

## Síntomas de enfermedad en la cultura occidental: el síndrome del otro y el mito del progreso\*

Julio López Saco\*\*

### Resumen:

**R**. La sociedad moderna de la cultura occidental, presenta los ideales del gobierno ordenado, cívico y refinado. La sociedad se ordena y, además clasifica para canalizar espacios de desorden, considerados diferentes. En esta diferencia el otro se convierte en un aspecto amenazador y disolvente, que incluye las categorías de lo monstruoso, lo inhumano, la deformidad, el carácter ininteligible, el salvajismo y la ausencia se estado y ordenamiento. El orden secular supera el error, la superstición, la magia y el mito a través de la razón, estableciendo el concepto del mito del progreso, encarnado por Europa, lo que implica una superioridad civilizacional paradigmática que evita la multiformidad mundial, así como una alteridad. Europa se establece, entonces, como mito de pertenencia cultural colectiva, y la cultura occidental como razón universal.

**Palabras clave:** cultura, progreso, otro, mito.

### Abstract:

**A** Modern society of Western culture, presents the ideals of ordered, civic and refined government. The society is ordered and, in addition, it classifies to canalize spaces of disorder, considered different. In this difference, the other one turns into a menacing and solvent aspect, which includes the categories of the monstrous thing, the inhuman thing, the deformity, the unintelligible character, the savagery and the absence condition and classification. The secular order exceeds the error, the superstition, the magic and the myth through the reason, establishing the concept of the myth of progress, embodied by Europe, which implies paradigmatic civilization superiority that avoids universal multiform, as well as an otherness. Europe was then established as a myth of collective cultural belonging, and Western culture as universal reason.

**Key words:** culture, progress, other, myth.

\* Este artículo se terminó en 02/2010; se entregó para su evaluación en 07/2010; se aprobó para su publicación en 10/2010.

\*\* Profesor de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas. Especialista en Historia Antigua, Doctor en Historia antigua (Universidad de Santiago de Compostela) y Doctor en Ciencias Sociales (Universidad Central de Venezuela). E-mail: yogonbus@hotmail.com y julosa.ucv@gmail.com.

Es a través de la cultura que la sociedad se divide, pero también se jerarquiza, en profano frente a lo sagrado, masculino y femenino o entre lo público y lo privado. Se ordena y, por lo tanto, clasifica, para canalizar diversos espacios de desorden, eminentemente diferentes. Es en esta diferencia donde el otro, tanto en el seno de una misma sociedad como entre sociedades, cronológica, estructural y espacialmente diversas, se convierte en un aspecto amenazador y disolvente, que incluye las categorías de lo monstruoso, lo inhumano, la deformidad, el carácter ininteligible, el salvajismo, el primitivismo y la ausencia de estado y ordenamiento. Esta suerte de polarización es el inicio de las descalificaciones. La cultura, en términos genéricos, presenta principios de universalidad y relatividad, que provocan tensiones; sin embargo, los referentes propios de una sociedad establecida procura establecer, y encumbrar, su propio y particular perfil epistémico, que será en-culturado, entendiéndose educado, en los niños y jóvenes, para propiciar, de este modo, una sólida cimentación conceptual. Parece posible, no obstante, que la interculturalidad pueda negar la cultura como una práctica concreta, en tanto que supone que las diferencias pueden reducirse a un orden pulsional, que eliminaría, desde la raíz, cualquier justificación culturalmente peyorativa o discriminatoria. Esto significaría, eventualmente, que las mencionadas divergencias, en realidad, son epifenómenos de una especie de sustrato, estructura u origen común, que recibe denominaciones de distinto cariz, todas ellas semánticamente relevantes aunque algunas discutibles: inconsciente colectivo, estructuras del espíritu, racionalidad fundativa (ni reductiva ni excluyente), objetividad prototípica, tronco mínimo elemental de neutralidad representativa<sup>1</sup> o, el saber del no-saber primordial, como enfatiza la filosofía hindú referida a la naturaleza del Absoluto<sup>2</sup>.

El ser humano contiene la pulsión fundadora de un orden, a partir de un excedente de posibles, de ahí su afán en la búsqueda de un ordenamiento, que es el que, habitualmente, otorga el mito. Aunque éste sirve más por lo que pregunta que por lo que puede, eventualmente, responder, aglutina una reivindicación de verdad y posee credibilidad y autoridad. Es la autoridad que procede de su carácter paradigmático y modélico, y que le otorga, además, la credibilidad socialmente necesaria. El grupo acaba haciendo inalterable el orden, situando el

origen fuera de sí mismo y, en consecuencia, sobre-naturalizándolo, fuera o al margen del tiempo humano, en una acción considerada prototípica.

