

«Historia universal»: Una noción entre la ambigüedad y la necesidad (perspectiva etnohistórica del problema)*

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo**
(Grupo De Investigaciones Sobre Historia
De Las Ideas En América Latina: *Grhial*).
Universidad De Los Andes.
Mérida - Venezuela.

Resumen

En este artículo el autor indaga sobre la estructuración histórica, historiográfica e ideológica de la noción de «Historia *Universals*», la cual permitió concebir unitariamente el acontecer socio-histórico-cultural de todos los pueblos del planeta a partir de la configuración de la Cultura Occidental que predominaba en las potencias europeas, pues, con el auxilio de la idea de *progreso*, éstas fueron establecidas como el *estadio final al que deberían arribar todos los procesos históricos de los distintos pueblos*. Asimismo se revisa cómo esa noción empezó a desmoronarse al tener que ser contrastada con la diversidad cultural de los pueblos africanos, asiáticos, americanos, oceánicos y del Pacífico; planteándose que la perspectiva etnohistórica puede abrir el conocimiento histórico a una universalidad que contemple la diversidad socio-histórico-cultural.

Palabras claves: "Historia universal", diversidad socio-historica-cultural, etnohistoria.

Abstract

In this article the author investigates about the historical, historiographical and ideological structure of the concept "Universal History", which permitted to conceive in a unitarian way the socio-historical and cultural events of all the nations of the planet. This was possible thanks to the configuration of Western Culture that dominated among the european powers, and this due to the idea of *progress*. It was conceived that *the final stadium where all the historical*

processes of the different nations must reach, was to follow the european pattern. At the same time the author examines the way this concept started to weaken when it was not possible to contrast it with the cultural diversity of the african, asiatic, american and oceanic countries as well as those of the Pacific. Furthermore he is convinced that the ethnohistorical perspective can extend historical knowledge with a universality that would look upon the socio-historical and cultural diversity.

Key words: "universal history", socio-historical-cultural diversity, ethnohistory.

...
"E com un sabor a coisa morta
A cidade dos outros
Bate à nossa porta".

(Y con un sabor a cosa muerta
La ciudad de los otros
Golpea a nuestra puerta¹).

(Sophia de Mello Breyner Andreseu:
Poemas, Angria Ediciones. Caracas, 1998; p. 10).

Introducción

Europa como *noción* -en el orden geográfico, étnico, cultural e histórico- constituye, en sí, una arbitrariedad; puesto que 1) vendría constituyendo ..."la *península occidental de Asia, llamada continente por incontinencia del lenguaje*"... (Morin, 1994: 31), 2) carece de unidad geográfica interna; 3) las etnias que allí habitaron componían un mosaico plural, como derivación de las innumerables hordas que la invadieron, 4) culturalmente los afluentes que la alimentaron (¿y alimentan?) fueron diversos y 5) es apenas en el siglo VII a.C., para abordar el problema desde la mirada histórica, cuando en la Hélade asiática se le asigna la denominación, tomada del nombre de la hija de un rey fenicio ..."al norte continental de su comarca"... (Idem: 32).

Asimismo, la *noción* de *Cultura Occidental*, encierra ambigüedad, porque las raíces *griegas*, *latinas* y *cristianas* que la componen arrastran la contradicción en sus contenidos teóricos y las unas respecto con las otras, puesto que (Idem: 31):

...si Europa es el derecho, también es la fuerza; si es la democracia, también es la opresión; si es la espiritualidad, también es la materialidad; si es la medida es también *hubris* [*sic*], la desmesura; si es la razón, también es el mito, incluido también éste en el interior de la idea de razón.

Además, ambos, como conceptos, tampoco compartieron un devenir histórico común ni paralelo; sino opuesto y enfrentado: Europa, cuya *originalidad* era ...»*su falta de unidad*»... (Idem: 33) cimentó sobre ella su *tradición* e hizo de los enfrentamientos bélicos, entre sus precarios y diversos componentes estatales, la principal línea que marcó su despliegue político en el tiempo; mientras que la *Cultura Occidental*, como *una forma específica y concreta de racionalidad* (la *razón segunda*²), se constituyó en *oposición a esa tradición* (Briceño, 1983: 14-15), lo cual, paradójicamente, terminó siendo lo que permitió que aquélla, sin que nada pareciera destinarla a ello, llegara a convertirse en una *entidad histórica* (Morin: 33).

Es así como Europa y la *Cultura Occidental* pasaron a ser, nociológicamente, complementarios y a retroalimentarse mutuamente, debido a que la expansión geopolítica de los estados-naciones que se convirtieron en potencias imperiales, significó también el arribo, a los diversos rincones del mundo, de las raíces axiológicas y teleológicas greco-latinas y cristianas sobre las que, a la larga, se construyeron los «argumentos» con los que se buscó *justificar* el sometimiento y la expoliación de los dominios ultramarinos que Inglaterra, Países Bajos, Francia, España y Portugal -principalmente- establecieron en todos los puntos cardinales del planeta.

Abordaje teórico y metodológico del problema

Pero el *maridaje* que finalmente se concretó, nociológica e históricamente, entre los conceptos de *Cultura Occidental* y *Europa*, fue posible en virtud de la coincidencia entre la *exigencia teórica*, propia del primero, de concebir unitariamente la realidad y la realización de la circunvalación marítima del planeta, a comienzos del siglo XVI, que fue uno de los rasgos que le dio definición a esa época, denominada como *de la modernidad* y en cuyo contexto se estructuró la *noción* de *Historia Universal...* la cual fungió de condición previa para que aquella *unión* se materializara.

En tal sentido ella vino a satisfacer la necesidad planteada por el nuevo horizonte ecuménico que se le abría a los europeos, el cual debía ser "para podérselo apropiarse cognoscitivamente" *definido como unidad* geográfica y, por derivación, también el acontecer temporal de los pueblos que lo habitaban en sus diversos rumbos en el sentido de que, si bien, las formas de organización social, económica, política y cultural de los múltiples pueblos que existían previamente a que los europeos supieran de ellos eran evidentemente diversas y, en muchos casos, opuestas entre sí... sin embargo, ellas fueron, arbitrariamente, compactadas como partes del *proceso histórico, que se imaginó como único, para el género humano*; pero correspondiendo a etapas previas a las alcanzadas por Europa Occidental, cuyo nivel de organización socio-histórico-cultural, además de ser establecido como el *modelo histórico a partir del que podía ser medido el lugar histórico que ocupaba cada cultura, sociedad o comunidad*, también fue señalado como el correspondiente a las fases de «*mayor desarrollo*» de aquel acontecer humano entendido como *unitario* en el discurrir del tiempo, el cual, finalmente, sería el que todos los pueblos deberían alcanzar...

