música precolombina*. Caracas, Venezuela: Fundación Universidad Central. Recuperado de: [http://www.academia.edu/download/36747895/La\\_musica\\_precolombina.docx](http://www.academia.edu/download/36747895/La_musica_precolombina.docx)
- Florez, Dilia, García, Nelly, y Bohórquez, Diana. (2011). *De la mujer a la virgen María: desplazamiento semántico de la figura femenina*. Trocadero. **Revista del Departamento de Historia Moderna, Contemporánea, de América y del Arte, (23)**, 151-163. doi:10.25267/Trocadero.2011.i23.08
- Grimson, Alejandro. (2010). *Cultura e Identidad: dos nociones distintas*. **Social Identities**, 16(January), 63-79. Recuperado de: [http://www.ram-wan.net/restrepo/identidad/Cultura e Identidad-grimson.pdf](http://www.ram-wan.net/restrepo/identidad/Cultura_e_Identidad-grimson.pdf)
- Harris, Marvin. (1994). *El materialismo cultural*. Barcelona (España): Alianza Editorial.
- Martín, Miguel angel. (1979). *Del folclor llanero :: Obras generales*. Villavicencio, Colombia.
- Martínez, Abel, y Otálora, Andrés. (2019). *Una celestial medicina. La Virgen de Chiquinquirá y las pestes de 1587 y 1633 en Tunja*. **Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia**, (50). Recuperado de: <http://200.31.24.9/index.php/procesos/article/view/1657/1458>
- Matos Romero, Manuel. (1989). La Reapertura de la Universidad del Zulia y la Participación de la FEV, SZ. *Entrevista*. Maracaibo.
- Padilla, Xosé. (2005). El problema del patrón básico desde la teoría de prototipos (su aplicación al orden de palabras en español). *LEA*, 27.
- Pereira, Lewis. (2014). ¿Cómo se transforma una tradición cultural o los Orígenes de la Gaita Zuliana? *Blog La Cultura Ausente*. Recuperado de: [http://laculturaausente.blogspot.com/2014/12/como-se-transforma-una-tradicion\\_26.html](http://laculturaausente.blogspot.com/2014/12/como-se-transforma-una-tradicion_26.html)

- Pereira, Lewis, Falcón, Nelimar, y Vera, Mirian. (2008). *Dualismo del espacio, historia y ecología en los pueblos de agua del sudeste del Lago de Maracaibo, Venezuela*. **Boletín Antropológico**, 2(073). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71217219004>
- Pérez, Ginna. (2008). «La nación» *El Caribe Colombiano imaginarios y relaciones hegemónicas*. **Jangwa Pana**, 7(1). doi:<https://doi.org/10.21676/16574923.115>
- Pradilla, Olga. (2012). «El ferrocarril de Cúcuta 1876-1960: expresión de unos cambios regionales» Trabajo para optar al título de Magister en Historia. Pontificia Universidad Javeriana.
- Queipo, Ernesto Mora, Jerez, Morelva Leal, Queipo, Jean González, y de Mora, Dianora Richard. (2013). *Los mitos de San Benito en la identidad de las comunidades afrovenezolanas*. **Opcion** (Vol. 29).
- Silva Caraballo, Cecilia. (2016). *Modos de producción y circulación en el bullerengue desde cantadoras mayores e intérpretes jóvenes. Estudio de caso*.
- Silva, Tania; Fernández, Carmen. (2008). ¿Cómo Comunica la Comida?: Una Perspectiva Semiótica. *Investigación Científica*, 4(2), 1-15.
- Suárez, Carlos. (2004). *Los Chimbángueles de San Benito*. Caracas, Venezuela: Fundación de Etnomusicología y Folklore del Consejo Nacional de la Cultura, Venezuela.
- Vences, Magdalena. (1999). *Orígenes del culto a Nuestra Señora de Chiquinquirá*. **Estudios Latinoamericanos**, 4(5), 87-93. Recuperado de: <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/download/3775/4471>