

PROFESOR INVITADO AL DOCTORADO EN CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN. RUDECOLOMBIA

José Pascual Mora García

Universidad Pedagógica
y Tecnológica de Colombia.

Lugar: CADE TUNJA
RUDECOLOMBIA

Seminario:
METODOLOGÍA DE LA HISTORIA
SOCIAL DE LA EDUCACIÓN.

Profesora Coordinadora del curso:
Dra. Diana Soto Arango
Lugar: CADE TUNJA

II SECCIÓN. LA ESCUELA DE LOS ANNALES E HISTORIA SOCIAL DE LAS MENTALIDADES.

Profesor Invitado:
Dr. José Pascual Mora García
ULA-Táchira

La segunda sesión se realizará en
seminario previas lecturas sobre las
indicadas de la Escuela de los Annales y
de Historia Social y de las Mentalidades.

SINOPSIS.

I. La Escuela de los Annales

Metodológicamente la historia de las mentalidades se fragua al interno de la Escuela de Annales, la cual debe su nombre a la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, fundada en Estrasburgo (1929) por Marc Bloch y Lucien Febvre; en el tiempo se difundió como el enfoque historiográfico de la Escuela de los Annales, y el nombre de la revista fue migrando luego a *Annales d'histoire sociale* (1939–1942, 1945),

Mélanges d'histoire sociale (1942–1944), *Annales. Economies, sociétés, civilisations* (1946–1994) y, últimamente, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (1994). En este barrido epistemológico y conceptual nos proponemos develar las bases historiográficas sobre cómo se construyó el “utillaje mental” que sirve de base a la historia de las mentalidades. Casi siempre se obvia este piso fundamental y nos proponemos dejar sus antecedentes, autores y conceptos claves para ser aplicados a la EDUCACIÓN E HISTORIA DE LA EDUCACIÓN.

Los temas de la historia social han afianzado su concepción de estudio del tiempo de larga duración o lo que los franceses llaman *longue-durée*, el cual ha sido el tratamiento temporal elegido por antonomasia por la historia de las mentalidades. La primera etapa de la Escuela de los Annales está fundada en las obras como: *Los caracteres originales de la historia rural francesa* (1931), *Los Reyes taumaturgos* (1924) y *la Sociedad Feudal* (1939) de Marc Bloch; así como *El problema de la incredulidad en el siglo XIX*. *La religión de Rabelais* (1942) y *el Martín Lutero* (1927) de Lucien Febvre, son textos básicos en la historia de las mentalidades, pero sobre todo en la construcción de la nueva tradición historiográfica.

Pocos autores dan créditos al estudio de los antecedentes historiográficos de los fundadores de la Escuela de Annales. Y nos parece fundamental hurgar de entrada sobre cuáles son los pensadores que hicieron posible el desarrollo crítico de la tendencia historiográfica de los Annales que sirven de sustento a nuestro curso.

Comenzaremos por decir, siguiendo a Mora-García (2004) que son varias las vertientes que hicieron impacto en el pensamiento de los fundadores de Annales: Bloch y Febvre. Marc Bloch era hijo de padre alsaciano e historiador, e ingresa como profesor en la Facultad de Letras de Estrasburgo en 1919. Esta será la institución universitaria, donde se gestará para la posteridad el portentoso aporte de una nueva tendencia historiográfica junto a su amigo Lucien Febvre, mayor que Bloch ocho años. En Estrasburgo se encuentra con una élite de profesores que serán de gran ayuda para la conformación del método historiográfico de la Escuela de Annales, son ellos: el sociólogo Maurice Halbwachs y el psicólogo Charles Blondel. El primero, el padre de la sociología de la memoria; y el segundo, el padre de la psicología social, dos autores básicos para comprender la complejidad de las mentalidades. Si algo caracteriza epistemológicamente el método de Annalista es el “romper los cercados” en ese sentido: “Antes de ser historiadores de tal o cual rama, somos simplemente historiadores (...) en esto nos alineamos de buena gana con (...) los destructores de cercados (...) No existe en el mundo obra completa alguna. Lo esencial es abrir caminos. Los Annales mientras vivan (...) continuarán luchando contra la nefasta compartimentación de las ciencias.” Esta orientación del maestro Bloch ha sido tan determinante aunque poco asimilada todavía en algunas Escuelas de Historia por los historiadores fundamentalistas, quienes creen que solo la historia debe ser trabajada en forma plana.

Por su parte, Febvre definirá la mentalidad como el utillaje mental, (Febvre, 1935) caracterizado por el conjunto de instrumentos mentales de que disponen los hombres de una época determinada. El utillaje mental es definido por las nociones que tiene una sociedad sobre las cantidades, los números y las cifras, sobre el tiempo y el espa-

cio. Pero también lo definen las formas de la cotidianidad: la higiene, la alimentación, los modos de vida, las creencias, los mitos, las cosmologías, los rituales, los símbolos, cambiantes según las épocas y los medios sociales.

Marc Bloch macera su pensamiento de historiador en medio del exquisito clima interdisciplinario; es así como encontramos en la etapa de gestación de la obra historiográfica a los filólogos como Ernest Lévy y Ernest Hoepffner, sociólogo como Gabriel Le Bras, geógrafos como Henri Baulig e historiadores Sylvain Lévi, Henri Pirenne, André Piganiol, Charles-Edmond Perrin, y George Lefebvre.

Pero si tuviéramos que señalar las dos obras más significativas de los fundadores de la escuela de Annales diríamos que sin duda se trata, en el caso de Marc Bloch, *El oficio de Historiador* (1941); y en Lucien Febvre, *Combates por la Historia* (1953). En estas obras se encuentran las categorías y estrategias metodológicas desarrolladas en sus obras y que son los ejes funcionales de la Escuela de Annales, en particular el término *Historia de las Mentalidades* para caracterizar el estudio de temas hasta ese momento considerados marginales de la historia; a partir de ese momento el estudio de la vida privada, las actitudes, las creencias, las prácticas de lectura, los rituales, las relaciones amorosas, la muerte, y los temas que lindan con la patología social comenzaron a ser centro de gravedad de la investigación histórica.

En este contexto es orientador incorporar el aporte de la obra: *El otoño de la Edad Media* (1923), de Huizinga. Aunque no hay propiedad de que haya influenciado a Marc Bloch si es clave para determinar que una nueva atmósfera o “elan vital” estaba por llegar, como es la historia de las mentalidades. En efecto, tanto *El otoño de la Edad Media* como su obra sobre Erasmo, se inscriben en la tradición historiográfica de los

Países Bajos; la primera, es clave para indagar la formación de la conciencia nacional (siglos xiv y xv); mientras que la segunda, señala los siglos xv y principios del xvi a través de la figura intelectual más célebre y la tradición del erasmiano le permitirá esbozar un estudio biográfico cuyos límites trascenderán con mucho el territorio borgoñón. Con El otoño de la Edad Media, se dan los primeros esbozos de un nuevo discurso historiográfico caracterizado por el estudio de los valores estéticos y poéticos, los cuales ocupan un lugar privilegiado en la construcción del relato. Aspecto que para la época era un reto sobre todo por la historia historizante que predominaba en Francia y parte de Europa. Huizinga a través de esos esfuerzos inaugura una historia de la sensibilidad en la Baja Edad Media, en que la vida cotidiana está dominada por contrastes entre colores, sonidos, aromas y texturas; pero además la búsqueda del sentimiento religioso. Lo importante es que el autor se aparta de los tecnicismos históricos, lo cual abrió un abanico de lectores más allá de los historiadores, para poder destacar los aportes del relato. En este sentido, Jacques Le Goff uno de los más insignes representantes de la tradición de la Escuela de Annales, reconoce en sus aportes biográficos sobre Huizinga que El otoño de la Edad Media es “una obra clásica y llena de información, a pesar de su carácter ‘literario’” pero sobre todo queremos destacar la incorporación de Huizinga a la tradición historiográfica de Annales como predecesor de las mentalidades: “Huizinga mostró todo cuanto la utilización de textos literarios (...) puede aportar al conocimiento de la sensibilidad y de la mentalidad de una época” aspecto que será ratificado en 1986 con su trabajo sobre “Johan Huizinga” para el Dictionnaire des sciences historiques en donde definitivamente lo incluye en la tradición de las mentalidades con toda la fuerza del discurso: “El otoño aparece como un pio-

nero y un antecesor de los nuevos campos de la historia: historia del cuerpo, historia de los sentidos, historia de los sueños y de lo imaginario”. Huizinga se convierte así en el precursor de los primeros lineamientos de una nueva Historia Cultural y que en los años 1960 y 1980 fueron recuperados respectivamente por la cuarta y quinta generación de Annales al desarrollar la historia de las mentalidades y la historia de la sensibilidad.

Junto a Huzinga hay reconocer también los aportes de grandes predecesores de Annales como es el caso de Lucien Levy Bruhl (1922); Maurice Halbwachs (1925); Jean Piaget (1928); y Charles Blondel (1928), Vidal de la Blanche y Albert Demangeon.

Lucien Levy Bruhl (1857-1939) es otro de los pioneros del término que identificaría a los Annales, pues había popularizado el término mentalidad, en su obra: La Mentalidad Primitiva (1922). Aunque actualmente los antropólogos no aceptan las propuestas de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad “primitiva” representaron para la época una importante categoría para la evolución de los sistemas ulteriores. En efecto su aporte significativo estriba en el haber propuesto una diferencia radical entre la mentalidad del occidental y la “primitiva.” En particular la categoría “primitiva” es clave porque critica a los historiadores eurocentristas el error de usar conceptos europeos anacrónicos para describir a los “primitivos” y el estar falseando las representaciones colectivas y las instituciones “primitivas” con invenciones extemporáneas y fuera de contextos reales.