En tal sentido la *historia sería una*, como debía corresponder al relato sobre un ser entendido como *unidad* (González O.,1990: 138-143) por: 1) el humanismo [unidad de la especie], 2) el cristianismo [todos los seres habrían sido creados por una única divinidad y al ser dotados por ésta de alma, todos serían susceptibles de ser redimidos-salvados], 3) el enciclopedismo [la razón podía igualar a todos los hombres], 4) el evolucionismo [origen común], 5) las diversas escuelas de economía [Smith, Ricardo o Marx lo entendieron como protagonista de la historia por su capacidad de trabajo] y 6) el mismo *cientificismo* [la ciencia lo enseñorearía sobre la naturaleza]... por tanto su *Historia* sólo podía ser entendida como *Universal*: la misma para todos...

Para revisar el proceso teórico e histórico que derivó de esa configuración conceptual del acontecer humano desde las perspectivas temporal, espacial y nociológica, consultamos un conjunto de autores que se han ocupado de esta temática, así como también del derrumbe de ellas, en la medida en que la *diversidad socio-histórico-cultural* ha sido evidenciada por la Etnohistoria y asumida como bandera de combate por los movimientos antiglobalización y ecologistas que, desde las últimas décadas del siglo XX se han desplegado por los diversos horizontes del orbe.

Definición de la *universalidad* de la historia en la *modernidad*

Es posible que todos los que hemos sido adoctrinados escolarmente en los parámetros de la Cultura Occidental, estemos convencidos y aceptemos, sin ninguna objeción, que el Ser Humano *sólo puede lograr su autoreconocimiento, establecer una concepción del mundo en el que se halla y definir el lugar que le corresponde en éste, si se concibe, junto con los demás individuos que integran la especie, unitariamente*; pues al compartir todas las características de

ella se hace legítimo participante de la condición humana, a la que le incorpora, particularmente, lo que él haya desarrollado en su especificidad concreta (Briceño, 1992: 7-8).

Sin embargo esa concepción unitaria de la especie, aceptada por nosotros en estos comienzos del siglo XXI como una aparente propuesta razonable, no siempre -ni en la Cultura Occidental misma- tuvo esa *consistencia argumental*; porque ella no es una afirmación auto-fundada; sino derivada de los procesos históricos europeos que desembocaron en la *Modernidad*, puesto que es en ella cuando el acontecer humano es concebido como una oposición entre pasado y futuro (Therborn, 1999: 8).

La *perspectiva histórica* para concebir la realidad desde la dimensión de lo temporal, en sus comienzos griegos, era opuesta a lo que entendemos hoy; pues entonces el devenir era entendido como *desarrollo circular* y no como *progresión*, algo que era propio del pensamiento griego en general, tal como lo expresa Homero a través de Ulises en la *Odisea*, quien sentía pavor ante la novedad y sólo anhelaba el regreso a lo mismo... y también Euclides quien, al exponer las *verdades geométricas*, primero enunciaba el resultado del *teorema*, puesto que lo apasionante era mostrar cómo se desen- trañaba la *verdad conocida y revelada* (Nuño, 1991: 153-154).

Si bien durante los primeros pasos que daba esa *racionalidad* sobre la que llegaron a edificarse las bases nociológicas de la Cultura Occidental, ya lo *temporal* -circular o no- era entendido como algo unitario, porque era común (en tanto que se repetía como un constante *eterno retorno*) a todos los individuos y pueblos, tal y como Herodoto lo llegó a exponer: «*Están nuestras fuerzas al arbitrio de la fortuna, y no la fortuna al arbitrio de nuestras fuerzas ... la fortuna es una rueda, cuyo continuo movimiento a nadie deja gozar largo tiempo de la felicidad*» (en Wagner, 1958: 22). Sin

embargo los hechos de esos pueblos e individuos, que transcurrían en el contexto de la *temporalidad*, no lo eran: su *singularidad* y *diferencia* merecían un reconocimiento tácito.

Esta *perspectiva*, expresada por Tucídides en los siguientes términos: ... «*aquellos que quisieren saber la verdad de las cosas pasadas y por ellas juzgar y saber otras tales y semejantes que podrán suceder en adelante, hallarán útil y provechosa mi historia*»... (en Wagner: 24) y para la que lo importante de conocer el pasado era que, dado que todas las cosas, por ...»*revolución de los gobiernos ... [y] el orden que tiene la naturaleza*»... como expresaba Polibio, retornaban ...»*a su primitivo estado*»... (en Wagner: 31), conocer el resultado implicaba saber previamente el destino de lo existente.

Tal criterio se mantuvo, por sobre los triunfos de Roma, el Cristianismo y el Renacimiento, en el Mediterráneo y el occidente continental europeo.

La Historia siguió siendo un *género menor* que no se enseñaba en las universidades (en éstas se recurría a ella como auxiliar de la gramática y la exégesis) porque *el pasado no era considerado como algo muerto*, lo cual dificultaba su definición como *objeto de conocimiento* (Carbonell, 2001: 47-83)... hasta el siglo XVII, la centuria en la que incubaron el *racionalismo* y el *iluminismo*, de cuya mano arribaría Europa plenamente a lo que se ha denominado como la *Modernidad*.

La profunda innovación teórica que se produjo en esa *Modernidad* y que tuvo implicaciones para la perspectiva histórica fue la escisión entre la naturaleza y lo humano, entre el objeto y el sujeto y entre la razón y la tradición (Briceño, 1983: 14-15), todo lo que derivó en la necesidad de presuponer también una *separación entre la Naturaleza y la Historia* (Löwith, 1997: 163-178), con

lo que a los fenómenos naturales le corresponderían leyes propias y específicas y a los hechos sociales una explicación particular y concreta, generada en la específica gestación de su propia tradición. Ésta, además, sólo podría ser captada e interpretada en el devenir del tiempo. Así la *naturaleza* que les correspondería a los seres humanos sería la *histórica*, la de su actuación temporal (Vico, 1985-II: 108-110) que unificaba y *universalizaba* conceptualmente su existencia toda, por encima de lo singular de cada cultura y la ubicación espacial de ella. Todo ello dicho por Voltaire (en Wagner: 107) en los siguientes términos:

... «Si la costumbre reparte la variedad sobre la escena del universo, la naturaleza distribuye la unidad y establece en todas partes un pequeño número de principios invariables. De este modo el fondo es en todas partes el mismo, y el cultivo produce frutos diferentes».



Fotografía N°. 1

Tras la victoria en la Batalla de Ayacucho, el Libertador Simón Bolívar aspiró que ella tuviera *trascendencia universal*, para lo cual invocó la historia que, para ese entonces ostentaba en exclusividad tal rango: la de Europa... Por ello le escribió al Mariscal Sucre (20-Enero-1825): ...“*mostremos a la Europa que hay hombres en América capaces de competir en gloria con los héroes del mundo antiguo*”...

(Fotografía del Parque Ayacucho de Barquisimeto, Estado Lara, Venezuela. Tomada, en el crepúsculo, por M. A. Rodríguez L.)

La noción de "Historia Universal" entendida como progreso.

