



Ciencias Sociales Online

revista electrónica

ISSN 0718-1671

URL: <http://www.uvm.cl/csonline>

Email: jgibert@uvm.cl

Ciencias Sociales Online, Septiembre 2004, Vol. III, No. 1. Universidad de Viña del Mar – Chile

APARICIONES, RELIGIOSIDAD POPULAR Y CONTRACULTURA DE LA ILUSTRACIÓN

Supernatural apparitions, popular religiosity,
and the counterculture of enlightenment

Marcelo Martínez Keim
Universidad Central - Chile

Palabras claves: <Religiosidad popular, ilustración, contracultura, modernidad>

INTRODUCCIÓN

Aunque la modernidad cultural tiende a calificar los fenómenos de apariciones marianas en general, como persistencias de pensamientos mágicos, tradicionales, o simplemente pre-modernos; de ignorantes o incultos, incapaces de recurrir a explicaciones racionales y científicas de los acontecimientos naturales, lo cierto es que permanecen vigentes en la práctica religiosa popular en Latinoamérica. Y su valor antropológico y sociológico, para quienes se interesan en ellos, no consiste en determinar el nivel de trastorno de personalidad de quienes aseguran haberlos presenciado o de quienes peregrinan a los santuarios para pedir favores o pagar una manda; ni de dilucidar su verdad o falsedad; ni de acusarlos de prácticas culturales mágico-tradicionales, sino dar cuenta del sentido atribuido y compartido por un colectivo, que moviliza voluntades a través del catolicismo hacia una comunicación con lo sobrenatural; e intentar explicar sus raíces socioculturales.

Las apariciones de Nuestra Señora de la Altagracia, en la República Dominicana; la Virgen de la Caridad, en Cuba; y, la Virgen de Chiquinquirá, en Venezuela; son algunos ejemplos que se han constituido en importantes veneraciones en Latinoamérica, levantadas al carácter de patronas y muchas de ellas como protectoras de las naciones, por lo que sus apariciones han llegado a cristalizarse en fiestas populares-nacionales.

Cabe preguntarse, ¿porqué estas imágenes, cuyas apariciones se dieron en el contexto de la cultura amerindia, caracterizadas por el pensamiento simbólico y analógico, y que procedían de un sistema religioso salvacionista, misterioso, que concebía la revelación de un Dios; hayan prosperado en las culturas amerindias, hasta cristalizarse en la religiosidad popular desde el período colonial, o es que la religiosidad popular es pura ideología, impuesta con la ayuda de la fuerza de las armas, por los conquistadores hispano-lusitanos que llegaron a América con sus imágenes religiosas?.

Debido a esta interrogante, hemos dejado fuera o otras advocaciones que incluso han adquirido mayor relevancia, pero que no tienen su origen en apariciones en suelo latinoamericano, pero que sí fueron traídas por los conquistadores. La Virgen del Buen Aire, a cuyo honor la capital de la república Argentina lleva su nombre, fue llevada por don Pedro de Mendoza, quien había guerreado en Italia y conocía la Virgen aparecida en Cagliari; Nuestra Señora de Loreto, que se venera en Quito, hay que atribuirle a la influencia jesuítica en Ecuador y Perú, quienes previamente se habían instalado a cargo del Monasterio de Loreto en Venecia; y quizás la más importante de todas; la Virgen de Guadalupe, también conocida como la Virgen de la Hispanidad, que fuera llevada por los conquistadores extremeños Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Pedro de Valdivia, Albarado, Soto, Orellana, Quesada, Benalcázar, por nombrar sólo a algunos.

Nosotros sostenemos que una adecuada comprensión de la religiosidad popular Latinoamericana, nos ayudaría a plantear que el fenómeno de las apariciones marianas, y en general, la comunicación con lo sobrenatural; adquiere un perfil propio; en realidad tan propio, que incluso nos permite en cierta medida discutir acerca de la posibilidad de un “encuentro” cultural entre españoles e indígenas, en la medida en que la religiosidad popular y sus manifestaciones propias, es un elemento resultante nuclear de dicho encuentro.

LEYENDAS

El presente trabajo, se nutre de variadas leyendas de apariciones marianas en suelo latinoamericano, surgidas en el período de la colonia. Apariciones, que no implican en todo caso, la presencia corpórea-espiritual de la virgen, sino de imágenes en todos los casos.