Por su parte, Maurice Halbwachs, heredero de Durkheim, fue un adelantado con la categoría de memoria colectiva (1925), en su obra titulada Les Cadres Sociaux de la Mémoire, en el sentido siguiente: “La memoria no es más que el resultado, la suma, la combinación de los recuerdos individuales de muchos miembros de una

sociedad (...) Se puede decir también que el individuo se recuerda colocándose en el punto de vista de su grupo, y que la memoria de grupo se realiza y se manifiesta en las memorias individuales.” El concepto de memoria colectiva será vital en Marc Bloch sobre todo en obras como la *Sociedad Feudal* (1939). Nos parece oportuno destacar que no hay un sólo significado a la hora de hablar de memoria colectiva y mentalidad en los fundadores de *Annales*, lo cual hace que no sea fácil su aprehensión conceptual. En este sentido, un estudio realizado por Mora-García (2004) sobre la genealogía del concepto no apunta que “si tomamos el concepto en la obra de Marc Bloch, nos encontramos que en algunos casos utiliza el concepto de Memoria Colectiva como “*syntôme psychologique*”; en otros como “*interpretation symbolique*”; o bien, como “*traditions régionales*”, “*témoignage*”, formación de “*son passé*”, y en otros como “*mentalité religieuse*.” Evidenciándose de esa manera la influencia de una gran cantidad de autores entre los que destaca Maurice Halbwachs, el padre de la sociología de la memoria.”

El aporte de Halbwachs radica fundamentalmente en intentar clasificar los tipos de memoria, a saber: la memoria social, la memoria colectiva y la memoria individual. La memoria individual tiene un origen social, apareciendo como la forma de la memoria de los otros. La influencia filosófica más representativa que recibe Halbwachs es del vitalismo intuicionista de Bergson (1859-1941), y en esta dirección nos remontaríamos al espiritualismo francés. De ellos heredó la tendencia al análisis de la vida interior, el gusto por la introspección, la afirmación de la conciencia y de la experiencia interna como fuente de conocimiento superior. Así pues, la memoria individual también es social, porque es intelectual, los instrumentos de la cual se sirve son los de la inteligencia; nuestra memoria es también

de origen social porque ella remite a una totalización de un gran número de memorias colectivas.

Pero también es importante citar al propio Jean Piaget (1928) con su trabajo sobre *Psychopédagogie et mentalité enfantine* que aunque hace sus aportes en un campo diferente a la historia como es la psicología y la educación, es bueno citar la amplitud del término mentalidad. Aunque alertamos que su comprensión de la psicología está más en dirección a la comprensión biológica del conocimiento su vinculación con el psicoanálisis y la psicología patológica. En su trabajo de investigador y profesor universitario, la motivación estaba más en conseguir el reconocimiento de las ciencias físicas y naturales para darle el estatus científico a las ciencias del hombre y, concretamente, la psicología y la epistemología.

En ese mismo sentido, es importante citar a Charles Blondel con su obra *Introduction à la psychologie collective*, convirtiéndose en un verdadero pionero de la psicología colectiva, planteando los estados mentales como una manifestación de la propia condición humana. Al respecto puede verse: Blondel, M. (1928) *Introduction à la Psychologie Collective* en Febvre, L. (1992) *Combats Pour L'Histoire*. Lucien Febvre aborda el sentido de mentalidad influenciado por Blondel; la memoria colectiva depende de los símbolos que devienen en tradición, de un relato repetido de manera interindividual, y que se encuentra por la vía del rumor popular. Un verdadero ejemplo de arqueología de la memoria colectiva vinculada a lo popular y lo cotidiano, lo encontramos en François Rabelais, quien a pesar de ser un burgués culto, se preocupó por conocer los estados mentales de los sectores populares en la Francia del siglo XVI.

Esa es la razón por la que Lucien Febvre hace una interesante apología del

maestro François Rabelais para rescatarlo del anacronismo histórico “mi Rabelais es menos ciudadano del mundo de los espíritus y más ciudadano de la Francia de su tiempo. Aquello es precisamente lo que me parece digno de interés para la historia (...) escribió para aquellos que no latinizaban (...) escribió para traducir, en una prosa que se ha encontrado magnífica, los sentimientos profundos que descubría en ellos (...) Las mejores traducciones que nosotros podemos encontrar, los historiadores, de los sentimientos profundos de los hombres de su país, de su tiempo y de su clase, son las traducciones del maestro François.” Febvre pudo reconstruir el estado mental de la Francia del siglo XVI, gracias a la extraordinaria percepción de la cotidianidad descrita por Rabelais; “este problema en definitiva no es más que un problema de psicología colectiva. Recomponer a través del pensamiento, cada una de las épocas que estudia, el material mental de los hombres de esta época.” De allí que la memoria colectiva siempre sea memoria de una temporalidad de grupo, y ésta puede ser expresada a través de la familia, la religión, el mercado, las fiestas, los hábitos, las costumbres, y las clases sociales, entre otras formas sociales de la memoria; Estas características expresadas por Febvre acerca del concepto de memoria colectiva enriquecieron notablemente el debate histórico, planteando diferencias fundamentales entre los estudiosos de la Historia de las Ideas respecto de los investigadores de la Historia de las Mentalidades.

Los historiadores franceses conservaron en la segunda generación el carácter de historia económica, pero no cualquier historia económica, sino una historia colectiva con criterio humanista, que estudiaba las masas, y los menos favorecidos de la historia. Contrariamente a aquella historia económica manejada con criterios matemáticos, como es la tendencia que domina en

Estados Unidos, en donde el área de Historia Económica pertenece al Departamento de Economía y no al de Historia.

Es el mismo Fernand Braudel (1978) quien nos advierte el sentido polisémico del concepto de Mentalidad, al plantearse la pregunta acerca de la pertinencia: “¿Psiquismo colectivo, tomas de conciencia, mentalidad o utillaje mental?. Un historiador, gran especialista en estos temas, Alphonse Dupront, prefería utilizar la palabra psiquismo. Toma de conciencia sólo alude a un modelo dado a estas evoluciones (generalmente, el final de las mismas). Mentalidad resulta evidentemente más cómoda. Pero Lucien Febvre, en su admirable libro, Rabelais, opta por emplear la expresión de utillaje mental.” Sin embargo el aporte más significativo de Fernand Braudel en *Annales* fue su noción geohistoria y de triple temporalidad: tiempo de corto, mediana y larga duración.

Braudel hereda de la tradición fundada por Marc Bloch y Lucien Febvre los fundamentos teóricos del término geohistoria. De Bloch, retoma para la geohistoria el estudio de las estructuras económicas, es decir, una reflexión de las estructuras capitalistas y de la economía de mercado. En cuanto a Febvre, lo sigue en torno al tema geográfico. Hasta el punto que fue Febvre quien le recomendó a Braudel que el tema de su trabajo no era Felipe II y el Mediterráneo, sino el Mediterráneo y Felipe II. Este giro marcará una revolución historiográfica; en adelante “el verdadero objeto de estudio es esta historia del hombre en su relación con el ambiente, una especie de geografía histórica o, como Braudel prefiere llamarla, una geohistoria.”

Fernand Braudel para acuñar su término también sigue a otros autores, como es el caso de Vidal de la Blache (fundador de la *Revue Annales de Géographie*), y al geógrafo alemán Friedrich Ratzel; por eso: “es

en la construcción de la geohistoria donde Fernand Braudel retoma de Lucien Febvre para conducirla a su paroxismo, naturalizando la historia con la recuperación de los axiomas de Vidal de la Blache, después de haber sido alumno en los años 1920-1923 de los maestros de la escuela vidaliana (...) El medio o el espacio, términos equivalentes en Braudel, como en Vidal de la Blache, se convierten en la clave de su escritura, fundamento del transcurrir de las civilizaciones, hasta el punto de que Fernand Braudel, contradiciendo su rechazo de los sistemas de causalidades, utiliza el espacio como factor explicativo de los diversos aspectos de las civilizaciones: Una civilización es, en su base, un espacio trabajado por los hombres y la historia. he aquí la hoguera que con sus fulgores ilumina la realidad humana a partir de una nueva lectura: la geohistoria.

El giro epistemológico experimentado por Braudel, respecto al objeto de la investigación histórica, representó una revolución copernicana que estremeció los cimientos de la disciplina. Tan simple como elegir al Mediterráneo y no a Felipe II, representa un cambio en la concepción de la disciplina histórica. En adelante también lo geográfico será un tema para un historiador. Este giro del centro de gravedad planteó implicaciones teóricas e epistemológicas radicales. Entre otras, la temporaneidad se comenzó a disolver en la espacialidad, por lo que la historia lentamente se desplazó del tiempo al suelo; al respecto Lucien Febvre puntualiza que: “La civilización se define, y a veces se reduce, al espacio: ¿Qué es una civilización sino la antigua ordenación de una cierta antigüedad en un espacio.? La geohistoria arbitra, determina, funda el horizonte insuperable, no se deja encerrar en un estrato de la realidad humana, engloba tanto los fenómenos de orden climático como los hechos de cultura. La geohistoria absorbe todo y permite la realización

de esta historia total que Braudel reclama firmemente. El mundo vegetal, entre dos mundos, colocado entre las condiciones pedológicas y el universo humano, es el terreno ideal trabajado por Fernand Braudel.” La investigación histórica tornó su mirada al plano espacial. La geografía se convirtió en el actor estelar de la historia, sustituyendo al hombre y haciendo del sujeto espacial su actor por excelencia. El enfoque geohistórico nació para profundizar en una formación más espacial que temporal.

El desplazamiento del centro de gravedad epistemológico impactó la geografía y la historia. Porque definir la “Geografía como la Historia en el espacio y a la Historia como geografía en el tiempo” sería entrar en el círculo vicioso en donde ni la geografía es Geografía ni la historia es Historia; no podemos definir una disciplina en función de otra, la interdisciplinariedad no diluye la disciplina. Quizá por esa razón “muchos geógrafos discuten tanto sobre la geografía -una palabra cada vez más vacía de contenido- y casi nunca del espacio como objeto o contenido de la disciplina geográfica.” Una historia anclada unilateralmente en el espacio resultaría simplista, pues sería cometer el mismo error de las concepciones reduccionistas, v. gr: el marxismo economicista que pensaba que sólo la economía determinaba la historia.

