

Signos de Inteligencia Segunda: de las culturas locales a las sociedades del reconocimiento*

Niria Suárez Arroyo

Universidad de Los Andes

@niriasuarez; niriasuarez@gmail.com

***Discurso de incorporación a la Academia de Mérida como Miembro Correspondiente por las Artes, las Ciencias Sociales y la Historia. Mérida. Septiembre 2010.**

1.-Cuando recibí la llamada de la amable secretaria de la Academia de Mérida informándome la fecha definitiva de mi incorporación a esta prestigiosa corporación, debo confesar que a partir de ese momento comencé a revalorar e incluso cuestionar el plan inicial que desarrollaría en este discurso. Tener la certeza de que el día 29 de septiembre leería ante un distinguido auditorio una propuesta que debería ser de interés académico, histórico, social y cultural para la ciudad, abrió una profunda interrogante acerca de si el tema elegido y ofrecido cumpliría con esta exigencia, y por lo tanto, si estaría a la altura de las circunstancias. Al revisar el planteamiento inicial, el cual versa sobre el análisis crítico del Reconocimiento, como categoría filosófica para el estudio y comprensión de la formación de culturas locales, tomé conciencia de que se trataba de mi primer discurso, fuera del ya conocido ámbito académico docente y que por lo tanto, desconocía las exigencias formales de una exposición de esta naturaleza. Empecé la tarea de releer una muestra de anteriores incorporaciones y, al final, más que una conclusión, me quedó la percepción que para algunos pensadores va más allá del razonamiento, de que los discursos son una forma y una oportunidad de expresar una reflexión personal, siempre

inacabada, que resume parte de nuestra vida y una visión objetivada de la realidad sumergida, de la representación del mundo, como ya en su momento lo planteó Roger Chartier, es decir, una continua apropiación proveniente de la lectura modelada y prefigurada por la cultura.

Lecturas que elaboran un sistema conceptual con la pretendida intención de conducir a la comprensión de los fenómenos, anticipando al lector una red de conocimiento cuyo origen radica en la complejidad de los tiempos y en los ritmos que el autor-lector ha venido pergeñando, pero que sin embargo, espera que los depositarios de ese conocimiento, desentrañemos ese legado muchas veces con el compromiso de legitimarlo; pero con frecuencia hacemos lo contrario, es decir, lo diseccionamos con tal asepsia que ya pierde toda condición de esencialidad.

Es nuestro plan estudiar cómo y por qué se forman culturas locales, más allá de las circunstancias históricas, las condiciones geográficas y ecológicas, los sistemas políticos de libertades económicas y sociales, los avances tecnológicos y científicos; más allá de los libros que llegaron detrás del cacao, el arte y el confort detrás del café. Sí, más allá, repito,

qué hay, por qué persiste la inquietud, aún después de Darwin, de Newton, de Einstein, por qué nos sigue persiguiendo la herencia aristotélica y herodotiana; esa búsqueda del ser individual y racional que se realiza en el colectivo y del lugar de la historia más que la historia del lugar?. Al final, la pregunta sigue siendo la misma pero replanteada en cada respuesta posible.

En estas condiciones apelamos a dos categorías filosóficas en estudio y valoración metodológica, para el análisis de la formación histórica de culturas locales: las sociedades del reconocimiento y la inteligencia segunda.

Paul Ricour (2004), importante filósofo contemporáneo, desarrolla el argumento sobre la teoría del Reconocimiento, en clave de aporía por la abundancia de dificultades y confrontaciones que envuelve el análisis, expuesto en marcos conceptuales en recorrido por la historia de la filosofía y de la cultura, para dar coherencia a contextos polisémicos como corresponde a los estudios culturales. En nuestro caso, apelamos a la teoría e hicimos uso de ella, en tanto categoría de análisis para definir y delimitar culturas locales, a partir de

la transferencia y apropiación de legados tangibles e intangibles, cuyos depositarios, en tanto que lectores/traductores de su época, no se limitaron a contemplarlos como herederos pasivos, sino a reapropiarse un patrimonio histórico y cultural que reclama legitimidad en los códigos compartidos, sólo posibles en grupos humanos que se reconocen entre sí por diversos caminos y en distintas circunstancias.