Las leyendas de apariciones marianas -que pueden ser más o menos espectaculares- tienen el valor socio-antropológico indudable. En efecto, adquieren sentido en el universo de la religiosidad popular, donde generalmente los protagonistas involucrados, es decir, quienes dan cuenta de estos hechos, pertenecen a los sectores sociales más postergados en una sociedad histórica -en su mayoría mestizos. Y su exaltación genera importantes movimientos religiosos de la comunidad devota. Veamos en primer término algunas leyendas para ilustrar sus orígenes y su devoción en Latinoamérica.

NUESTRA SEÑORA DE LA ALTAGRACIA

La leyenda cuenta que en el período de la colonización, uno de los primeros pobladores de la isla Española, como se conocía entonces a lo que hoy se denomina República Dominicana; fundó una pequeña familia en los que fueran los dominios del cacique Cayacoa en Hicayagua, distante a unos 50 kilómetros de Santo Domingo. El colono tenía dos bellas y adolescentes hijas. Una muy alegre y despreocupada, tenía entre sus intereses el lujo y el placer; la otra, de espíritu bondadoso, modesta y humilde, prefería las labores del hogar y las prácticas cristianas.

Un día el padre debió ir a la capital a vender sus productos agrícolas, y como cada vez que salía de casa, sus hijas le realizaban anhelados encargos. Una, perfumes, vestidos y otras caprichosas peticiones; la otra, insistía en que sólo anhelaba su Virgen de la Altagracia, objeto de mayor ilusión y hermosa revelación.

El padre siempre lograba satisfacer las peticiones de la primera hija, en cambio con la segunda no podía, pues nadie conocía su imagen ni siquiera los más altos clérigos de la ciudad.

Coincidió una Navidad con una ida del padre a la ciudad, y en los encargos habituales de sus hijas, la que era piadosa y cristiana, volvió a insistir en su Virgen de la Altagracia con el siguiente ruego: “Yo no quiero, padre, más que mi virgen, como regalo de Navidad; la que veo en todas mis oraciones, con la que sueño todas las

noches: la Virgen de la Altagracia” (1).

El padre buscó insistentemente en la ciudad la imagen de la virgen de su hija. Incluso ofreciendo grandes cantidades de dinero. A su pesar, nuevamente no podía satisfacer los anhelos de su piadosa hija.

Viniendo de regreso a su casa, decidió tomar descanso a orillas del camino. Cuando comenzaba a quedarse dormido vio a un hombre anciano pasar por su lado llevando un pergamino. Lo llamó pero el anciano desapareció tras unos lomaes. Luego decidió seguir el camino y alojarse en alguna casa de huéspedes. En el lugar encontrado pasaban la noche muchos campesinos y gente humilde. Y mientras compartía con ellos una ración de comida, apareció aquel anciano que había visto en la ruta, el cual se le acercó y le dijo “Lleva esto a tu hija” (2) y pidió permiso para descansar. Al otro día, muy temprano el hombre fue a despedirse del anciano y a solicitar detalles del pergamino; pero éste ya se había marchado.

Así fue como llegó a su casa y sus hijas salieron a su encuentro con la ansiedad de recibir sus ansiados obsequios. El padre entrega el pergamino a la hija y esta al verlo estalla en lágrimas y reconoce a su Virgen de la Altagracia. “Animada por vivísimos colores: azul, blanco i rojo, se destacaba la dulcísima imagen de María, inclinada la cabeza, en actitud de orar; juntas las manos, en amorosa contemplación del Niño Jesús, que estaba en pañales, alumbrado por un cirio que en la penumbra del establo sostenía San José, e iluminado por el fulgor de una estrella que, de lo Alto, rendía su tributo de luz divina al Redentor del Mundo” (3).

Desde entonces los lugareños, conocedores de los antecedentes de esta historia, concurren al lugar de Huicayagua a presenciar la imagen de la niña, la cual hizo adornar con ramas de naranjos.

Tal ha sido la veneración de la imagen desde entonces, que en 1924 el Congreso decreta el 31 de Enero la fiesta nacional de Nuestra Señora de la Altagracia, y el 31 de octubre de 1927, por el breve Prfect ad nos, el Papa Pío XI la declara fiesta oficial de la Iglesia; sin embargo el peregrinaje y la celebración de la fiesta se realiza desde el período colonial.

LA VIRGEN DE LA CARIDAD.

