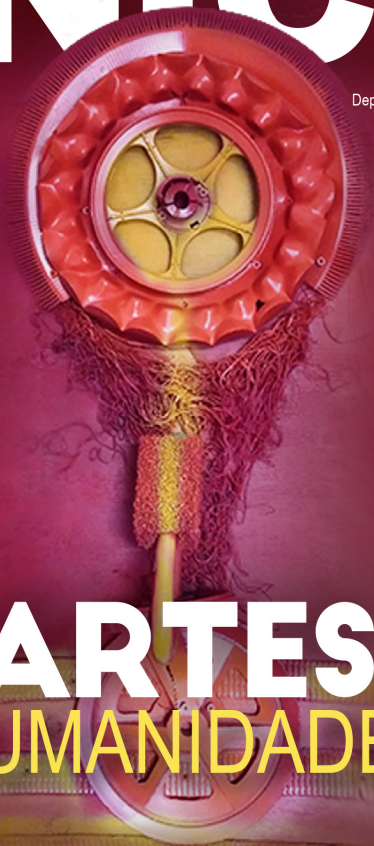


# UNICA

Universidad Católica Cecilio Acosta

ISSN: 2542-3460

Depósito Legal: PP 200002ZU729



## ARTES Y HUMANIDADES



Año 18° 43  
Enero-Diciembre



Gerardo SALAS  
**Director**

Jeniré SERRANO  
**Coordinadora**

## **Autoridades**

-----  
**Rector**

Mg. María Mercedes Rodríguez  
**Vicerrectora Académica**

M.Sc. Ginette Gutiérrez  
**secretario**

Coordinadora del Consejo Editorial  
**Lilia BOSCAN DE LOMBARDI**





**UNICA**

© 2017. **Revista de Artes y Humanidades UNICA**

Universidad Católica Cecilio Acosta

ISSN: 1317-102X

Depósito legal pp 200002ZU729

Formato digital

ISSN: 2542 -3460

Depósito legal: ZU2017000273

**revista@unica.edu.ve**

Universidad Católica Cecilio Acosta

Dirección de Investigación y Postgrado

Sede de Facultades. Módulo C. Planta Alta

Urb. La Paz. Segunda Etapa, calle 98 con Av. 54 N°54A-76

Apartado Postal: 65

Teléfono +58 (0261) 3006845

*Diseño de Portada:* Marigott Deftereos Petit

*Diseño gráfico y digitalización:* CEDIGRAF, UNICA

Tel.: (0261) 3006937

E-mail: cedigraf@unica.edu.ve

*Diseñadores gráficos:* Marigott Deftereos Petit

José Enrique Plaza Villalobos

Wilmарys Chiquinquirá Molina Hidalgo

Andy Manuel Fuenmayor Morales

Daniela José Echegaray Camejo

Oscar Rolando Quintero Granadillo

*Corrector de texto:* Jenireé Serrano E Ibeth Nava.

Las obras de arte publicadas en la portada de la **Revista de Artes y Humanidades UNICA** forman parte del Patrimonio Artístico de la Universidad Católica Cecilio Acosta.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta revista en cualquier forma, sin la autorización del Comité Editorial. Sólo se autoriza a los organismos indexadores, Centros de Documentación e Información y Bases de Datos Bibliográficos a utilizar los resúmenes, abstracts y/o el contenido completo de los trabajos publicados, previa solicitud al Comité Editorial y emisión de certificación de inclusión por parte de aquellos.



## **Revista de Artes y Humanidades UNICA**

Universidad Católica Cecilio Acosta  
Decanato de Investigación y Postgrado  
ISSN: 1317-102X  
Formato digital  
ISSN: 2542 -3460

La **Revista de Artes y Humanidades UNICA** es el órgano de difusión de trabajos (científicos, artísticos y humanísticos) arbitrados de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA). Auspiciada por el Decanato de Investigación y Postgrado de la UNICA, aparece tres (03) veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre, y abarca las **ARTES** (Bellas Artes, todo tipo de manifestaciones artísticas, museos y museología) y las **HUMANIDADES** (Comunicación Social, Lingüística, Literatura, Educación, Filosofía, Teología, Psicología, Ciencias Políticas, Sociología, Historia, Antropología, Geografía y Economía). Se publican investigaciones, ensayos, documentos y reseñas de libros y revistas (impresas y web).

*Los trabajos se remitirán al Editor de la Revista en la Oficina de Investigación y Posgrado, en el Bloque C, Planta Alta, al lado de la Biblioteca de la UNICA.*

Las opiniones y criterios emitidos en los diferentes trabajos y secciones son exclusiva responsabilidad de sus autores.

*Los objetivos de la Revista de Artes y Humanidades UNICA son:*

- Propiciar la investigación científica en el campo de las Artes y las Humanidades, cuya trascendencia y pertinencia social contribuya a interpelar al mundo a través de la palabra.
- Convertirse en espacio y momento para el debate crítico y la problematización del proceso de construcción del conocimiento en el campo de las Artes y las Humanidades.



**UNICA**

**Revista de Artes y Humanidades UNICA  
Universidad Católica Cecilio Acosta**

***Indexada y Catalogada en:***

**REVENCYT**

(Índice de revistas venezolanas de ciencia y tecnología)

<http://revencyt.ula.ve/scielo.php>

Universidad de los Andes - Venezuela

**OEI**

(Organización de los Estados Iberoamericanos para la Educación)

<http://www.oei.es/ve35.htm>

Colombia

**DIALNET**

Universidad de Rioja

<http://dialnet.unirioja.es>

España

**LATINDEX**

Sistema Regional de Información en Línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. México

<http://www.latindex.unam.mx/larga.php?opcion=1&folio=12774>

**CLASE**

Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales.

<http://132.248.9.1:8991/F/FR6JEK4M1D->

[QU4BGHTINF2IMQ1E2A1AFM45FHYPKM](http://132.248.9.1:8991/F/FR6JEK4M1D-QU4BGHTINF2IMQ1E2A1AFM45FHYPKM)

# Contenido

## *Presentación*

## *Investigaciones*

### **Gendrik Moreno**

- Max Müller y los mitos como “Enfermedad del lenguaje”: una aproximación filosófica.  
*Max Müller and myths as “Disease of language”: a philosophical approach* ..... 11

### **Marcos Gutiérrez**

- Los juicios morales en la investigación cualitativa. Una mirada desde la complejidad del pensamiento humano.  
*Moral judgments in qualitative research. A view from the complexity of human thought* ..... 23

### **Pasquale Sofía**

- El marxismo en América Latina. Entre el realismo de Haya de la Torre y la utopía de Mariátegui  
*Marxism in Latin America. Between the realism of Haya de la Torre and the utopia of Mariátegui* ..... 35

### **Ibeth Nava y Nelly García**

- Gaita zuliana: mestizaje narrado desde la música  
*Zulian gaita: mixing narrated since music* ..... 47

## *Ensayo*

### **Valmore Muñoz**

- Apuntes sobre Monseñor Oscar Romero.  
A propósito del Centenario de su nacimiento ..... 67

## *Varia Leccion*

### **Gabriel Andrade**

- Páez no es ningún monstruo ..... 91

## *Índice acumulado 2000 – 2017*

### *Normas para la presentación de trabajos*

El número 43 de la Revista de Artes y Humanidades UNICA respondiendo a su naturaleza inter y transdisciplinaria presenta un conjunto de investigaciones y reflexiones que abordan temas actuales y de pertinencia académica para la comunidad científica.

La sección Investigaciones inicia con el artículo de Gendrik Moreno: “Max Müller y los mitos como ‘enfermedad del lenguaje’: una aproximación filosófica”. En este artículo el autor analiza la obra *Mitología Comparada* escrita por nuestro filólogo decimonónico. Luego de un profundo y acertado comentario crítico Moreno expone, desde una perspectiva filosófica, cómo para Müller el mito en general es una “enfermedad del lenguaje”. Para comprender semejante afirmación será necesario tener presente que, dentro del plan de las obras de Müller los puntos fundamentales que sirven al desarrollo de sus teorías son: la mitología, la ciencia del lenguaje y la teoría de las religiones, por lo que la mitología, según el filólogo, no es más que una disciplina afín y obediente a la filología la cual analiza las creaciones míticas como creaciones verbales, estas consideraciones evidencian pues, la fuerte herencia positivista y naturalista del siglo XIX.

El controversial tema sobre los dilemas éticos-morales en las investigaciones cualitativas y los intentos por conseguir rigurosidad científica por medio de la objetivación de la realidad, se hace presente en la investigación de Marcos Gutiérrez: “Los juicios morales en la investigación cualitativa. Una mirada desde la complejidad del pensamiento humano.” El autor muestra cómo la condición moral innata del investigador está influenciada directa e indirectamente por el medio ambiente y la cultura. Sobre esta base se establecen unos principios universales los cuales sustentan los juicios morales que, a su vez, son compartidos con los sujetos conocidos. De lo antes expuesto, se deriva la importancia de conseguir la objetivación de la realidad por medio de la correcta aplicación de los elementos que otorgan a la investigación la confiabilidad necesaria, logrando así el rigor científico y la evolución de la investigación en un marco social determinado y exigido por la comunidad del conocimiento.

En otro giro temático el Dr. Pasquale Sofia presenta su artículo “El marxismo en América Latina. Entre el realismo de Haya de la Torre y la utopía de Mariátegui.” De la propuesta de ambos peruanos se realiza un estudio sobre la entrada del marxismo en América Latina y de cómo éste ha permeado en todos los ámbitos de la vida latinoamericana. Por medio de un recorrido a través del pensamiento político de ambos personajes se descubre cómo compartieron en un inicio la actividad política animados por los ideales y el método marxistas, considerado por éstos como el único instrumento teórico-práctico para solucionar los arcaicos y anacrónicos problemas sociales y económicos de Perú. Debido al revisionismo de Haya De La Torre y a su interpretación antitética del marxismo respecto al ortodoxismo de Mariátegui su separación doctrinal no se hizo esperar en el tiempo.

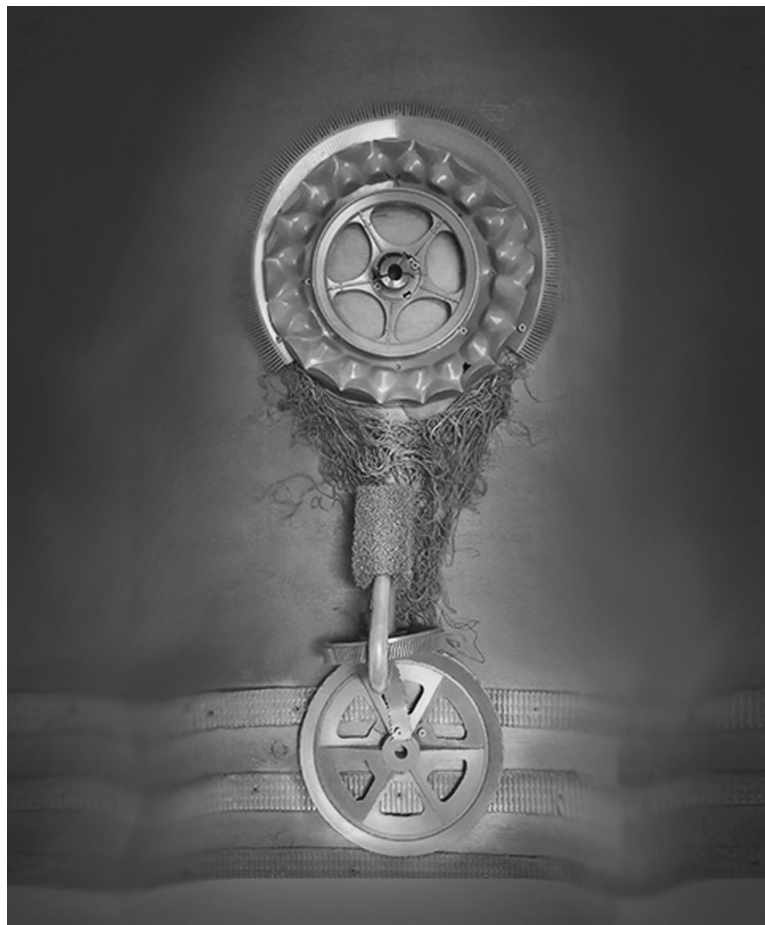


Con el tema del mestizaje y la música relacionado con la identidad zuliana se cierra la sección de Investigaciones. Ibeth Nava y Nelly García abordan desde una antropología de la música la “Gaita zuliana: mestizaje narrado desde la música.”, en el trabajo las autoras establecen las distinciones de los diversos elementos organológicos, melódicos y rítmicos de la cultura española, africana e indígena presentes en la gaita zuliana. A partir de posturas postmodernas van construyendo el modelo teórico del análisis interpretativo de cuyo resultado se desprende que la música, específicamente la gaita zuliana, permite leer/narrar el mestizaje que caracteriza la identidad venezolana.

En la sección Ensayos Valmore Muñoz presenta “Apuntes sobre Monseñor Oscar Romero. A propósito del Centenario de su nacimiento.” En este trabajo reflexiona sobre las dramáticas circunstancias en las que desarrolló su servicio pastoral signado por el sufrimiento, la soledad y el abandono a consecuencias de sus denuncias. “¿Cómo pudieron dejarte solo, Monseñor?” es la incisiva e insistente pregunta que salta una y otra en el desarrollo del texto y que intenta responder. Son varias las respuestas que encuentra, todas ellas parecen coincidir en la mortal e incomprensible ceguera humana, por lo cual, para el autor es imprescindible pedir perdón y superar la indiferencia hacia el otro. Analizando algunas homilias de Romero se irá develando la imagen de un Dios personal, encarnado, amante incondicional de los necesitados y pobres de la tierra, a fin de cuentas, fue la manera cómo Romero se encontró con Dios.

Cerramos este número de la revista con la sección Varia Lección en la que Gabriel Andrade presenta un provocador trabajo titulado: “Páez no es ningún monstruo” al respecto el autor se propone desmitificar la fama y figura del catire Páez utilizando como argumento el hecho de que el proceso civilizatorio fue causa de transformación tanto de la personalidad del barinés como de la toda cultura del país. Haciendo notables esfuerzos por modernizar a la sociedad venezolana en la burocracia, el comercio, el ejército, el laicismo ostentando su título presidencial no dejó de ser un caudillo, sin embargo empezó a organizar el Estado. Hizo algunas cosas a rajatabla pero, en líneas generales, la Venezuela ya completamente independizada arrancaba con buen pie.

**Gerardo Salas**  
**Director**



**INVESTIGACIONES**



## Max Müller y los mitos como ‘enfermedad del lenguaje’: una aproximación filosófica

---

MORENO, Gendrik

---

*Escuela de Ciencias Políticas, Universidad Rafael Urdaneta*

*Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, LUZ*

*Maracaibo, Venezuela*

*gendrikmh@gmail.com*

### Resumen

El discursar analítico del presente escrito se desarrolla dentro del renglón que se conoce como “mito y filosofías”, es decir, el marco en el cual filósofos y pensadores de otros dominios como historiadores, antropólogos, entre otros, se han pronunciado en favor de darle un cuerpo ordenado al extenso y disperso caudal narrativo de la mitología clásica en función de generar explicaciones racionales que hagan más inteligible el contenido oscuro y enigmático que ciertamente presentan los mitos. En este sentido, de la ingente cantidad de pensadores que se han pronunciado entorno a los mitos sirviéndose de una variada cantidad de propósitos, intereses y tendencias, hemos querido acercarnos a la interpretación que sobre los mitos hace el filólogo del siglo XIX, Max Müller, en uno de sus principales textos: *Mitología Comparada*. Mediante el comentario crítico de texto, se concluye que, a una con una asombrosa erudición por parte del autor, éste considera al mito en general como una “enfermedad del lenguaje”, en continuidad con el entendimiento secularizado del mito a partir de la ilustración y con la atmósfera positivista y naturalista propia del siglo XIX.

**Palabras clave:** Max Müller, mito, mitología griega, enfermedad del lenguaje.

Recibido: diciembre de 2016

Aceptado: junio de 2017

### Abstract

The analytical reason of this paper is developed within the line is known as “myth and philosophy”, i.e, the context in which philosophers and thinkers from other domains as historians, anthropologists, among others, have spoken in favor of giving an ordained to the extensive and scattered narrative flow of classical mythology in terms of generating rational explanations that make more intelligible the dark and enigmatic certainly have content that myths body. In this sense, the huge number of thinkers who have spoken around the myths drawing on a wide variety of purposes, interests and trends, we wanted to approach the interpretation of myths makes the philologist of the nineteenth century, Max Müller, one of its main texts: Comparative Mythology. Through critical text commentary, it is concluded that, to an astonishing erudition by the author, he believes the myth in general as a “disease of language” in continuity with the secular understanding of myth from illustration and positivist atmosphere and own naturalistic nineteenth century.