Es decir, esa ya vieja pregunta sobre por qué algunos grupos humanos alcanzan grados de desarrollo diferenciado, incluso en igualdad de condiciones, y sobre cuyas innumerables lecturas sociohistóricas y antropológicas, no hacían sino avivar la llama de la duda, se presenta ahora repensada desde la serenidad que brinda la ausencia de la urgencia: ¿se trata de sociedades del reconocimiento cimentadas sobre historias compartidas y memorias colectivas? sociedades del reconocimiento?, cuáles? Aquellas cohesionadas en la identificación de una representación del mundo?, pero, dónde radica esa identificación esencial en medio de las desigualdades?. Sobre todo teniendo en cuenta que ya el mundo representado, es el mundo leído, pero además leído por

quienes tienen la posibilidad de hacerlo. Por qué reconocer al otro, más educado, mejor posicionado?. Muy probablemente se está reconociendo una inteligencia segunda, la que supera la inmediatez, la que transforma la materia prima, la que actúa en el momento oportuno. Al lector social, una individualidad con proyección y sensibilidad social. Nuevamente Aristóteles susurra desde la antigüedad y nos pone en el justo medio, entre el “cristiano viejo” observador de la modernidad y el conservador socialdemócrata que la impulsa...por qué se reconocen entre sí y son reconocidos; qué hay del otro lado?, educación, conformidad?. Muy oportuno fue haberme topado recientemente con un pensamiento de Juan Goytisolo sobre los caminos del pensamiento. Bien es cierto que unos llegan a él, “desde el conocimiento y otros desde la creencia”, pero ambos se expresan y legitiman en marcos sociales. Son los grupos los que se leen y crean memoria, unos desde las representaciones, otros desde los imaginarios. Quizá por eso precisamente, porque el reconocer al otro no lleva implícito admiración, adyacencia, o adulancia, parte precisamente del reconocimiento entre grupos poseedores de sus propios referentes, grupos que guardan memoria, otros que la gestionan, que paradójicamente avanzan históricamente como

sociedades del reconocimiento mutuo cuando al resquebrajarse los valores en el interior de los grupos, cuando dejan de creerse, revelan que lo que se mostraba como la conexión más débil, la creencia, era en realidad la más fuerte al punto que su debilidad significa el debilitamiento del grupo....entonces, empieza todo de nuevo?, sobre qué bases, a partir de cuáles necesidades, mediante cuál actitud?

3. Clifford Geertz (1994), entiende los fenómenos culturales como sistemas significativos, situándolos en marcos locales de conocimiento. Frente a la tradicional argumentación de que los pueblos más simples poseen un sentido de lo divino, un interés desapasionado por el conocimiento, o una apreciación de la belleza por si misma (grupos humanos caracterizados por esas “formas profundas” que vieron Durkheim y Boas en los aborígenes australianos o Levi-Straus en el Amazonas), Geertz se pregunta de dónde viene la diferencia entre las formas elaboradas de la cultura sofisticada y las toscas de la cultura coloquial. No tarda mucho en responderse:

“...si la religión basa su teoría en la revelación, la ciencia en el método, la ideología en la pasión moral, el sentido común se

basa precisamente en la afirmación de que en realidad no dispone de otra teoría que la vida misma. El mundo es su autoridad” (Geertz.1994:96).