La aparición de la Virgen de la Caridad, conocida también como Virgen de la Caridad del Cobre, ya que su aparición habría ocurrido en una localidad cubana en donde se extraía ese metal, igualmente se remonta al período de la colonia. Esta se aparece morena a los representantes autóctonos, quienes pertenecen a las clases más humildes de la época y de lo cual existe el testimonio escrito de Juan Moreno, tomado por el cura párroco de Minas de Santiago del Prado en 1687 (4).

La leyenda dice que se le apareció a unos niños. Un negro esclavo llamado Juan Moreno y los hermanos, indios naturales, Rodrigo de Hoyos y Juan de Hoyos; quienes se dirigían en bote a la bahía de Nipe al norte de la isla de Cuba, a recoger sal. Dirigiéndose a la mencionada bahía, avistaron sobre la espuma del agua una imagen sobre una tabla pequeña, la cual correspondía a la Virgen María con un Niño Jesús en

los brazos. La leyenda agrega que la imagen, a pesar de proceder del agua, no estaba mojada para sorpresa de sus descubridores. La imagen fue cogida del agua por los niños y llevada al Hato de Barajagua, donde se procedió a instalarla en un altar con la orden de mantenerle permanentemente una luz encendida a cargo del indio Rodrigo de Hoyos.

Una noche fue el indio a renovar el aceite que mantenía la luz encendida, y descubrió que la imagen había desaparecido, dando aviso a los lugareños que procedieron a buscarla pensando que había sido robada. No la encontraron, pero para sorpresa de todos, la imagen estaba en su lugar a la mañana siguiente con los vestidos mojados. La leyenda agrega que aquello ocurrió dos veces.

Conocedor del milagro, el sacerdote del lugar, ordenó llevarla a la iglesia y levantarle un altar en una ermita y realizar misas cantadas. “Y discurrendo hacer la Santa Ermita encima de una loma que llaman la cantera, se vieron tres luces arriba del terreno de la Mina, en derecho de las fuentes” (5). Las luces -según la leyenda- siguieron apareciendo durante tres noches, por lo que la ermita fue trasladada al lugar de aparición de dicho fenómeno.

NUESTRA SEÑORA DE CHIQUINQUIRA.

A pesar de que esta Virgen no tiene el carácter de patrona nacional en Venezuela, sí su devoción alcanza el Estado más importante de dicha nación sudamericana: El Estado de Zulia en la región del lago Maracaibo, donde tuvo lugar la aparición de la imagen.

Según los testimonios recogidos en 1942 por el doctor Aniceto Ramírez y Astier (6), de Doña Catalina de Negrón, quien había encontrado unos documentos que posteriormente se quemaron, la imagen de Nuestra del Rosario de Chiquinquirá apareció de las aguas del lago Maracaibo, luego de ser lanzada por un bergantín de piratas que habían estado asolando las costas de Nueva Granada (Colombia) a comienzos del siglo XVIII.

Al amanecer de un día de comienzos del siglo XVIII, cuando muchas familias de Maracaibo, según era entonces costumbre, se dirigían al lago, para tomar en sus aguas un baño, una mujer pobre dedicada a la labor de moledera de cacao, pero honrada y sencilla, de corazón recto y de costumbres puras, dice la leyenda, se entretenía en recoger astillas que abundaban en la parte de la playa donde los marinos solían componer sus embarcaciones. Fue entonces que tropezó con una pequeña tabla lisa y blanca averiada, pero que le llamó la atención. La llevó a la casa donde vivía, propiedad de doña María de Cárdenas, en el número cinco de la calle que posteriormente se llamó de El Milagro.

La mujer, destinó la tabla como tapa de la tinaja de agua, pero un día advirtió que se vislumbraba en ella una imagen religiosa, tal vez de algún santo o virgen, pero en todo caso no podía asegurar de quién se trataría; entonces decidió colgarlo en la pared, dándole un lugar más decoroso.

Un día 18 de noviembre -dice la tradición-, la mujer se encontraba realizando sus

labores habituales de moledera de cacao, cuando de la tablilla surgían unos pequeños golpecitos. Ella, no le tomó mayor importancia, hasta que se fueron haciendo más intensos. Se acercó a la tablilla y observó con estupor que surgía la imagen de la Virgen María, y salió corriendo a la calle gritando que se había producido un milagro.

Entonces toda la vecindad concurrió al lugar a presenciar el hecho milagroso. Comenzó con el tiempo a concurrir muchas personas de toda la región de Zulia, y una voz que parecía venir desde los cielos decía “Orad y Creed”; hasta que la jerarquía eclesiástica, luego de una investigación que corroborara los hechos, decidió enviar la imagen hasta la iglesia parroquial de Maracaibo, pese a la resistencia de los vecinos del lugar.