**Keywords:** Max Müller, myth, greek mythology, disease of language

*“¿Qué es la magia? La magia es una causalidad distinta. Es suponer que, además de las relaciones causales que conocemos, hay otra relación causal. Esa relación puede deberse a accidentes, a un anillo, a una lámpara. Frotamos un anillo, una lámpara, y aparece el genio”. Jorge Luis Borges, “Las mil y una noches”, 1977.*

El célebre escritor Jorge Luis Borges decía, en relación a la teología que “es una rama de la literatura fantástica” (Borges & Sabato, 1977) Nosotros, con Borges, podemos decir que los mitos también pertenecen al género de la literatura fantástica, en el sentido que ambas formas narrativas -y salvando las distancias que hay efectivamente en el contenido de lo que cada uno narra y las diferencias en importancia espiritual y sociocultural que cada uno porta, el contenido narrativo desde el cual se pronuncian- tienen básicamente el mismo estatus ontológico. Nos atrevemos a decir que, tanto la teología como el mito, se refieren a entidades que realmente no tuvieron existencia fáctica, real, con potencial de corroboración.

Hasta el día de hoy, a no ser por un profundo sentimiento de Fe, confinado a la más íntima

Evémero, filósofo griego (s.III-IV a.C.), mantuvo la teoría de que los dioses eran una magnificación de figuras históricas relevantes, esto es, que los dioses eran hombres que fueron divinizados en tiempos remotos a causa de su poder y su sabiduría; de esta manera, Zeus pudo ser el nombre de un poderoso rey. Esta doctrina, conocida como everemismo, es la primera tesis radical de reducción historicista de la que tenemos conocimiento en nuestra cultura, en relación con la cuestión de la hermenéutica mitológica. De los escritos de Evémero conservamos su obra Inscripción Sagrada, elaborada por el poeta romano Ennio (239-169 a.C.), la cual, redactada en forma de narración de un viaje, ofrece toda una serie de reflexiones sobre los mecanismos sociales de adquisición y mantenimiento del poder, fruto de su observación del régimen político romano, en el que se consideraba a los emperadores como de “naturaleza divina”. El everemismo o historicismo es característico de la llamada interpretación alegórico-racionalista

privacidad del creyente y por ende esencialmente inescrutable, nadie en sus facultades racionales ha podido “probar” fácticamente la existencia de la entidad llamada ‘Dios’; de igual forma, la interpretación evemerista de los mitos<sup>1</sup>, (una de las más racionalistas en la historia de las teorías sobre el mito) aquella que sostiene que, aunque distorsionados con el transcurrir del tiempo en virtud de la tradición oral, con alguna probabilidad los personajes de las narraciones míticas tuvieron existencia histórica, tampoco nos conduce a concluir que lo contenido en los mitos necesariamente haya existido. Además, si definimos ‘fantástico’ como algo ‘quimérico’, ‘fingido’, ‘que no tiene realidad’, ‘que consiste sólo en la imaginación’, etc., entonces, los creyentes ‘literalistas’ de la teología y el mito deberían terminar por reconocer que, al margen del dictamen de su fe, de las lecciones morales que virtualmente dejan dichas narraciones, más allá del encanto poético que encontremos en una y otros, en definitiva son cuerpos narrativos de ficción, que han sido elaborados con diferentes propósitos, entre ellos el mero entretenimiento.

En la actualidad, está muy de moda considerar que la literatura en cualquiera de sus formas o técnicas, bien sea por medio de la poesía, la novela, la narración mítica, etc., tiene mucho más poder “representativo” de la realidad, y que a pesar de no tener (¡y no tiene por qué!) estructura proposicional en la articulación sintáctica de sus enunciados, puede hacerlo más eficientemente que la filosofía o la propia ciencia.

A pesar de esta suerte de crítica dirigida a no pocas personas que sostienen lo que afirma el párrafo anterior, debemos reconocer que, aunque no tenga capacidad proposicional y por ende representativa de la realidad, la literatura, por medio de ornamentos retóricos, giros estilísticos y un uso abrumador de lugares del lenguaje, está en mejor disposición de atrapar la atención de un auditorio (y eventualmente persuadir con mayor intensidad) que la filosofía o la ciencia.

Podría considerarse un instrumento mucho más entretenido con un “menor” esfuerzo intelectual, comparativamente a lo arduo del trabajo científico. Por ello, sospechamos nosotros, el éxito narrativo de la literatura en general y de la mitología clásica en especial; de allí que la mitología clásica, como un hecho histórico, llegue hasta nuestros días con tanta fuerza después de varios milenios. En este sentido, por ejemplo, opera mucho mejor contar la historia de un pastor que se divertía mintiendo sobre la llegada de un lobo, hasta que por fin el lobo llega a la aldea y nadie le cree, que explicar con frío rigor, a los niños, por ejemplo, un tema filosófico como la censura moral contra la mentira, que es el tema que claramente yace en las fábulas de Esopo.

de los dioses, doctrina que había sido ya preluada por algunos presocráticos, entre ellos el poeta y filósofo-teólogo Jenófanes de Colofón y también por el sofista Critias, pero solamente Evémero la presentó con la suficiente amplitud y radicalismo (José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, pp. 1070-1071) [Cursivas nuestras]

Sin embargo, en una posición más personal, reiteramos nuestra simpatía por considerar a los mitos, especialmente los mitos clásicos, a la manera que, por ejemplo, lo hicieron algunos ilustrados como Fontanelle y Voltaire en el siglo XVIII (Meletinski, 2001: 12 y ss; Cassirer, 1994). Estos ilustrados coincidían en considerar a los mitos como historias que reflejaban una mentalidad irracional e infantil en su intento por explicar el mundo. El autor advierte que en la antigua tradición oral las personas que compartían la comunidad lingüística creían literalmente en los relatos míticos. Valga decir que las interpretaciones no se detuvieron con los ilustrados. En franca continuidad con ello, en el siglo XIX, los antropólogos E. Tylor y J. Frazer, con diferentes matices claro está, hicieron lo propio al considerar que, desde una perspectiva intelectualista, los mitos son, o bien un intento precientífico de explicación racional del mundo (Tylor, 1977: 261, 387; Tylor, 1987: 439, 471) o, por medio de un protocolo ritual mágico, un intento humano por manipular directamente la naturaleza, creyendo estimular la aparición de ciertos efectos deseados, básicamente con propósito de subsistencia; esta interpretación es la sistematizada por uno de los últimos armchair anthropologist, Sir James Frazer (1992: 33). En definitiva, según todos estos pensadores, y más allá de los matices, sostenían que quienes compusieron mitos estaban sencillamente equivocados, y una mentalidad científica como la moderna, sencillamente no puede solazarse con los mitos, más allá, quizás, del mero entretenimiento.

Por otro lado, muy a pesar de dichas posiciones intelectualistas, que incluso se pueden rastrear en la propia antigüedad, está muy presente la interpretación de que para salvaguardar el valor de los mitos, estos debían ser interpretados alegóricamente, es decir, los mitos podrían darnos grandes enseñanzas morales o psicológicas. Esta es la postura sostenida por la llamada escuela “alegórica” o “simbólica” (Sperber, 1975: 51 y ss). La interpretación alegórica es la que pretende “purificar” al mitos de los absurdos, las inverosimilitudes o las inmoralidades que provocan el escándalo de la razón, pero a costa de una renuncia a lo que es en sí mismo, negándose a tomarlo al pie de la letra y haciéndolo decir cosas muy diferentes de las que buenamente tiene intención de contar. Este tipo de hermenéutica había de encontrar su expresión más espectacular en el estoicismo y el neoplatonismo (Vernant, 1994: 185)

El razonamiento que motiva esta interpretación, es que, en vez de enseñarnos lecciones morales o psicológicas en un lenguaje sencillo, claro y preciso, los antiguos poetas preferían hacerlo mediante historias fantásticas. Teágenes de Regio, quizás fue el pensador de la antigüedad más emblemático en enarbolar este tipo de interpretación. Es considerado como el creador de la interpretación alegorista de los mitos (García Gual, 1997: 48) Éste, no sólo alegaba que los mitos son alegorías de fenómenos naturales, sino también expresiones simbólicas de la más profunda actividad psíquica humana. Empero, nunca ha sido contundente la posición que sostiene la claridad de las enseñanzas que podrían ofrecernos los mitos clásicos.

A diferencia de las fábulas de Esopo, por ejemplo, los mitos clásicos no tienen una explícita intención moralizante. Y, cuando a través de la alegoría se intenta extraer alguna enseñanza de los mitos, se hace, la más de las veces, mediante interpretaciones muy forzadas. Así por ejemplo, tenemos la interpretación etimológica, proveniente del estoicismo que deriva de los nombres de los Dioses presentes en la mitología un esquema de interpretación de los mitos. Todavía en la actualidad, inclusive en los contextos más triviales de la vida cotidiana ha percolado con mucha fuerza la idea de que los mitos no sólo transmiten enseñanzas morales o metafísicas, sino hasta psicológicas. Y esto a propósito de

otra escuela de pensamiento, quizás la más popular en esta historia de dominios de interpretación: el psicoanálisis.

Sin embargo, el presente escrito no gira en torno a si existen o no los entes sobre los que se pronuncia la teología y la mitología. No disputaremos sobre una tal “prueba ontológica” para rechazar o renovar la fe, o meramente para ejercitar el entendimiento con sutilezas argumentativas. Antes bien, el hecho de que algunos interpretes como Evémero hayan sostenido dicha interpretación y como él muchos otros posteriormente, nos invita a ampliar la mirada en esa larga historia de interpretaciones que conforman un área de estudio muy fecunda y atractiva como lo es la de las “teorías sobre el mito”. Entre ellos, filólogos, filósofos, antropólogos, historiadores, etc., se ha pronunciado sobre algún mito en especial o conjunto de ellos con divergentes propósitos, pero básicamente buscan encontrar una explicación inteligible al origen e intenciones de todos estos mitos que tanto atraen nuestra atención todavía después de treinta siglos.

Sin embargo, tampoco haremos un estudio exhaustivo de todos y cada uno de los pensadores que se han pronunciado sobre la mitología clásica grecorromana o de otras latitudes. Por lo pronto podemos decir que, desde la antigüedad, con Platón en la vanguardia, ha habido un intento por racionalizar y generar una comprensión cabal que permita explicar el origen, la intención, la significación, el sentido y los propósitos de los mitos como expresión de una muy marcada tradición oral, específicamente en el pueblo griego.

Centraremos nuestra atención en la interpretación müllereana de los mitos que, si bien ha sido desplazada por algunas más rigurosas y sofisticadas interpretaciones sobre los mitos, fundamentalmente desde los estudios de campo y teorizaciones de la antropología, sigue mereciendo toda nuestra atención y respeto. Müller, junto con Franz Bopp<sup>2</sup>, hasta donde sabemos, son los que demostraron con rigor y sistematicidad que las lenguas podrían compararse entre sí y realizar de manera óptima traducciones de una lengua a otra apoyándose siempre en la investigación detallada de las culturas donde anidan, dominan y evolucionan esas lenguas. Esto es lo que se ha venido a llamar Escuela de Mitología Comparada.

Según esta escuela, los investigadores se apoyan en las relaciones lingüísticas de los mitos de diferentes culturas, como por ejemplo las similitudes entre los nombre de dioses de mitologías distintas. Un ejemplo particularmente exitoso de este enfoque es el estudio de la mitología indoeuropea. Los investigadores han hallado sorprendentes similitudes entre los términos mitológicos y religiosos usados

<sup>2</sup>(Maguncia, actual Alemania, 1791 - Berlín, 1867) Lingüista alemán considerado creador de la filología comparada. Cursó estudios superiores de filología en su país y perfeccionó posteriormente sus conocimientos en lenguas orientales en Inglaterra y Francia. Catedrático de filología oriental de la Universidad de Berlín, con su trabajo El sistema de conjugación del sánscrito comparado con el de las lenguas griega, latina, persa y germánica (1816) inauguró los estudios de gramática comparada del indoeuropeo, pocos años después de que Grimm hubiera establecido bajo esta denominación el origen común de varias lenguas. El trabajo comparativo lo realizó a partir del estudio de las distintas flexiones verbales, y años más tarde intentó encontrar un sistema de flexión común, originario de todas las lenguas indoeuropeas, aunque no llegó a conseguirlo. Su estudio fue ampliándose a lo largo de los años con la inclusión de otras lenguas y culminó en la obra capital Gramática comparada de las lenguas indoeuropeas,

en diferentes culturas de Europa y la India. Por ejemplo, el dios del cielo griego Zeus Pater, el romano Júpiter y el indio Dyaus Pitar tienen nombres similares (Müller, 1988: 23).

Esto sugiere que los griegos, romanos e indios surgieron de una cultura ancestral común, y que los nombres “Zeus”, “Júpiter” y “Dyaus” proceden de un nombre más antiguo, Dyēus phater, que aludía al dios del cielo, o para usar un cognado más correcto, al “padre-día” en la religión protoindoeuropea (Watkins, 2000: 47-48) [Trad., nuestra]

El texto principal de Müller *Mitología Comparada* (1988) es muy fecundo en análisis etimológicos de palabras de pueblos antiguos y en la comparación de dichas palabras que presentan raíces morfológicas y singularidades fonológicas iguales o muy similares. Müller sostiene que las lenguas indoeuropeas tienen un tronco lingüístico común proveniente de una pequeña familia nómada de raza aria la cual por complejísticas razones, digamos, culturales se bifurca viniendo a derivar lenta pero progresivamente el resto de lenguas antiguas ya conocidas, griego, sánscrito, etc. Y con el despliegue histórico de dichas lenguas la inevitable formación de todo un sistema mítico incipiente que va tomando forma con la transmisión generacional<sup>3</sup>. Quizás el logro teórico de mayor relieve. El libro, si bien no es monumental en páginas escritas, está bastante bien documentado y hasta en un estilo bastante asequible y afable poco frecuente en autores alemanes. En vista de lo abundante en detalles de la técnica filológica, resulta muy difícil reconstruir fielmente, con cierto lujo de detalle sus ideas principales, pero ciertamente no nos impide esbozar su idea principal y emitir algunas opiniones al respecto.

Básicamente para Müller los mitos son alegorías de fenómenos naturales, especialmente el sol, por lo que no habían sustantivos abstractos y neutros de género. Buscó etimologías que hacían suponer que los dioses originalmente no eran personajes, en principio pero con el uso de algunas palabras, y frente al temor e incertidumbre de la solemnidad de los fenómenos naturales fueron personificándose mediante complejos procesos psíquicos. Así por ejemplo, tenemos que Midas, convirtiendo cosas en oro, es el sol iluminando todo (Graves, 2011: 309-313); o Faetón, hijo de Helios, abrasando los campos es la sequía (Ibid., 175) y así algunos otros más. De esta manera se originó lo se ha venido a llamar una ‘Enfermedad del Lenguaje’, enunciado que explicaremos en brevedad. Por lo pronto especulamos que Müller lo considera ‘enfermedad’ pues con una connotación patológica, pretende analogar la evolución de las culturas humanas y sus lenguajes a los ciclos salud-enfermedad de los organismos biológicos. Esta interpretación ha venido a llamarse ‘organicismo’ y estuvo muy en boga en el siglo XIX al teñir muchas de las conjeturas teóricas de filósofos, historiadores y antropólogos de la época.

Lo problemático de esta interpretación es que el uso de etimologías para desentrañar el significado

que comprende el sánscrito, el zend, el armenio, el griego, el latín, el lituano, el antiguo eslavo, el gótico y el alemán (Vid., Arellano, 1977: 205)

<sup>3</sup>Así por ejemplo, encontramos en Müller la siguiente afirmación: “La inmensa distancia que separa a los antiguos poemas de la India de la más antigua literatura de Grecia en ninguna parte es más vivamente sensible que cuando comparamos los mitos de los Vedas, que son mitos en vías de formación, con los mitos formados y envejecidos en que está basada la poesía de Homero” *Mitología...* Ob. cit., pág. 70.



de los mitos, en ocasiones ha resultado muy forzada. En la búsqueda de explicaciones por medio del origen de las palabras, de su estructura morfológica, podemos llegar a asociar palabras entre sí que, si bien pueden tener una gran similitud gramática y morfológica, puede resultar simplemente una feliz coincidencia.