Tras la formulación, en el contexto socio-histórico-cultural europeo de la *modernidad*, de lo histórico como la *dimensión nociológica en la que era posible interpretar, en los parámetros gnoseológicos de la Cultura Occidental, a la especie humana*, porque -desde tal dimensionalidad conceptual- sería posible generalizar la perspectiva teórica que se obtendría a todos y cada uno de los sujetos susceptibles de ser considerados como integrantes del macro-concepto omniabarcante de *seres humanos*, se dio la incorporación, a la noción de *Historia Universal*, de la idea de "progreso"³ con una nueva carga significativa, en la que era posible considerar que una *serie lineal* de hechos, referidos a una comunidad, sociedad, cultura o pueblo específicos, podía ser establecida -a pesar de la arbitrariedad metodológica y teórica que ello implicaba- como *el rumbo más deseable entre todos*, lo cual serviría para hacer un "balance de la Historia" y también para elaborar una profecía sobre el porvenir (Abbagnano, 1974: 933).

Este «enriquecimiento» de la dimensión de la temporalidad, en la que existiría el Ser Humano, al incorporársele la noción de *progreso*, permitió vislumbrar en ella un *rumbo* y un *sentido*⁴ ... que abría la posibilidad de ubicar el *plan* que guiaría los acontecimientos humanos: *el progreso constante hacia un mejor destino* (Kant, 1987: 95-122). Esto, por otra parte, incrementó la posibilidad generalizadora del conocimiento histórico, para el que lo *singulorum* del individuo podía ser extendido a lo *universorum* de todos los hombres y mujeres, concebidos como *una unidad social* repartida en pueblos sobre el planeta (Kant: 96).

Esto fue posible, además, por la acumulación de la información producida por la expansión europea (Le Goff y otros, 1974: 15-54), mediante la que el "Viejo Continente" entró en contacto con la diversidad de formas de organización de distintos pueblos,

deduciéndose que -pese a que tal acto constituía, también, una arbitrariedad colosal en los planos de lo teórico y lo metodológico, desde la perspectiva de los mismos parámetros de la *objetividad* proclamados por la *racionalidad occidental*- la diferencia de éstos con respecto a Europa sería expresión de que ésta se hallaba en un *grado de desarrollo «superior» al de los demás pueblos* (Todorov, 1991: 28-30), tal y como lo interpretó Anne-Robert-Jacques Turgot (1998: 201) en 1750: ...»*nuestros antepasados y los pelasgos que precedieron a los griegos se asemejaron a los salvajes de América*... Lo que fue *entendido* como que el "*progreso*" en Europa podría ser medido a partir de la Grecia clásica, vislumbrándose, desde esa percepción, una *meta* a la que podrían acceder los demás pueblos del orbe. Para lo que era esencial, como lo señala Lionel Pedrique (1998: 4), *que la noción de tiempo histórico sea estructurada desde una concepción unitaria sobre el Ser Humano y su acontecer.*

Así, la idea de *progreso* dio aliento a la teoría agustiniana de la Historia, con la cual se había roto con la *teoría de los ciclos (circuitus temporum)* que antes había prevalecido y según la que unas mismas cosas se habrían venido renovando y repitiendo siempre, sin cesar jamás... la cual fue sustituida por una concepción en la que se podía afirmar la existencia de cambios de una edad a otra, porque tales cambios perseguirían el triunfo del *Redentor* al final de los tiempos (San Agustín, 1985-XVIII: cap.40) y con la que la teoría de los «Dos estados»: *la Ciudad de Dios (buena, permanente y universal)* y *la Ciudad de los hombres (perversa en su voluntad, virada hacia sí misma y restringida a la naturaleza débil y voluble de los hombres)* produjo *dos historiografías: la sagrada o de la Iglesia (la verdadera y pertinente a todos los hombres y pueblos: la universal)* y *la profana*, que se ocupaba de *los afanes intrascendentes y efímeros de los grandes hombres e imperios, quienes buscaban -en vano- la permanencia; pero que fracasaban o eran conquistados por otros efímeros guerreros o imperios* (en Wagner: 53-56).

La estructuración de esos esquemas en la mentalidad de esa época implicó, también, la consideración de que el Ser Humano podía emanciparse de su condición biológica, que lo hacía vasallo de las fuerzas y leyes de la naturaleza, y ser *dueño de su propio destino*, por una condición innata en toda la especie: la *racionalidad*, que permite desentrañar las leyes de la naturaleza, poner ésta a su servicio (Kant: 25-38) y descubrir los vicios y virtudes de sus congéneres para pactar y hacer gobernable la sociedad (Hobbes, 1986: 120-125 y Rousseau, 1984: 228).

De tal argumentación se desprendía otra: el *progreso*, en una traslación arbitraria e inconsistente de las hipótesis sobre la evolución biológica al *evolucionismo social* por parte de Spencer y Tylor (Lévi-Strauss, 1979: 312), constituía una condición a la que podrían acceder todos los pueblos y naciones, al aplicar éstos esa racionalidad desentrañadora de las leyes por las que se regiría la naturaleza y la sociedad y posibilitadora de orientar los esfuerzos colectivos hacia el alcance del grado de desarrollo cimero que poseería Europa, lo que implicaba extender el *evolucionismo* también al plano de lo *cultural*... pues, además, el *progreso* sería la ley que regiría la existencia de los seres humanos en el decurso del tiempo y, por sobre todo lo demás, *terriblemente indetenible* o, dicho a la desesperanzada manera de Rousseau (en Todorov, 1992: 306):

... «Son el hierro y el trigo los que han civilizado a los hombres y han perdido al género humano»...

Tras tal sucesión de argumentaciones, podría afirmarse que al pensamiento occidental europeo, en consecuencia, no le habría quedado otra alternativa que aceptar que el fundamento racional que «*explicaría*» el acontecer global-planetario de la Historia radicaría en su carácter *universal*; en el que, por añadidura, la existencia humana estaría regida por la acción de la razón y no por lo contingente (Hegel, 1974: 43-57).

Por otra parte, paralelamente, se dio el proceso mediante el que se conformó teórica y fácticamente el *Estado Moderno* (Anes, 1998: 145-148), el cual se habría *universalizado* al constituirse como el *modelo* sobre cuyas bases la inmensa mayoría de las naciones se configuraron institucional y legislativamente⁵, con lo que se habría hecho *realidad* la *Historia Universal* (Ricoeur, 1990: 251-163)... Ello quedaría *corroborado* a través del conocimiento científico, la técnica, los derechos humanos, los problemas ecológicos, la educación, la salud, el trabajo asalariado... que son tenidos, hoy día, como *patrimonio general de la Humanidad* y también por los discursos políticos que, aún defendiendo programas aparentemente opuestos, propugnan el logro de esos *valores* para las mayorías, los cuales, antes, habrían sido *privilegios* de las minorías.

Al alcanzarse esa ofrecida *masificación* del uso y disfrute de los elementos que caracterizarían sintéticamente la *sociedad industrial*, los pueblos arribarían a su *destino histórico* y la *Historia Universal* se habría consumado (Aron, 1992: 273-308), dado que ella constituiría la meta fijada por el pensamiento óntico: la *síntesis unitaria de lo diverso*, en cuyo contexto se ha dado el despliegue de la racionalidad de la cultura europea (Pedrique).