A la historia económica le siguió la historia demográfica, cuyo libro modelo es el trabajo de P. Goubert (1960) Beauvais y el Beauvaisis de 1600 a 1730. Esta visión fue de un extraordinario aporte para la historia de las mentalidades, porque buscaba alejar la nueva historia de las mentalidades de la anécdota literaria, a la vez que le daba una base estadística. De esta manera la mesa quedó servida para que a partir de los años 60, la historia de las mentalidades reapareciera y trastornara de punta a punta la historiografía francesa. En adelante, los testamentos, las cofradías y los libros religiosos

se convirtieron en fuente para el estudio de la mentalidad religiosa.

Entre los aportes al estudio de la Historia de las Mentalidades venidos de la investigación interdisciplinaria podemos mencionar: de la sociología, Norbert Elías; de la antropología simbólica, Michel de Certeau; de la historia antropológica Roger Chartier (1999); y de la filosofía Michel Foucault (1969). El aporte de Michel Foucault fue especialmente significativo, pues cruza los terrenos de la filosofía y la historia; en ese sentido Philippe Ariès (1988) dijo: “nacido filósofo, ha devenido, para seguirlo siendo, historiador por el movimiento de su pensamiento, por razones muy diferentes de las que aseguran hoy la popularidad de la historia de las mentalidades. Comenzamos entonces a adivinar que el hombre de hoy demanda a cierta historia lo que le ha pedido en toda época a la metafísica, y sólo ayer a las ciencias humanas: una historia que retome los temas de la reflexión filosófica, pero situándolos en la duración y en el recomenzar obstinado de las empresas humanas.” La filosofía en adelante aportará a la historia la reflexión profunda y la historia vinculará la filosofía con la cotidianidad y el tiempo de larga duración. La mentalidad educativa es aportada Philippe Ariès en los estudios históricos de la Escuela de Annales, obviamente tiene su antecedente tras la huella del trabajo realizado por Lucien Febvre, especialmente sobre Rabelais. De manera que al interno de la Escuela de Annales es precisamente Philippe Ariès quien ha realizado estudios acerca de la mentalidad educativa en la Francia Moderna en (1960) *L' enfant et la vie familiale sous l' Ancien Régime*. Ariès abordó la vida familiar de la época, no conforme a los ensueños de los administradores y panegiristas de la Francia antigua, sino a través de sus realidades cotidianas.

El concepto de memoria y mentalidad será clave en Jacques Le Goff (1991), al

ubicar a la memoria como uno de los objetos de la historia “así como el pasado no es la historia, sino su objeto, la memoria no es la historia, sino al mismo tiempo uno de sus objetos y un nivel elemental de elaboración histórica.” Lo cual puede ser rastreado en sus obras: “La memoria (...) no es una propiedad de la inteligencia sino la base cualquiera que sea, sobre la que se registran los actos.” Y en este sentido, la memoria se convierte en un campo de la interdisciplina de vital importancia para intentar comprender su alcance; por eso: “La memoria, como capacidad de conservar determinadas informaciones remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él se imagina como pasadas. Bajo este aspecto, el estudio de la memoria penetra en la psicología, en la parapsicología, en la neurofisiología, en la biología y, para las perturbaciones de la memoria -en las que la principal es la amnesia-, en la psiquiatría.” Desde este punto de vista la responsabilidad de un autor que siga la tradición historiográfica de Annales debería tener una sólida formación interdisciplinaria, pues sus responsabilidades epistemológicas van desde la psicología, psicoanálisis, psiquiatría, e incluso disciplinas, poco reconocidas por los puristas académicos, como la parasicología.

Le Goff, entre los seguidores de Annales, se convierte en el epistemólogo más importante del concepto de historia de las mentalidades, a él se le debe el haber ubicado “el nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano (...) lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento.” El oficio del Historiador de las mentalidades queda definido por aquello que Le Goff (1980) describe como una actividad “que persigue en las aguas turbias de la marginalidad, de

la anormalidad, de la patología social. La mentalidad parece revelarse de preferencia en el dominio de lo irracional y de lo extravagante (...) De ahí, cuando el historiador de las mentalidades pone su atención en sentimientos comunes o grupos sociales integrados, su elección voluntaria de temas límites (las actitudes frente al milagro o la muerte) o de categorías incipientes.” La mentalidad no se afianza a partir de los prototipos o prohombres en la historia, pues no fueron las ideas de Santo Tomás de Aquino o de San Buenaventura las que dirigieron los espíritus a partir del siglo XIII, sino las “nebulosas mentales” (Le Goff, 1991) de los ecos deformados de sus doctrinas, migajas depauperadas. Son estas ideas embastardecidas en el seno de las mentalidades las que han sido incorporadas por el inconsciente colectivo. La memoria, además, es un instrumento del poder, apoderarse de la memoria es una de las máximas preocupaciones de las clases que han dominado y dominan las sociedades históricas.

II. De la modernidad a la postmodernidad

La epistemología actual le exige al investigador transitar la visión inter-transdisciplinaria. La época de las disciplinas planas quedó superada. Hoy se exige del investigador no sólo su visión interdisciplinaria sino una voluntad con sentido; en la que el oficio de investigador debe necesariamente integrar la reflexión del tiempo estructural con el coyuntural. Uno de los retos actuales es la diversidad de enfoques en la comprensión del ser humano que introduce la postmodernidad. La historiografía diseñada por la Modernidad cultural sufre un proceso de deterioro y desencanto que linda en lo anárquico y antagónico. La personificación ahora se discute en el mercado de la vida; la mundaneidad se establece en Internet, la temporalidad puede ser disimulada; la historicidad puede ser inventada, y

la simbolizatividad puede ser manipulada. El teoría de la historia emergente ya no tiene una única y mejor manera para hacer la vida, sino que se presenta una gran diversidad polisémica y polimófica en el proceso de realización. Es un pandemonium en donde se requiere de una gran capacidad de sindéresis.

El término postmoderno no se limita a la filosofía, pero tiene su más remota referencia en la concepción del superhombre de Nietzsche (Berciano Villalibre, 1998). En sentido categórico el primero en utilizar el término hombre postmoderno fue Rudolf Pannwitz (1917). En la historiografía inglesa el término postmoderno aparece en un compendio que hace D. C. Somerwell de la obra de A. Toynbee. Pero es a partir de Jean François Lyotard (1979) que el postmodernismo adquiere en filosofía una nueva connotación, específicamente el referido a los cambios del saber en las sociedades postindustriales. Y en este contexto prolifera una pluralidad de teorías postmodernas, en las que encontramos desde concepciones de perspectiva neoconservadora hasta posiciones radicales que lindan con el anarquismo epistemológico.

Las tendencias postmodernas son múltiples y lindan en lo contradictorio. Para unos es el resultado del agotamiento de la Modernidad, dando inicio a una nueva Era. Para otros, tal cambio no existe, tratándose más bien de una crítica gestada al interno de la Modernidad, como ajuste de cuentas, como proyecto inconcuso. El postmodernismo no es un término unívoco, podríamos decir que si algo lo caracteriza es el estar ligado al agotamiento del mito fáustico de la maleabilidad indefinida y del control total de la naturaleza y del hombre.

En América Latina la tesis postmoderna no ha sido recibida pasivamente, los grupos académicos (CLACSO, FLACSO, CIPOST-Venezuela, CEDEC-Brasil, CEPAL, CDE-Paraguay, UNAM-México)

han visto con celo su entrada. El temor de que sea una moda intelectual más y la larga experiencia de frustraciones hace ver con escepticismo, en algunos casos, la entrada del postmodernismo.

En ese orden de ideas trataremos de esbozar un posible esquema acerca de las tendencias o variantes de la constelación postmoderna. Aun cuando todo esquematismo es simplista lo hacemos como una prope-déutica. Para ello retomaremos inicialmente el aparato conceptual de Jürgen Habermas. Habermas distingue tres corrientes: (1) los hegelianos de izquierda quienes invocan la razón contra la razón (una razón ética y utópica contra la razón instrumental), tradición que iría desde el marxismo y las corrientes que Habermas llama la 'filosofía de la praxis'. (2) Los hegelianos de derecha, quienes aceptan la modernización social (capitalismo y Estado burocrático) pero no la modernidad cultural y las exigencias universales de la ética; y por último (3) Nietzsche quien rechaza por completo la razón.

Actualmente, los posthegelianos de izquierda tienen sus sucesores en los filósofos de la praxis: aquellos que defienden la modernidad (incluido Habermas); los posthegelianos de derecha tienen como sucesores a los que Habermas llama los neoconservadores (A. Gehlen, el primer Wittgenstein, por ejemplo), quienes separan modernización social y modernidad cultural; ellos son postmodernos en un primer sentido, desvalorizan la cultura y la historia. Nietzsche tiene como sucesores los postmodernos, en un segundo sentido, los antimodernos según ciertos textos de Habermas (Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault) quienes radicalizan la crítica de la razón.

Pero la clasificación de Habermas ha resultado ser insuficiente como veremos, nuevas corrientes corrientes hacen se entrada en la postmodernidad, como los viejos conservadores, quienes rehúsan igualmente la modernidad pregonando igualmente un neoristolismo, p.e. Léo Strauss, y más

recientemente pensadores como Alasdair MacIntyre. En realidad se trata de exponer vertientes más que bloques homogéneos, recordemos que la postmodernidad hizo añicos los metarrelatos; hoy los grandes relatos se disuelven sin prisa pero también sin pausa. Veamos a continuación el impacto de las tendencias postmodernas en la comprensión del nuevo ser humano.

1. La historia inmediata: la moda del aquí y el ahora

Jean Lacouture, gran reportero del Monde y del *Nouvel Observateur*, fue el creador en los sesenta de la colección *L'Histoire Immédiate* de la editorial Le Seuil. Sin embargo, el tema se presentó para su análisis en el reciente III Congreso de Historia a Debate, Santiago de Compostela-España (2004).