Ésta es la principal crítica que se le endilgado a la escuela de la filología comparada. Sin embargo, no es original de éste período dicho recurso explicativo. Ya, muchos siglos antes, los estoicos habían anticipado la idea de que mediante el análisis de etimología, podríamos proteger la integridad del mito como unidad pedagógica mediante la apelación a una interpretación alegórica de los mismos. Por ejemplo, Cronos está relacionado con *chronos* (tiempo), y así, cuando Cronos se come a sus hijos, según relata el cuento, significa que el tiempo en su paso inexorable lo devora todo. Esta es la interpretación etimológica y simbólica que ha tenido mayor calado en el imaginario colectivo, y que llega con vivaz sensibilidad hasta nuestros días, tanto por el intrínseco encanto literario que los mitos clásicos griegos puedan reflejar, como por ímpetu que le ha impreso la plástica renacentista. En apariencia esto puede ser cierto (la identidad etimológica) pero sólo en apariencia, para un lector sin ningún tipo de conocimiento de las técnicas y los conceptos de la filología. Aquel *chronos*, poco tiene que ver con la acepción ‘*cronos*’ como palabra que denota el tiempo.

Así que la interpretación que de allí se desprende, como “el tiempo se devora todo” si bien coherente con una imagen intuitiva que nos pudiésemos hacer del tiempo, en rigor, no tiene nada que ver con la etimología de la palabra en cuestión; en efecto investigando un poco sobre el asunto etimológico de esta palabra tenemos que H. J. Rose (2005) señaló que los intentos de dar a *Kronos* una etimología griega habían fracasado.

Michael Janda ofrece un etimología auténticamente indoeuropea de ‘el cortador’, a partir de la raíz (s) *ker-*, ‘cortar’ (griego *κείρω*), motivado por la acción característica de Crono de “cortar el cielo” (o los genitales del Urano antropomórfico). El reflejo indoiraní de la raíz es *kar*, que generalmente significa ‘hacer’, ‘crear’ (de aquí *karma*), pero Janda argumenta que el significado original de ‘cortar’ en un sentido cosmogónico sigue preservándose en algunos versos del *Rig-veda* sobre el heroico ‘corte’ de *Indra*” (Ibid.) [trad., nuestra]

Aquí pudiésemos observar un atisbo importante de crítica frente a éste método interpretativo, trasluciendo las limitaciones del método filológico, y sus pretensiones omniabarcantes de querer explicarlo todo por medio del origen, evolución y uso de las palabras. Sin embargo ensalcemos también algunos aspectos positivos. Para la escuela de mitología comparada o escuela mito-naturalista, la mitología es, esencialmente, un modo de discurso que se inserta en los procesos de conformación del habla, el cual tiene su origen en la prístina experiencia de asombro del hombre ante los grandes fenómenos cósmicos.

La mitología no es más que un dialecto, una antigua forma del lenguaje. La mitología se

refiere, sobre todo, a la naturaleza, y, muy particularmente, dentro de este dominio, a aquellos fenómenos que parecen tener el carácter de la ley y el orden, que parecen llevar el sello de un poder y de una sabiduría superior; pero era aplicable a toda cosa: nada es excluido de la expresión mitológica; ni la moral, ni la filosofía, ni la historia, ni la religión se han sustraído a la magia de esa antigua sibila. Pero la mitología no es la filosofía, ni la historia, ni la religión, ni la ética. Es, para usar una expresión escolástica, un *quale* y no un *quid*, una forma, y no algo sustancial. Esa forma, como la poesía, la escultura y la pintura, era aplicable a casi todo lo que el mundo antiguo podía admirar o adorar (Müller, 1988: 123)

El trabajo del especialista en mitología comparada consistirá, entonces, en buscar, a través del laberinto de las etimologías, de las evoluciones morfológicas y de las interferencias semánticas, los valores primeros que, en los inicios de los procesos de formación del lenguaje, expresaban el contacto e interacción del hombre con la naturaleza: “reducir cada mito a su forma primitiva” y “determinar, si es posible, la edad de cada mito” (Ibid., 75) [cursiva nuestra]

Así, la explicación naturalista viene a complementar, e incluso a suplantar, al análisis filológico. Para Max Müller, los mitos constituyen una creación propia de la infancia de la humanidad; los hombres comenzaron a generar mitos en la por Müller denominada edad mitopeica (también periodo mítico o mito-poético)<sup>4</sup>, y es importante explicarlos porque así se explicarán también los presuntos orígenes de un no menos presunto sentimiento religioso universal.

Dado que los trabajos filológicos sobre el desarrollo del lenguaje, llevados a cabo por Jakob y Wilhelm Grimm, junto a la gramática comparada de Franz Bopp, habían demostrado que éste sigue unas leyes regulares, la Ciencia de las Religiones de Max Müller, a través de la filología comparada y la mitología comparada, disciplinas que nos muestran los procesos regulares que se dan en el lenguaje, pretenderá demostrar las leyes inmutables que dirigen la formación de los mitos. Huelga recordar que para Müller los mitos como racionalizaciones de los fenómenos naturales o conatos primitivos de la ciencia antigua (protociencia, en su terminología), según una perspectiva evolucionista. Entonces, los mitos no serían algo irracional y caótico, sino que poseerían una suerte de “lógica imperfecta” previa e inevitable para el desarrollo del lenguaje; los mitos serían pues, “un mal necesario”, una “enfermedad del lenguaje”, un “balbucear del infante” que, aun no siendo completamente ilógico, sigue siendo un chapurreo, un mero “nombrar cosas o acciones” (palabras-raíz), que todavía no es el lenguaje propio de un adulto, pero es previo y necesario conformador y ejercitador de éste.

Tylor, a quien ya hemos aludido, fue un confeso seguidor de las teorías de Müller y no dejó de

<sup>4</sup>Müller establece las siguientes etapas o periodos de la formación del lenguaje (ob. cit., pp. 13-17): 1ª - El periodo remático o periodo de formación de las palabras, de las raíces. 2ª - El periodo de los dialectos, o periodo de fijación de los elementos flotantes de la gramática. 3ª - El periodo mítico o edad mitológica o mitopoyética (creadora de los mitos). 4ª - El periodo de las naciones, que nos ofrece las huellas más antiguas de idiomas y literaturas propias de una u otra nación o imperio. Es pertinente observar que la impronta comteana insita en el planteamiento mülleriano es evidente, así como el enfoque evolucionista aparejado a una concepción positivista, junto a la “obsesión por los orígenes” propia de la época; recuérdese la teoría de los tres estadios de la humanidad (teológico, metafísico y positivo), que expuso Auguste Comte (1798-1857), en su Curso de filosofía positiva. París, 1830-1842. Barcelona, ORBIS, 1983.

citarlo en no pocos pasajes de sus más importantes escritos. En continuidad con la concepción de Müller sobre los mitos, y muy aparejado con la cosmovisión evolucionista Tylor sostuvo que los el complejo mundo de los mitos expresados y transmitidos por una rica tradición oral son procesos de conformación lingüística y de antropomorfización abstracta que no pasa de ser una mera “enfermedad del lenguaje”, cuestión que, según Tylor, aparece paralela a los procesos de formación de los mitos. Aclaremos que Tylor se hace eco de éste dictum el cual impregna ostensiblemente su interpretación. En este sentido nos comenta que:

Los nombres descriptivos se hacen personales, la noción de personalidad se amplía hasta abarcar incluso las más abstractas nociones a las que puede atribuirse un nombre, y el nombre, el epíteto y la metáfora realizados pasan a los interminables productos míticos, mediante el proceso que Max Müller ha caracterizado tan acertadamente como una ‘enfermedad del lenguaje’ (1977: 284)

Del asombro del hombre ante la naturaleza habría surgido, para Müller, el sentimiento religioso, a escala universal. Para Müller, la religión ‘natural’ era común a toda la humanidad, y formaba el base más elemental de todas las religiones, definidas éstas como la “percepción de lo infinito”; los fenómenos naturales impresionaban y asombraban a los hombres, confiriendo a estos un sentido de ‘lo infinito’ del cual eran símbolos. Esta idea de lo ‘infinito es tratada por Müller a lo largo de su ingente obra. Lo esencial es que a partir de él se consolida una comprensión psicológica de la religión que consiste en que la idea de lo divino -i.e., ‘lo infinito’- que se deriva de la experiencia sensorial, sin apelación alguna a la revelación primitiva o a algún tipo de instinto o facultad religiosa (Morris, 1995: 121-122)

A los fenómenos naturales se les habrían designado nombres, en virtud de que en los lenguajes antiguos ya se encontraban acuñadas diversas categorías de pensamiento (“palabras raíz”, en terminología de Müller), dirigidas a la taxonomía de las acciones humanas. Entonces, al tratar de adaptar estos esquemas conceptuales a las cosas y fenómenos naturales, al aplicarles unas palabras que habían sido creadas para designar formas humanas de actuar, se les antropomorfizó. Así nos dice Müller: “como el lenguaje estaba formado por elementos humanos que traducían estados humanos, no se pudo aplicar a la naturaleza sin transfigurarla.” (Müller citado por: Durkheim, 1993: 143)

Esta transfiguración, fruto, como ya hemos dicho, de una “enfermedad del lenguaje”, es lo que hizo que esos fenómenos naturales personificados fueran divinizados (convirtiéndose así, mediante el lenguaje, en nomina)<sup>5</sup>. Entonces, los dioses de cualquier lugar y época no serían más que fenómenos

<sup>5</sup>Según Müller, y en veta claramente materialista, próxima a la antigua interpretación de Jenófanes, y más recientemente a muy próxima a la del filósofo del siglo XIX Ludwig Feuerbach, los dioses son “máscaras sin actores, creaciones del hombre y no creadores de él; son nomina y no numina, nombres sin ser, y no seres sin nombre” (Müller, 1988: 70)

de la naturaleza personificados: el sol, la luna, las estrellas, el alba, la renovación primaveral, los ríos violentos, etc. Para Müller, por mor de los estrechos vínculos entre “pensamiento” y “lenguaje”, el lenguaje superpuso al mundo material un mundo lingüístico, es decir, mitológico, compuesto de seres espirituales creados por él, a los cuales se les consideró como las causas determinantes de los fenómenos físicos. El lenguaje fue “arropando” sus creaciones, mediante mitos que daban razón de la polionimia y sinonimia entre voces [agrupando y formando “familias” de homónimos] (Müller, 1988: 66 y ss)

Creo que lo central desde nuestra disciplina, la filosofía, es que estas culturas (y la exigencia de su comprensión) adoraban simples nombres de fenómenos naturales, gradualmente oscurecidos, y posteriormente personificados y deificados, pues la fuerza irresistible del lenguaje hace que, frente a las amenazas naturales, racionalicemos ideas sobrenaturales y abstractas.

Cuando he intentado caracterizar brevemente la mitología en su íntima naturaleza, la he llamado enfermedad del lenguaje más que enfermedad del pensamiento. Pero después de todo lo que he dicho en mi libro sobre La Ciencia del Pensamiento acerca de la indivisibilidad del pensamiento y del lenguaje y, en consecuencia, de la identidad absoluta entre enfermedad del lenguaje y del pensamiento, parece que es imposible cualquier equívoco... Representarse al Dios supremo como culpable de todos los crímenes, engañado por los hombres, enfadado con su mujer y pegando a sus hijos, es seguramente un síntoma de condición anormal o de enfermedad mental, o para decirlo mejor, de locura bien caracterizada. (Müller citado por: Durkheim, 1993: 149-150)

Si el mito es, como propone Müller, bien una enfermedad mental, o bien una etapa infantil del devenir cultural de la humanidad, aparece un problema con respecto a la religión, ya que al definir la mitología como “patología” [“periodo de temporal insania que el espíritu humano ha tenido que atravesar”] (Müller, 1988: 15 [cursiva nuestra]) estamos concediendo implícitamente que la religión también sería una “enfermedad del lenguaje” o, en términos de Durkheim, una “inmensa metáfora vacía” o “una especie de delirio verbal” (Durkheim, 1993: 149, 151)

Llevado a su extremo lógico este pasaje del sociólogo francés, podemos conceder que la mitología -y la teología- pueden resultar en un conjunto coherente de proposiciones, pero no atisbamos un criterio racional para establecer que son verdaderas. Como los buenos cuentos de fantasía, puede entre sus enunciados pueda abundar la coherencia, pero eso no implica que sean verdaderas. Y, así como, con toda su maestría literaria, no hay razón para suponer que, por ejemplo, el monstruo de Frankenstein de Mary Shelley es real, no asiste razón para suponer tampoco que los enunciados de la de la mitología son ver-daderos, pero aún si resultan serlo, no hay razón para aceptar ésas por encima de otros enunciados contrarios.

Finalizando...

Podemos decir que lo que el célebre diagnóstico de Max Müller (la identificación de mitología e “insania intelectual”, “enfermedad del lenguaje”, etc.) pone de relieve de forma notable, son los

principios filosóficos del cientificismo positivista del siglo XIX, junto al sistema de valores que de ellas se deriva: la mitología, la poesía, el arte y la filosofía corresponden a estadios del pasado, a benignas enfermedades propias del crecimiento y a momentos de infancia y adolescencia que en la ‘etapa adulta’, los científicos positivistas, contemplaban con confiado aire de superioridad. Cabe añadir que, tanto las asunciones müllerianas de la mitología como “enfermedad del pensamiento”, como sus tesis naturalistas, pronto fueron relegadas y poco usadas como referencia filológica de vanguardia, y de hecho, según el antropólogo Evans Pritchard (1991: 45) el propio Müller vivió lo suficiente como para señalar el descrédito de sus teorías.

### Referencias bibliográficas

- ARELLANO, Fernando. (1977). Historia de la lingüística. Tomo I. UCAB: Caracas.
- BORGES, Jorge Luis; SÁBATO, Ernesto. (1977). Diálogos Borges-Sábato. Emecé: Buenos Aires.
- CASSIRER, Ernst. (1994). Filosofía de la ilustración. FCE: Bogotá.
- COMTE, Augusto. (1983) Curso de filosofía Positiva. Orbis: Barcelona.
- DURKHEIM, Emilio. (1993). Las formas elementales de la vida religiosa. Alianza: Madrid.
- FERRATER MORA, José. (2004). Diccionario de Filosofía. Ariel: Barcelona.
- FRAZER, James. (1992). La rama dorada. FCE: Madrid.
- GRAVES, Robert (2011). Los mitos griegos. Gredos: Madrid.
- GARCÍA GUAL, Carlos. (1997). La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico. Montesinos: Barcelona.
- MELETINSKI, Eleazar. (2001). El Mito. Ediciones AKAL: Madrid.
- MORRIS, Brian. (1995). Introducción al estudio antropológico de la religión. Paidós: Barcelona.
- MÜLLER, Max. (1988). Mitología comparada. Edicomunicación, S.A, Barcelona, 1988.
- TYLOR, Edward. (1977). Cultura primitiva, Ed. Ayuso, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1987). Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización. Alta Fulla: Barcelona.

PRITCHARD, Evans. (1991). Las teorías de la religión primitiva. Siglo XXI: Madrid.

ROSE, H. J. (2005). A Handbook of Greek Mythology. Routledge: London & New York

VERNANT, Jean Pierre. (1994). Mito y sociedad en la Grecia antigua, Ed. S.XXI: Madrid.

WATKINS, Calvert (2000) “Indo-European and Indo-Europeans” en: The American Heritage Dictionary of the English Language (4th ed.) Houghton Mifflin Co., Boston & New York.



## Los juicios morales en la investigación cualitativa.

### Una mirada desde la complejidad del pensamiento humano

---

GUTIÉRREZ, Marcos

---

*Facultad de Artes y Música, UNICA.*

*Maracaibo, Venezuela.*

*mgutierrez@unica.edu.ve*

#### Resumen

La presente reflexión teórica versa sobre el alcance que tienen los juicios morales en una investigación con enfoque cualitativo. Los principales propósitos desarrollados son develar la importancia que tienen los juicios morales en una investigación cualitativa, y explicar la objetivación de la realidad observada por el investigador para alcanzar el rigor científico en una investigación cualitativa. Entre los teóricos que sustentan esta reflexión se encuentran Kuhn (1971), Leininger (2003), Kohlberg (1992), Zerpa (2007), Morin (2006) y de Souza (1997). Se empleó el método hermenéutico para la interpretación de los distintos significados presentes en los textos consultados. En conclusión, la realidad observada en una investigación cualitativa dirigida, organizada y ejecutada por un sujeto constituido por múltiples dimensiones propias del ser humano, se ve afectada por la presencia de los dilemas que dan paso a los juicios morales, lo importante de ello es lograr la objetivación de esa realidad por medio de la correcta aplicación de elementos que otorgarán a la investigación la confiabilidad necesaria para lograr el rigor científico exigido por la comunidad del conocimiento.