No debe extrañarnos la relevancia del sentido común como categoría central del sistema filosófico moderno. Asomaba ya en las doctrinas cartesianas y lockianas acerca de lo que era y no era evidente, en el lenguaje ordinario de la filosofía alemana, en la fenomenología de la vida cotidiana. Lo cierto es que para Geertz, cuando los pueblos extraen conclusiones diferentes, o aprenden lecciones diferentes en la escuela de la vida, muestran claramente el impulso sobre el que se construyen: el deseo de representar el mundo de forma distinta.

Bajo este razonamiento, Geertz apoya su idea acerca de que el sentido común es marco de pensamiento y a la vez forma de éste, un pensamiento no totalizador; que como concepto debe ser escudriñado para llegar a matices: “como el arte o la religión, el sentido común forma parte de nuestra propia forma más o menos sensata de distinguir los géneros de expresión cultural, cuyo contenido varía radicalmente de un lugar y época a la siguiente como para no tener esperanza de encontrar

alguna constante definitoria en su interior (...), sólo puede caracterizarse transculturalmente al aislar sus rasgos estilísticos, los signos de esa actitud que le imprimió su sello particular. Como la voz de la fe, la voz de la sensatez suena de manera muy parecida; lo que la sabiduría simple tiene en común es su tono de sabiduría”. (p.106).

Aparece el papel de la historia en la argumentación de Geertz, como un elemento decisivo, pues si el “sentido común es más que nada una interpretación de las immediateces de la experiencia (...), entonces está construido históricamente (...), puede variar drásticamente de un pueblo a otro”. Es aquí dónde toma fuerza nuestra noción de Inteligencia Segunda, ese saber hacer a tiempo, esa capacidad de transformación de la cosa tangible apoyada en el intelecto; sobreponerse al estado primario. Ciertamente todos los pueblos tienen sentido común, todos los pueblos tienen recursos, pero también los pueblos deciden su historia. ¿Es esa Inteligencia Segunda lo que en su momento histórico de esplendor constituyeron las élites? La noción de sentido común estaría más cercana a la cultura que a la historia; la élite en tanto categoría de análisis

historiográfico tradicional conlleva el imperativo de las reglas del poder, ya sean élites intelectuales, sociales o políticas. Pero no son las únicas.

Recientemente cayó en mis manos un texto cuya lectura había anticipado. Se trata del No 1 de la colección Estudios AHILA de Historia Latinoamericana, coordinado por dos especialistas: Christian Bûschges y Frédérique Langué (2005). En la introducción de este trabajo exponen la persistencia del peso de las historias nacionales en los estudios sobre grupos sociales del continente. Reconocen que el problema que ha enfrentado el estudio de la sociedad indiana colonial y por lo tanto moderna, no es precisamente el reconocimiento de los actores sociales sino su ocultamiento. Anticipando conclusiones, los autores ponen como entrada el jugoso concepto de las élites naturales, las originadas en el campo o en la mina, pero cuya “culminación del status social se realiza en el escenario urbano”, lugar de prácticas efectivas y simbólicas o centros de poder que “corren parejo a los poderes asociados con un escenario particular, con sus ritmos y rituales (...) redes de solidaridad , actuaciones concretas por

las cuales los grupos sociales se forman, se cambian y se diferencian unos” (p.p12-13), es decir, nuevos ejes que hacen posible nuevas identidades: élites secundarias, élites confrontadas, élites locales afianzadas en redes familiares y lazos de parentesco.

Interesa a nuestro análisis rescatar la noción de élites naturales, que al final los investigadores terminan llamando identidades fractales. A punto de considerarlo una figura retórica, me detuve en el concepto. El término fractal, acuñado en 1975 por el matemático polaco Benoit Mandelbrot, se define como un objeto semigeométrico cuya estructura básica, irregular o fragmentada, se repite en diferentes escalas. Sin llegar a ser desarrollado ampliamente por los autores, la noción acude a nuestro auxilio como instancia histórica en el momento de valorar las particularidades asociadas a los procesos socioculturales, argumentación de fondo en el presente ensayo.