La esperanza y el futuro, conceptos complementarios de la noción de "Historia Universal":

Ahora bien, para que el pensamiento europeo occidental alcanzara esa consolidación con la *Modernidad*, fue necesario que la racionalidad surgida en Grecia germinara y fuera apuntalada por Roma y su epopeya imperial y que el Cristianismo la cobijara, se alimentara de ella y la difundiera en su empresa evangelizadora *urbi et orbi*... Ese edificio del conocimiento fue construido ... «*sobre la base de verdades incommovibles suministradas por la revelación*

divina»... (Briceño, 1983:37); lo que se hizo en los siglos XVII y XVIII con la separación teórica de la naturaleza y la cultura no fue más que ...»un reordenamiento, esencialmente, de las ideas cristianas que procura reemplazar» (Baillie, 1950:113).

Fue como si el Ser Humano hubiese pasado de la sacralización de la naturaleza al *endiosamiento narcisista* de sí mismo, al menos en el contexto de la Cultura Occidental; pues *en las culturas orientales la contraposición Naturaleza e Historia es inconcebible: ...*»los acontecimientos históricos se viven como naturales y las catástrofes históricas se aceptan con la misma rendición que una inundación o un terremoto»... (Löwith:127).

En ese proceso constitutivo de la noción de *Historia Universal* el Judaísmo y el Cristianismo aportaron también conceptos que, a la larga, constituyeron sus bases fundacionales.

Y esto es importante destacarlo: la matriz griega no signaba como propósito del conocimiento dominar la naturaleza o empujar a los pueblos a cumplir algún *destino histórico*, para ella era suficiente admirar el orden visible del mundo y acatar la ley natural del nacimiento y la muerte (Löwith:135). En lo que competía al conocimiento de la historia, Herodoto no pretendía *descubrir el plan* que orientaba los hechos humanos; sino relatar lo ocurrido entre griegos y persas (Idem.: 134). Tucídides, si bien expulsó a los dioses de la causalidad y desarrollo de los hechos, no buscaba develar algún *sentido* futuro en los actos humanos; sino relatar lo ocurrido entre griegos y griegos en la Guerra del Peloponeso (Id.: 134-135). Tampoco Polibio intentó mostrar la presencia del *progreso* en los acontecimientos que conducían a que el mundo conocido estuviese bajo el poder de Roma (Id.: 135)...

En sus primeros pasos griegos la *historia sólo contenía pasado* y por lo tanto *carecía de rango universal y sólo podía ser contingente, localista y excluyente*.

La idea de *futuro* se la aportaron el Judaísmo y su continuador, en la Cultura Occidental, el Cristianismo. En el caso del primero el *providencialismo* hacía que la concepción del acontecer humano prefigurara la *necesidad de un mañana* en el que la muerte sería redimida. Para el segundo ese *mañana* era necesario; pues él constituía la *oferta de salvación* (Id.:137). En uno y otro *el futuro se constituía en el «cumplimiento» de una «meta» que, por derivación, le confería «sentido» al presente que se sufría y al pasado que se había padecido.*



Fotografía N°. 2

(Fotografía de M. A. Rodríguez L. de la imagen de *Cristo prisionero conducido ante Pilatos*, que se encuentra en la Iglesia de Nuestra Señora de Altagracia, en Quíbor – Estado Lara – Venezuela. A la misma los escolares solían asociarla –hacia finales de los sesenta y comienzos de los setenta del siglo XX–, por su postura singular, con una actitud sexualmente procaz...)

El Cristianismo, en sus prácticas, símbolos e imágenes, difundidos desde Europa y adaptados, reinterpretados y reestructurados en diversas partes del mundo, contribuyó, en buena parte, a solidificar la posibilidad de concebir a la historia como *universal*...

Alexis de Tocqueville revela esto con claridad: en la antigüedad la pregunta que se le dirigía a la Historia era *¿cómo ocurrió?*, pues la preocupación se dirigía a deshilar el resultado ya conocido (Id.: 138); mientras que en la *Modernidad*, señala el mismo Tocqueville (1985: 20) el planteamiento era dirigido hacia el porvenir: *¿hacia dónde vamos?*.

Con el *profetismo* judeo-cristiano que le asignó «sentido» y «finalidad» al acontecer histórico, en su perspectiva universal, ya el destino no era ciego ni estaba regido por el azar; sino que tenía orientación y perseguía una *meta*, la cual siempre sería *superior* al ayer y el hoy... Así como los judíos y los mártires cristianos soportaron los tormentos de sus grandes epopeyas de éxodos y persecución, los cuales debían tolerar porque aún faltaba tiempo para que sus expectativas fueran satisfechas en el futuro; igualmente los pueblos adscritos a la concepción del mundo y del Ser Humano de la Cultura Occidental fueron dotados de la *esperanza* como sustento de su *conciencia histórica*, volcada -desde entonces- hacia el futuro: las penurias del hoy serían compensadas con el alcance, en el futuro, en los hijos o los nietos, de aquello de lo que se había estado privado en el pasado y el presente. La esperanza en el *progreso* le confirió *telos* a las cotidianas miserias humanas...

Inconsistencias de la noción de “Historia Universal”.

Una de las tantas paradojas que acompañan los procesos históricos humanos, es la que muestra cómo, en la época en la que parece consolidarse cada vez más la situación históricamente inédita de que se termine de constituir una *civilización mundial* (Lévi-Strauss: 324) y de que la ambición teórica sobre la que se constituyó la noción de *Historia Universal* se haga realidad, es cuando se hace evidente la inconsistencia de tal noción e insurgen diversos

movimientos contrarios al triunfo definitivo de la *Civilización Occidental* y la *Globalización*...

En efecto, paralelamente al acontecer de hechos que favorecieron la configuración de la noción de *Historia Universal*, ella fue siendo objetada por la realidad misma de la que pretendía emanar y para la que se constituía... porque ésta respondía a la *mundialización* de formas concretas y específicas de concebir el mundo y relacionarse con éste, las de Europa Occidental, lo cual no significaba que ellas fuesen las mismas a través de la que otros pueblos, otras sociedades y otras culturas concebían el mundo y se relacionaban con él.