No cabe duda que asistimos a una etapa caracterizada por el asesinato de la realidad. La muerte de la ilusión, y la utopía vital. Antes por lo menos podíamos pensar la realidad y recrearla, hoy la realidad se nos impone, somos víctimas de la hiperrealidad. Pero aún así, creemos es necesario intentar jugar los dados una vez más, repensar un nuevo espacio para la historia., en una palabra, soplar sobre las cenizas de una utopía necesaria.

La dinámica en la cual estamos inmersos nos obliga a pensar no en los métodos tradicionales de la historia sino a repensar la historia que vendrá. La historia parece dejar de ser sólo el estudio de los hechos del pasado, hoy se impone la posthistoria. No tanto porque el ritmo de acumulación de conocimientos sea mucho más rápido, sino porque el saber cambia de estatus epistemológico. El saber histórico parece conducir no a una teoría historiográfica sino del acontecimiento. Es una historia que en la performatividad de los saberes postmodernos busca transmutarse en ciencia del espectáculo, en donde la

telemática ejerce su imperio. Rojas en su ponencia (España-2004) nos alertaba: “La historia inmediata, tal como la hemos descrito y concebido, no sólo debe responder a las demandas de un público ansioso de respuestas acerca de las causas de múltiples acontecimientos históricos que vive en el presente, sino que debe ser también una oferta del historiador consciente de su papel como intelectual comprometido en la necesaria comprensión del tiempo presente en su diálogo permanente con el pasado y con el futuro, no olvidando que la construcción de una imagen del pasado o del futuro no es monopolio exclusivo del historiador. Máxime cuando vivimos una especie de aceleración del tiempo histórico en el contexto de una revolución científico-técnica de la información y en un mundo más globalizado por los efectos de las comunicaciones que “en directo, vía satélite”, nos desbordan de sucesos y accidentes de la vida cotidiana que se le presentan al espectador como acontecimientos históricos, tal vez, sin serlo. Estamos, pues, frente a una responsabilidad social difícil de renunciar y de compleja actuación. ¿Cuál es nuestra experiencia, al respecto, en nuestro quehacer cotidiano? ¿Cómo ha sido nuestro acercamiento a la historia inmediata como historia del tiempo presente?” (Rojas, 2004, s/p)

Pareciera que nos enfrentamos a un modelo emergente de historia caracterizada por la pretendida ciencia del presente, en donde la constante será la desaparición del mundo en tiempo real. La virtualidad amenaza con desplazar la historia positivista y hasta los modelos de la Nouvelle Histoire francesa; hoy lo virtual lo convierte en actores de un sólo golpe.

Pero por si fuera poco, la hiperrealidad experimenta una nueva modalidad: los videos snuff, que proclaman la muerte de los efectos especiales. En vez de asesinatos simulados, ahora los massmedia nos presen-

tan asesinatos y violaciones en directo, cero trucos, sin maquillaje. Ud., puede ser actor del próximo Primer Impacto.

La hiperrealidad postmoderna también afectó al documento, el documento ahora es hipertexto, vale decir, una presentación multifacética de información concebida como mapa de navegación. El hipertexto permite dotar al documento de una “tercera dimensión”, construyendo redes o encadenamientos entre páginas a través del cual se puede “navegar”. Con sus inconvenientes como el palimpsesto.

No es ciencia ficción, el hombre ha comenzado a reinventar el mundo y a sumergirse en él. La gran afición de los niños por los juegos de video supone un vasto campo para la realidad virtual, que no sólo puede proporcionar todo tipo de diversiones, sino que puede convertirse en un eficaz instrumento didáctico. Los alumnos miran cosas y leen cosas, pero no las hacen. En un aula donde los estudiantes pudieran servirse de la realidad virtual, la educación alcanzaría un nivel práctico jamás sospechado. Los estudiantes viajarían a través del cuerpo humano, en las clases de biología; dialogarían con Platón en las clases de filosofía; Bolívar mismo les impartiría su ideario bolivariano.

El problema más grave que podemos vislumbrar desde ahora, por encima de las incomparables ventajas de la realidad virtual es que “con lo Virtual, no sólo entramos en la era de la liquidación de lo real y de lo referencial, sino también en la era del exterminio del Otro. Es el equivalente de una purificación étnica que no sólo afecta a unas poblaciones concretas, sino que se encarnizará con todas las formas de alteridad. La de la muerte -que se conjura con la terapia del mantenimiento artificial. La del rostro y el cuerpo, que es acosada por la cirugía estética. La del mundo que se borra con la Realidad Virtual. La de cada uno de nosotros, que será abolida un día con la clo-

nación de las células individuales. (...) Si la información es el lugar del crimen perfecto contra la realidad, la comunicación es el lugar del crimen perfecto contra la alteridad.” (Beaudrillard, J. 1996:149)

2. Trivialización de los valores trascendentales

La trivialización de toda relación que en la Modernidad tenía trascendencia es otra de las características de la *elan* vital que vivimos. Los valores trascendentales: el amor, la familia, la amistad, y el matrimonio están en crisis. Las proposiciones a futuro quedan extinguidas, se vive el aquí y el ahora: “toda una corriente de pensamiento pulsional (Coiran, Baudrillard, Donzelot, Glucksmann) sacan provecho de esta atmósfera de justificado desprestigio de la razón. El desencanto postmoderno termina siendo por ese camino la decadencia de la Razón Ilustrada” (Lanz, 1992:54).

En esta misma dirección se encuentra alineada la tesis acerca de la incredulidad de la historia apuntalada por Jean François Lyotard, al considerar que la desconfianza que han generado los dos últimos siglos en los occidentales es justamente por la declinación de la idea de progreso. En la tesis de Lyotard no hay espacio ni para liberalismo económico, ni político, ni los diversos marxismos; sino para el todo vale. Acusa a los primeros de crimen contra la humanidad, hasta el punto que para definir la historia de occidente reciente utiliza el término “Auschwitz”.

Aun cuando lo postmoderno en lo social es muy posterior a la aparición del postmodernismo como estilo artístico y arquitectónico, por la vía de Lyotard se incluye la connotación referida a los estilos de arte. Esta visión deviene en el denominado populismo estético. La estética postmoderna se trivializa en un populismo estético, “las posiciones posmodernistas en arquitectura son inseparables de una implacable

recusación del modernismo y del llamado ‘estilo internacional’ (Frank Lloyd, Wright, Le Corbusier, Mies) (...) El desvanecimiento en ellos de la antigua frontera (esencialmente modernista) entre la cultura de élite y la llamada cultura comercial o de masas (...) En efecto, lo que fascina a los posmodernistas es precisamente todo este paisaje ‘degradado,’ feísta, Kitsch, de series televisivas y de cultura de Reader’s Digest, de la publicidad y los moteles, del ‘último pase’ y de las películas de Hollywood de serie B, de la llamada ‘paraliteratura’ con sus categorías de lo gótico y lo romántico, de la biografía popular, la novela negra, fantástica o de ficción científica: materiales que ya no se limitan a ‘citar’ simplemente, como habrían hecho Joyce y Mahler, sino que incorporan a su propia esencia” (Jameison, 1991:11.13).

El populismo estético llega a acuñar frases como “cada quien es bello como es”. Desde la escultural belleza simbolizada por la Venus griega, patrón indiscutible en los concursos de belleza, hasta el “gordo” Purcel; para todos hay un espacio. A nivel de las telenovelas se observa un claro desplazamiento de las obras de grandes literatos, por la reivindicación de lo efímero; así por ejemplo, en vez de Doña Bárbara inspirada en la obra clásica de Rómulo Gallegos, aparecen títulos como “Cara Sucia”, “por estas calles”, “dulce ilusión”, “pasiones secretas”, o “Cristal”. Hoy pasaría por iluso quien pretenda preguntar por El Conde de Monte Cristo, lo correcto sería preguntar por el último chiste del “Conde del Guacharo”. El saber se trivializa y de los metarrelatos pasamos al palimpsesto, los discursos acerca de lo banal, e incluso a reflexiones sobre temas sin el menor sentido eufemístico, aparecen títulos como: La merdonité (Leiris, 1988), La importancia de hablar mierda (Buenaventura, 1995) o La Historia de la mierda como nos la refería Juan Manuel Santana.

Este populismo estético termina haciendo la reivindicación de lo efímero frente a los grandes saberes y metarrelatos, la experiencia banal frente a la experiencia científica. Entre las vertientes de la cultura postmoderna postestructuralista destaca la de corte superindividualista, la cual diversifica las posibilidades de elección y liquida las fronteras morales de la Modernidad, minando los sentidos únicos y los valores superiores. Magnifica el elogio del vicio, e incluso la virtud se encuentra en el amoralismo: “del cogito ergo sum al coito ergo sum. La cuerpolaría, se traduce en la expresión cheli ya decadente ‘demasié p’a body’. Una especie de narcisismo del músculo define a la vez la obsesiva preocupación nutricionista, y una nueva manía de efebato produce de esta guisa (y en este guiso) sustanciosos beneficios a los gimnasiarcas que explotan tan acusada vocación física” (Díaz, 1985:21-22). Nuestras ciudades lucen graffittis con una invitación sostenida: “a Q, a Q que el mundo se va acabar” manifestaciones de la cultura lighth que invita a una práctica sostenida de lo dionisiaco y narcísico.

La dinámica social atravesada por la atmósfera posmoderna genera transformaciones no sólo de forma sino de fondo que afectan la lebenswelt, (mundo de la vida cotidiana) en particular la performatividad de los códigos semióticos que definieron la sexualidad en la Modernidad. Los valores que definieron la sexualidad masculina y femenina hoy se encuentran desplazados de su centro de gravedad, pareciera que la moda de lo travesti se impone sin prisa pero sin tregua. La cultura comercial, y en especial los shows cómicos, centran el humor en la degradación de los valores que definieron la sexualidad convencional; en ese sentido, se presenta la conmutación de los códigos externos entre el hombre y la mujer.