**Palabras clave:** ética, juicios morales, investigación cualitativa, objetivación.

Recibido: octubre de 2017

Acceptado: noviembre de 2017

## Abstract

The present theoretical reflection is about the scope of the moral judgments in qualitative research. The main purposes are to reveal the importance of moral judgments in a qualitative research, and explain the objectivation of the reality observed by the researcher to achieve scientific rigor in a qualitative research. Among the theorists who support this reflection are Kuhn (1971), Leininger (2003), Kohlberg (1992), Zepa (2007), Morin (2006) y de Souza (1997). The hermeneutic method was used for the interpretation of the different meanings present in the consulted texts. In conclusion, the reality observed in a qualitative research directed, organized and executed by a subject constituted by multiple dimensions of the human being, is affected by the presence of the dilemmas that give rise to the moral judgments, the important thing of this is to achieve the objectification of this reality through the correct application of elements which will give the research the reliability necessary to achieve the scientific rigor demanded by the knowledge community.

**Keywords:** ethics, moral judgments, qualitative research, objectivation.

## I. Preámbulo

### 1.1. Hacia la ética del conocimiento

Para comprender la trascendencia de los juicios morales en la investigación cualitativa es importante discernir el significado y alcance que se le ha otorgado al término Paradigma, y ciertamente los postulados de Thomas Kuhn permitirán entenderlo, partiendo del hecho que la ciencia va mucho más allá de su unidad disciplinar, es decir, es necesario pensarla como un fenómeno que se encuentra en permanente desarrollo hacia su transformación. Esto permitió realizar una serie de descripciones sobre dicha evolución y proponer un conjunto de etapas que estén debidamente enlazadas por las cuales debe pasar todo el proceso de una investigación para lograr la rigurosidad necesaria y así obtener la validez de la comunidad científica.

Partiendo de esta estructura, se ha dicho que el principio de toda teoría o ciencia está conformado por una etapa preparadigmática, en donde las distintas instituciones dedicadas al estudio de las ciencias proponen diversas teorías y conceptos para dominar el campo de su área pero sin llegar a producir unos resultados que permitan unificar bajo la misma óptica un mismo grupo de hipótesis básicas, sólo cuando los criterios de investigación logran consolidarse se logra lo que Kuhn (1971) mismo denomina paradigma. Este término puede ser empleado principalmente en dos perspectivas: como la concreción de una investigación y como una visión de la realidad compartida (Kuhn, 1971:269).

La primera alude a los resultados exitosos que surgieron de ciertas investigaciones y que son aceptadas por algunas comunidades científicas convirtiéndose en referencias obligatorias para la realización de futuras investigaciones. La segunda perspectiva se refiere a las responsabilidades asumidas



por el colectivo de desarrollar y prevalecer un área disciplinar científica que promueva fundamentos teóricos, leyes, postulados y procesos, así como también establezca objetivos, técnicas experimentales y procedimientos que permitan generar criterios de evaluación para su validación y aceptación (Pérez Ransanz, 1999).

A principios del siglo XX se presentó una crisis paradigmática en las ciencias que cuestionó de cierta forma las ideas positivistas orientadas al modelo especular, esta expresaba “que fuera de nosotros existe una realidad totalmente hecha, acabada y plenamente externa y objetiva, y que nuestro aparato cognitivo es como un espejo que la refleja dentro de sí pequeñas imágenes de esa realidad exterior” (Martínez, 2006: 49). Es así como el concepto de objetividad se refirió a copiar exactamente esa realidad sin disfrazarla, y por tanto la verdad residiría en la exactitud de la imagen interna del sujeto con la realidad que constituye.

Dicho cuestionamiento se basó en el pensamiento de que el ser humano no refleja exactamente lo que observa del mundo, sino lo traduce e interpreta por medio de un complejo sistema neurocerebral en donde todos los sentidos perciben una cantidad de estímulos que son convertidos en códigos, y es el cerebro el encargado de producir lo que se conoce como representaciones simbólicas, imágenes e ideas por las que comprende y admite la realidad exterior. Morín (1984) lo expresa de una forma más simple cuando dice que las ideas del hombre no son una copia del mundo real, sino versiones y adaptaciones de esa realidad.

Por tal razón, el proceso cognoscitivo está entendido a través de dos enfoques. El primero de ellos está relacionado con elementos externos, es decir, la propensión que tiene la realidad externa de establecer una determinada visión del mundo. Y por otro lado, se concibe el hecho de que la mente ya se encuentra constituida con una cantidad de experiencias, normas, ideas e intenciones aceptadas de forma inconsciente, en donde coexisten con un cúmulo de conocimientos implícitos, con un lenguaje estructurado y una diversidad de emociones, sentimientos, valores y necesidades que provienen y a la vez constituyen su mundo vivido. Es por ello necesario que las concepciones epistémicas postularon nuevas reglas científicas que permitieron la aparición de un novedoso paradigma.

En tal sentido, el paradigma postpositivista jugó un papel significativo en el desarrollo de las investigaciones, lo que permitió la comprensión del sujeto en su totalidad y su importancia e influencia en los fenómenos del mundo. Es así como la observación involucriaría lo observado en un espacio destinado a las referencias o vivencias del sujeto, las cuales estarían delimitadas por sus creencias, experiencias, cultura, valores e intereses, otorgándole el real sentido que para cada ser humano tiene la realidad que el mundo les ofrece. Es por ello que la frase de Polanyi (como se citó en Martínez, 1999) es muy pertinente en este respecto: “todo conocimiento es conocimiento personal”.

Esto ha permitido que muchos miembros de la comunidad científica cuestionen la validez o veracidad de los resultados obtenidos en investigaciones con enfoques cualitativos, ya que como parte de

su debilidad, presentan su invalidado atributo científico y por lo tanto, epistémico. El principal problema que debate la ciencia en torno a este enfoque es el relacionado al de la objetividad, ya que la investigación se basa en la tesis de la subjetividad humana (emociones, creencias, experiencias), por ello, el alcance de sus resultados no pueden ser considerados objetivos. Por tanto, “si un conocimiento no es objetivo, por ende no es real, puede ser pura imaginación y no es científico” (Masías, 2006:125).

Todas estas críticas confluyen en el problema de la validez y confiabilidad de los resultados alcanzados, que a su vez se traducen en nuevos conocimientos, por lo tanto, partiendo de esta controversia, no existiría en dichos conocimientos alguna probabilidad de ser comprobados. Masías (2006) afirma que bajo la óptica del paradigma positivista la investigación con enfoque cualitativo dificultosamente podrá reconocerse como científica o creen que está muy lejos de serlo para ser tomada en consideración por la comunidad científica.

Esta situación es adjudicada a los juicios morales que son desarrollados por las emociones del sujeto, los cuales quedan evidenciados en su trabajo de investigación que no permiten obtener la rigurosidad científica necesaria para su validación, ya que se encuentran cargadas de una subjetividad que solo dejan implicaciones psicoafectivas, existenciales y estructurales proyectadas en el sujeto de estudio (Arnal, Del Rincón y Latorre, 1992).

Todo esto genera una serie de cuestionamientos que invitan a la reflexión, ¿cuál es la importancia de los juicios morales del observador ante una investigación cualitativa? ¿Cuál es la objetividad que pueden ofrecer los juicios morales en una investigación cualitativa? Pese a la presencia de los juicios morales, ¿de qué manera se puede lograr el rigor científico en una investigación cualitativa?

En relación a lo expuesto se presentan las siguientes intencionalidades de investigación: desvelar la importancia que tienen los juicios morales en una investigación cualitativa, y explicar la objetivación de la realidad observada por el investigador para alcanzar el rigor científico en una investigación cualitativa.

## **II. Desarrollo**

### **2.1 Los juicios morales como valor determinante en la objetivación de la realidad observada.**

*Toda mirada sobre la ética debe considerar que su exigencia es vivida subjetivamente.*

**Edgar Morín (2006)**

Si bien no existe un proceso pre determinado en la sensación del deber que vive el sujeto cognoscente, precisamente este aspecto subjetivo del deber le otorga un atributo muy cercano a lo ideal. Morín (2006) destaca que es necesario entender la ética como un acto moral, y un acto individual de amar o religión con el otro, con la sociedad, con la especie humana.

En este sentido, la ética se acrecentará en el sujeto investigador de manera individual reflejada en distintos aspectos como la inclusión, principio que lo inserta directamente a los procesos que se dan en una sociedad, lo cual implica la práctica de valores como la amistad, la empatía y el amor que conducen a desarrollar el valor de religión. Todo ello se produce en un marco social en donde se encuentran establecidas las normas y los reglamentos que incitan o exigen a los individuos una conducta ideal.

Se implementaría una especie de equilibrio presupuesto que incita a los sujetos a formar parte de una ética en donde la empatía y solidaridad sean las bases sociales, y en donde la sociedad promueva en sus integrantes una ética que permita, a través de la moral, comprender el bien y el mal. Es importante recordar que la ética a lo largo de la historia ha sido impuesta en el entendimiento humano tanto por la fuerza física como por el dominio psíquico, y en dichos procesos se trata de inculcar en las mentes de los individuos todo el sentido moral que envuelven las normas del bien, del mal, de lo justo, de lo injusto, lo cual finalmente provoca el imperioso entendimiento del deber. Al no comprender el 'deber' se produce la culpa y angustia. En este sentido, la relación está inclinada en deterioro del individuo, por no disponer de autonomía moral (Morín, 2006).

Por el contrario, Sanabria (2008) asegura que la moral de ésta renacida humanidad no debe ser forzada por otros sujetos o desde los libros de normas y leyes, sino que debe ser el mismo hombre capaz de establecer su propio código de normas y a la vez un fiel cumplidor de las mismas. Así pues, los conflictos morales se generan inicialmente de manera intrapersonal, interpersonal y con la sociedad. Es por ello que Morín (2006:24) afirma que "la moral es natural al humano puesto que corresponde a la naturaleza del individuo y a la de la sociedad".

Se debe mencionar, además, que existe una condición moral innata que está influenciada directa e indirectamente por el medio ambiente. Esta condición ha permitido el surgimiento de los juicios morales en el investigador, los cuales pueden estar determinados por su cultura, es decir, la familia, la religión, el gobierno u otras instituciones sociales, permitiéndole el equilibrio en la convivencia y supervivencia con los sujetos conocidos, con los que tiene elementos comunes, unos principios universales que sustentan sus juicios morales, lo cual permite la evolución de la investigación en un marco social determinado.

Existe una visión muy particular de lo moral que concibe:

(...) nuestra psicología moral como un instinto/una capacidad, producto de la evolución, que posee toda mente humana y que de manera inconsciente y automática genera juicios sobre lo que está bien y lo que está mal, lo que permite entender mejor por qué algunos de nuestros comportamientos y decisiones se considerarán siempre injustos, permisibles o punibles, y por qué algunas situaciones nos conducirán a pecar a los ojos de una sensibilidad impuesta por la ley, la religión y la educación (Vélez, 2006:26).

Existen unos principios morales universales que orientan en los investigadores cualitativos sus

determinaciones y juicios, lo que permite poder diferenciar el bien y el mal. Hauser (2008) ubica estos principios morales en tres distintos espacios:

1. En un lado, existe la postura de lo innato, de lo que se trae por esencia, y este se refiere a la existencia de leyes o normas morales específicas que tiene el individuo al momento de nacer, desde ese preciso momento se comprende que es reprehensible obrar mal y por el contrario actuar bien es enaltecido.

2. En el otro lado, el individuo se hace de una serie de normativas morales que las adquiere a través de un proceso formal de adquisición de conocimientos, como son los procesos de enseñanza y de aprendizaje establecidos en cualquier tipo de sociedad.

3. Y en el centro de ambos lados, se encuentra una perspectiva intermedia. El individuo nace con criterios y normas genéricas, pero es la educación la encargada de regular los criterios y de guiar los pasos para la obtención de principios morales específicos. Con base a este tercer espacio, Hauser (2008) propone un postulado en donde se explica que en el cerebro humano se encuentra algo que admite la adquisición de un conjunto de principios y reglas morales adquiridas mediante la educación, las cuales se desarrollan y se cumplen según la cultura de cada sociedad.

Con respecto a lo expresado anteriormente, Lennick y Kiel (como se citó en Molina, 2013) afirman que los individuos nacen con destrezas elementales, como la confianza, la empatía o la fraternidad, que son los fundamentos de la inteligencia moral. En los primeros años de vida el niño ayuda espontáneamente a quienes presenten algún tipo de dificultad, y luego, pasado los cinco primeros años, el infante comienza a tener una idea clara de cuáles acciones son buenas y cuáles son malas, gracias a las estructuras morales que observa en sus padres, maestros o cualquier otro adulto significativo.

Así, por ejemplo, en el cerebro humano se localiza una zona específica en donde se encuentran las ideas o principios morales preconcebidos que servirán de guías para la toma de decisiones y la aparición de los juicios morales. No obstante, dos personas podrán tener idénticos contenidos morales al momento de nacer que serán modificados a contenidos mucho más particulares debido a la cultura o la familia en la que crezcan y se desarrollen.

Kohlberg (como se citó en Zerpa, 2007) realizó investigaciones relacionadas al proceso lógico que se realiza en el momento que los valores obtenidos se encuentran en un dilema moral, ya que es cuando realmente se constituye el juicio moral. Cabe destacar que Kohlberg estructura los aportes de Piaget partiendo de dos de sus premisas sobre el desarrollo cognitivo, estas son: 1) el desequilibrio cognitivo se origina al presentarse un escenario que confronte a dos valores, y 2) este desequilibrio es necesario restituirlo comprendiendo la situación que originó el problema y reflexionar sobre la manera en la que se resolverá la discrepancia entre estos valores.

Dicho lo anterior, vale la pena mencionar, que Kohlberg ha determinado el desarrollo del pensamiento de los individuos sobre asuntos morales por criterios conectados a las propiedades de los estadios cognitivos (Barra, 1987), esto implica una forma distinta de pensar y de resolver los conflictos,

adecuando los procesos mentales del sujeto a estructuras más cualitativas, lo que significa que cada una de las creencias del sujeto están estructuradas en torno a esa específica forma de pensar.

En el investigador cualitativo, el juicio moral se desarrolla con mayor énfasis, ya que este proceso mental lo conduce inmediatamente a emitir una opinión personal, gracias a su esquema de valores pre concebidos de un hecho específico o de alguna conducta del cual sea observador, es decir, su juicio moral se presenta como resultado de la presencia o falta de ética en un hecho dado. Entonces, el sentido moral que el investigador tiene permite la aparición de los juicios morales que son posibles gracias a los principios de orden moral que se ha aprendido y adquirido en el transcurso de su experiencia de vida. De ahí que el juicio moral sea la reflexión y la aplicación de los valores para tomar decisiones sobre lo que se debe o no hacer en función del fenómeno observado.

## 2.2 Comprendiendo la subjetividad del fenómeno

*El desprecio por los elementos cualitativos y la completa restricción de la voluntad no constituye objetividad y sí negación de la cualidad esencial del objeto.*

**Karl Mannheim (1968)**

Una manera de comprender y contextualizar los tres niveles del desarrollo moral expuesto por Lawrence Kohlberg (1927-1987) en el proceso de una investigación cualitativa, es analizarlos desde la relación que existe entre ellos, tan distintos pero a la vez muy cercanos, reflejadas en las relaciones intra e interpersonales entre el yo, las normas y las expectativas de la sociedad.

Desde esta perspectiva, el nivel I se puede distinguir a un investigador preconventional, es decir, un investigador que ajusta sus criterios y análisis a lo que la sociedad considera moralmente aceptable a través del cumplimiento de normas establecidas, ya que de no adaptarse a ellas, sería señalado o criticado socialmente; en el nivel II se encuentra el investigador convencional, que reconoce y acepta las normas y las expectativas de otros para realizar observaciones y/o emitir un juicio de opinión; y el nivel III se refiere a un investigador posconvencional, quien ha diferenciado sus principios éticos “autoescogidos” (Kohlberg, 1992) de las leyes y acuerdos sociales acordados.