Si bien la realidad del espacio cultural reside en la multiplicidad, tal afirmación no descansa en la diferenciada existencia de muchas culturas, sino en el hecho de que la cultura existe como acontecimiento de una afirmación permanente y continuada de diferenciación, que se hace variable; es decir, lo múltiple ya se encuentra en el seno del acontecimiento<sup>3</sup>. La cultura y, por ende, la sociedad occidental, se ha establecido y consolidado paradigmáticamente a partir de convicciones que no se ponen en tela de juicio: la ciencia, la democracia, el estado y la tecnología, unos criterios normativos que han servido como andamios de la reconstrucción histórica. Lo ha hecho, en consecuencia, según un pensamiento sustantivo y totalizante, olvidando que en la cotidianidad en lugar de hacer ciencia nos manejamos con el sentido común, y nuestra mentalidad es un tanto arcaica<sup>4</sup>; lo que supone que la religiosidad, la magia, el mito (un pensamiento para-lógico y regulador, con sus concomitantes aspectos evocativos e intuitivos), inundan de manera constante la vida cotidiana, como se puede percibir en las solidaridades personales, en nuestras legitimaciones de libertad o en los movimientos colectivos. No hay, en esencia, en la cotidianidad humana, rigor científico en los comportamientos ni en las acciones.

La imaginación del entorno social en una cultura se expresa en imágenes, leyendas, “historias”. Es una concepción colectiva que se convierte en la perspectiva dominante, facilitando las prácticas comunes, muchas veces verdaderamente “ritualizadas”, y propiciando una especie de sentimiento de legitimidad compartido. Este factor supone una comprensión implícita de lo común, sin necesidad de una perspectiva teórica. Dicha imaginación implica idealidad, un buen número de veces formada por tópicos típicos, fruto de la etnocéntrica, elitesca y pseudo-erudita mirada cultural propia, caracterizada por un orden metafísico, un trasfondo, cuya expresión es ilimitada, lo cual es propio de lo mítico e imaginario, no de lo teórico, y que supone un entendimiento, una comprensión, con una iconografía mental propia que la hace viable en el seno de la sociedad<sup>5</sup>. Esos referentes icónicos

como, por ejemplo, aquellos presentes en nuestros modos de manifestar y sus referentes precisos, confieren sentido a los actos particulares en el espacio y el tiempo, es decir, en la historia.

En ciertas oportunidades, la idealidad se interpreta en modo de utopías, pero éstas siempre son posibles porque forman parte de la naturaleza humana<sup>6</sup>. Los ideales pueden cambiar, por debajo del trasfondo, estableciendo nuevos modelos socio-culturales, con apreciaciones y valores propios, considerados adecuados en una determinada época, tal y como ocurre actualmente en el entorno de la cultura occidental, con los ideales del gobierno ordenado, cívico y refinado; en una palabra, político. Este es el marco propiciador de las diferencias culturales entre el pasado y el presente, siendo el pasado aquí claramente el “otro”. Tales discrepancias no debieran ser las diferencias entre cultura, con algunos de sus elementos asociados, como refinamiento, orden y control, civilización (surgido en el contexto enciclopedista), y naturaleza, etiquetada como la incultura, el caos, el salvajismo o el infantilismo, alentadas y sobriamente mantenidas, por la antropología comparada etnocentrista de principios del siglo XX, que estableció en la corriente historiográfica occidental<sup>7</sup> el concepto del otro como diferente e inferior, inserto en una polarización dinámica entre el centro y la periferia, con sus particulares componentes simbólicos. Centrémonos en los siguientes párrafos en esta mencionada polaridad.

La centralidad, lugar ordenado, razonable, ético-político, jerarquizado y cultivado, zona sacra de la absoluta realidad, vinculada también con la montaña o el árbol, míticos conectores entre lo superior y lo inferior, funciona como un principio de ordenamiento, existencial, geográfico y cultural de la realidad humana y del mundo, ofreciendo la proyección de distintas regiones espaciales, ni homogéneas ni indeterminadas, sino diferenciadas y jerarquizadas desde el centro; es decir, desde adentro hacia el exterior. Un aspecto característico de las sociedades tradicionales es, de hecho, la táctica oposición existente entre un territorio “céntrico” habitado, y el espacio “periférico” desconocido, misterioso e indeterminado que lo circunda: el primero es el cosmos, el resto, conforma una especie de mundo externo, un