La problemática del género sustituye a la del sexo, el problema fundamental de los sexólogos ya no es el estudio de cómo ejer-

cer la función sexual sino cómo identificar la masculinidad y la femineidad. La función sexual se ha diluido entre la infinidad de fetiches que presenta la industria publicitaria, fetiches asexuados e indiferentemente utilizados para ambos sexos, o el tercer sexo según sea el caso. La ropa íntima ya no es exclusiva para un género sino que puede ser utilizada indistintamente, un Calvin Klein puede ser intercambiado sin el menor pudor.

La problemática del género ya no coloca la realización de la sexualidad en el encuentro con el Otro, sino en el encuentro con el fetiche. Incluso el Otro como diferencia en la relación interpersonal también es sublimado por prototipos publicitarios que en gran parte transpiran conductas asexuadas. Los símbolos ya no son inspirados por los valores trascendentales de todos los tiempos sino por mutantes generados por la tecnología.

El cuerpo sexuado está sometido a una especie de destino artificial. Y este destino artificial, es la transexualidad. Transexual, en principio, no en el sentido anatómico sino en el sentido más general del travestismo, del juego sobre la conmutación de los signos del sexo.

Parece que hoy el destino del cuerpo es el de transformarse en prótesis, pues ha sido decretada la cuenta regresiva a cada una de las partes del cuerpo para ser reemplazadas. El milagro ya no es de la Providencia Divina sino tecnológico. Somos mutantes biológicos en potencia, el ejemplo clásico es Michael Jackson, un personaje perfectamente artificial, pero al mismo tiempo el inocente y puro a quien le está permitido transgredir las normas sociales; andrógino de la nueva generación.

El derrumbe de los valores tradicionales, decretado por Nietzsche, trajo como consecuencia un proceso de degradación de los códigos sexuales tradicionales sobre los cuales se fundaba la masculinidad

y la feminidad. La posmodernidad amenaza con desplazar al paradigma tradicional de la sexualidad, ya no se trata de amar o de odiar al Otro sino de producirlo.

El ser humano ya no es objeto de amor sino de producción, nuestra pareja puede incluso ser virtual, p.e. la mascota virtual Tamagotchi. Muchos iniciados en la Nueva Era satisfacen las necesidades del ser humano en forma virtual. Ya no se trata de conquistar a la mujer, de seducirla o de ser seducido; se trata de inventarla pero eliminando la diferencia.

El concepto de diferencia sexual ha sido borrado para implantar el concepto de semejanza. Hoy la mujer devino en el espejo del hombre y viceversa, toda la erótica modifica sus códigos, la atracción que era producto de la extrañeza y de la alteridad se instala en el plano de lo semejante; la mujer se entrena en el gimnasio para obtener músculos mayor definidos y el hombre hipertrofia su cuerpo para la contemplación yoísta. La industria publicitaria rápidamente ha captado tal situación y juega sistemáticamente con los códigos transexuales, ya que comercialmente son más productivos, a la final lo que le interesa es vender. ¿Acaso estamos en presencia de una preparación silenciosa para instaurar en nuestro inconsciente la eliminación del Otro como diferencia?

El cartesianismo modernista planteó la necesidad del “yo pienso, luego existo”, hoy el narcisismo postmoderno plantearía: “yo fornico, luego existo.” El nuevo narcisismo lucha por una cultura del cuerpo pero en su defecto propone una banalización de la sexualidad, llegando al llamado sexo frío. El imperativo categórico del deber, que llevó a multitud de jóvenes a comprometerse en utopías políticas en las décadas anteriores, y que posee su hito en aquel mayo del ‘68, ha sido reemplazado por el homo ludens. Prometeo ha cedido su puesto a Narciso. Ahora el nuevo Zeus de la jungla

de asfalto necesita rejuvenecer diariamente su imagen por toda clase de procedimientos, debe hacerse un experto del transformismo al estilo de mítico Zeus. Sabe que el mundo de hoy convirtió de las relaciones de producción en relaciones de seducción.

Las consecuencias de esta veta de pensamiento postmoderno son las siguientes:

- Se disemina progresivamente la distinción entre lo malo y lo bueno, dependiendo de la valoración ética de las circunstancias, el momento, la situación personal, o el comercial favorito.
- Se acrecienta la permisividad a todos los niveles, en principio: todo vale.
- Hoy se tienen más derechos que deberes: apelar a la cultura de la autorrealización sería ridículo, se sustituye la moral de la abnegación y sacrificio por el camino fácil.

3. El ser humano neorromántico

Desde el punto de vista de la filosofía del cuerpo, el cuerpo ya no es la cárcel del alma, como había dicho Platón. Lo corporal es ahora objeto de cuidados sin límite: dietas selectas y equilibradas, la línea esbelta propiciada por las imágenes televisivas; practicando el sofisma de que lo bello es lo bueno. Vivimos una época dominada por el sálvese quien pueda; es decir, desde la individualidad, más que desde la colectividad. Vivimos una época dominada por el vacío de valores. No es un dogma. Eres tú quien creas tu propia columna vertebral moral, la moral ya no es un problema de interiorización en algo que se puede comprar en la boutique. Existen auténticos grandes almacenes NEW AGE donde se puede gastar el sueldo de un mes en las terapias.

La posmodernidad neorromántica es hinchada de yoísmo. Los postmodernos neorrománticos necesitan aparecer en la portada de los periódicos con su perro o mascota, se exhiben en novelas y romances, cuentan su vida en los programas ama-

rillistas (estilo Cristina o Geraldo), exhiben sus cuerpos con grandes tatuajes, reclaman la atención. Pero acaso no se esconde en sus actitudes una reclamo, ¿acaso no estarán reivindicando la espontaneidad, la confianza, la franqueza, el juego, la pureza de lo natural, el idealismo, la subjetividad profunda, frente a lo que dicen haber observado en los adultos (fariseísmo, dogmatismo, tristeza, duplicidad discursiva, etc).? Con todo lo negativo que podamos decir y ver de los neorrománticos siempre hay algo que podemos recuperar para una educación postmoderna. La postmodernidad neorromántica revalida valores perdidos como la autenticidad, pero en su defecto profundiza al hombre en un yoísmo narcísico. El romanticismo proclamó la depresión, la melancolía, el desencanto, hoy el neorromanticismo las hipertrofió.

Otra variante de los neorrománticos es la caracterizada por la añoranza de las etapas pasadas, intentan regresar a ghettos premodernos, pero son postmodernos. Sus estilos de vida son un verdadero collage, en el que mantienen los siguientes principios:

- a) No se quieren contaminar con nada de la modernidad cultural.
- b) Rechazan el escepticismo y anarquismo postmoderno.
- c) No aceptan los desarrollos instrumentados por la ciencia y la tecnología.
- d) Plantean una ética ecológica.

Seyla Benhabib los clasifica como neorristotélicos: “1) Un diagnóstico neoconservador de los problemas del capitalismo avanzado: ni la economía del capitalismo, ni la modernización social ni los cambios tecnológicos son vistos como las causas fundamentales de la crisis actual. Más bien consideran el liberalismo político y el pluralismo moral como las causas principales de ésta situación. (Sobre todo Allan Bloom y en el contexto alemán Spaemann). 2) El neo-aristotelismo de los ‘comunitarios’ (MacIntire, Sandel, Taylor,

Walzer) quienes rechazan la declinación de las comunidades morales y políticas de la sociedad contemporánea (..) 3) Por último, un neorristotelismo en el sentido de una ética hermenéutica (Gadamer) centrada alrededor de la comprensión aristotélica de la phronesis”.(Benhabid, 1990: 2ss.)

Plantean igualmente una ética cosmológica inmersa en la lucha ecológica, un regreso a lo natural, porque entienden que la lucha central del hombre del futuro es la lucha ecológica so pena de estar condenados a un inmenso basurero.

No tienen interés de encontrar integración de sus planteamientos con la postmodernidad sólo que sus excentricidades los hace de facto postmodernos.

Hoy existen ghettos que se aíslan voluntariamente de las grandes “selvas de cemento” para vivir el encuentro con lo natural, alejados de la tecnología, apegados a estrictas dietas naturistas, reconstruyendo viejas casas del siglo pasado, con vestimentas que no contengan productos derivados del petróleo y apegados a una ética radicalmente conservadora.

4. La emergencia del mundo místico sobre el racional

El pensamiento secular propio de la Ilustración postulaba la existencia del sujeto autosuficiente y ateo. La postmodernidad se caracteriza justamente por validar el pensamiento débil y el esoterismo, en esto consiste el postsecularismo (Milbank, J. 1993)

El individuo postmoderno obedece a lógicas múltiples, como tal se prepara él mismo su “cóctel” religioso, haciendo todo tipo de combinación religiosa. Así podemos encontrar desde cristianos confesos de comunión diaria participando en ritos hindúes, esoterismo, magia, adivinación, hasta santones practicando ritos satánicos. Se trata del mercado religioso de las sociedades actuales en donde el individuo desempeña

el papel de cliente ante una variada oferta religiosa, dentro de las que podrá elegir la que más le guste y además podrá practicar con sincretismo.

En la época del racionalismo la fe se identificaba con una aceptación intelectual de las creencias, nos enseñó que si Dios no pasaba por la alcabala de la razón entonces no tenía entrada en lo humano. La religión tuvo que presentarse con el ropaje de la ciencia, por eso se habla de Ciencias de la Religión, como una forma camuflada para que el hombre moderno no la desprecie.

El teólogo postmoderno es Harvey Cox. Desde su primera obra *La Ciudad Secular* (1968) hizo estremecer el mundo ortodoxo, al afirmar que “el mundo moderno adquiere cada vez más un rostro secular. Las épocas en que religión y política constituyeron una unidad parecen haber quedado atrás. ¿Quién se atrevería hoy a soñar con el viejo ideal medieval del ‘sacro Imperio’ o siquiera en la posterior, y mucho más modesta, ‘Santa Alianza’ entre el Altar y el trono?. Un proceso incesante de secularización, es decir, de emancipación de la actividad social y política del hombre de los tradicionales contenidos religiosos que la determinaron en otras épocas, está en marcha más o menos rápida en todas partes.” (Cox, 1965:5)

Luego, publicó *Fiesta de Locos* (1969), donde afirmaba que en el mundo actual hay una brecha entre los que quieren cambiar el mundo y los que se dedican a cantar la alegría de vivir. Si bien es verdad el autor lo dijo en su momento para diferenciar entre los fines de dos generaciones: la del mayo francés y el movimiento hippie; hoy podríamos parafrasearlas para diferenciar entre modernos y postmodernos.