Lo expuesto previamente significaba que: *las formas con las que la Cultura Occidental comprendía el mundo, entendía al ser humano y establecía el lugar que a éste le correspondía en aquél no eran, en lo absoluto, universales... ni tampoco los procesos históricos que, en el tiempo y el espacio, se dieron para que tales formas se estructuraran...* En otras palabras: *aunque de forma creciente se impusieran o acogieran en otras partes del mundo las instituciones, leyes y procedimientos que definían a la historia de Europa Occidental, ello se daba apenas con respecto a sus aspectos formales y no en cuanto al fondo que le daba contenido real; por tanto, valorarla como universal era una gigantesca imprecisión...*

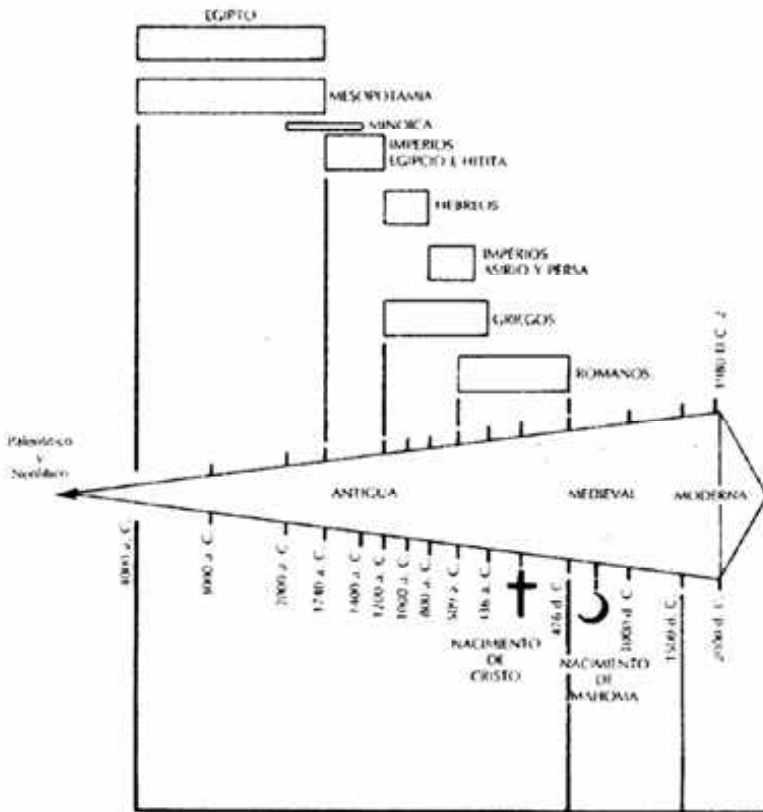
Por otra parte, el conocimiento histórico, en su aspecto nociológico, encerraba un conjunto de contradicciones que impedían su *universalización*, esto es: imposibilitaban constituirlo como un saber capaz de ofrecer, como lo demanda el método científico, una comprensión homogénea, heurística, etiológica, sistemática y rigurosamente lógica del acontecer, en el tiempo y el espacio, de todos los pueblos... y no sólo porque su interpretación partía del modelo europeo occidental; sino también porque:

1. El código de fechas de que se vale el historiador, que consiste en asignarle significación a determinados años, a través de relaciones complejas de correlación y oposición con otros (Lévi-Strauss, 1974: 200), hace de él una herramienta limitada para el estudio de procesos ajenos a los que remiten tales relaciones: 1688 es una fecha con significado en el contexto de la historia inglesa, en la que alude a la llamada *Revolución Gloriosa*; pero fuera de él no posee ninguno, es decir: una de las fechas destacadas por su importancia, en los manuales de la *Historia Universal*, carece de universalidad...

2. El devenir histórico, al ser concebido como un *desarrollo continuo*, a pesar de que él compone, en su constante gestación, un *conjunto discontinuo* (Idem: 201), conduce a que la *periodificación sucesiva* que suele señalarse -preferentemente- como sintetizadora de la *Historia Universal: Prehistoria, Antigüedad, Medioevo, Modernidad, Contemporaneidad...* se refiera a tipos socio-histórico-culturales diferentes que no estructuran ninguna serie continua de un período a otro o de todos en conjunto; pues la significación que puede tener, por ejemplo, la organización de un culto central en torno a la adoración de *Marduk* impulsada por la corte de Hammurabí (1792-1750 a.C.) para fortalecer el poder de la ciudad-estado de Babilonia sobre los diversos dominios de Mesopotamia, en la *Edad Antigua*, carece *fraudulentos*...por completo de significación y universalidad en los otros *períodos*.

Al respecto apunta Lévi Strauss (Idem: 202):

... «la pretendida continuidad histórica sólo es posible con trazados fraudulentos»...



Esquema N°. 1

Esquema histórico-cronológico de la Civilización Occidental elaborado por John B. Harrison, Richard E. Sullivan y Dennis Sherman, profesores de la Michigan State University y la City University of New York, para su libro *Estudio de las Civilizaciones Occidentales*

(Tomado del primer tomo, p. 2, de esa obra, en su séptima edición por McGraw Hill, Santa Fe de Bogotá, 1991.)

3. Los *periodos históricos*, por otra parte, también encierran toda la *arbitrariedad* posible, puesto que ellos constituyen nociones compuestas a partir de trozos de acontecimientos correspondientes a días, meses o años y territorialidades particulares, a partir de los que se pretende caracterizar siglos, milenios, al planeta todo y a la humanidad entera... Así: a la *Prehistoria* le correspondería una temporalidad que comenzaría con la imprecisa *aparición* del primer ancestro humano hasta el 4000 a.C., cuando surgen las civilizaciones egipcia y mesopotámica, que marcarían el arranque de la *Época Antigua*, que duraría hasta la *elevación* de Augusto, rey de los francos, a la dignidad de emperador de los romanos, cuando ya el Imperio Romano se había extinguido como tal (476 d.C.), hecho que daría paso a la *Edad Media*, cuyo final es señalado en las fronteras del 1500, pues a partir de entonces sobrevendría la *Edad Moderna* con una duración de apenas cuatro siglos, dado que -finalizando el XVIII- con la *revolución francesa* (1789), estaría *el mundo* entrando en la *Edad Contemporánea* que todavía nos acompaña (Harrison, Sullivan y Sherman, 1992: 2). Es decir: tal *esquema cronológico* anula la universalidad de la Historia que pretende concretar...

4. El *mapa cronológico* sobre el que pretende la racionalidad occidental reconstruir históricamente el devenir humano (una de cuyas especificidades radica -para tal concepción- en que éste se da en la relación dialéctica del *antes* y el *después*), anula también la universalidad a la que aspira, porque para el *pensamiento salvaje* de las culturas no-occidentales lo propio es la *intemporalidad* y la ambición de comprender el mundo como una totalidad sincrónica y diacrónica a la vez (Lévi-Strauss, 1974: 199 y 205).

5. Asimismo la metodología histórica que determina que existe un vínculo necesario entre Historia y escritura y que, por tanto, sólo se ocupa de las sociedades con testimonios escritos sobre su acontecer, igualmente anula su vocación universal: puesto que *deja por fuera* a las sociedades ágrafas (Clarac, 1998: 99).

6. Y por último: el *europocentrismo* que la sostenía y alimentaba nociológicamente, no sólo negaba la universalidad de los pueblos no-europeos; sino también los de Europa misma, cuyas tradiciones sociales, culturales e históricas -diversas, múltiples y contradictorias entre sí- no encontraban lugar para el expresado proceso histórico unilineal construido a partir de la historia de unos pocos pueblos. Basta revisar los manuales de *Historia Universal* por los que se rige el sistema educativo venezolano en Educación Básica en nuestros días, por ejemplo, para captar como *la Historia Universal de Europa* casi queda reducida (en términos geopolíticos actuales) a Grecia, Italia, Francia, Inglaterra y Alemania... búlgaros, eslovenos, finlandeses, flamencos, suecos... son tan extraños en ella como africanos, asiáticos y latinoamericanos...