espacio extraño, caótico, poblado de demonios, de foráneos; es, en esencia, un territorio desconocido que participa del aspecto fluido y larvario del caos. Si este espacio, profano, se ocupa, y el ser humano se instala en él, es transformado simbólicamente en cosmos. Esta “cosmización” de territorios ajenos es, en todos los casos, una especie de con-sagración. Para la conciencia mítico-religiosa, el espacio sagrado es, por consiguiente, el único real y todo lo demás es una extensión informe. Esta mítica visión responde a una concepción del Universo y de la cultura humana establecida desde una perspectiva etnocéntrica y “absolutista”; es decir, a un mundo encerrado en sí mismo, con un núcleo conocido y una periferia misteriosa, desconocida, pero sobre la que existe, no obstante, ansia de conocer, si bien apartándola siempre del centro privilegiado y culturalmente superior<sup>8</sup>. La curiosidad etnográfica idealista que se desplegará sobre ese mundo externo y misterioso, desconocido y temido, se entenderá como una pretensión ordenadora, como un deseo de controlar y someter al mundo, intentando superar, así, el trance psicológico que supone imaginar criaturas que habitan un espacio caótico, incontrolado y no conocido. Esta imagen, culturalmente sistemática, casi xenofóbica, donde el centro corresponde con el refinamiento cultural, incide en el ideal de conocer el mundo como una necesidad de dominarlo imaginariamente, sobre todo, los espacios no cotidianos, aquellos desconocidos y remotos, indefinidos y sin límites. La visión de otros, remotos y exóticos, en los confines del territorio, apartados y extraños, es el reflejo de una “presente” antigüedad, que conforma el fondo de una escala de sociedades que corresponden a los más antiguos (o primitivos y salvajes) estadios del hombre. Los “pueblos” distantes eran concebidos, en el fondo, como hombres “primitivos”, versiones arcaicas y deformes de los remotos ancestros, todavía viviendo en el mundo actual pero en un tiempo distinto y distante.

El otro, en este caso, implica, en el marco de una ideología de poder, el estatus de infancia del que los habitantes “céntricos” han escapado<sup>9</sup>. La lucha contra espacios se convertiría, así, en una forma dramática de eliminación de lo bestial, híbrido y caótico, frente a la consolidación de la idea de un mundo ordenado y culturalmente regulado. La sumisión cultural de los pueblos distantes, periféricos,

implica la demostración del poder de un gobernante sobre espacios culturalmente distantes o inferiores.

La modernidad occidental ha propiciado un desarraigo<sup>10</sup>, un desencantamiento (el fin aparente de lo intangible y lo mágico-espiritual), otorgando absoluta primacía al individuo y a la razón, todo ello motivado por una redimensión social de lo religioso. Ello ha implicado la consecución de un significativo paso, el que acontece desde un orden social sacro a otro secular. Cada uno de estos órdenes tiene su arraigo particular y, por descontado, su identidad propia, lo que es igual a decir que cada quien se imagina en una matriz cultural concreta, lo cual supone sentido de pertenencia. En el orden sacro el hombre se integra en la sociedad, pero también lo hace en los componentes constitutivos del Universo; en resumidas cuentas, existe una complementariedad espíritu-temporal, una suerte de empatía; en el ordenamiento secular, por el contrario, se fragmenta esa unidad cósmica por la instalación y predominio de un humanismo excluyente moderno, que excluye, valga la expresión, cualquier vínculo con lo divino, con el pasado mítico. Se resguarda, por tanto, la identidad. Comienza un nuevo hombre que parece no haber transitado por el pasado. Al final, lo que tenemos es un individuo deshumanizado que, no obstante, requiere un holismo trascendental, a pesar de la impronta avasallante del cristianismo en sus diversas formas. El mundo de este individuo que acabamos de señalar es el del orden políticamente estructurado, el de la esfera pública y la sociedad civil.