En *La seducción del Espíritu* (1973), acota que “la religión se extiende mucho más allá de las Iglesias”. Expresión que sin duda alguna anticipa el cambio postmoderno en materia teológica.

Luego apareció: *La religión en la ciudad secular*, 1982. Cuyo subtítulo _hacia una teología postmoderna- hace justicia al tema. En la Introducción, el autor nos explica su punto de vista: “entramos en una nueva era que algunos califican de postmoderna. Nadie sabe exactamente a qué se va a parecer. Pero una cosa parece cierta: más que una época de secularización larvada y de declive religioso, será una era de renovación religiosa y de retorno de lo sagrado” (Cox, 1992).

Junto a la proposición de Harvey Cox, se encuentran teólogos como Hans Kuhn, futurólogos como John Naisbitt y Patricia Aburdene, Alvin Toffler y Peter Drucker, filósofos e intelectuales de reconocida valía mundial: Iris Murdoch, Gianni Vattimo, Mc Ewan, José Monleón, Juan Goytisolo y Rossana Rossanda. Todos han hablado de Dios y de religión desde la aconfesionalidad. Les preocupa la prospectiva de una sociedad sin religión, p.e. Gianni Vattimo, otro de los filósofos en la cresta de la celebridad, declaró sin ambages: ‘Me interesa cada vez más la religión’. Rossana Rossanda llega a decir a su interlocutor: ‘Le va a extrañar que yo, no creyente, le diga que hoy prefiero escuchar a ciertos monjes benedictinos, amigos míos, que a muchos de los nuevos políticos.’ (Infiesta, 1993)

Al interno de la Iglesia Católica también la postmodernidad, en tanto que atmósfera civilizacional, ha merecido su análisis. En Santo Domingo, República Dominicana, con ocasión de la VI Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, expresó: “aunque realidad pluricultural, América Latina está profundamente marcada por la cultura Occidental (...) De aquí que han producido en nuestro modo de ser la cultura moderna y las posibilidades que nos ofrece ahora su período postmoderno. La cultura moderna se caracteriza por la centralidad del hombre; los valores de personalización, de la dimensión social y

la conveniencia; absolutización de la razón, cuyas conquistas científicas y tecnológicas e informáticas han satisfecho muchas de las necesidades del hombre, a la vez que han buscado una autonomía frente a la naturaleza, a la que domina; frente a la historia, cuya construcción él asume, y aún frente a Dios, del cual se desinteresa o releva a la conciencia personal, privilegiando el orden temporal exclusivamente. La postmodernidad es el resultado del fracaso de la pretensión reduccionista de la razón moderna, que lleva al hombre a cuestionar tanto algunos logros de la modernidad con la confianza en el progreso indefinido aunque reconozca, como lo hace también la iglesia (...) Tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la postmodernidad en tanto espacio abierto a la trascendencia presentan serios desafíos a la evangelización.” (VI Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 1992, No. 252)

Aunque advertimos que el boom religioso no trata tanto por encontrar un sentido último a la vida sino ilusiones y soluciones de tipo mesiánico para los problemas económicos y sociales: desempleo, inflación, alienación laboral, sentimiento de aislamiento e inseguridad ciudadana.

La parapsicología y los fenómenos extrasensoriales son otro de los fenómenos que polarizan la atención de jóvenes y adultos. El tipo de sociedad fría y anónima, donde todo tiene su explicación, y donde los ciudadanos viven estructurados por horarios minuciosos, ha facilitado un cierto retorno a lo histórico y desconocido. Lo parapsicológico intenta dar respuesta a una serie de tendencias que en el marco de la vida ordinaria no reciben adecuadas respuestas.

El pensamiento alternativo hace su entrada en las tendencias postmodernas a través del denominado postsecularismo. La postmodernidad ha demostrado que no hay una única y mejor manera de hacer las cosas; “muerto el sujeto” de la Modernidad,

la postmodernidad lo rescata de nuevo, en la metáfora del pensamiento débil. El pensamiento débil otrora desechado por el criterio cartesiano de racionalidad matemática de la Modernidad cultural vive un renacer.

Vattimo es el autor que más ha trabajado el concepto de pensamiento débil, inspirado en Heidegger y Nietzsche, para él, entre las características de este pensamiento estarían: “1. Tomar en serio la idea nietzscheana y tal vez marxiana del nexo entre metafísica y relaciones de dominio dentro y fuera del sujeto. 2. Echar una mirada amiga y sin angustias metafísicas al mundo de las apariciones, de los procedimientos discursivos y de las formas simbólicas, viéndolos como el lugar de una posible experiencia del ser. 3. Esto sin caer en la glorificación de ser y lenguaje, que la hermenéutica toma de Heidegger, no como un modelo de encontrar el ser originario y verdadero de la metafísica, sino como vía para encontrar de nuevo el ser como huella, recuerdo o ser debilitado.” (Vattimo, 1983:9) Con el pensamiento débil la racionalidad debe ceder terreno. El pensamiento débil se caracteriza por encima de todo por la ausencia de fundamento.

Los historiadores de la nueva Era incorporan entre sus asesores a los considerados despectivamente metafísicos; por alguna razón hoy “los filósofos y los teólogos - en su subempleo secular- son hoy tan buscados y codiciados como los informáticos” (Naisbit y Aburdene, 1992:339).

Para el historiador de la new age el problema del objeto de la historia está en el estudio de los temas silenciados por la historiografía oficial. La influencia más notoria viene del pensamiento oriental, de la cultura taoísta y el confucionismo, expresamente de los denominados autores y libros sagrados como el Chuang Tzu y el I Ching con más de 5000 años. El I Ching se ha convertido en un manual práctico para mejorar la calidad de vida, los logros y la auto-realización.

Así por ejemplo, desde que apareció *The I Ching of Management* como un manual para orientar a los gerentes y administradores en el espíritu taoísta, se generó una oleada que busca orientar los negocios partiendo de la conformación del yo interior, porque “la carrera del gerente moderno presenta muchos obstáculos, peligros y escollos en el camino del éxito y la auto-realización. El agotamiento, la familia y los problemas maritales, el abuso de drogas y la reducción de la vida, resultado del estrés, son algunos de los peligros al yo que enfrenta el gerente. (...) El Tao permite al gerente aprovechar sus recursos internos en su camino al éxito verdadero, el logro humano y la satisfacción” (Sadler, 1997:4). Afirmaciones de este tipo fueron rechazadas por la ortodoxia del pensamiento gerencial, sólo hoy son aceptadas y dadas a conocer, clara evidencia del cientificismo construido sobre la base del pensamiento autocrático de la Razón Ilustrada.

Alguien consustanciado con el viejo modelo pensaría que es una perogrullada que cada corporación tenga su propio filósofo, pero no es así. La Ford tiene su filósofo, las grandes corporaciones tienen entre sus asesores a filósofos; el ejemplo más descollante es el filósofo Francis Fukuyama quien además de ser director adjunto de planificación política en el Departamento de Estado, es asesor residente de la Corporación Rand, en Washington, D.C.

No es por banalidad que hoy se hable de los “gurús del mundo” para señalar que son quienes precisamente lo mueven, desde políticos, economistas, catedráticos universitarios, estadistas, hasta poetas, filósofos y santones. Podemos mencionar desde Vaclav Havel (político, mandatario checo) quien fuera llamado el nuevo príncipe-filósofo rememorando aquella máxima de Platón según la cual los filósofos deberían ser quienes gobiernen la Polis; Jeffrey Sachs (Académico del Departamento de Economía de la Universidad de Harvard)

sacado del anonimato por el gobierno boliviano; Ayn Rand (heroína de los derechos libertarios en los Estados Unidos); Milton Friedman (padre del monetarismo) creador de la Escuela de Chicago y campeón de la libre empresa; Lee Kuan Yew (Gurú de los autócratas del Este de Asia), plantea que “el desarrollo económico y la libertad política por lo general son incompatibles”; George Soros (especialista en el mercado monetarista) conocido como el hombre que quebró el Banco de Inglaterra; Tom Peters (gurú gerencial más famoso del mundo), hoy cobra hasta 50.000 dólares por conferencia, su último trabajo *Thriving on Chaos* lo convierte entre los primeros en escribir sobre la caótica y su impacto en el mundo de los negocios; Octavio Paz (poeta mexicano) de meritorios aportes al campo de la política y la literatura; Nicolas Negroponte (informático dedicado a la telefonía digital) se le ha comparado con Mc Luhan, el gurú más famoso en el campo de la tecnología de los medios de comunicación; hasta Sathya Sai Baba santón hindú que realiza milagros y es admirado por millones de personas en el mundo gracias a sus dones paranormales.

Como hemos podido ver la postmodernidad ejerce transformaciones sustantivas, sin embargo se requiere profundizar más sobre los cambios que genera a fin de plantear una opción situada en/desde América Latina. El fenómeno sigue siendo poco analizado, sobre todo si lo comparamos con la extensa bibliografía producida en el campo de las Ciencias Sociales y Humanísticas a nivel mundial.

Impera integrar sinérgicamente los esfuerzos en líneas de investigación acerca de las prácticas emergentes y no simplemente conformarnos con ser espectadores o sepultureros del acontecimiento.

En la última década se registra un ligero incremento de la producción historiográfica sobre el tema. Pero muchas de esas producciones teóricas siguen influenciadas por tendencias históricas lineales y únicas, sin tener en cuenta las prácticas

emergentes. Sería un verdadero riesgo para nuestras sociedades el hacernos los desentendidos, ya que la Postmodernidad entraña una oportunidad pero al mismo tiempo un riesgo.