¿La Historia: Un conocimiento homogeneizante superado por el acontecer del que se ocupa?

Pese a que en el decurso del tiempo la Cultura Occidental, llevada consigo por las potencias ultramarinas europeas, conquistaba mayor espacialidad planetaria en la que se hacía sentir su presencia y esa *globalización* hacía más evidente *su pretendida universalidad*; ésta -paralelamente- se fracturaba, al hacerse manifiestas, como consecuencia directa de ese proceso, las contradicciones implícitas en tal aspiración.

Tal paradoja se patentizaba, por ejemplo, cuando se podía constatar que, a cada paso que daba la Cultura Occidental hacia su *mundialización*, otros muchos pueblos del orbe planetario, prescindiendo de la concepción europea de la historia, desvinculados de la racionalidad grecolatina, sin ninguna tradición asimilable a la del Cristianismo y sin contar con los recursos técnicos y teóricos del método científico, habían sido también capaces de organizarse

y estructurarse generando una dinámica propia para sobrevivir a ella y a la misma *europaización* del mundo. El mito y el arte se los había permitido, pues éstos, al igual que la ciencia y la Filosofía, son también ...»*formas simbólicas* [que] *elevan la caótica experiencia inmediata al plano de la representación para organizarla y manejarla en función de necesidades humanas*»... (Briceño, 2002a: 8).

De lo anterior las comunidades indígenas latinoamericanas constituyen uno de los testimonios más significativos, puesto que estos pueblos han sido capaces de *asumir las formas características de la occidentalización, sin occidentalizarse y utilizarlas para enfrentarse a ella*⁶ y *mantener vivo el derecho a existir de sus propios valores culturales y su derecho ancestral a la tierra* (Certeau, 1999: 209-218).

Situación ésta que reafirma lo paradójico de la situación a la que nos referimos y que se puede constatar también en el hecho de que la *Globalización* (expresada, en nuestros días iniciales del siglo XXI, principalmente, en sus manifestaciones económica y comunicacional): 1) está acompañada de la valorización de las relaciones sociales e identidades locales [la «*glocalización*»] y 2) la *modernización neoliberal del Estado* que promueve su disminución en cuanto a su posibilidad interventora, ha actuado como activador de demandas sociales sobre -precisamente- su papel *protector* como árbitro y articulador de las diferencias sociales y ha producido crisis en las nociones de ciudadanía y pertenencia (Gutiérrez E., 2001: 114).

En esta específica situación se han insertado -y de esa manera *actualizado*-, en América Latina, las ancestrales luchas de las comunidades indígenas.

Es posible que un estudio comparado de los pueblos sometidos por Europa en Asia, África, América, Oceanía, el Pacífico y la

misma Europa (nunca debemos olvidar la singularidad cultural que han logrado preservar las comunidades de los *gitanos*, por ejemplo) nos revelara que la resistencia a la occidentalización (Bastidas, 1991 y 1993: 33-39 y Montiel, 1990: 55-67) sea un hecho mucho más universal que los que recogen los manuales de *Historia Universal* ...

Podría decirse, asimismo, que con la *Globalización* se han universalizado las fuerzas que ponen en tela de juicio la *universalidad de la Historia*...

Conclusión tentativa: ¿La Etnohistoria como ciencia de la diversidad abre la historia a una nueva *universalidad*?

El conocimiento histórico que, por lo expuesto en la primera parte de este artículo, constituye una práctica cognoscitiva homogeneizante, en consecuencia, tenía necesariamente que concebir lo histórico como *universal*, soslayando, ignorando o forjando su discurso para que los hechos, circunstancias y evidencias socio-histórico-culturales que la ponían en duda no hicieran desmoronar los fundamentos teóricos, conceptuales y nociológicos que la contenían y sostenían... Por derivación de ello, la universalidad de los actos humanos, en la dimensión de lo temporal y lo espacial, quedaba desfigurada y la diversidad propia de la naturaleza humana terminaba siendo ocultada...

La sociabilidad, el manejo del lenguaje como elemento de interacción y la capacidad racionalizadora, entre otros, son rasgos universales propios de la condición humana en todas las sociedades y todos los tiempos y lugares; es la puesta en acto de esas potencialidades innatas de los seres humanos lo que marca las diferencias, las distinciones, las particularidades, las contradicciones y las oposiciones, pues cada pueblo posee la libertad de concebir su

relación con el espacio y entre sus integrantes, para modificarlas o mantenerlas en el decurso del tiempo: el resultado es que esa libertad se convierte en *diversidad socio-histórico-cultural* y que, por lo tanto, *la diversidad sea también un rasgo definitorio de la universalidad de los seres humanos*.

La Historia, como conocimiento aferrado a las ideas y prácticas propias de su acontecer en el tiempo (y a las cuales hemos hecho alusión en las partes iniciales de este artículo), está imposibilitada de ocuparse de *la múltiple diversidad del acontecer temporal y espacial de los seres humanos* porque está atada nociológicamente a concebirla homogéneamente y a ofrecer una *universalidad* siempre segada⁷; por ello su discurso no permite que los pueblos diversos, distintos y diferentes reconozcan en él su pertenencia a lo universal propio de la humanidad ni a comprender, por ejemplo, que su particular forma de atrapar los sonidos en una flauta los hermana con los pueblos que hacen escapar unos tonos particulares al cuero al acariciarlo con la fuerza de los golpes de sus manos y con Mozart que, en el centro de Europa, hacía confluír hacia matices insospechados la capacidad armónica de los instrumentos de toda una orquesta, porque la música es universal...

Esa perspectiva de la universalidad diversa de la Historia la puede captar, estudiar y dar a conocer el conocimiento que se ocupa de la diversidad: la Etnohistoria⁸.