Fue entonces que trasladándola hacia el mencionado templo por unos caballeros destinados por la jerarquía, pero acompañados por la gente humilde del lugar, que la imagen se hizo tan pesada que ni siquiera varios hombres podían sostenerla; entonces se preguntaron que quizás la Virgen querría ir a la pequeña iglesia de San Juan de Dios, y fue entonces que se hizo liviana y cambiaron el rumbo hasta el lugar, donde hoy se levanta el templo de su devoción.

Desde entonces hasta ahora, la fiesta de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, se celebra todos los 18 de noviembre en Zulia. Aunque todos los sábados del año, a las cuatro de la mañana, los zulianos asisten a la “Misa de la Virgen”, y los 18 de cada mes, se realiza misa a las 6 de la mañana quedando expuesta, la imagen, durante todo el día, asistiendo gran número de fieles.

APARICIONES, RELIGIOSIDAD POPULAR Y CONTRACULTURA DE LA ILUSTRACIÓN.

Desde mediados de la década de los setenta, se ha producido una revaloración de la religiosidad de la religiosidad popular en América Latina, y en particular de los movimientos religiosos asociados a apariciones marianas; no sólo en términos pastorales, sino también por las ciencias sociales. En efecto, éstas, en principio, tendían a clasificar las prácticas religioso-populares en el polo tradicional, de la dicotomía moderno-tradicional de las heurísticas sociológicas y antropológicas al servicio de los proyectos de modernización dominantes; no obstante, la presencia permanente de estos fenómenos eran considerados obstáculos para el desarrollo, hasta que se comenzó a hipotetizar que tal vez daban cuenta de aspectos culturales diferenciadores más que tradicionales.

Como respuesta a la provocación que de la segunda alternativa, la religiosidad popular en general, y los fenómenos de apariciones en particular, cuestionaría la actitud neoiluminista de las elites intelectuales y eclesiásticas, toda vez que en ella se manifiesta la vigencia del pensamiento simbólico y analógico, que se cría superado o al menos se había intentado desterrar con la racionalidad instrumental inducida por los proyectos modernizadores. La religiosidad popular en general, sería un fenómeno que obliga a la autocrítica de los paradigmas intelectuales tradicionales y en una clave para la comprensión de la cultura latinoamericana.

Intentemos ser más precisos. Nosotros sostenemos en este trabajo que la religiosidad

popular latinoamericana es una manifestación del pensamiento simbólico y analógico. Para sostener esta afirmación recurriremos a dos argumentos.

En primer lugar, quisiera hacer notar que las teorías o ideologías del subdesarrollo, de los bolsones tradicionales y antimodernos, es decir, la cultura de la ilustración; llega a América Latina cuando ya han transcurridos dos siglos de intensa evangelización católica. Desde el siglo XVI en que se comienza a formar América Latinas hasta la llegada de las concepciones neoiluministas, ya se ha ido conformando y desarrollando una cultura que no es ilustrada, sino más bien católica; lo que en sus consecuencias implica afirmar que el pensamiento simbólico y analógico queda relativamente a salvo de la modernidad ilustradamente concebida, bajo un núcleo ético-mítico ligado a la iglesia.

En segundo lugar, este sustrato católico es barroco, lo cual quiere decir que es moderno al igual que la ilustración. La religiosidad popular latinoamericana es manifestación del pensamiento simbólico y analógico por el radical sustrato católico de la cultura que le da origen, sustrato éste que no es arcaico, sino que se origina conjuntamente con la modernidad en el llamado período barroco. Al respecto, el sociólogo chileno Carlos Cousiño destaca el valor del barroco como proyecto moderno: “Por sobre todo el Concilio abrió las puertas para el despliegue de un proyecto que permitiese asumir la diversidad de lo moderno desde la catolicidad de la Iglesia. Esta diversidad estaba dada no sólo por la forma que presentaban los pueblos europeos que se apartaban del seno eclesiástico, sino también por aquellos pueblos que recién comenzaban a integrarse: las nuevas culturas americanas tanto como las ancestrales civilizaciones orientales. Sería falso pretender que la reforma católica aspiraba únicamente al restablecimiento de una ecúmene europea. Ya no estaban los tiempos para ello. Desde el siglo XVI el único principio ecuménico posible debía tener, por primera vez en la historia, alcance verdaderamente planetario. Es éste el gran desafío que se le plantea a la Iglesia y al cual responde inspirando el primer gran proyecto por constituir una ecúmene moderna: la cultura barroca” (7). Más adelante agrega, para diferenciar el proyecto del barroco respecto del que posteriormente se llamó de la ilustración: “La cultura de la ilustración intenta resolver el problema de la integración a partir de la estipulación de un marco consensualmente establecido y coactivamente garantizado, en el cual los individuos privados persiguen racionalmente la maximización de sus intereses. El centro de integración social es por excelencia el mercado. En contraposición a ello, el barroco intenta resolver el problema de la integración recurriendo a la capacidad de síntesis en la sensibilidad y en los espacios representativos. Más que el mercado, lo que predomina en la sociedad barroca es el templo, el teatro, la corte. Todos estos son espacios públicos en los que se representa la unidad social mediante recreación de los valores sobre los que descansa la otorgación cultural de sentido de la vida y actividades del hombre” (8).