De lo contrario, seguiremos nuevamente sumidos en una dialéctica de la negación donde apenas seamos unos invitados de piedra. El área aún presenta bastantes debilidades, influida en parte por la apatía y el estrecho marco institucional donde se mueve, el relativo desprecio que en ciertos sectores intelectuales se hace de ella, la ausencia de recursos financieros para emprender trabajos de largo aliento, y la escasa publicidad alcanzada por las publicaciones donde se difunden los aportes. Urge la creación de comunidades académicas consolidadas que interioricen los esfuerzos y los extiendan.

Autores y bases teóricas para la comprensión de la historia social de las mentalidades

I. La historia de las mentalidades, representaciones e imaginarios: Antecedentes: Maurice Halbwachs, Charles Blondel, Lucein Lévy-Bruhl.

II. Fundadores: M. Bloch, L. Febvre. Segunda generación de Annales: F. Braudel, E. Le Roy Ladurie, E. Labrousse. Tercera y cuarta generación: A. Burguière, J. Revel, J. Le Goff, Michèle Perrot. G. Duby, P. Vilar, M. Vovelle, M. Foucault, F. Mauro, Ph. Ariès.

III. Teoría crítica y la comprensión de la Historia Social de las Mentalidades:

Corpus teórico básico para la aplicación práctica

1. La Teoría Crítica Neopositivista. Escuela Neopositivista; Positivismo Lógico, y Filosofía Analítica:

1.1. Bertrand Russell, el primer Wittgenstein y el Tractatus Logico-Philosophicus y K. Popper.

1.2. Desarrollo crítico de la Lógica binaria y su impacto en la racionalidad.

1.3. Crítica al historicismo con Popper. (Revisar Miseria del Historicismo)

1.4. Crítica a la metafísica y preeminencia de las estructuras del lenguaje.

2. La Escuela Postpositivista: el segundo Wittgenstein, T. Kuhn, K. P. Feyerabend, Lakatos. La deconstrucción del método científico y su importancia para la paz.

3. La Teoría Crítica Neokantiana. La escuela Neokantiana: M. Weber, y la Ética protestante y el espíritu del Capitalismo como herramienta para comprensión de la religión en el desarrollo de los pueblos en América Latina.

4. La teoría crítica empirismo inglés y pragmatista.

4.1 Antecedentes con la obra de Andrés Bello, Filosofía del Entendimiento.

4.2. La escuela Pragmatista de J. Dewey y su influencia en la obra de Luis Beltrán Prieto Figueroa. Análisis de la obra del Humanismo democrático.

5. La Escuela Neohegeliana: Influencia de F. Fukuyama en la teoría crítica. La posthistoria.

6. La Teoría Crítica de la Escuela de Francfort: J. Habermas a las tendencias postmodernas.

7. La escuela marxista, estructuralista y posestructuralista.

7.1. Teoría crítica del marxismo estructuralista de L. Althusser.

7.2. La escuela epistemológica francesa: Gaston Bachelard a Michel Foucault.

7.3. La escuela británica con E. Hobsbawm.

7.4. La escuela catalana con J. Fontana.

8. La escuela marxista latinoamericana y su influencia en la pedagogía: De

Anibal Ponce, Darcy Ribeiro, J. Núñez Tenorio, de Paulo Freire a Orlando Fals Borda.

9. **La escuela de la teología y filosofía de la liberación latinoamericana:** G. Gutiérrez, L. Boff, el grupo la Golconda en Boyacá-Colombia, el Pbro. Camilo Torres Restrepo. E. Dussell. Mons. Arnulfo Romero.
10. **La teoría crítica neotomista:** de J. Maritain.
11. **La teoría crítica fenomenológica.** La escuela fenomenológica: E. Husserl, M. Scheler, M. Heidegger, G. Gadamer, J. Derrida, Paul. Ricoeur.
12. **La teoría crítica postmodernidad.** La escuela postmoderna y su aporte: J. F. Lyotard, F. Jameson, A. Callinicos, J. Baudrillard, G. Foucault, Vattimo, R. Lanz. F. Fukuyama, del fin de la historia y L. Niethammer, Posthistoria. La pedagogía postmoderna crítica: de H. Giroux a Peter Mc Laren.
13. **Teoría crítica cuantica:** La escuela de la teoría cuántica a la Teoría del Caos.
14. **Teoría crítica pensamiento alternativo.** La escuela alternativa: de Osho, Gandhi, Reynaux de la Ferriere, a Chopra. Influencia de teoría crítica alternativa en la educación.
15. **La teoría crítica de la escuela feminista.** La escuela feminista: Simone de Beauvoir, Michel Perrou, Duby, Ermila Troconis de Veracochea y la Cátedra de Historia de la Mujer con Edda Samudio (ULA-Mérida)
16. **La teoría crítica del psicoanálisis.** De Freud a Jung. El inconsciente e inconsciente colectivo. La psicohistoria.
17. **Teoría crítica de la posthistoria. Posthistoria: 'El fin de la historia'.** Autores.
 - ANDERSON, Perry (2002). Los fines de la historia. Barcelona. ANAGRAMA. (todo). Biblioteca. DSA
 - KOJÈVE Alexandre (1980) Lec-

tures on the Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit, Ithaca: Cornell University Press.

- BUTLER, Judith, Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France, New York: Columbia University Press, 1999.
- COOPER, Barry, The End of History: An Essay on Modern Hegelianism, Toronto: University of Toronto Press, 1984.
- FUKUYAMA, Francis (1992), The End of History and the Last Man, New York: Macmillan, 1992. Capítulo en el campo de la educación p. 109. Publica el artículo titulado "The End of History" en el periódico The National Interest, en el verano de 1989.
- MORA-GARCÍA, José Pascual (1996) Del fin de la historia a la postmodernidad. Ed. ULA-Táchira. San Cristóbal. 1996.
- NIETHAMMER, Lutz (1992) Posthistoire: Has History Come to an End?, New York: Verso, Traducción al inglés por Patrick Camiller. 1992. La primera edición se publicó en alemán en noviembre de 1989

Bibliografía crítica recomendada¹

- Ariès, Ph. (1960) L'Enfant et la Vie Familiale sous l'Ancien Régime. Citado por: Mandrou, R. (1973) **Francia en los siglos XVII y XVIII**. Barcelona: Labor-Nueva Clío.
- Ariès, Ph. (1982) **La Muerte en Occidente**. Barcelona: Argos Vergara
- Ariès, Ph. (1988) L'Histoire des Mentalités. En Le Goff, J. (1988) (Comp.) **La Nouvelle Histoire**. Paris: Complexe.

¹ Nota. Lectura de los textos recomendados de Mora-García, on line.

- Bajtín, M. (1970) **L'Ouvre de François Rabelais et la Culture Populaire du Moyen Age et sous la Renaissance**. Paris:Gallimard.
- Bloch, M. (1978) **La Historia Rural Francesa: caracteres originales**. Barcelona: Crítica.
- Bloch, M. (1983) **Les Rois Thaumaturges**. Paris: Gallimard. (1ra edición 1924)
- Bloch, M. (1994) **La Société Féodale**. Paris:Albin Michel. (1ra edición 1939)
- Bloch, M. (1986) **Apología de la Historia o el Oficio de Historiador**. Caracas-Barquisimeto:Lola de Fuenmayor - Buría.
- Braudel, F. (1978) **Las Civilizaciones Actuales**. Madrid:Tecnos.
- Braudel, F. (1991) **Escritos sobre Historia**. España:Alianza
- Brito Figueroa, F., Harwich, N. (1986) Advertencia Preliminar. En Bloch, M. **Apología por la Historia o el oficio del historiador**.
- Brito Figueroa, F. (1993) **La Comprensión de la Historia en Marc Bloch**. Barquisimeto: Buría.
- Burke, P. (1999) **La Revolución Historiográfica Francesa**. La Escuela de Annales: 1929-1989. Barcelona: Gedisa.
- C., Pérez B. (1979). **Los Métodos de la Historia**. México:Grijalbo, S. A.
- Chartier, R. (1999) **El Mundo como Representación**. Barcelona:Gedisa.
- Cherpak, E. (1995) Las Mujeres en la Independencia. Sus acciones y contribuciones. En Velásquez Toro, M. (1995) (Comp) **Las Mujeres en la Historia de Colombia**. Bogotá: Presencia.
- Dosse, F. (1988) **La historia en migajas**. Valencia:Alfons El Magnanim.
- Febvre, L. (1968) **M. Lutero: un destino**. Paris:PUF.
- Febvre, L. (1992) **Combats pour l'Histoire**. Paris:Armand Colin.
- Febvre, L. (1993) **El Problema de la Incredulidad en el siglo XVI**. Madrid:Akal. (1º edición, 1942)
- Fontana, J. (2011) **Por el bien del imperio, una historia del mundo desde 1945**. Pasado & Presente, Barcelona. España.
- Foucault, M. (1978) **Nietzsche, la Genealogía y la Historia**. En Foucault, M. (1978a) **Microfísica del Poder**.
- Foucault, M. (1978b) **Vigilar y Castigar**. México:Siglo XXI.
- Foucault, M. (1978c) **Microfísica del poder**. Madrid:La Piqueta.
- González Pérez, M. (1995) **Bajo el Palio y el Laurel**. (1995) Colombia: Fondo Universidad Francisco José de Caldas.
- González Pérez, M. (1998a) La Idea de Nación. En González, M., Rueda, J. (1998) (Comp.) **Investigación Interdisciplinaria. Urdimbres y Tramas**. Colombia:Cooperativa Editorial Magisterio.
- González Pérez, M. (1998b) (Comp.) **Fiesta y Nación en Colombia**. Bogotá. Cooperativa Editorial Magisterio.
- González Pérez, M. (1998c) (Comp.) **Fiesta y Región en Colombia**. Bogotá. Cooperativa Editorial Magisterio.
- Hobsbawn, Eric y Terence RANGER (Eds). (2002) **Invencción de la tradición**. Barcelona: Crítica
- Henríquez, C. (1996) **Imperio y Ocaso del Sagrado Corazón de Jesús en Colombia**. Bogotá:
- Herrera Luque, F. (1976) **En la Casa del Pez que Escupe el Agua**. Caracas: Fuentes.
- Le Goff, J. (1991) **El Orden de la Memoria**. Barcelona:Paidós.
- Le Goff, J., Nora, P. (1980) **Hacer la Historia**. Barcelona:Laia. Tomo iii
- Levi, G. (1996) **La Herencia Inmaterial**. Barcelona: Nerea.
- López Torrijo, Manuel. (1995) **Lecturas de metodología histórico educativa. Hacia una historia de las mentalidades**. Universitat de Valencia. España.
- Mora-García, J. Pascual (1996) **Del Fin de la Historia a la Postmodernidad**. San Cristóbal: ULA-Táchira.