La Etnohistoria recurre al tiempo diacrónico (Clarac y Ramírez, 1984: 37-48), que permite el estudio de las discontinuidades (Foucault, 1976: 13-14), rompe con la tesis que concibe la Historia como un progreso unilineal y continuo que conducía a «entender» la historia de los pueblos no-occidentales como perteneciente a los *estadios anteriores e inferiores a los alcanzados por Europa* (Clarac, 1987: 37-45), deja de ceñirse estricta-

mente a la unidimensionalidad que implica el código cronológico para explorar posibilidades de significación que trascienden los límites de la temporalidad (Clarac, 1990a: 39-41), abandona la construcción de *periodificaciones* que establecen limitaciones apriorísticas para el estudio histórico de sociedades ajenas a las que aportaron los elementos para construirlas (Clarac, 1990b: 19-33), se ocupa de los hechos socio-histórico-culturales sobre los que no existe testimonio escrito (Rojas, 2000: 76-86) y revaloriza la memoria colectiva (Montiel, 1987: 31-33).,

Todo ello paralelo a una total apertura hacia la ubicación de nuevos aspectos de la dinámica social, histórica y cultural que permitan el estudio de la pluridimensionalidad de la sociedad humana (Clarac, 1984a: 5-16; 1984b: 13-28 y Bastidas, 1994: 44-62): lenguaje, medicina, magia-religión, mitología, ecología... lo que implica que se vincula con múltiples y variadas formas y perspectivas de acceder al conocimiento, tal vez optando por superar la finitud que, para el estudio científico de las sociedades y las culturas, significa la denominación de *ciencias sociales* y construir la *ciencia humana*, en la que el objetivo a alcanzar no sea el parcial de la Antropología, la Historia, la Psicología o la Filosofía; sino uno sólo y el mismo (Lhermillier, 1984: 5-11): comprender la diversidad y entendernos a nosotros mismos, que constituimos, aún en nuestra pequeñísima insignificancia individual, el microcosmos de la universalidad... Pues, dicho a la manera de Armando Segura (1985:12), mora en cada ser humano una *ansiedad* (en este caso la de la divinidad) que le da sostén a la trascendencia:

No es lo divino lo que está en función de lo humano ni son los faraones, cuando se hacen dioses, los formadores de un principio de explicación ... Es lo humano en su apelación y ansiedad por lo divino lo que aspira a trascender...

* Artículo culminado en Diciembre de 2001, como parte del Proyecto Código H-531-06-99-C financiado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes.

** Licenciado en Historia (U.L.A.: 1983). Magister Scientiae en Filosofía (U.L.A.: 1995). Profesor adscrito al Departamento de Historia Universal de la Escuela de Historia (Facultad de Humanidades y Educación) en el área de Historia Moderna y Contemporánea de Europa, con el escalafón de Agregado. Autor de *La Mudanza del Tiempo a la Palabra. Latinoamérica en el Pensamiento de J. M. Briceño Guerrero* (1996), *Latinoamérica: ¿es el de la Contradicción el Lugar que nos Corresponde en la Historia Universal?* (2001) y *Los Torcidos Caminos hacia la Libertad* (en prensa) y coautor de *Primeros Encuentros en la Serranía de Trujillo* (1992), *José Leonardo Chirino y la Insurrección de la Serranía de Coro de 1795* (1996) y *Los Escondrijos del Ser Latinoamericano* (1999).

Notas

¹ La traducción es nuestra; pero salvo una palabra («Golpea» en lugar de «Toca») y la inserción de la preposición «a» (entre «Golpea» y «nuestra puerta»), no presenta contradicción ninguna con la que hace, en todo el libro, Nidia Hernández.

² José Manuel Briceño Guerrero, que es quien introduce el término (1983: 15-16), lo precisa como ...»una toma de conciencia de la razón primera», ésta, por su parte, ...»está presente en el hacer, el hablar y el pensar de todo hombre»... sobre la que, ...»a partir de los griegos, se produjo una toma de conciencia de las estructuras racionales»... produciéndose un asombro, no sobre lo extraordinario; ...»sino sobre lo ordinario y lo obvio. Nada más ordinario y obvio que el ejercicio de la razón y convertirla en tema de reflexión ... la atención se dirige, deslumbrada, a lo más corriente, a lo que siempre está ahí y es común a todos»...

³ Esta noción no era desconocida en la antigüedad: los estoicos la empleaban -para referirse al aprendizaje de algún conocimiento, por ejemplo- para expresar que algo podía tener una marcha deseable (ABBAGNANO, 1974: 933).

⁴ Ya BOSSUET (1627-1704) en su *Discurso sobre la Historia Universal* (Aguilar. Madrid, 1946), siguiendo a San Agustín (354-430) y Santo Tomás de Aquino (1225-1274) se había ocupado de formalizar la idea de que el

acontecer de los seres humanos estaba regido por un *plan supraindividual y suprasocial*, trazado por Dios.

⁵ A finales del siglo XX la Yugoslavia de Tito se fragmentó en varios estados-naciones que se organizaron con leyes e instituciones acordes con tal *modelo*.

⁶ Al respecto es bastante ilustrativa la lectura del «Informe. Crónicas indigenistas desde el Consejo Nacional Electoral en Venezuela: por una representación legítima de los pueblos indígenas venezolanos en la Constituyente», de Alexander Mansutti, publicado en el *Boletín Antropológico*, N° 46, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico / C.I.ET. Mérida. Mayo-Agosto 1999; pp. 135-150.

⁷ Nos permitimos obviar al movimiento *Nueva Historia* (Jacques Le Goff, Pierre Nora, Michel de Certeau, François Furet, Paul Veine, André Leroi-Gourhan, Henri Moniot, Nathan Wachtell, Georges Duby, Pierre Nora y Pierre Vilar, entre otros, se identificaron con él) porque, a pesar de intentar acudir al llamado realizado por Foucault a los historiadores (*Arqueología del Saber*; pp. 1-29) para subsanar las inconsistencias teórica y metodológicas del trabajo histórico, planteando nuevos problemas, nuevos enfoques y nuevos temas; según reveló Hervé Coutau-Begarie en 1983 (*Le Phénomène 'Nouvelle Histoire'. Stratégie et Idéologie des Nouveaux Historiens*, Economica. París) fue, más que otra cosa, un *movimiento editorial*...

⁸ Al respecto puede consultarse: M. A. Rodríguez L.: «Etnohistoria: ¿La ciencia de la diversidad cultural? (Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método)», en *Boletín Antropológico*, N° 50, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico / C.I.ET. Mérida. Septiembre-Diciembre 2000; pp. 5-28.

Bibliohemerografía

ABBAGNANO, Nicola.

1974. *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, segunda edición en español. México.

ARON, Raymond.

1992. *Dimensiones de la Conciencia Histórica*, Fondo de Cultura Económica, colección Popular, N°. 222, segunda reimpresión de la primera edición en español. México.

BASTIDAS VALECILLOS, Luis.

1991. *La Resistencia Indígena en la Cordillera de Mérida* (Tesis de Grado presentada para optar al Diploma de Licenciado en Historia), Universidad de Los Andes: Escuela de Historia, mimeografiado. Mérida.

1993. «La conquista española y la resistencia indígena en el imaginario del campesino merideño», en *Boletín Antropológico*, N°. 29, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Septiembre-Diciembre; pp. 33-40.

1994. «El San Benito de Timotes, o cómo un ritual de origen prehispánico incorpora hoy elementos de la modernidad después de haber incorporado el catolicismo», en *Boletín Antropológico*, N°. 32, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Septiembre-Diciembre; pp. 44-65.

BAILLIE, J.

1950. *The Belief in Progress*, University Press. Oxford.

BOLÍVAR, Simón.

(Sin fecha). (Carta del 20-Enero-1820, desde Lima, al General Antonio José de Sucre, en) *Obras Completas*. «Edición autorizada por la Fundación Vicente Lecuna». Tomo II, correspondencia N°. 839 ; pp. 75-76.