En este sentido, el enfoque cognitivo planteado por Kohlberg en este tema, expone que:

La moralidad no es simplemente el resultado de procesos inconscientes (super-yo) o de aprendizajes tempranos (condicionamiento, refuerzo y castigos), sino que existen algunos principios morales de carácter universal, que no se aprenden en la primera infancia y son producto de un juicio racional maduro. (Barra, 1987:9)

De allí que el juicio moral sea un acto que admite la abstracción del investigador sobre sus valores morales y los dispone en una categoría lógica de acuerdo a su nivel de importancia, en especial cuando se encara a un dilema de tipo moral. Todas estas consideraciones se relacionan también con lo expresado por Barra (1987:8): “[...] el ejercicio de la moral no se limita a raros momentos en la vida; es integrante del proceso de pensamiento que empleamos para extraer sentido de los conflictos morales que surgen en la vida diaria”.

Por lo que, debido a los juicios morales que el investigador procesa mentalmente, se ha puesto en entredicho la objetividad de las investigaciones cualitativas, predominando en ellas la subjetividad del investigador. Así lo expresa Szent Györgyi (citado en Leininger, 2003:141) “la realidad que abordan los investigadores cualitativos es contradictoria, ilógica e incoherente”. Sin embargo, el proceso que desarrolla la investigación cualitativa se muestra como un desafío, iniciando con el procedimiento establecido para la organización de la información, ya que no se presenta bien definida, pero que sin embargo, se encuentra fundamentada en procesos de inferencia, lógica, discernimiento, y hasta de suerte, logrando al término del proceso investigativo resultados coherentes y con el debido rigor científico (Leininger, 2003).

En pocas palabras, nos encontramos ante un desafío mayor que no tiene que ver únicamente con los fundamentos epistemológicos de la ciencia, sino también de índole filosófico, e incluso se pudiera hablar de un problema fundamentado en el pensamiento humano. Problema que produce inseguridad y desconfianza en todas aquellas situaciones que perturban al hombre, y todo esto ocurre en un momento en el que el conocimiento pareciera no detener su producción. Por dicho motivo, es imperativo eliminar cualquier tipo de contradicciones, dificultades, imposibilidades y arbitrariedades en el quehacer académico que desde épocas renacentistas ha subyugado el conocimiento científico.

Por lo antes señalado, es importante determinar qué le que otorga el rigor científico a una investigación cualitativa; por un lado se encuentra la estructura metodológica utilizada y por otro, toda la teoría que sustenta el tema investigado, y es que se tiene la firme creencia de que el formular juicios de valor en un determinado trabajo científico (basados en la moralidad del investigador) y, en algunos de los casos, el tomar dichos juicios como temática principal de estudio, implica revestir la investigación de subjetividades y de diálogos reflexivos que les restarían confiabilidad a todo el proceso.

Todo esto hace imprescindible comprender las fases por las que pasa la investigación cualitativa y entender que, a pesar de no poder construir los resultados en base a la objetividad del observador, si se podrá realizar un proceso de objetivación a todo el procedimiento investigativo.

### **III. Consideraciones finales**

A nivel metodológico, la ciencia ha admitido que en el área de las investigaciones humanas y sociales los procesos desarrollados deben ser muy particulares y específicos que van desde la selección del tema hasta la publicación y divulgación de los resultados, pasando por la delicada fase de confiabilidad y validez. Es por este motivo que desde la epistemología el proceso de objetividad que se cumple en

una investigación cuantitativa no es posible aplicarla en una investigación de enfoque cualitativo. No obstante, el proceso que ejerce la objetivación sí es factible, ya que “reconoce la complejidad del objeto de las ciencias sociales, teoriza, revé críticamente el conocimiento acumulado sobre el tema en cuestión, establece conceptos y categorías, usa técnicas adecuadas y realiza análisis que son al mismo tiempo específicos y contextualizados”. (de Souza, 1997:35-36).

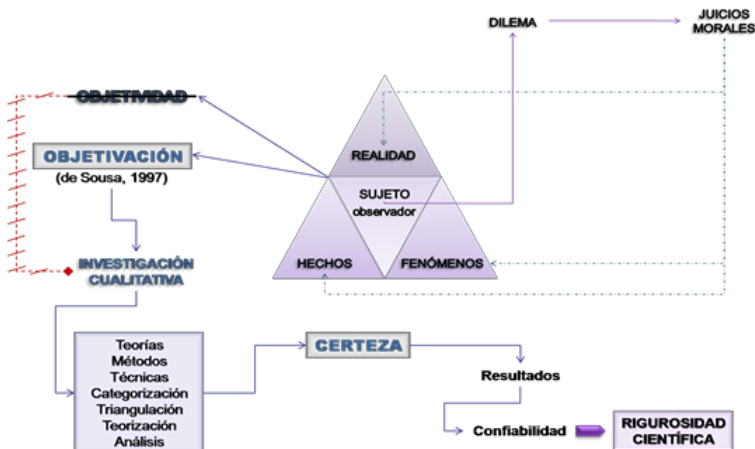
Esta objetivación o proceso para lograr la confiabilidad en una investigación cualitativa, es el principio fundamental de la científicidad, ya que parte de la creencia absoluta de que el objeto de estudio de las ciencias humanas y sociales es complejo, específico y único. Es por ello que de Souza (1997) afirma que la objetivación abandona el discurso simplista o en algunos de los casos, malintencionado la neutralidad, pero al mismo tiempo demanda encontrar las maneras de disminuir la incursión descontrolada de los juicios morales en la investigación cualitativa. Entonces, los métodos, las técnicas y el análisis de los datos cualitativos obtenidos permitirán al investigador tener una perspectiva mucho más reflexiva y sobre todo crítica de sus procesos, permitiendo a su vez, la construcción y aplicación instrumentos que lo guíen a resultados y conclusiones más objetivados.

Es por ello que la generación de conocimiento científico en las ciencias humanas y sociales es, con toda certeza, una reconstrucción de la realidad observada por el sujeto investigador y que por lo tanto, lleva implícito su perspectiva, la cual está sustentada en su experiencia de vida.

En definitiva, el investigador cualitativo (sujeto observador), por su misma condición humana lleva intrínseco el desarrollo de las emociones y sentimientos que forman parte de la dimensión afectiva del ser, los cuales tienen un rol categórico ante un hecho o realidad observada. Ello implica que la manera de explicar el fenómeno se vea afectado por la presencia de los dilemas que dan paso a los juicios morales, que por su naturaleza, son ineluctables.

Por esta situación es importante que en la investigación cualitativa se dé gran valor a la subjetividad de todo el proceso, y comprender que no es posible imponer la objetividad por sobre cualquier circunstancia, pero que por el contrario, sí puede lograrse la objetivación de la realidad, hechos o fenómenos observados por medio de la aplicación de los elementos propios de este enfoque, tales como los métodos, las técnicas, la categorización, la triangulación, la teorización, entre otros; los cuales otorgarán, a través de la certeza de los resultados cualitativos obtenidos, la confiabilidad necesaria para lograr el rigor exigido por la comunidad científica (ver imagen N° 1).

## Imagen N° 1 Proceso de Objetivación



Fuente: Elaboración propia (2017)

De manera que, la postura epistémica vinculada al enfoque cualitativo intentará siempre explicar cómo se generan determinados conocimientos extraídos de las realidades que circundan al investigador, y del mismo modo, permitirá establecer el nivel de significación que poseen las interpretaciones y comprensiones que el sujeto cognoscente realiza y alcanza. Esto es debido al modelo dialéctico desarrollado por este enfoque, que permite un diálogo entre los valores, creencias e interés del investigador y el sujeto o fenómeno de estudio, por tal razón no sería posible la producción de conocimientos absolutamente objetivos.

Finalmente, el investigador cualitativo necesita estar adiestrado y formado en el rigor científico que representa su metodología, la cual se encuentra consolidada tanto en sustradiciones y técnicas como en su sistematicidad y procedimientos, que le otorgarán sin ninguna duda, confiabilidad al proceso de objetivación del fenómeno observado.

### 4. Referencias bibliográficas

ARNAL, Justo, DEL RINCÓN, Delio y LATORRE, Antonio (1992). Investigación Educativa.



Fundamentos y metodología. Barcelona: Labor.

BARRA, Enrique (1987). El desarrollo moral: una introducción a la teoría de Kohlberg. Revista Latinoamericana de Psicología, 19(1), 7-18.

DE SOUZA, María (1997) El Desafío del Conocimiento: investigación cualitativa en salud. Buenos Aires: Lugar Editorial.

HAUSER, Marc (2008). La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal. Barcelona: Paidós.

KOHLBERG, Lawrence (1992). Psicología del desarrollo moral. Bilbao: Desclée de Brouwer.

KUHN, Thomas (1971). La estructura de las revoluciones científicas. México: Fondo de Cultura Económica.

LEININGER, Madeleine (2003). Criterios de evaluación y crítica de los estudios de investigación cualitativa. En Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa (Ed. Janice Morse). Antioquía, Colombia: Universidad de Antioquía.

MARTÍNEZ, Miguel (2006). Ciencia y arte en la metodología cualitativa. México: Trillas.

\_\_\_ (1999). La nueva ciencia: su desafío, lógica y método. México: Trillas.

MASÍAS, Rodolfo (2006). Prólogo a la llamada investigación cualitativa en ciencias sociales. Revista Colombia Internacional, 62, 120-131.

MANNHEIM, Karl (1987). Ideología y Utopía. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

MOLINA, Néelson (2013). La moral: ¿innata o adquirida? Revista Colombiana de Bioética, 8(1), 89-106.

MORIN, Edgar (2006). El método 6. Ética. Madrid: Cátedra.

\_\_\_ (1984). Ciencia con conciencia. Barcelona: Anthropos.

PÉREZ RANSANZ, Ana (1996). Evolución de la idea de inconmensurabilidad. En Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura. Vol. 155. N° 611. Nov. 1996. Pág. 51-76.

SANABRIA, Hilda (2008). El ser humano, modelo de un ser. Revista Educere, 12(42), 471-480.

SANDÍN, María (2003). Investigación Cualitativa en Educación. Madrid: McGraw Interamericana de España S.A.U.

VÉLEZ, Antonio (2006). Homo Sapiens. Bogotá: Villegas Editores.

ZERPA, Carlos(2007). Tres teorías del desarrollo del juicio moral: Kohlberg, Rest, Lind. Implicaciones para la formación moral. Revista Laurus, 13(23),137-157.



## El marxismo en América Latina. Entre el realismo de Haya de la Torre y la utopía de Mariátegui

---

PASQUALE, Sofia

---

*Centro de Investigaciones de Trabajo Social.*

*Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, LUZ.*

*Maracaibo, Venezuela*

*pakisofia@gmail.com*

### Resumen

En este artículo se analiza la entrada del marxismo en América Latina por medio de dos pensadores y activistas políticos como fueron Haya de la Torre y Mariátegui, ambos peruanos. Se cumple un recorrido sobre el pensamiento político de los dos personajes quienes compartieron un inicio de la actividad política animados por los ideales y método marxistas, considerados como único instrumento teórico y práctico para solucionar los atávicos problemas sociales y económicos de Perú; igualmente, se examina su separación en el tiempo, debido a un revisionismo y a una interpretación antitética del marxismo por parte de Haya de la Torre, respecto al ortodoxismo de Mariátegui.

**Palabras claves:** Perú, Haya de la Torre, Mariátegui, marxismo, revisionismo, indoamérica.

Recibido: septiembre de 2017

Aceptado: octubre de 2017

**Abstract**

In this article is analyzed the entrance of Marxism in Latin America through two thinkers and political activists such as “Haya de la Torre” and “Mariátegui”, both Peruvians. There is a journey through the political thinking of the two characters who shared a beginning of political activity encouraged by Marxist ideals and method, which is considered as the only theoretical and practical instrument to solve the atavistic, social and economic problems in Peru; also, its separation in time is examined, due to a revisionism and an antithetical interpretation of Marxism by the side of “Haya de la Torre”, related to the orthodoxism of Mariátegui.

**Key words:** Peru, Haya de la Torre, Mariátegui, Marxism, revisionism, Indo-America.

**Introducción**

“Vamos a América!” es el título de un artículo promocional de 1848 escrito por Étienne Cabet en *Le Populaire*, periódico fundado por él en 1833, donde se promocionaba la belleza de un mundo nuevo más allá del Atlántico; donde se hubiese podido realizar una nueva sociedad, basada sobre nuevos valores, una nueva visión de la propiedad y de la economía con reglas fundamentadas en una colectivización de los bienes y productos. “Vamos a América!” era como decir “¡vamos a recomenzar!”, un nuevo inicio para la humanidad europea.

Un grito de batalla implícito de muchas ideas utópicas que desde el cristiano Reino de los cielos hasta las propuestas del socialismo utópico y científico, desembarcaron luego de la independencia en muchos países de América Latina. Las Américas se habían independizado en nombre de los derechos del hombre y de la autodeterminación de los pueblos contra el colonialismo y el imperialismo, ahora era el tiempo de la justicia y de los derechos sociales ante la expansión de la sociedad capitalista. Todas las corrientes de pensamiento europeo prontamente tenían sus estimadores en el Nuevo Continente, sea en el Norte como en el Sur<sup>1</sup>, y todas parecían tener cabida y aclarar una ruta a seguir en la existencia de los colonos.

**El socialismo en América Latina**

<sup>1</sup>Se recuerda que el experimento social comunitario de “New harmony”, del socialista Robert Owen, se realizó en Estados Unidos en 1825. Y en América Latina, entre varios, se recuerda la experiencia de Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán en Nueva España, quien, desde 1536 a 1565, inspirado en la obra de Tomás Moro Utopía, intentó materializarla en la región.

Más que una utopía, el socialismo fue asumido como una necesidad histórica por los latinoamericanos, para equilibrar los desniveles sociales existentes en el continente. En la primera mitad del siglo XIX, América Latina libera sus territorios de la dominación española, pero no logra al mismo tiempo cambiar la estructura política caudillista - militarista dejada por los ibéricos, con tendencias feudales en la gestión del patrimonio de tierra y en alianza con la Iglesia católica conservadora.

Al mismo tiempo y como resultado de tal política, su estructura económica era casi completamente preindustrial. Las actividades principales eran la extractivas y el textil, basadas sobre una total explotación del trabajo y por ende de los trabajadores. Afirma José C. Valadés, describiendo la dramática condición de los mineros mexicanos,

“La independencia política del país en 1821, permitió que se dieran los primeros pasos para introducir los sistemas industriales europeos. En 1823, en las minas del país eran empleados 44 mil ochocientos obreros y en las siete fábricas de hilados y tejidos 2 mil ochocientos. En las minas, la jornada era de 24 a 60 horas de trabajo consecutivo, siendo el salario de un real y medio por cada veinticuatro horas de labor”<sup>2</sup>.

Frente a estas situaciones, a decir de Valadés, las organizaciones gremiales (Sociedades Particulares de Socorros Mutuos) crecieron en casi todo el Continente, estimulados por los valores revolucionarios de la Revolución Francesa de libertad, igualdad y fraternidad y de los derechos del hombre.

Antes de Marx, el socialismo utópico penetró en la cultura social y del trabajo de América Latina, con toda su fuerza ideal y utópica, donde más que un proyecto concreto y autónomo era un conjunto de ideas y anhelos para la creación de una sociedad más justa. Apoyándose en el ejemplo de la Revolución Francesa, se encuentran las aspiraciones del falansterio de Fourier, comunidad autosuficiente, donde no hay propiedad privada y se trabaja en acuerdo con las propias inclinaciones. La leyenda de la “Isla de Icaria”, de Cabet, donde hay democracia completa y comunismo que se funden en una única entidad. Así como se asumen las ideas de Saint Simón con su propuesta de reorganizar la sociedad en base a la ciencia y a la industria; o de Owen, quien oponiéndose al egoísmo e individualismo humano funda la comunidad ideal “New harmony”, sociedad perfecta, donde los seres humanos cooperan por el fin del bien común. Hasta Proudhon con su famosa “frase palanca” muy emotiva: “toda la propiedad es robo”, adoptada por todos los líderes marxistas hasta Lenin.

<sup>2</sup>Valadés, J.C., (2013), *El socialismo libertario mexicano (Siglo XIX)*, Rosa Luxemburg Stiftung, Mexico, p. 18.