- Mora-García, J. Pascual. (1997) **La Escuela del Día de Después**. San Cristóbal: ULA-ADG- HISTORIA DE LAS MENTALIDADES-CDCHT. 1ª edición 1997, ULA-Táchira-Venezuela, 2ª edición, Mérida –Venezuela, Edición revisada y aumentada, 139 pp. www.saber.ula.ve. ISBN: 237-1997-370-502, Puede bajarse directamente del repositorio institucional de la Universidad de los Andes: http://www.saber.ula.ve/cgi-win/be_alex.exe?Acceso=T016300004844/0&Nombrebd=ssaber
- Mora-García, J. P. (1998) “La Historia de las Mentalidades: ¿Una Alternativa Metodológica para la Historia de la Educación en Venezuela.?” En Libro de Resúmenes del IV Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana., Santiago de Chile.
- Mora-García, J. Pascual (2000) Universidad, curriculum y postmodernidad crítica. Ediciones UNEXPO, UCLA-UPEL-IPB. Barquisimeto. 1ra edición 2000, 2da edición. Grupo HEDURE año-2008, edición electrónica www.saber.ula.ve. ISBN 980-273-361-X. Puede bajarse directamente del repositorio institucional de la Universidad de los Andes: http://www.saber.ula.ve/cgi-win/be_alex.exe?Acceso=T016300004770/0&Nombrebd=ssaber
- Mora García, J. Pascual (2003) “La muerte como imaginario: una mirada de la modernidad a la postmodernidad cultural.” Revista DIKAIOSYNE. N° 11, Diciembre.
- Mora García, J. Pascual (2004) “La mujer tachirenses en los Andes venezolanos, siglo XIX.” Revista FERMENTUM, Educación, salud y otras variadas perspectivas. Análisis Multidisciplinario Año 14 - N° 41 septiembre – diciembre. pp. 580-594
- Mora García, J. Pascual (2004) De los Metarrelatos a la “Muerte de los intelectuales.” Revista DIKAIOSYNE. N° 13, año VII, pp 45-64 pp Diciembre
- Mora García, J. Pascual (2004) “Leopoldo Zea, el filósofo de la negritud y el indigenismo.” Revista de Ciencias Sociales de la región Centrooccidental. N° 9, enero/diciembre 2004. pp.163-171.
- Mora García, José Pascual. (2004) **La Dama, el Cura y el maestro en el siglo XIX**. Ed. Consejo de Publicaciones ULA. Mérida.
- Mora García, José Pascual. (2004) “Memoria textual en la cultura pedagógica, caso: La Grita.” Revista ACCIÓN PEDAGÓGICA. 2004 Vol. 13, N° 2, PP. 228-236. Cfr. www.saber.ula.ve
- Mora García J. Pascual (2005) “Nación, Representaciones colectivas y Cultura tachirenses.” En C. Mendoza (Coordinadora) (2005) Imaginarios, Educación y Nación, hacia la reinención de nuestra América. Editorial UPEL-IPR-Gervasio Rubio. ISBN 980 281 078-9. PP.81-112
- Mora García J. Pascual (2005) “La Tachiranidad: región geomental fronteriza venezolana.” En Alvarez de Flores, Raquel y Sandoval Palacios, Juan (Coord) Integradición latinoamericana. Fronteras y migración. Los casos de México y Venezuela. Ed. Plaza y Valdes, México. Pp. 183-194
- Mora García J. Pascual (2005) “Bolívar en el imaginario colectivo. (Contribución al estudio de los imaginarios sociales en Venezuela.)” Revista MAÑONGO, N° 24, Vol. XIII enero-junio 2005. Universidad de Carabobo. Valencia. INDEXADA: REVENCIT, LATININDEX. Pp. 7-21
- Mora García J. Pascual (2005) “Globalización y “glocalización” en el debate postmoderno.” Revista DIKAIOSYNE. 2005 N° 14, Pp. 75-84, Cfr. www.saber.ula.ve/dikaioisyne
- Mora García J. Pascual (2006) “Historia de la evaluación y del castigo escolar en

- el cantón de La Grita, estudio de caso: maestro de primeras letras José Roo.” Revista Evaluación & Investigación. Vol 2. No. 1 julio – diciembre, pp. 53-65. Cfr. www.saber.ula.ve/
- Mora García J. Pascual (2006) “El día de la resistencia indígena: una mirada crítica en la región geomental andina tachirense venezolana”. En Revista Heurística, N° 6, Julio-diciembre. Arbitrada, indexada. <http://www.saber.ula.ve/heuristica/>
- Mora García J. Pascual (2006) “Conciencia histórica a propósito del bibliocidio en el año cuatricentenario del Quijote.” En M. Casado, Paulina Numhauser, Antonio Castillo Gómez, y Emilio Sola (Editores) **Escrituras silenciadas en la época de Cervantes**. Editorial Alcalá de Henares: Universidad Alcalá de Henares y Università di Bologna. pp. 491-497. ISBN 84-8138-708-8
- Mora García, J. Pascual (2006) “La muerte como expresión de la tanatofobia en el inconsciente colectivo de la tradición judeo-cristiana. (Aproximación a la historia de la muerte en América Latina).” En Gil Torres, Dario (Cood) (2006) Miremos la muerte. Universidad de Antioquia, Corporación Académica Biogénesis, Grupo Bioantropología. Edición arbitrada. Colombia. ISBN 958-44-0234-9. 233 pp. Capítulo: pp. 85-108
- Mora García, J. Pascual. (2008) “La racionalidad dialógica gadameriana y la historia de las mentalidades” en Rev. DIKAIOSY-NE N° 20. Año 11. Enero-junio.
- Mora García, J. Pascual. (2008) **Las cofradías de La Grita**. Cofradía del señor Crucificado en la Colonia y su impacto en el imaginario andino. Editado AAM, ULA, Grupo HEDURE. Mérida.
- Mora-García, José Pascual (2009) “la historia de los Conventos en la mentalidad educativa de la Universidad de Los Andes”, en Boletín del Archivo Histórico de la Universidad de Los Andes. Año 8, N° 14, julio-diciembre. Pp.11-32
- Mora-García, José Pascual (2009) (Coord) Libro de Resúmenes del CONGRESO DE HISTORIA: MENTALIDADES, REPRESENTACIONES E IMAGINARIOS. 161 pp. ISSN 1690-3544
- Mora-García, José Pascual (2009) “Baltasar de los Reyes Marrero (1752-1809): Primer educador de la enseñanza de la física moderna en la Universidad de Caracas (últimas décadas del siglo XVIII) (Para una historia conectada de la historia de la educación en Colombia y Venezuela)” En Revista HISTORIA DE LA EDUCACIÓN LATINOAMERICANA, N° 13, Colombia. Indizada: LATIDEX. P.p. 148-165.
- Mora-García, José Pascual (2010) “Los masones en la construcción simbólica de la nación venezolana (Del Estado protonacional a la conformación del Estado Nación decimonónico).” En Soto Arango, Diana; Cuño Bonito, Justo; Uribe, José Tomás; y Acuña, Olga (Editores) La Construcción de la nación Iberoamericana. Siglos XIX a XXI. Conceptos y Métodos para la Historia y la Construcción de la Nación. Bogotá. RUDECOLOMBIA. ISBN 978-958-44-6391-3 pp. 159-178
- Mora-García, José Pascual (2012) “Invencción de la tradición y origen histórico de la Universidad de Los Andes-Venezuela (1785-2010)”. Revista EDUCE-RE Revista venezolana de Educación. Año XII, N° 54, mayo-agosto 2012, pp. 143-154, Mérida-Venezuela.
- Mora-García, José Pascual (2013) “Historia del currículum en Venezuela: fuentes y comunidades académicas (1936-1999)” En Revista Historia de la Educación Colombiana, Doctorado en Ciencias de la Educación, Universidad de Nariño. Rhec. Vol. 16. No. 16, enero-diciembre 2013 -ISSN 0123-7756- pp. 213-243

- Mora-García, José Pascual (2014) “La expedición botánica y los orígenes paramasónicos de la ciencia en la nueva granada, de Celestino Mutis a Francisco Antonio Zea. En Revista Enlace científico, N° 11, Universidad Politécnica Territorial Lara “Andrés Bello Blanco.”
- Niethammer, L. (1992) *Posthistoire. Has history come to an end?*, Verso, Londres.
- Pino Iturrieta, E. (1971) *La Mentalidad Venezolana de la Emancipación*. Caracas: EBUCV.
- Pino Iturrieta, E. (1993) *Ventaneras y Castas, Diabólicas y Honestas*. Caracas: Planeta.
- Samudio, E. (1994) *La Cofradía de Criollos de Mérida siglo XVI*. Mérida: CDCHT-Museo Arqueológico.
- Tovar Z, B. (1998) *El goce festivo de los Opitas. Del San Juan y San Pedro al festival Folclórico y Reinado del Bambuco*. En González Pérez, M. (1998) (Comp.) **Fiesta y Región en Colombia**.
- Vovelle, M. (1998) **De la Sociedad Tradicional al Estado Moderno: la metamorfosis de la fiesta en Francia**. En González, M. (1998) (Comp.) **Fiesta y Nación en Colombia**. Santafé de Bogotá: Aula Abierta.