Si bien las élites fueron consideradas por la historiografía como redes de vinculación de los grupos de poder, el acceso al espacio de realización va más allá de las alianzas familiares que caracterizaron el modelo cultural de raigambre hispánica: limpieza de sangre, honor, nobleza. La acción y gestión de las inteligencias segundas, tuvieron que esperar la nueva modernidad, la que emerge de la ruptura histórica que produce nuevos códigos de reconocimiento. Evidentemente arrastra una herencia colonial, pero en escenarios movilizados por contactos de otra índole, connotados por el pacto local; los acuerdos, las nuevas alianzas, las pugnas y los muy particulares mecanismos de resolución. Este pacto local está en el trasfondo del nuevo reconocimiento, el comerciante intelectualizado o el intelectual creador con la mirada en la vocación social, ambos sensibilizados por la idea del compromiso de fortalecer las raíces de un viejo país joven, que no amenaza ni es amenazado por la tradición, el que mira el presente en la escucha de las voces del pasado, el que asume el presente como garantía de futuro, el individuo que se reconoce en el colectivo y por lo tanto lo custodia, como bien nos lo recuerda Octavio Paz "...la modernidad es

autosuficiente: cada vez que aparece, funda su propia tradición” (Paz, O. 1974:16).

4. Una constatación obligada. Los que se quedaron.

Uno de los más importantes filósofos venezolanos de la actualidad ya se había ocupado de publicar en la década de los años setenta, sendos ensayos, resultado del pensar reflexivo sobre las señas más profundas de nuestra identidad y pensamiento latinoamericano.

J.M. Briceño Guerrero sitúa en el centro de su reflexión, nuestra propia centralidad al demostrarnos con una absoluta clarividencia, la identidad europea segunda de América Latina. Tarea por lo demás difícil y compleja pues no está exenta de contradicciones que afloran no solo en los residuos de una razón primera subyacente (la de los mitos y los ritos), sino en los propios símbolos y arquetipos de la tradición segunda que aunque originada por una razón segunda, está imbricada a la primera. (Briceño G.1977).

El decurso histórico, como quien va poniendo las cosas en su sitio, ha llamado “cultura” a la razón segunda, revistiéndola de universalidad; y “tradición”, a la razón primera o a la que corresponde a cada pueblo. Pero evidentemente esto ha sido producto de un “reduccionismo del lenguaje corriente” (Briceño G. 1977); sobre todo cuando se traslada a América, ámbito geográfico y cultural en el que se tambalean las oposiciones, que rayan en lo retórico, de civilización –barbarie, o razón contra tradición.

La Europa que llega a América es la del pensamiento segundo reciente, experimental. Es la católica y ecuménica, derivación de un lejano cristianismo influido por el pensamiento griego, del que retoma el modelo teórico que justifica su universalidad. Es una cultura reafirmada en una complejidad congénita, en la contradicción originaria que significa la utilización de los recursos de la cultura segunda, la medición, el cálculo y el razonamiento como bases de organización social, pero sostenida y justificada en la instauración de la fe como arma de legitimación. Las ideas de progreso y libertad que eran ejercidas al otro lado del océano, no eran trasladadas en los

mismos términos, aquí las alianzas se sellaban con los vestigios de la cultura primera. (Briceño G. 1977).

No obstante, ya instaurada la modernidad en América, el avance de la Europa segunda traslada también la contradicción. “Los europeos segundos que vivimos en países de América donde predomina la Europa primera, luchamos por transformarla en Europa segunda tenemos, paradójicamente, nuestros peores adversarios en los países donde ya se ha impuesto la Europa segunda y se ha convertido para nosotros en una madre castrante, en una madrastra horrible (...), a nadie hemos admirado más los europeos segundos de América que a esos otros europeos segundos del norte”. (Briceño G. 1977: 63).