BOSSUET, Jacques Bénigne.

1946. *Discurso sobre la Historia Universal*, Aguilar. Madrid.

BRICEÑO GUERRERO, J. M.

1983. *La Identificación Americana con la Europa Segunda*, 2ª. Edición, Universidad de Los Andes: Consejo de Publicaciones, colección Textos de consulta, N°. 1, serie: Humanidades y Educación. Mérida.

1992. "El alma común de las Américas", en *Boletín Antropológico*, N°. 24, Universidad de Los Andes: Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez". Mérida. Enero-Abril; pp. 7-19.

2002. *El Origen del Lenguaje*, Fundación Cultural Barinas, segunda edición. Mérida.

CARBONELL, Charles-Olivier.

2001. *La Historiografía*, Fondo de Cultura Económica, colección Brevariarios, N°. 353, primera reimpresión de la primera edición en español. México.

CERTEAU, Michel de.

1999. «Las políticas del silencio: la larga marcha de los indios», en *Tierra Firme. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N°. 66, Fondo Editorial. . Caracas. Año 17 Abril-Junio; pp. 209-218.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline.

1984a. «Aproximación a una etnomedicina en la Cordillera de Mérida», en *Boletín Antropológico*, N°. 5, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Enero-Marzo; pp. 5-18.

1984b. «El mensaje del culto a los muertos en Mérida», en *Boletín Antropológico*, N°. 7, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Octubre-Diciembre; pp. 13-28.

1987. «Comunidades afrovenezolanas del Sur del Lago de Maracaibo (Análisis etnohistórico y antropológico)», en *Boletín Antropológico*,

Nº. 18, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Enero-Junio; pp. 37-54.

1990a. «Los arawak en la Cordillera de Mérida. Dinámica de su encuentro prehispánico con el grupo anterior según información etnográfica», en *Boletín Antropológico*, N°. 20, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Enero-Julio; pp. 39-42.

1990b. «Etnohistoria de San Antonio de Mucuño», en *Boletín Antropológico*, N°. 20, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Octubre-Diciembre; pp. 18-35.

1998. «Obstáculos académicos y políticos de la construcción de la Antropología en Venezuela», en *Boletín Antropológico*, N°. 43, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Mayo-Agosto; pp. 94-115.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline y Arsenio J. Ramírez Rosales.
1984. «Los disfraces de San Isidro (Ensayo de análisis antro-po-histórico de un discurso)», en *Boletín Antropológico*, N°. 6, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Abril-Septiembre; pp. 37-51.

COUTAU-BEGARIE, Hervé.

1983. *Le Phénomène 'Nouvelle Histoire'. Stratégie et Idéologie des Nouveaux Historiens*, Ed. Economica. París.

FOUCAULT, Michel.

1976. *Las Palabras y las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas*, Siglo veintiuno editores, séptima edición en castellano. México.

1979. *La Arqueología del Saber*, Siglo XXI editores, séptima edición. México.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí.

1990. «Lo regional como ruptura», en *VIII Coloquio Nacional de Historia Regional y Local (Memoria. Volumen III. Investigación y Enseñanza de la Historia Regional)*, Comisión Organizadora VIII Coloquio Nacional de Historia regional y Local / Fondo Editorial Tropykos / Fundación Polar. Caracas; pp. 137-159.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel.

2001. «Política democrática y pueblos indios en un tiempo postcolonial», en *Revista de Occidente*, Fundación José Ortega y Gasset. Madrid. Noviembre; pp. 109-127.

HARRISON, John B.; Richard E. SULLIVAN
y Dennis SHERMAN.

1992. *Estudio de las Civilizaciones Occidentales* (2 tomos), McGraw Hill, séptima edición. Santa Fe de Bogotá.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

1974. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Ediciones de la Revista de Occidente, sección: Grandes Temas. Madrid.

HOBBS, Thomas.

1986. *Leviathán*, Editora Nacional. Madrid.

KANT, Emmanuel.

1987. *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, colección Popular, N°. 147. México.

LE GOFF, Jacques y Pierre Nora (Directores).

1974. *Hacer la Historia* (Tomo 1: Nuevos problemas, Tomo 2: Nuevos enfoques y Tomo 3: Nuevos temas), Laia, serie Historia, colección Papel. Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1974. «La historia como mito, la historia como método», en: *Lévi-Strauss (Presentación y antología de textos de C. Bakes-Clement)*, Anagrama, colección Ediciones de Bolsillo, N°. 326. Barcelona [España]; pp. 197-205.

1979. *Antropología Estructural. Mito, Sociedad, Humanidades*, Siglo veintiuno editores, primera edición en español. México.

LHERMILLIER, Alex.

1984. «Homenaje a un desconocido», en *Boletín Antropológico*, N°. 7, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Octubre-Diciembre; pp. 5-12.

MANSUTTI, Alexander

1999. «Informe. Crónicas indigenistas desde el Consejo Nacional Electoral en Venezuela: por una representación legítima de los pueblos indígenas venezolanos en la Constituyente», en: *Boletín Antropológico*, N°. 46, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Mayo-Agosto; pp. 135-150.

MONTIEL ACOSTA, Nelson

1987. «La tradición oral: una fuente primaria de la historia en Venezuela», en *Boletín Antropológico*, N°. 13, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Julio-Diciembre; pp. 31-34.

1990. «Los llaneros. Cimarrones al margen del orden colonial. El substratum indígena», en *Boletín Antropológico*, N°. 18, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Enero-Julio; pp. 55-67.

MORIN, Edgar.

1984. *Pensar Europa. Las Metamorfosis de Europa*, Gedisa. Madrid.

NUÑO, Juan.

1991. *Fin de Siglo (Ensayos)*, Fondo de Cultura Económica, colección Tierra Firme. México.

PEDRIQUE, Lionel.

1998. *Pensamiento y Diversidad (Consideraciones filosóficas ante el Tercer Milenio como descubrimiento de la multiculturalidad. Los retos de una síntesis)*, Encuentro de Intelectuales Latinoamericanos, Mimeografiado. Cumaná.

RICOEUR, Paul.

1990. *Historia y Verdad (Tercera edición aumentada con algunos textos)*, Encuentros, colección Ensayos, N°. 25. Madrid.

RODRÍGUEZ L., M. A.

2000. «Etnohistoria: ¿La ciencia de la diversidad cultural? (Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método)», en *Boletín Antropológico*, N°. 50, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Septiembre-Diciembre 2000; pp. 5-28.

ROJAS TREJO, Belkys G.

2000. «Cuerpos tiernos y abiertos. Embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes», en: *Boletín Antropológico*, N°. 49, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico / Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida. Mayo-Agosto; pp. 75-91.

ROUSSEAU, Jean-Jacques.

1984. *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres. El Contrato Social*, Orbis. Barcelona (España).

San Agustín.

1998. *La Ciudad de Dios*, Editorial Porrúa, colección «Sepan cuantos»... N°. 59. México.