Todas estas propuestas, así como las revoluciones en territorio europeo de 1848, el recuerdo de la experiencia de la Comuna de París y la publicación en 1870 en México del Manifiesto del partido comunista, atestiguó la internacionalización de la teoría socialista-marxista, dando cientificidad al mismo socialismo latinoamericano. Las ideas de justicia social, entran de tal manera en el imaginario colectivo de los criollos, que de manera diferente y según sus roles sociales, desean cambiar el destino de esta parte del hemisferio. Al flujo del pensamiento socialista contribuyeron también las grandes cantidades de inmigrantes que desde España, Alemania e Italia llegaron al Cono Sur del Continente en búsqueda de un nuevo inicio, para construir un mundo realmente nuevo, donde para muchos, se pudiese realizar la utopía comunista que liberaría a los pueblos de la opresión del capitalismo y de la explotación, construyendo una nueva civilización sin clases.

De igual manera, contribuyeron pequeños grupos de escritores, periodistas y profesores quienes, por medio de panfletos, periódicos y charlas, difundían el verbo socialista, permitiendo de tal forma una mayor visibilidad y difusión del marxismo. En 1884, Juan Mata Rivera tradujo El Manifiesto al idioma español en México, y en 1895 Juan B. Justo tradujo El Capital en Argentina, considerándose un gran aporte para su conocimiento en América Latina.

Sobre el origen de los núcleos socialistas o anárquicos en Latinoamérica, Eduardo Fornet-Betancourt sostiene que,

“Los partidos comunistas de América Latina no proceden de una base homogénea, sino que en sus orígenes nos remiten a una doble tradición revolucionaria, pues brotan, por una parte del seno de partidos socialistas que se radicalizan o se escinden de un ala reformista y otra a la revolucionaria; y, por otra, de la evolución de los sectores anarquistas hacia el bolchevismo”<sup>3</sup>.

Pablo Guadarrama señala que, por medio de la prensa se llegaron a conocer en muchas ciudades de América Latina las ideas socialistas y comunistas, así como los acontecimientos históricos en Europa, específicamente desde mediados del siglo XIX, hasta los comienzos revolucionarios del '48. Sin embargo estas comunicaciones, dice Guadarrama, no se limitaron a la sola información cronística, sino hicieron “un paciente trabajo de asimilación y utilización de dichas ideas para tratar de encontrar también soluciones a los problemas de esta región, aunque no se plantearan la instauración del socialismo”<sup>4</sup>

En ese contexto, si bien, como hemos afirmado, inicialmente las ideas socialistas llegaron a América, éstas fueron tomadas de manera imprecisa, a veces indefinidas y hasta ambiguas; con el tiempo y por la obra de varios intelectuales que se sintieron revolucionarios, las ideas se aclararon y se diseñaban

<sup>3</sup>Fornet-Betancourt, E., (2001), Transformaciones del marxismo. Historia de la recepción del marxismo en América Latina, Plaza y Valdéz Eds. Mexico, p. 58.

<sup>4</sup>Guadarrama, P., (1999), Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina, Universidad INCCA de Colombia, Universidad Central de las Villas, Colectivo de autores bajo la dirección de P. Guadarrama, UNINCCA, UCLV. Cap. I, p. 1-72. URL: [www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/guadarramap/guadarramap00001.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/guadarramap/guadarramap00001.pdf) (leído 8 de agosto de 2014)

los posibles escenarios para actuar comúnmente con los grandes partidos o la “cúpula” comunista europea, estructurada y gestionada sobre todo a partir de la época estaliniana por el Komintern.

Antonio Salamanca sostiene que el marxismo no se limitó a ser solamente una praxis histórica revolucionaria, sino también el encuentro “ha fecundado todos los ámbitos de la vida latinoamericana, sea la revolución, la economía, la sociología, el arte, la literatura, la filosofía, la teología, etc.”<sup>5</sup>. Y este encuentro de esperanzas, esta fusión entre el marxismo y los mitos de los pueblos de América ha sido, según Salamanca, fructífero, generando por más de un siglo expectativas revolucionarias que han florecido en

“Las revoluciones del pueblo sandinista, liderada por Augusto César Sandino; del pueblo salvadoreño, liderada por Agustín Farabundo Martí; del pueblo cubano, liderada por Fidel Castro y Ernesto Che Guevara; del pueblo chileno, liderada por Salvador Allende; del pueblo zapatista mexicano, liderada por el Subcomandante Marcos; del pueblo bolivariano de Venezuela liderada por Hugo Chávez; del pueblo boliviano, liderada por Evo Morales; del pueblo ecuatoriano, liderada por Rafael Correa, etc.”<sup>6</sup>.

Así como ha generado un amplio movimiento de pensadores entre muchos otros se recuerdan los argentinos Aníbal Ponce (1898-1938), Enrique Dussel (1934--); los bolivianos René Zavaleta Mercado (1935-1984), Álvaro García Linera (1962--); los brasileños, Caio Prado Jr. (1907-1990), Jorge Amado (1912-2001), Theotonio dos Santos (1936--); el costarricense Carlos Luis Fallas (1909-1966); el colombiano-venezolano Justo Soto Castellanos (1962--); los cubanos Nicolás Guillén (1902-1989), Raúl Fomet-Betancourt (1946--), Pablo Guadarrama (1949--); los chilenos Luis Emilio Recabarren (1876-1924), Pablo Neruda (1904-1973); los ecuatorianos Jorge Icaza (1906-1978) y Bolívar Echevarría (1941-2010); el guatemalteco, Miguel Ángel Asturias (1899-1974); el haitiano Jacques Stephen Alexis (1922-1961), los mexicanos David Alfaro Siqueiros (1896-1974), Diego Rivera (1886-1957), el alemán asentado en México Heinz Dieterich (1943--); los peruanos César Vallejo (1892-1938), José Carlos Mariátegui (1894-1930), Ciro Alegría (1909-1967); elsalvadoreño Miguel Mármol (1905-1993); los uruguayos Eduardo Galeano (1940--), y Sirio López Velasco (1951--); los venezolanos Ludovico Silva (1937-1988), Luis Britto García (1940--), Carmen Bohórquez (--)<sup>7</sup>.

Michael Löwy (2007), distingue tres periodos del marxismo en América Latina. El primero, un momento revolucionario entre los años 20 y la mitad de los 30, centrado en la teoría del peruano José

<sup>5</sup>Guadarrama, P., (1999), Tomado del libro “Despojado de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina”, Universidad INCCA de Colombia, Universidad Central de Las Villas. Colectivo de autores, UNINCCA, UCLV, 1999. Capítulo I. págs 1-72. URL:[http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/guadarramap/guadarramap00001.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/guadarramap/guadarramap00001.pdf) (visto el 8 de agosto 2014)

<sup>6</sup>Salamanca, A., Marxismo en América Latina, en Refundación Revista Latinoamericana, 22 de noviembre 2010. URL:<http://www.refundacion.com.mx/rev/index.php/hemeroteca/116-ediciones/noviembre-2010/marxismo/106-marxismo-en-america-latina.html> (visto el 5 de agosto 2014).

<sup>7</sup>Salamanca, A., *Ibidem*.

Carlos Mariátegui que desembocaría en la insurrección salvadoreña de 1932. El segundo periodo es definido por Löwy como estalinista, desde final de los años 30 al 1959, en el cual se impuso la línea de interpretación soviética, es decir, la revolución por etapas. La tercera etapa es el nuevo periodo revolucionario, a comienzos de la revolución cubana, donde se acepta la idea de la legitimidad de la lucha armada, representada por la palabra y la acción del Che Guevara<sup>8</sup>.

El mismo autor indica dos evoluciones que llama “tentaciones opuestas” del marxismo en América Latina, una llamada “excepcionalísimo indo-americano” y otro el “eurocentrismo”<sup>9</sup>. Dentro de la variedad de autores que puedan identificarse en estas dos macro áreas de la interpretación del marxismo latinoamericano, tienen un papel de relieve los peruanos Víctor Haya de La Torre y José Carlos Mariátegui. Ambos personajes fueron compañeros de lucha ideológica, trabajando juntos en varias actividades intelectuales como la edición del periódico Claridad, dirigido a obreros y a estudiantes, pero lentamente sus interpretaciones del marxismo tomaron líneas divergentes.

### **Haya de La Torre. El revisionista peruano.**

Los dos intelectuales, si bien coincidían sobre los problemas generados por la colonia y el carácter oligarca de la cultura, identificaron una praxis histórica, un qué hacer diferente para resolver primero los problemas de Perú, y en segunda instancia generar una visión continental del marxismo. Sin embargo, Haya de La Torre comenzó a modificar su visión del marxismo y a alinearse más hacia la centro izquierda, considerando a la manera de los revisionistas como Eduard Bernstein, el comunismo como una forma de totalitarismo político y económico, influenciado por el estilo estaliniano de la gestión del poder personal, lo que contrastaba con su ideal concreto de democracia y libertad, que un socialismo moderado contemplaba y respectaba. A partir de tales inquietudes Haya de La Torre se desprende del marxismo ortodoxo y del estilo estaliniano, para fundar en 1924 el partido Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) con orientación hacia la centro izquierda, con vocación continental y desarrollar un proyecto que involucrara todo Indoamérica, intentando contextualizar el socialismo europeo en el espacio-temporal latinoamericano.

Para este pensador político, Indoamérica no puede vivir como simple reflejo de Europa (ni tanto menos de Estados Unidos), como comenta en su escrito El lenguaje político de Indoamérica, “Adventicio y frágil intento de vivir colgado a la sombra de follaje ajeno”<sup>10</sup>. Esto como posición intelectual y política ante aquellos que miraban a la inclusión de modelos filosóficos y políticos considerados universales, de proveniencia europea, tout court, de manera fácil e inmediata.

<sup>8</sup>Löwy, M., (2007), El marxismo en América Latina: antología, desde 1909 hasta nuestros días, LOM Ed., Chile, p. 9-10.

<sup>9</sup>Löwy, M., Obr. Cit, pp. 9-10.

<sup>10</sup>Haya de La Torre, V. R., (1979), El lenguaje político de Indoamérica, UNAM, México, p. 5.



“El gran modelo (el europeo), la maestra vieja y sabia ya no nos enseña a crear sino a destruir. Si los políticos “europeizantes” quieren seguir pegados y sujetos a lo que Europa impone en esta etapa convulsiva, no podrán hacer sino algo parecido al devoto suicidio de las viudas hindúes que debían arrojar a las piras devoradoras de los cadáveres de sus maridos en señal de fidelidad y sometimiento”<sup>11</sup>.

Y con palabras proféticas e inclementes continúa,

“La experiencia del Viejo Mundo, en política –como en todas las ramas de la cultura– es punto de partida ineludible. Pero aplicada a nuestra realidad habrá de ser una fresca y diferente experiencia. Porque si es cierto que hay principios y reglas universales, sería absurdo llevar ese universalismo a todo”<sup>12</sup>.

Y el “todo” está referido a América Latina. El mismo de la Torre, reportando las palabras del escritor y diplomático mexicano Alfonso Reyes, extraídas de un artículo publicado en una revista de La Habana, afirma que Indoamérica “no ha creado su lenguaje político, sino que adopta el Europeo” y que esta condición ha tenido repercusión en la solución europeizante de los problemas en la vida de América<sup>13</sup>.

Dice José Alberto de la Fuente a propósito del político peruano,

“Víctor Haya de La Torre realizó el esfuerzo inicial en formular un «marxismo vernáculo», diferente a la forma nacional del marxismo que propugna José Carlos Mariátegui, acusándolo de europeizante en contradicción con el indoamericanismo”<sup>14</sup>.

### **José Carlos Mariátegui. El mito de la revolución marxista.**

Mariátegui funda en 1928 el Partido Comunista (luego se llamará Partido Comunista Peruano), en línea con la dirección política trazada por Stalin; es decir la idea del “Socialismo en un solo país”<sup>15</sup>, afirmada como nueva praxis ante la teoría de la “Revolución permanente” elaborada por Trotsky, para la difusión internacional de la revolución. Anclado a las ideas revolucionarias leninistas emergidas en la Tercera Internacional Socialista (1919), en la cual se tomó definitivamente distancia de los socialistas

<sup>11</sup>Ibidem. p.5

<sup>12</sup>Idem, p. 7.

<sup>13</sup>Idem, p.5.

<sup>14</sup>De La Fuente, J. A., Víctor Raúl Haya de la Torre, el APRA y el Indoamericanismo, en Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n° 24, año 2007, p. 79 a 101; p. 87.

<sup>15</sup>Esa fue la expresión que adoptó Stalin en el XVI Congreso del Partido de la Unión Soviética de 1925. La teoría de Stalin era la de desarrollar el comunismo dentro de los confines de la Unión Soviética, dado el atraso que tenía el país; también Lenin había pensado que el socialismo no podía

reformistas, Mariátegui se separa de su ex compañero de militancia, Haya de la Torre. De tal manera, reafirma con vigor las tesis de la dictadura del proletariado, la supresión del capitalismo y la República Internacional del soviét (consejo obrero), la abolición de las clases sociales así como la afirmación del socialismo como etapa previa a la realización del comunismo.

En el programa del Partido Socialista Peruano, redactado por el mismo Mariátegui, entre otras reivindicaciones, en el punto 8 se declara:

“Cumplida su etapa democrático-burguesa la revolución deviene, en sus objetivos y su doctrina, revolución proletaria. El partido del proletariado capacitado por la lucha para el ejercicio del poder y el desarrollo de su propio programa, realiza en esta etapa las tareas de la organización y defensa del orden socialista”.

Mariátegui sin duda percibía que el marxismo de Marx llevaba limitaciones; es decir que no contestaba a todas las cuestiones del mundo de la industria avanzada de la primera mitad del siglo XIX, pero él continuó creyendo que fuese el único método e ideología para seguir adelante y hasta ir más allá de Marx. “Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx”<sup>16</sup>, afirma Mariátegui.

El mismo concepto de libertad dentro del socialismo de futuro, tiene un carácter restringido a la exigencia de la revolución; y el pensador tiene existencia solamente si es funcional a la ideología revolucionaria. Fuera de la disciplina de partido la libertad de pensamiento no sirve a los intereses de la clase explotada y de su proyección revolucionaria, al contrario corre el riesgo de un aburguesamiento.

“El libre pensador a ultranza, se condena generalmente a la más estrecha de las servidumbres: su especulación volteja a una velocidad loca pero inútil en torno a un punto fijo. El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita”<sup>17</sup>.

El pensamiento de Mariátegui, deja vislumbrar la posibilidad de un traspaso de la doctrina marxista-leninista a otro país con pocas modificaciones, casi si la historia de Europa fuese similar a la América Latina. Dice Löwy,

afirmarse simultáneamente en todo los países y de manera igual, así como no lo era el capitalismo. A diferencia de Trotsky que pensaba extender la revolución a los países desarrollados.

<sup>16</sup>Mariátegui, J. C., (1985), En defensa del marxismo, Amauta, Lima, p. 126.

<sup>17</sup>Ibidem.

“Para cada aspecto de la realidad europea estudiado por Marx y Engels –la contradicción entre fuerzas productivas capitalistas y relaciones feudales de producción, el papel históricamente progresista de la burguesía, la revolución democrática-burguesa contra el Estado federal absolutista- se buscó laboriosamente el equivalente latinoamericano, transformando así el marxismo en un lecho de Procusto, sobre el cual la realidad era sin piedad “recortada” o “estirada” conforme las necesidades del momento.”<sup>18</sup>.

La figura controvertida de Mariátegui fue señalada por V.M. Miroshovski, consejero del Komintern de América Latina, quien lo acusaba de “romanticismo realista” en cuanto el peruano subrayaba la importancia del colectivismo agrario inca en la lucha socialista del Perú. Afirma Miroshovski,

“Lo original en el planteo de Mariátegui reside en que, para fundamentar su afirmación del carácter socialista de la revolución inmediata en el Perú apela a argumentos que parten del romanticismo nacionalista, de la idealización del régimen social inca de la fetichización ‘populista’ de la comunidad campesina”<sup>19</sup>.

Y continúa, “Sus puntos de vista nada tienen en común con el socialismo proletario. Sus ideas fueron los sueños utópicos de un intelectual pequeño burgués en un país campesino, atrasado”<sup>20</sup>.

Este tipo de recriminación contra Mariátegui, ante la lógica de la ortodoxia soviética es algo de normal; tanto como son normales que las interpretaciones del ideario de personalidades multifacéticas como el activista político y pensador peruano, sean múltiples y a veces contradictorias. Como bien comenta Héctor Béjar,

“Una personalidad integral como la suya (Mariátegui) no es solo política: es cultural y puede ser vista desde ángulos diversos. Es el observador quien elige con sus opiniones y su época, alguna o algunas de esas facetas o investiga sobre otras todavía desconocidas”<sup>21</sup>.