Cómo entonces pasaríamos de europeos segundos de América a americanos de la cultura segunda?; cómo ha sido ese empeño en la europeización segunda en América, y en alcanzar un estado avanzado de la Europa segunda?. Ambos mundos conocieron la modernidad paralelamente, pero desde este lado del océano, las perspectivas de vida y de acumulación, hacían

que la búsqueda de libertad y gloria se apoyara en el sojuzgamiento de los nuevos territorios. Ciertamente, los años finales del siglo XIX y principios del XX, acusan grandes, constantes y traumáticos esfuerzos por la modernidad y el progreso: educación, democracia, legislación, “blanqueamiento”, pero la “perplejidad” sigue allí (Briceño G. 1977); qué nos pasa, por qué no salimos?. Por qué tenemos la necesidad eterna de mirarnos y preguntarnos por qué?, Nuestro autor responde con una palabra: Deserción, los mejores cuadros lo hicieron; incluso, algunos historiadores que han ido más allá, se han atrevido a afirmar, pero con temor a sostenerlo abiertamente, la aniquilación de la élite pensante americana con la guerra de independencia. Quizás, aquí tenga significación la idea de que en la cultura segunda, el devenir o desarrollo social no se produce por herencia; pero, después de veinte años de esta primera lectura, nuestra pregunta es otra. ¿Qué nos fue transferido, qué nos fue legado?; ¿Quiénes fueron esos depositarios y en virtud de qué condiciones asumieron ese legado?; acaso sí ha penetrado e influido en nuestro pensamiento colectivo el patrón heredado?.

Quiénes fueron los desertores?. Una de las características que el filósofo Briceño Guerrero apunta como básica en las culturas segundas, es que éstas no sostienen su desarrollo y supervivencia en la reproducción simple o en la herencia, como sí lo hacen las culturas primeras.

Los que se quedaron o llegaron para quedarse tienen un código común: que se empeñaron y siguen empeñándose en crear memorias vitales y en llamar la atención sobre asuntos capitales, poniendo a prueba nuestra capacidad de atención y compromiso: Eloi Chalbaud Cardona, Edilberto Moreno, Pedro Rincón Gutiérrez, Jesús Rondón Nucete, José Mendoza Angulo, Baltazar Porras Cardozo y tantos otros dentro y fuera de esta Academia. Indagar acerca de la formación de un pensamiento y de una paternidad social gestada en la vinculación entre una ciudad y sus ciudadanos.

Tulio Febres Cordero, el epicentro.

Una lectura preliminar de una fuente hasta ahora muy poco investigada como es su innumerable correspondencia, de su labor como cronista divulgada a través de periódicos como El

Lápiz (1885-1895), El Centavo (1900) y El Billeto (1902); así como entrevistas a personas dedicadas al estudio de su obra, nos han movido hacia tres aspectos no muy recurrentes en sus numerosas biografías:

- El sentido histórico de lo español
- Sensibilidad por la vida cotidiana
- El “cuidador” de una cultura

La consideración de “lo español” habla del respeto a la tradición. En opinión de Mariano Picón Salas, Don Tulio fue un santo laico que luchaba para que la España sembrada en Mérida no se agotara ante los avatares de las nuevas y sucesivas influencias externas; una de sus biógrafas, Magali Burguera, advierte sobre el tema y exalta la rectitud del hombre negado al ejercicio de la doble moral (que se manifiesta cuando cuerpo, mente y espíritu no se ponen de acuerdo), sobre todo entre los miembros de las élites llamadas a dar el ejemplo.

Luego, él mismo se encarga de exponerlo desde la conciencia de quien ve los valores que se desintegran. Algunas voces

locales han dicho que lo español existió en Mérida hasta 1860, acaso nace Don Tulio con esa misión de rescatarlo?.