El nuevo orden secular sigue suponiendo la presencia de un proceso de maduración de un potencial previo de la naturaleza, considerado, eso sí, trascendente. Se trata de la razón que supera el error, la superstición, la magia y el mito; es, en esencia, la idea del mito del progreso, que entrelaza ciencia y utopía, y que encarna Europa, como *caput mundi*, hecho que implica una superioridad civilizacional paradigmática que evita la multiformidad mundial, así como una alteridad, que establece un espacio indefinido y un tiempo inclasificable. Es una razón que sustituye indebidamente a la imaginación provocando un empobrecimiento por el carácter “reductivo” de la misma aplicada a los mundos creados. Esta mitología

del progreso, en cualquier caso, no agota, sin embargo, las formas y estructuras de las sabidurías ancestrales de las sociedades, ni tampoco el hecho de que el grupo sienta que comparte cultura, lengua, historia y religión comunes (en este sentido lo mesiánico-apocalíptico podría asumirse, irónicamente, en el imaginario social) por debajo de contingencias históricas u opciones políticas particulares<sup>11</sup>.

Europa se establece como mito de pertenencia cultural colectiva, y la cultura occidental como razón universal, a partir de una elaboración privilegiada del saber, conformada por la herencia judaica a través del cristianismo, aunada a la idealizada intelectualidad de la conciencia de sí helénica; en este caso, la verdad se ha sumado al bien y el ser. La Europa occidental siempre ha mantenido una cierta idea de un orden supranacional, en cuyo marco funcionaban, relativamente supeditados, los Estados individuales. El mito productivo patriarcal (asociado a la Grecia clásica y al imperio Romano, y asumido en Europa) encuentra en el logos político moderno su inserción más apropiada, en su intento por acariciar la verdad ilustrada, definida como la conformidad entre el Ente, es decir, la realidad social, y la Mente, esto es, el Estado. Con ello consiguió una suerte de secularización, desmitologización y desencantamiento del mundo arcaico de sentido, relegando el mundo arcaico de sentido al ámbito de lo liminar, de la marginalidad, casi de la inexistencia. Claro que tal relegación ha sido, y es, su enfermedad, pues en ella radica el malestar de nuestra ideología ilustrada, el sobreseimiento político del sentimiento, reducido a un significado meramente funcional, olvidándose las misteriosas y oscuras religaciones míticas, simbólicas, mágicas y religiosas<sup>12</sup>. El logos, así, encubre el trasfondo sacral camuflado de ritualidad, pero estatal. En definitiva, el mito productivo-patriarcal reprime simbólicamente el sentido axiológico de la existencia, sólo afluente culturalmente. El ámbito de sentido queda sobreseído por la polis y su consenso político abstracto.

El malestar y, quizá, la tragedia de occidente, emana del hecho de que no puede salvar su cultura impositiva por mor de esa misma lógica modernista<sup>13</sup>. El pensamiento tecnológico y la industrialización derivaron de una opción cultural que se ha decantado claramente por la

racionalidad. Los renovados énfasis en los regionalismos imperantes, los acalorados debates sobre la congoja que suscitan estos tiempos modernos, la proliferación de sectas y hermandades, así como la cultura de la marginalidad, son reacciones que atestiguan un profundo malestar producido por la oleada incontenible de inhumanidad. En fin, una re-humanización, una revalorización de los saberes escondidos y la sinceración de un mundo horizontal en un tiempo secular en donde el orden actual posfundacional procure reconocer más de único núcleo sustancial puede, y debe, ser evocada como una necesidad imperante. La apuesta debe ser, en consecuencia, por una cultura del sentido, bajo la forma de conversación y no bajo la de una estructura rígida, erigida sobre fundamentos epistemológicamente constrictores, que permita intimar con el sentido más que centrarse en demostrar verdades inmutables.

### Notas y bibliohemerografía

- <sup>1</sup> Véase al respecto, Lorite Mena, J., *Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros*, edit. Akal, Madrid, 1995, en específico, pp. 8-9; Jarvie, I.C., *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*, edit. Routledge & P. Kegan, 1984, pp. 7-12; Eibl-Eibesfeldt, I., *El hombre preprogramado*, Alianza editorial, Madrid, 1980, pp. 12-15. Este último señala que las diferencias interculturales pueden podarse, estableciendo equivalencias y ciertas regularidades, hasta establecerse unas pulsiones invariantes.
- <sup>2</sup> Sobre la conciencia hermenéutica del hindú es sugerente Daniélou, A., *Dioses y mitos de la India*, edit. Atalanta, Girona, 2009, en particular, p. 21.
- <sup>3</sup> Véase Lorite Mena, J., *Ob.cit.*, p. 9. Al respecto de la posición meta-antropológica o meta-etnológica de la antropología postmoderna pueden seguirse los presupuestos de Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, edit. Gedisa, Ciudad de México, 1987, pp. 36-40, y Clifford, J. & Marcus, G. (edits.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986, en concreto, pp. 35-50.
- <sup>4</sup> Al respecto puede revisarse Geertz, C. & Clifford, J., (comp. Reynoso, C.), *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, edit. Gedisa, Barcelona, 1991, en especial, pp. 88-90.