Es decir que cada época y cada persona lee los clásicos según propia sensibilidad, inquietudes y esperanzas.

Ante el hortodoxismo dirigista soviético y el rigorismo doctrinario que expresaba, era muy difícil

<sup>18</sup>Löwy, M., Obra cit., p. 11.

<sup>19</sup>Miroshovski, V.M., El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano, (1941), en José Arico (Ed.), Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, Cuadernos de Pasado y Presente, N. 60, Mexico D.F., Siglo XXI, 1978, p. 67.

<sup>20</sup>Miroshovski, V.M., Idem, p. 69.

<sup>21</sup>Béjar, H., El mundo ideológico y político de José Carlos Mariátegui, en GRAMSCIMANIA, 7/6/2010. URL: <http://www.gramscimania.info.ve/2010/06/el-mundo-ideologico-y-politico-de-jose.html>. Leído 7 de mayo de 2013.

encontrar la misma interpretación del marxismo debido también a las diferentes situaciones históricas de los países y a las diferentes culturas. Tanto es así que para confirmar la fidelidad a la causa de la utopía comunista de Mariátegui intervino el amigo y compañero de partido Jorge del Prado, quien afirmó en respuesta a Miroshevski que Mariátegui había sido un “marxista leninista estalinista”, es decir un hombre que había respetado y tenido fe en todo el planteamiento de la “casa madre” soviética en su interpretación de la doctrina. En fin, no sería todavía un error considerar que Mariátegui quiso, deseó, auspició historizar, contextualizar e inculturar el socialismo con la tradición latinoamericana, en especial con la historia de Perú.

Siguiendo a Mariátegui, toda América Latina y primero Perú, es absorbida dentro de las categorías sociales, económicas y políticas europeas, que quitan cualquier especificidad al Continente americano. América Latina era una vez más cautivada y ahogada en el océano del pensamiento utópico europeo. Así muy claramente sella la diferencia entre los dos ideólogos peruanos Fornet-Betancour:

“Mientras Víctor Raúl Haya de La Torre acentuando la particularidad distintiva del “espacio-tiempo indoamericano” busca en su contextualización del marxismo la superación de éste en el sentido expreso de dejarlo atrás con una forma de interpretación superior, se preocupa José Carlos Mariátegui, quien por su parte subraya el carácter esencialmente mundial o internacional del socialismo, por incorporar la particularidad americana, sin negarla ni amputarla, sino con plenos derechos, en el contexto de la historia mundial”<sup>22</sup>.

Quien interpreta a Mariátegui como un ideólogo de ruptura con el frente ortodoxo del marxismo, lo ve colocado fuera de las directivas de la Segunda Internacional, si bien no convencido por la crítica aportada por Bernstein y los revisionistas. En su formación conviven varias almas. Ciertamente el romanticismo, que crea una imagen sobria o idílica del marxismo, que permite rescatar, como dice Löwy, los valores o imágenes del pasado pre capitalista, así como permite un retorno a los mitos históricos de la inocencia perdida y de una perfección cosmogónica y estructural social para rescatar; a un renacimiento de la sociedad arcaica, que integre todas las conquistas de las técnicas de la civilización europea; al quijotismo de una muniana memoria<sup>23</sup>.

Mariátegui, en un escrito sobre Gandhi de 1924, haciendo referencia a la revolución como momento quijotesco de la historia, a la relación entre secular y místico, como juego existencial entre mitos, fe, el ideal y materialismo histórico, afirma:

“El socialismo y el sindicalismo, a pesar de su concepción materialista de la historia, son

<sup>22</sup>Fornet-Betancour, E., *Obra cit.*, p.113.

<sup>23</sup>Löwy, M., *El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui*, en [http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/lowy\\_m/lowy0002.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/lowy_m/lowy0002.pdf); p. 2. Con-

menos materialistas de lo que parecen. Se apoyan sobre el interés de la mayoría, pero tienden a ennoblecer y dignificar la vida. Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el Occidente que la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste”<sup>24</sup>.

Para regresar al momento histórico pre-capitalista, donde según Hegel se realizaba el Espíritu Absoluto, el reino de la filosofía, del arte y de la religión, ocurre luchar contra del Espíritu Objetivo constituido por las relaciones sociales, el derecho, el Estado, la economía, por medio de la revolución que afirmaría el comunismo que dominaría la vida económica capitalista. En eso Mariátegui siguiendo la línea de rescate del marxismo utópico, intenta recuperar la idea de comunidad ideal de las colectividades tradicionales como la incaica, a la manera del ideólogo de la revolución campesina rusa Alexander Herzen, cuando escribió (en una carta de 1851 dirigida al historiador francés Michelet) que el futuro en Rusia pertenece a los campesinos, tal como en Francia pertenece a los obreros. En realidad Herzen creía que será la comuna rural de propiedad colectiva –la obshchina- que había sobrevivido en Rusia, y que formaría los fundamentos del socialismo antes que la fábrica de propiedad colectiva. El desarrollo capitalista según Herzen podía evitarse en Rusia. Escribió al político y activista italiano Giuseppe Mazzini: “Yo creo que no puede haber una revolución en este país, si no es una guerra campesina”<sup>25</sup>.

Ciertamente, si se interpreta la postura intelectual de Mariátegui a pesar de aparecer vinculado a un socialismo ortodoxo y revolucionario como lo de Lenin, parece también ser influenciado por el planteamiento de Herzen y, no último, por las instancias del socialismo utópico de George Sorel, quien denunciaba la ilusión del progreso e interpretaba el socialismo como una cuestión moral. Mariátegui entre las varias influencias, acogió también el sentimiento profesado por el romanticismo mediándolo con un contorno revolucionario socialista un poco utópico y un poco leninista. Aquí, quizás estaría su originalidad. Como el filósofo alemán Arthur Schopenhauer sostiene, el mundo y la realidad es una representación personal; pues para Mariátegui, sería una interpretación que conducía a una acción revolucionaria y románticamente idealista al mismo tiempo.

Marx y Engels, en el prefacio a la segunda edición rusa (1882) del Manifiesto, se interrogan sobre el papel de la comuna campesina (obshchina) en la inédita sociedad comunista:

“Cabe, entonces, la pregunta: ¿podría la comunidad rural rusa –forma por cierto ya muy

sultado 27/02/2014.

<sup>24</sup>Löwy, M., *Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión*, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v.10, n.28 Maracaibo, ene. 2005. URL: [http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-52162005000100003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-52162005000100003&script=sci_arttext).

<sup>25</sup>Cliff, T., (1975), *Lenin: La construcción del partido, 1893-1914*, Eds. De Intervención Cultural, SL. En: <https://www.marxists.org/espanol/cliff/lenin/cap1.htm>.

desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra- pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente?”.

Como se puede entender desde este tipo de planteamiento de la cuestión social, al límite entre pensamiento abstracto y realidad histórica, Mariátegui dirige su atención hacia el potencial del campesinado incaico, como forma más similar a la citada por Marx y Engels, visto también la presencia mínima de un desarrollo industrial así como de una clase media en el Perú del primer Novecientos.

## **Conclusión**

La teoría marxista, con sus variantes continentales y culturales, incluyendo sus interpretaciones localistas, debido a las diferentes situaciones de la estructura socioeconómica de los países, ha permeado el orbe. En América Latina las propuestas del socialismo utópico llegaron pronto debido en parte a la inmigración de numerosa clase obrera desde Europa, al gran intercambio cultural debido al frecuente traslado de intelectuales latinoamericanos en al viejo continente. El caso peruano de la presencia del marxismo analizado en este artículo, es interesante por dos motivos sustanciales. El primero es que Haya de la Torre ha sido uno de los principales revisionistas del ortodoxismo marxista del continente americano, alineándose a la grande socialdemocracia internacional con la fundación en 1924 de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), que será punto de referencia para los futuros partidos socialdemócrata americanos. Segundo en cuanto Mariátegui es el fundador en 1928 del primer Partido Comunista Peruano leninista de América Latina, que inicialmente se llamaría Partido Socialista, siendo integrante de la Internacional Comunista.



---

## Gaita zuliana: mestizaje narrado desde la música<sup>1</sup>

---

NAVA, Ibeth

GARCÍA, Nelly

---

*Facultad de Artes y Música, Programa de Música mensión musicología, UNICA.*

*Facultad Experimental de Ciencias, LUZ.*

*Maracaibo, Venezuela*

*iknava@unica.edu.ve*

*garciagavidia@hotmail.com*

### Resumen

La gaita zuliana es uno de los ritmos más populares y tradicionales de esta región occidental del país. Tiene su génesis en la influencia de los ritmos españoles, los cuales se fusionaron con los aires y cantos de los aborígenes y con las de los negros esclavos africanos. Este estudio, se plantea desde la perspectiva de la Antropología de la música, con el propósito de distinguir los elementos organológicos, melódicos y rítmicos de la cultura española, africana e indígena, presentes en la gaita zuliana. El modelo teórico para el análisis interpretativo se construirá a partir de los aportes a la postura postmoderna que han hecho Geertz (1990), Clifford (1988), Marcus y Cushman (1982), Magariños (2009) y Hernández (2013). Se concluye que la música, específicamente la gaita zuliana, permite leer/narrar una forma de la identidad venezolana: el mestizaje.

**Palabras clave:** música, Gaita Zuliana, diversidad cultural, identidad.

<sup>1</sup>Esta investigación es un extracto de la Tesis Doctoral "Muchas Voces, Muchos Ritmos en la Cultura Venezolana", de la autoría de Ibeth Nava, cuya tutora fue la Dra. Nelly García Gavidia, en la cual se analizó la presencia de elementos organológicos, melódicos y rítmicos procedentes de las distintas culturas de las cuales los venezolanos somos originarios y que pueden ser identificadas en las diferentes manifestaciones musicales venezolanas. Universidad del Zulia, 2015.

## Zulian gaita: mixing narrated since music

### Abstract

The zulian gaita is one of the rhythms more popular and traditional of the zulian region. It has its origin influence of spanish rhythms, which made fusion with our natives Indians and Africans slaves songs. This work is planted since Anthropology of the music theory, with the propose of determine the organologics, melodic and rhythms elements of the spanish, indian and African culture presents in the zulian gaita. The theoretical pattern for the interpretive analysis was built starting from the contributions have done at humans science Ricoeur (2001), Barthes (1975), Magariños (2009) and Hernández (2013-2014). The conclusion it's the zulian gaita allows to read /narrate a venezuelan identity way: the mixing.

**Key words:** music, Zulian Gaita, mixing, cultural diversity, identity.

### Introducción

La población venezolana actual es producto del mestizaje<sup>2</sup> iniciado en los tiempos de la colonia entre la población indígena y la española; posteriormente, a finales del siglo XVI, se observó un importante aporte de población esclava procedente del continente africano.

Como natural consecuencia de la mezcla biológica de los grupos humanos<sup>3</sup> que convergieron en tierras de “Indias” occidentales, como eran llamadas las Américas en tiempos de descubrimiento y colonización, tenemos el origen de una nueva sociedad pluricultural y multiétnica. Es evidente que estos tres contingentes humanos, de naturaleza indígena que se encontraba arraigada al nuevo territorio descubierto, de naturaleza negra, que fue traído por la fuerza del continente africano; y por un tercer grupo proveniente del antiguo continente europeo quien subyugó, a golpe y espada; dieron origen a una cultura que ya no era ni lo uno ni lo otro, su génesis dio resultado a lo que ahora llamamos “Venezolanos”.

De manera que, a las costumbres de negros e indios, se impusieron los ritos, música, religión, idioma, en fin, prácticas españolas; lo que trajo como consecuencia que las prácticas africanas y aborígenes tuvieron que mantenerse en la clandestinidad o en un segundo plano.

<sup>2</sup>Hay que tomar en cuenta que el mestizaje biológico no implica mestizaje cultural. Aunque en nuestro país se vivieron ambos, no siempre sucede el resultado del segundo como consecuencia del primero

<sup>3</sup>Es necesario aclarar, que ni los españoles, ni los indígenas ni los africanos eran grupos culturales homogéneos.



Por lo tanto, el encuentro biológico y cultural de distinta procedencia –españoles, africanos y aborígenes- permitió la construcción de la identidad de lo que hoy conocemos como venezolana. Por supuesto, no se trató de un proceso simple, sino por el contrario lleno de contradicciones debido a su complejidad. Esta identidad, que se puede apreciar en los distintos elementos de la cultura, tiene características propias que le dan un toque particular para definirla como venezolana, pero con una innegable presencia de herencia española, india y africana.

La identidad nacional tiene su base en las representaciones colectivas, es una creación imaginativa y/o crítica, con características específicas que la hace distinguible y que se manifiesta en narrativas incanjeables, donde se narra la historia de la comunidad imaginada, es decir, del Estado-Nación, se repite la tradición y al mismo tiempo se redefine y se supera (García Gavidia, 2003).

Así, con la finalidad de lograr una “unidad” geopolítica y el sentimiento de pertenecer a un “todo”, las sociedades constituidas como Estado-Nación han resemantizando el pasado, emblemizando todos aquellos códigos simbólicos que marquen la diferencia con los otros cercanos y fundamenten la continuidad del grupo. Esta idea –representación- de nación es cohesionadora, genera sentimientos y comportamientos de pertenencia, solidaridad y fidelidad de los integrantes de la comunidad (García Gavidia, 1997).

Partiendo de esta representación de nación se comprende que la transmisión de la cultura se hace siempre dentro de un marco de coerción, cohesión y conflicto, ya que, su producción y reproducción es diferenciada como consecuencia de la distribución de poder y de la interacción con otras culturas (García Gavidia, 1996).

Esta interacción con las otras culturas implica un movimiento que trasciende lo biológico y lo social y se denomina transculturación, lo cual, condicionó para llegar a la cultura venezolana actual, similar en muchos aspectos al resto de Hispanoamérica, pero el medio natural, el contexto socio-político, económico, los grupos hegemónicos, entre otros, hace que haya diferencias importantes. La influencia indígena se presenta en el vocabulario de algunas palabras, la organización de castas, de tribus y la gastronomía. La influencia española dejó edificaciones, parte de la música, la religión católica y el idioma. Una influencia evidente española son las corridas de toros y parte de la gastronomía. La influencia africana del mismo modo, además de la música como el tambor y las cadencias polirrítmicas.<sup>4</sup>

<sup>4</sup>Referente a la polirritmia: Empleo Simultáneo de ritmos contrastados en partes diferentes de la composición o pasaje musical. Randel, 1997.

Por lo tanto, esta investigación utiliza, el discurso de Amodio, para plantear una realidad teóricamente establecida para mantener la prevalencia del proyecto nacional pero que dista mucho de la práctica. Así, Amodio manifiesta que “la cultura criolla, resultado de las fusiones del pasado, está lejos de constituir un universo homogéneo de referencia, ya que cada grupo social se diferencia tendencialmente de los otros, aunque dentro de un sustrato cultural compartido...” (Amodio, 1999:25). Desde la perspectiva de la referencia histórica o pasada, no constituye un universo homogéneo; sin embargo, desde el punto de vista de la formación de los Estado-Nación para constituirse como países, las clases hegemónicas establecen una unificación que rige a todos los habitantes de ese territorio, entendiendo las diferencias culturales, mas sin embargo, se construye una idea de semejanza total para englobarlos a todos y crear un sentido de pertenencia, o como dice Giménez (2000), lo que define a un grupo, es el hecho de compartir el mismo complejo simbólico-cultural que funciona como emblema del mismo, es decir, de sus representaciones sociales. El ideal nacional reduce las diferencias y particularidades de la diversidad étnica y societaria de la sociedad venezolana y las unifica en forma absoluta, a través del Proyecto Nacional.

Entonces, se comprende que existían marcadas diferencias entre los grupos étnicos que intervinieron en el mestizaje, por lo que se hace necesario defender que en el dinamismo de la cultura, esta conjugación dio como resultado un “unidad diversa” totalmente nueva, al que denominamos venezolano; y como lo refleja el Libertador en el Discurso de Angostura, desde ese entonces “no somos ni blanco, ni indio”, ni negro, somos venezolanos.