La sociedad merideña en la que nace y vive Tulio Febres Cordero debe ser fuente y objeto de observación rigurosa. Es un momento histórico revelador de alianzas y parentescos que entretejen redes familiares cuyas fortunas, si bien no se comparan con las de las capitales comerciales del país, hicieron de Mérida la ciudad culta, decente. La decencia en Febres Cordero era el trasfondo en su imagen del mundo; pero también, como en algún momento comentó la historiadora Magali Burguera, el arma con la que pretendía igualar hacia arriba y hacia abajo. Es la sociedad que reúne el pensamiento literario costumbrista (miradas hacia adentro) y la modernidad cultural (miradas hacia afuera). Ese es el contexto social en el que se tendría que dilucidar quiénes fueron sus verdaderos interlocutores. Como ferviente creyente o cristiano viejo, aunque reconocedor de la cultura católica romana y ecuménica, su comportamiento en sociedad pudo expresar arrobos y hermetismo, que no pocos han confundido con aislamiento; pero estas no son precisamente las palabras que describen al hombre laborioso.

La numerosa correspondencia muchas veces no respondida sino a través de notas de prensa, el embeleso ante la imponente naturaleza, la observación de los cambios que se van produciendo en su entorno social y cultural, hacen pensar en el ejercicio de una vocación, en una agenda de vida para enseñar a vivir sin estridencias, en la más pura sobriedad hecha de modestia y austeridad, más no carencia, esa que no fue percibida como tal hasta que aparece la opulencia y el brillo de una renovada modernidad, que llega fortalecida atraída por la producción cafetalera local que modeló una sociedad “alucinada por la ostentabilidad de manufactura europea”.

Tulio Febres Cordero es inteligencia segunda por excelencia. Su obra tangible e intangible se expresa en un patrimonio apropiado por la memoria colectiva que lo convierte en legado activo, en historia viva. Esa es una de las cualidades más resaltantes de una inteligencia secundaria: saber, como depositario de una cultura, convertir un legado familiar en una memoria social portadora de valores éticos y sentido de pertenencia.

Una constatación del presente: Don Edilberto Moreno Peña.

En el año 2005 recibí una invitación para participar en el coloquio “Reflexiones para una modernidad venezolana” organizada por la Feria Internacional del Libro Universitario. La solicitud fue expresa: exponga las señas de la modernidad en Mérida. Unos meses antes había tenido la oportunidad de entrevistar a Don Edilberto para solicitar su colaboración como asesor de un proyecto, para la creación del Museo de la Memoria y la Cultura Oral Andina. Hecha la presentación de rigor le solicité una reseña de su hoja de vida y fue directo:

“Comencé a estudiar Derecho en la Universidad de los Andes, estuve preso en Guasima y exilado en México donde continué mis estudios de Derecho; regresé a Caracas donde hice reválida y obtuve el título de Abogado en la Universidad Central de Venezuela. Fui presidente de Corpoandes, Gobernador del Estado Mérida, Embajador, Senador y Diputado. Nací en Valparaiso de las Piedras el 24 de febrero de 1923”. No dudé en proponerlo como tema para el coloquio: no hay modernidad sin hombres modernos y este señor era su perfil. A pesar de haber revisado sus numerosos libros, obtener el testimonio de Edilberto Moreno fue una revelación. Cuando relata las

incidencias de cómo llegó a ser pieza clave en la fundación de la Feria de la Inmaculada, ahora Feria del Sol, me preguntaba: acaso las actuales generaciones estarán conscientes de que muchas de sus costumbres, itinerarios urbanos y celebraciones colectivas se gestaron en la acción cogestionaria de algunos visionarios? Su relato es un retrato de modernidad, una expresión de libertad que abre espacio a la responsabilidad histórica. Manifiesta sensibilidad para observar el mundo en la palabra, en el gesto, en la mirada, en la acción; y como si fuera poco, sistematizarlo en el texto. Eso tiene que ser una inteligencia secundaria, el eslabón que une la sabiduría elemental a la producción de conocimiento.