- <sup>5</sup> Sobre el trasfondo propuesto en la filosofía contemporánea puede verse Searle, J., *La construcción de la realidad social*, edit. Paidós, Barcelona, 1997, en concreto, pp. 54-59, y Taylor, Ch., *Imaginario sociales modernos*, edit. Paidós, Barcelona, 2006, específicamente, pp. 39-40.
- <sup>6</sup> Véase Baczko, B., *Les Imaginaires Sociaux*, edit. Payot, París, 1984, sobre todo, pp. 74-75.
- <sup>7</sup> Las representaciones de las culturas y civilizaciones ubicadas al Oriente de Occidente, se fundamentaron, ya desde principios del siglo XIX, en una ignorancia construida. Dichas representaciones, visualizadas como imágenes, se urdieron, deliberada y conscientemente, como un medio de contener y dominar, de algún modo, esas lejanas, extrañas, exóticas y, al fin, distintas culturas. La civilización occidental se constituyó en la vara de medir otras culturas, buscando en ellas aquellos aspectos que no poseía y una parte de lo que deseaba ser. Sobre el Oriente como el “otro”, es interesante Sardar, Z., *Extraño Oriente. Historia de un prejuicio*, edit. Gedisa, Barcelona, 2004, en especial, pp. 20 y 22.
- <sup>8</sup> Estas visiones del mundo son una constante en el seno de la cultura occidental a partir de las concepciones griegas, si bien también están presentes en sociedades culturalmente introspectivas, cerradas sobre sí mismas y con una gran acumulación de acontecimientos históricos (India, Irán, China). Véase al respecto, Gómez Espelosín, F.J., (trad.), *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*, edit. Gredos, Madrid, 1996, en específico, pp. 13-14; del mismo autor, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, edit. Akal, Madrid, 2000, pp. 7, 18, 164 y 206; y Hartog, F., *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, edit. F.C.E., México, 1996, en especial, p. 16 y ss, 131-132 y 133 y ss.
- <sup>9</sup> La antigüedad, vertida en imágenes de distantes lugares, es semejante a la etnología occidental. Lugares remotos e inhóspitos, así como tiempos arcaicos, son inobservables y, por ello, fecundos, puesto que abren las puertas a las proyecciones imaginativas. Véase al respecto, Fabian, J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983, en especial, pp. 15-40.
- <sup>10</sup> Acerca del desarraigo en la sociedad moderna véase Gauchet, M., *El desencantamiento del mundo*, edit. Trotta, Madrid, 2005, especialmente

el capítulo 2, pp. 64-70 y ss., y Taylor, Ch., *Ob. Cit.*, pp. 77-79 y ss. Sobre el hombre como un agente que en su mundanidad ordinaria se ve a sí mismo como un individuo, es muy sugerente Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza edit., Madrid, 1987, en concreto, p. 45.

- <sup>11</sup> La idea de que detrás de la unidad escogida por una sociedad, en virtud de aspectos sentidos comunes, existió un pasado común inventado, que sirve de hilo al tejido del nacionalismo, ha sido planteada en Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, Alianza edit., Madrid, 2003, pp. 25-30, y Hobsbawn, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, edit. Crítica, 1998, en particular, pp. 35-50 y ss. Nosotros añadiríamos que dicho pasado imaginado es útil y paradigmático, por consiguiente, funcional.
- <sup>12</sup> La sabiduría antigua, reconocida como cosmocéntrica y ecocéntrica, se ve sobrepuesta por otro saber, racional, de carácter antropocéntrico y tecnocéntrico, un tanto deshumanizante. Véase al respecto, Trías, E., *La Edad del Espíritu*, edit. Mondadori, Barcelona, 2006, en concreto, pp. 61-105.
- <sup>13</sup> Véase Lambropoulos, V., *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*, Princeton University Press, Princeton, 1993, en especial, pp. 78-86; y Davies, M.W. & Nandy, A., *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism*, edit. Pluto Press, Londres, 1993, sobre todo, p. 68.