Y, ¿cuál es la relación entre el barroco católico y el pensamiento simbólico y analógico amerindio, de los cuales resulta posible comprender las apariciones marianas como manifestaciones de la religiosidad popular, en el contexto Latinoamericano?.

Es fundamental tener claro al momento de enfrentar esta interrogante, que los sistemas religiosos existentes en América en la época de la colonización hispano-lusitana no eran ni salvacionistas ni místicos, esto es, no concebían la revelación de un Dios que irrumpiera en la historia de la salvación. Pedro Morandé agrega una

constatación de primera importancia frente a esta afirmación: “La religiosidad amerindia es más bien cültica y ritual. No es de extrañar, por ello, que no lograran constituir sistemas filosóficos comparables a los de la antigüedad o a los clásicos de la Europa cristiana. Para ello hubiesen necesitado el concepto de “logos” o su equivalente. Sus rituales religiosos tenían por objeto, más bien, verificar prácticamente el orden cósmico que buscar un sentido o una explicación de sus fundamentos y de sus destino” (9).

Resulta claro, en consecuencia, que el contacto entre las religiones indias y el catolicismo barroco español, no puede haberse efectuado en el plano de la palabra, de las verdades proclamadas, sino hasta bien entrada la época colonial. El primer contacto tiene que haberse producido en el plano del ritual, de la mimesis. Encontrar, entonces, respuestas a los fenómenos de apariciones marianas y manifestaciones de la religiosidad popular, como la mera exaltación de un núcleo de valores formulados, pensados y conceptualizados desde el puro catolicismo, significa desconocer este ámbito del contacto cultural entre España y América. De ahí que quienes sostienen que el catolicismo fue pura ideología impuesta por la fuerza, suponen que el único contacto cultural posible es aquel que puede darse dentro de sus propios presupuestos, esto es, la palabra.

El contacto cultural, y los resultados que para nuestro desarrollo interesa, implican una cultura indígena con una sociedad cülticamente organizada no sólo en el plano religioso, sino también en el plano de la producción y del intercambio; y por el otro lado, una vida cultural centrada en la idea de justicia y universalidad que nace de la palabra divina revelada; contacto que se carga al lado indígena, sacrificando la religión católica sólo su formulación filosófica, aprovechando eso sí, la legitimación religiosa del trabajo para el mundo indígena. En efecto, el sacrificio ritual practicado en la mayoría de las culturas amerindias, implicaba que “el sacrificio del templo es un acto festivo y público de destrucción del excedente económico y de consumo del mismo. Él representa el punto máximo de integración del mundo sagrado y del profano, un momento de máxima densidad religiosa. La síntesis social que opera es posible porque da al trabajo todo su valor al convertir el producto privado en ofrenda aceptada por la divinidad y, sólo en cuanto tal, distribuida a la comunidad. La mediación entre los individuos privados es hecha por la misma divinidad y por la organización religiosa que la representa” (10). El sacrificio humano era entonces, por una parte, imitación de la autoinmolación divina, por otra, restitución de la vida a su dador. Es ésta la misma lógica del regalo: quien lo recibe se obliga moralmente a devolver. No es sin embargo, intercambio de equivalentes. El valor de lo regalado reside en el hecho de transformarse en ofrenda cuando el destinatario lo acepta y no en los costos de producción que deben ser retribuidos. El sacrificio es entonces retribución de lo regalado para que sea posible la síntesis social. Lo cual se vio favorecido, porque el catolicismo barroco español no llegó con el ideal intramundano del trabajo como ahorro ascético, propio de la Europa del norte y de la reforma.