Edilberto Moreno Peña localiza la historicidad del sujeto en obras como *Vida y lección de Antonio Pinto Salinas*, *Semblanza de Alberto Carnevali*, *Andrés Eloy Blanco y Chachopo* y *Apuntes para una biografía de Rómulo Betancourt*. Sigue el camino de la narración densa, la misma que iluminó los pasos de Carlo Guiszbarg cuando iba tras las formas de la microhistoria, en *Valparaíso de Las Piedras Cuatricentenaria* y en *Trigo y Sociedad*. Desanda su propio itinerario político en *Testimonio y mensaje*, y en el presente sigue marcando los

pasos del tiempo como él mismo lo menciona: "...la vida es un marcar los pasos en el tiempo, que corre como un río. El punto de partida es siempre el punto de llegada de otro enfoque y, a la inversa, toda conclusión es apenas la ventana de otra apertura, tal vez con otras miras". (Valparaíso de las Piedras Cuatricentaria, 1995).

Entre los años de 1952, 1966 y 1967, Don Edilberto se abrió paso al mundo en itinerarios académicos. México (UNAM), Mérida (ULA), Costa Rica (CEDAL); casi en paralelo, canaliza la acción social como gobernador y presidente de Corpoandes; con anterioridad y hasta 1990 representa a Venezuela en la OEA y ejerce como embajador en la Santa Sede. Este personaje es un receptor de los aires de esa segunda modernidad que vino aparejada a los procesos post-independentistas que se abrirían a la vida republicana y democrática. El sello humanista impreso en la acción política.

Termino estas palabras con la idea de que aún cuando percibamos en la actualidad una sociedad fragmentada, un discurso único, la individualidad lastimada y la capacidad de acción debilitada, es posible el afianzamiento de prácticas y

códigos tanto para el diálogo como para la discusión, en espacios de reconocimientos compartidos. Convoco a mis amigas, amigos y hermanos a considerarlo e invoco en préstamo, un último pensamiento:

“No tengo sobre esto ninguna conclusión, sino una hipótesis que, por mi talante conciliador, sigue un camino intermedio. Yo creo que escojo, según las cartas que me reparte el azar, siguiendo un programa genético (mi carácter) y cultural (mis experiencias) con una aparente decisión de voluntad, que en realidad no es más que la justificación, a posteriori, de lo que no decidió solo mi cabeza, sino sobre todo mi intuición. Al elegir (...) veo pasar los despojos de los yos que pude haber sido, unos yos que eran tan reales y tan probables como el yo que soy ahora. Soy este, pero tengo la profunda convicción de que pude haber sido otro, otros.” (Héctor Abad Faciolince.2009.

Traiciones de la memoria).

Muchas gracias.

Mérida 29 de septiembre de 2010.

He citado a:

BRICEÑO G. J.M. (1977). La identificación americana con la Europa segunda. Mérida: Universidad de Los Andes. Ediciones del Rectorado.

----- (1981). Europa y América en el pensar mantuano. Caracas: Monte Ávila editores.

BUSCHGES CH. y F. LANGUE. (2005). Excluir para ser. Estudios AHILA de Historia Latinoamericana. Madrid: Iberoamericana-Vervuert

CHARTIER, R. (1996). El Mundo como Representación. Barcelona: Gedisa

CLIFFORD G. (1983). Conocimiento Local. Buenos Aires: Paidós.

GINZBURG, C. (1999). Mitos, Emblemas, Indicios. Barcelona: Gedisa.

GOYTISOLO, J. “Un manual para pensar en libertad”, El Nacional. Siete días: 6; 29 de agosto de 2010.

PAZ O. (1974). Los hijos del limo. Del Romanticismo a la Vanguardia. Barcelona: Seix-Barral.

RICOEUR P. (1980). La Metáfora Viva- Madrid: Ediciones Europa

----- (2004). Caminos del reconocimiento. México. Fondo de Cultura Económica.