*El rapto de Europa.*

Fernando Botero. Tomado de <http://elbuenosodelapalabra.blogspot.com/2010/11/el-rapto-de-europa.html>



## **Documentos**

### **Ejemplos de exposición del aparato crítico para la publicación de artículos en *Presente y Pasado. Revista de Historia***

Francisco Miguel Soto Oráa\*

Procurando que estos ejemplos orienten el carácter técnico y metodológico para la presentación de los artículos en la revista *Presente y Pasado*, mostramos a continuación una serie de ejemplos-modelos de citas y organización del aparato crítico. Insistimos en señalar la importancia del orden lógico que debe mantener el sustento documental y bibliohemerográfico de cualquier investigación en Ciencias Sociales y en Historia, por ello es fundamental dejar expuesta de manera clara, sencilla y rápidamente localizable todas las referencias incluidas en las investigaciones.

El Comité Editorial me solicitó este “documento” por dos razones: la primera, para contar con una guía de la que se sirvan los próximos colaboradores de esta publicación y para que las colaboraciones que se entreguen sean más uniformes en cuanto al aparato crítico; la segunda, porque los sistemas de citas, como el conocido APA, son insuficientes e incómodos para citar documentos de archivos, razón por la cual la revista ha mantenido la forma “tradicional” de citar.

\* Licenciado en Historia (ULA). Candidato a Magíster en Historia de Venezuela (ULA). Miembro del Grupo de Investigación sobre Historiografía de Venezuela. Docente en la Escuela de Historia bajo la figura de Becario Académico. Investigador PEI (2009-2011 y 2011-2013) ante el CDCHT - ULA. Investigador A PEI - ONCTI (2011-2013). Ha publicado en revistas de Historia a nivel regional y nacional, así como su participación como ponente en eventos nacionales e internacionales

## Documentos

- AGN. *Secretaría del Interior y Justicia*, tomo CMXXV, fols. 261 -264. Nombramiento de Representante del Gobierno Nacional en el estado Zulia al Gral. Vicente Amengual en reemplazo del Gral. Jacinto Gutiérrez. Caracas, 30 de mayo de 1876.
- AGEM. *Protocolos Notariales*, tomo IX (1624-1627), fols. 50-51v. Renuncia al oficio de Regidor en la ciudad de Barinas. Mérida, 12 de marzo de 1624.

## Documentos Editados

- “Respuestas del Ilustre Ayuntamiento de la ciudad de Coro al Marqués del Toro”, en José Félix Blanco y Ramón Azpurúa: *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador*. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1979, tomo II, pp. 490-504.
- “Mérida. Criminal contra don Juan Antonio Paredes por infidencia. Año de 1812”, en Héctor García Chuecos (ed.): *Causas de Infidencia*. Caracas, Archivo General de la Nación, 1952, tomo II, pp. 11-89.

## Publicaciones oficiales

- “Resolución por la cual se elimina la Delegación Militar de la Cordillera”, en *Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela*. Caracas, 21 de enero de 1882, N° 2581, p. 2.
- “Acuerdo aprobando la conducta del Ejecutivo Nacional respecto de su intervención en las disidencias locales en el estado Los Andes”, en *Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela*. Caracas, 20 de marzo de 1885, N° 3469, p. 1.

## **Libros**

- Mary B. Floyd: *Guzmán Blanco: la dinámica de la política del Septenio*. Caracas, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, FUNRES, 1988.
- Eduardo Arcila Farías: *Historia de la ingeniería en Venezuela*. Caracas, Colegio de Ingenieros de Venezuela, 1961, 2 v.

## **Capítulos de libros**

- Julio Valdeón: “El final del siglo XV en las tierras hispánicas”, en Raymond Carr (Dir.): *Visiones de fin de siglo*. Madrid, Punto de Lectura, 1999, pp. 29-61.
- Ramón Díaz Sánchez: “El reverso del guzmancismo”, en *Venezuela Independiente 1810-1960*. Caracas, Fundación Eugenio Mendoza-Grijalbo, 1993, pp. 300-310.

## **Revistas**

- Domingo Irwin: “Unas definiciones de caudillo y caudillismo”, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 284 (Caracas, octubre-diciembre de 1988), pp. 1019-1033.
- Inés Quintero: “La muerte del caudillismo en tres actos”, en *Tierra Firme*, 29 (Caracas, enero-marzo de 1990), pp. 41-53.

## **Periódicos**

- Carmela Longo: “La música es una casa grande llena de escondites”. *El Universal*. (Caracas), 12 de febrero de 1995, pp. 3 y 28.
- Milagros Socorro: “El enigma de un goteo selva adentro”, *El Nacional* (Caracas), 27 de noviembre de 2011, p. A-9.
- S/N. “Lo que se dice”, en *La Verdad*. Mérida, 5 de junio de 1878.