El cumplimiento de la manda a una virgen, en tanto comunicación con lo sobrenatural, es una obligación contraída representa una forma de participación de la individualidad en la continuidad de vida, en el orden de la comunidad. Y ese orden requiere contraprestaciones. De allí que este tipo de comunicación con lo sobrenatural sea una especie de intercambio, de alianza en que se da y recibe.)Y cuál es el sentido de este intercambio?. En nuestra opinión, es un intercambio de identidades. Los bienes

materiales u objetos donados no son más que la cara externa del símbolo. Detrás de ellos está presente la identidad de quien busca el sentido de su vida en la participación del orden construido desde el inicio de los tiempos, el orden arquetípico del tiempo primordial.

El fenómeno de las apariciones marianas y la comunicación con lo sobrenatural, no puede verse separada de este contexto. Pensemos por ejemplo en el pago de las mandas a la Virgen. En los sectores de altos ingresos o “modernos”, las mandas se pagan con renuncios. Se deja de consumir cigarrillos, beber alcohol, o se ayuna. En los sectores populares se pagan, en cambio, con dinero o con velas o con especies de valor: con ofrendas.

Por eso no debemos extrañarnos que los actores involucrados en las leyendas de apariciones originadas en los orígenes de la colonia, sean en su mayoría indígenas, negros, o propiamente mestizos; nunca criollos. “El sujeto de la síntesis cultural barroca del cristianismo latinoamericano es el mestizo. Incluso en el seno de las comunidades que hoy denominamos indígenas, la mayoría de la población es propiamente mestiza” (11). Es importante recordar este hecho, puesto que el mestizo es la superación del dualismo europeo-indio y también del dualismo cristianismo oficial-indígena converso, y la religiosidad popular y los fenómenos de apariciones marianas y su advocación, la manifestación de un encuentro cultural que supera las teorías neoiluministas de las ciencias sociales, que definen dichos fenómenos como manifestaciones de sociedades tradicionales, o bien, como el resultado de la eficacia de la ideología impuesta por el conquistador.

NOTAS

1.Llaverías, Federico: La aparición de nuestra Señora de la Altagracia, Imp. De J.R. Vda. García, Santo Domingo, 1928, pp. 9.

2.Ibid. pp. 10.

3.Ibid. pp. 11.

4.El texto original de la declaración de Juan Moreno, se encuentra íntegro en Vizcaíno, Mario: La virgen de La caridad, Patrona de Cuba, Instituto Pastoral del Sudeste, Colección Cultura Cubana, Miami, 1981.

5.Ibid. pp. 25.

6.Nectario, María: Historia de nuestra Señora de Chiquinquira de Maracaibo, Patrona de Zulia, Ediciones Escuelas Profesionales, Sagrado Corazón, Madrid, 1970.

7.Cousiño, Carlos: Razón y ofrenda, Cuadernos del Instituto de Sociología, PUC Chile, 1990, pp. 110-111.

8.Ibid. pp. 113.

9.Morandé, Pedro: Contracultura de la ilustración. La religiosidad popular como crítica, Revista Nexos N° 7, Buenos Aires, 1986, pp. 56-57.

10.Ibid. pp. 58-59.

11.Morandé, Pedro: El sentido religioso de las promesas o mandas, Revista religiosidad Popular y Santuarios, N° 14, 1985, pp. 32.

BIBLIOGRAFÍA

Cousiño, Carlos: Razón y ofrenda, Cuadernos del Instituto de Sociología, PUC Chile, 1990.

Llaverías, Federico: La aparición de nuestra Señora de la Altagracia, Imp. De J.R. Vda. García, Santo Domingo, 1928.

Morandé, Pedro: Contracultura de la ilustración. La religiosidad popular como crítica, Revista Nexos N° 7, Buenos Aires, 1986.

Morandé, Pedro: El sentido religioso de las promesas o mandas, Revista religiosidad Popular y Santuarios, N° 14, 1985.

Nectario, María: Historia de nuestra Señora de Chiquinquira de Maracaibo, Patrona de Zulia, Ediciones Escuelas Profesionales, Sagrado Corazón, Madrid, 1970.

Vizcaíno, Mario: La virgen de La caridad, Patrona de Cuba, Instituto Pastoral del Sudeste, Colección Cultura Cubana, Miami, 1981.