Para fortalecer lo anteriormente argumentado, vale la pena traer a colación las descripciones hechas por Ribeiro (1977) cuando habla del proceso de formación de los pueblos. Expone su convicción sobre la formación de un nuevo grupo humano, a partir del estudio de los componentes nuevos de la transfiguración, resultado del choque entre indios, negros y europeos. En su teoría evolucionista, Darcy Ribeiro busca componer un discurso que explique y ayude a percibir hacia dónde se está caminando al respecto. Una cosa él deja claro: “no somos iguales”; en esto parece comulgar con la idea de Simón Bolívar de que los hispanoamericanos, constituimos un pueblo nuevo. Los pueblos nuevos, según Ribeiro: Son nuevos<sup>5</sup> en el sentido que fueron hechos a partir de haberse deshecho sus matrices. Sus indígenas fueron desindianizados, sus negros desafricanizados, sus europeos deseuropeizados. Son pueblos construidos con proletariado externo y parten de la inmensa dificultad de componer con gente desenraizada una gente nueva, un ser nuevo en la historia (Recuperado el 12 de febrero de 2007 de <http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/ribeiro/introd.htm> - 52k.). Autodeterminación.

Es decir, después del mestizaje se concretó una unidad con componentes de cada grupo étnico,

<sup>5</sup>Hay que destacar que Ribeiro (1977), promulga una configuración de las Américas en su obra “As América sea Civilização”, donde además de referir los pueblos nuevos describe los Pueblos Testimonios, representantes de las antiguas civilizaciones que han dejado vestigios de su organizaciones sociales; los Pueblos Transplantados, referidos a los contingentes humanos que por causa de las guerras mundiales emigraron hacia zonas con características geológicas, climáticas, entre otras, similares a las de sus países de origen, para recomenzar sus historias y, los Pueblos Emergentes, son los sobrevivientes de la civilización incaica, de la civilización azteca, y de la maya que, después de siglos de la más terrible opresión, comienzan a recuperar su independencia, emergiendo como pueblos autónomos. Dadas las características de este estudio, sólo se hace referencia dentro del cuerpo del trabajo a los Pueblos Nuevos por representar aquellos constituidos por las comunidades que se mezclaron durante la Colonia generán-

distinguiéndose como la unidad en la diversidad; lo uno en lo diverso. Por supuesto, tampoco se puede aseverar que somos iguales, pero cuando afirmamos que somos diferentes es tomando en cuenta que no nos quedamos en el tiempo asumiendo un origen único como español, africano o aborigen, pues verdaderamente somos todos ellos y ninguno a la vez, porque tenemos un origen múltiple que se concretó en un colectivo nuevo: LOS VENEZOLANOS.

Tomando en consideración la premisa de Esteva Fabregat, acerca de “lo hispanoamericano representa ser una fusión genealógica en la que las cohortes surgidas del proceso histórico de confrontación acabaron resultando combinaciones mestizas” (Esteva Fabregat, 1988:76); estaríamos frente a la respuesta central que plantea la problemática de las identidades, y en este caso particular, las identidades de los suramericanos<sup>6</sup>, ¿quiénes somos? ¿Cómo definiríamos nuestra identidad? Somos venezolanos, un pueblo mestizo, un pueblo nuevo. Esto afianzaría lo que dice el preámbulo de la Constitución de Venezuela (1999) al declarar que “El Pueblo de Venezuela (...) para establecer una sociedad democrática (...), multiétnica y pluricultural (...) decreta su constitución, promoviendo así las diversidades culturales.

Ahora bien, entre estas diversidades culturales que establece la constitución venezolana, hay que destacar la música, tomando en cuenta, que la ésta no es un reflejo pasivo de la sociedad; también sirve como foro público con el que diferentes modelos de organización ideológica son afirmados, desmentidos, adoptados, contentados y negociados a través de una serie de aspectos vinculados con la vida social. (Vila, 15/04/2003 [www.cholonautas.edu.pe/pdf/migración.pdf](http://www.cholonautas.edu.pe/pdf/migración.pdf)).

Un ejemplo de ello puede ser observado al analizar el caso de Venezuela y el Zulia. Ambos territorios fueron, durante la colonia, parte de la Capitanía General de Venezuela y estuvieron regidos durante los varios siglos de colonización española, por las leyes, costumbres, usos, tradiciones y hábitos de España. Como natural consecuencia de esa influencia, y en virtud del poder político, social y económico que ejercía la Península en este continente, la música que se comenzó a ejecutar y conocer -paralelamente a la música de negros e indios- en Venezuela, fue la española.

La sociogénesis de la sociedad venezolana fue el resultado de la conjugación de diferentes contingentes humanos profundamente diferenciados tanto en lo cultural como en lo poblacional, así como también en su deculturación y mestizaje, bajo condiciones de extrema compulsión, precedida por el dominio colonial y la esclavitud (Ribeiro, 1977). Nació entonces una música que se fue formando

dose una etnogénesis y posteriormente, en 1830 una sociogénesis.

\*Es necesario destacar que Suramérica está conformada por muchos países. Por lo tanto, no se puede hablar de una identidad suramericana, ya que, en algunos casos sus pueblos están agrupados bajo una denominación porque comparten un tronco común, tal y como lo señala Ribeiro (1977) en las configuraciones socioculturales que hace de los pueblos americanos: Testimonios, Transplantados, Emergentes y Nuevos.

lentamente, mezcla de los elementos sonoros españoles, indígenas y negros. Paralelamente al proceso de sociogénesis dado en la vida social, se produjo también una génesis musical.

El mismo proceso que pasó la música venezolana se vivenció también en latinoamericana, por lo tanto, se puede decir que los aportes ibéricos, africanos y aborígenes trajeron como natural consecuencia el nacimiento de una nueva música.

Tal es el caso de la gaita, la máxima expresión musical zuliana que abarca los temas románticos personales, de relación con el tiempo y el espacio, de amor a la ciudad pero también las vivencias y los problemas comunes del maracaibero, y que en muchas oportunidades ha servido como herramienta para expresar narrativas con las cuales la gente se puede identificar. Su origen se ubica en la fusión de los cantos paganos que interpretaban los colonizadores europeos a su paso por estas tierras. Según recuerda Francisco Arrieta (1984), los sacerdotes enseñaban cantos religiosos a los parranderos que deambulaban por las calles, los cuales, al combinarse con la música pagana, desencadenaron ciertas modificaciones en la estructura músico-literaria de la gaita original.

La gaita zuliana es una forma musical que se basa en estrofas cantadas por un solista y un estribillo o coro cantado por todos. Los instrumentos utilizados son el furro o furruco, el cuatro, las maracas y la charrasca o güiro, indígena, y la tambora. Se distinguen cuatro variantes de este popular ritmo: la gaita de furro, también conocida como “gaita maracucha” o “maracaibera”, la gaita perijanera, que encuentra su principal fuente de inspiración en San Benito; la gaita a Santa Lucía, a través de la cual se le rinde tributo a la patrona de la parroquia Santa Lucía de Maracaibo, y, finalmente, la gaita de tambora, cuya esencia guarda relación con la festividad y el ánimo de parranda que caracteriza a los zulianos, y cuyo motivo también es San Benito (Nava Urdaneta, 2006)

Cabe desatacar, que para este estudio se tomará en cuenta la gaita de furro por ser la que ha venido ocupando cada vez más espacios en el país por su masivadifusión a través de las producciones discográficas o actuaciones en televisión de conjuntos gaiteros zulianos o de cualquier parte del país, puesto que ha recibido mayor empuje comercial, algo no muy común en las otras manifestaciones populares. Por tal razón, al hablar de gaita zuliana, lo que la mayoría conoce como tal, es la gaita de furro, al punto de ser desconocidas sus otras variantes.

Ahora bien, esta minuta pretende mostrar la manera, a través de la cual, se pueden distinguir los elementos organológicos, melódicos y rítmicos de la cultura española, africana e indígena, presentes en la gaita zuliana.

### **1. Análisis de los elementos rítmicos y organológicos de la cultura española, aborígen y africana, presentes en la gaita zuliana.**

Durante mucho tiempo, se han manejado diversas hipótesis sobre el origen de la gaita zuliana. En algunas variantes de esta forma musical parece más evidente la presencia de una u otra cultura por el uso de instrumentos característicos, formas de bailar y el motivo de las celebraciones, lo cual sugiere la

presencia mestiza de la que somos resultado los venezolanos. Por ejemplo, para algunos investigadores la gaita nace como iniciativa de los negros, utilizada para “protesta” ante el maltrato de sus amos. Para otros, nace del corazón indígena como manifestación propia de su etnia. Esta apreciación se debe al uso de un instrumento de viento denominado gaita, cuyo nombre viene del gótico “gaits” que significa cabra, ya que el cuero de este animal es de donde se suelen hacer los fuelles de los instrumentos (Recuperado el 25/05/2005 de <http://gaita.deeuropa.net/?art=35>). Y la posición más cómoda y etnocéntrica ha sido atribuir su origen a la cultura española, por cuanto la música que se empezó a ejecutar durante los primeros años de la colonia era la española.

Sin embargo, lo más acertado sería decir que la gaita no es sino una expresión de la mezcla de diferentes culturas presentes en el país, que se ha ido modificando, adaptando a las modernidades de la época como una cualidad más de la cultura: El dinamismo.

En este mismo orden de ideas, Antonio Acevedo se pregunta: ¿Cuáles fueron los elementos que, reunidos, dieron como resultado esa forma de expresión cantada que conocemos con el nombre da Gaita?

El mismo Acevedo responde: “la gaita zuliana es el resultado de la fusión de los distintos cantares que acostumbraban a interpretar cada una de las razas que se fundieron durante el proceso de conquista y colonización, que tuvo lugar en nuestro país. Españoles, negros y nativos, tuvieron parte activa en este proceso cada uno aportó a la tradición sus instrumentos musicales, sus costumbres, su idioma, y su religión” (Acevedo, 1966: 38)

Sobre la Gaita más antigua que aparece datada: San Sebastián<sup>7</sup>, podrían encontrarse datos pertinentes a su manifestación y cómo fue evolucionando. Manifiesta el profesor Igor Colima, que este canto escrito en forma de manuscrito con caracteres de tipo gregoriano, parece haberse ejecutado con una flauta a la que se le llamó “Gaita”, la cual se acompañaba la faena del pastoreo en regiones ubicadas en Europa, en donde, a su vez, habían diferentes tipos con diferentes nombres (Colima, comunicación personal, 25/08/2006). Esta pequeña flauta que llevaba también por nombre Chirimía llegó por vía lacustre a nuestras tierras y aquí era, según el pequeño dibujo que antecede a los caracteres gregorianos por frailes, quienes también parecen haberla acompañado con un pequeño tamborcito. La melodía escrita a mano forma parte de una gaita muy popular escrita a la Virgen de Chiquinquirá, que se le trata como plagio, debido a que su verdadero origen se puede apreciar en la época colonial.

El inicio de la expresión musical gaitera no puede ser fechado. Sin embargo, se toma como punto

<sup>7</sup>La gaita a San Sebastián presenta contradicciones, en cuanto a la fecha de aparición, algunos investigadores la precisan en el año 1600 y otros en el 1660.

de partida el tema referente a la primera gaita de la que se tiene conocimiento: “Glorioso San Sebastián”, manuscrito hallado por el profesor Agustín Pérez Piñango, según él, en un muro tapiado en el antiguo convento de San Francisco, en la actual Plaza Baralt<sup>8</sup>.

El documento en cuestión contiene la transcripción de la melodía principal de la gaita representada en neumas. El manuscrito, según Ramón y Rivera (1980):

“Muestra el dibujo de una flauta con tres agujeros, dice Prima Gaita, como significando ser la primera voz de una melodía para dos voces por lo menos; al lado aparece la figura de un monje ejecutando flauta y tamboril a la manera europea” (pág.26).

El pliego representa evidencia clara y concisa de la constante influencia española en la música y la escolaridad musical en Venezuela, que se extendería hasta los mediados y postrimerías del siglo XIX. En este sentido, se puede proyectar esta evidencia para afirmar el origen español de la gaita.

Por otra parte, la música tiene la particularidad de estar escrita en caracteres gregorianos, es decir, que las notas son cuadradas. Este sólo detalle bastaría para connotar el carácter religioso en cuanto al empleo de la gaita en funciones religiosas (Matos Romero, 1986), otro dato que connota la presencia española, puesto que los colonizadoras trataban de imponer sus prácticas y costumbres y en este caso podría estarse haciendo uso de la música para las prácticas religiosas.

## **1.2. Procedencia y clasificación de los instrumentos musicales presentes en la Gaita Zuliana.**

En la música, las relaciones y/o prácticas interculturales deben ser armónicas, ya que, existe una participación acompañada de todos los elementos que permiten expresar una unidad diversa. Esta unidad se puede evidenciar a través de los instrumentos musicales utilizados en las diversas fiestas o celebraciones como testimonios sonoros de la venezolanidad.

Para argumentar de manera fehaciente estas premisas se recurrirá a la organografía<sup>9</sup> y organología para explicar la clasificación y procedencia de los instrumentos musicales.

### **1.2.1- El Cuatro.**

El cuatro venezolano, de acuerdo a la clasificación Hornbostel-Sachs; es un cordófono compuesto, de

<sup>8</sup>Maracaibo, Estado Zulia.

<sup>9</sup>Historia de los instrumentos e interpretación (Irving, 1945 citado por Claro Valdés, 1998). Es más común el uso de organología para referirse al estudio de los instrumentos musicales, su clasificación en grupos o familias y la producción de sonidos, ya que el término organografía también es usado para referirse a una rama de la botánica que estudia las plantas.

los laúdes de mango como cuello, de caja (caja achatada), ejecución digital, y ordenes simples. Cuenta, como lo indica su nombre, con cuatro órdenes (cuatro cuerdas) simples comúnmente afinados de la siguiente manera: La- Re- Fa#- Si.

Cook (1989), asegura que “La historia del cuatro nace en el momento en que cesan las influencias extranjeras de la fabricación de la guitarrilla de cuatro órdenes, a finales del siglo XVI” (pág. 3). Asimismo, Peñín afirma que la primera referencia documental sobre actividad musical data de 1529 cuando se importaron desde Sevilla 15 vihuelas<sup>10</sup> para la Isla de Cubagua. De allí la aparición del Cuatro actual, heredero de la antigua guitarrilla renacentista.

Si bien es cierto, que el origen del cuatro se remonta a la península ibérica en el siglo XVI, no es menos cierto que con las modificaciones sufridas, modos de afinación, forma de tocarlo y formas musicales a las que se circunscribe, el cuatro actual es netamente venezolano.

### **1.2.2. Las Maracas.**

Son un instrumento idiófono de golpe indirecto y afinación indefinida. Comúnmente hecha de variedades de frutos del calabazo o taparo (también puede ser de coco, cachos de animales, y muchos otros materiales), relleno con semillas de capacho u otras similares. En Venezuela predomina el uso del fruto del taparo o tapara (Crescentia Cujete<sup>11</sup>) para su fabricación.

La maraca puede ser ejecutada sola o en pares, siendo esta última la modalidad predominante entre los criollos y sus manifestaciones, en las cuales cumple la función de acentuar las bases rítmicas. Generalmente, el uso de una sola maraca está destinado a la exaltación o éxtasis del Shamán (García Gavidia, 2014, comunicación personal).

La constitución organológica de la maraca es, aun hoy en día, plenamente indígena. Pocas o nulas son las modificaciones físicas que se le han hecho al instrumento; más simbólicamente la maraca moderna se ha desprendido de casi todo sentido relacionado a las prácticas shamánicas o los rituales en la gran mayoría de la sociedad venezolana, estandarizándose como un icono de las manifestaciones musicales criollas, directamente relacionadas con el “folclore”.

<sup>10</sup>El término vihuela es utilizado para la época en forma genérica equivalente también a guitarrilla” (Peñín, 1996:141). Es decir, todos los instrumentos de cuerdas con forma de guitarras eran conocidos como vihuelas o guitarrillas

<sup>11</sup>Recuperado el 08 de agosto de 2014 de <http://www.uniciencia.ambientalex.info/infoCT>

### 1.2.3. La Charrasca.

Es un instrumento musical del grupo de los idiófonos; esto significa que es un auto resonador, y que la materia vibrante y la que amplifica el sonido son el mismo cuerpo. La charrasca es un idiófono que se ejecuta mediante la frotación de su superficie dentada, siendo de afinación indefinida.

A pesar de su origen indígena, la constitución organológica de la charrasca metálica moderna se sitúa como un instrumento de características materiales y función organológica de ascendencia criolla. La razón para ello es la probable falta de material, así como de técnicas para el manejo de la misma. Los oficios de herrero, orfebre y otros similares, no fueron practicados con otro fin que el militar en Venezuela sino hasta la fundación de poblados criollos, a partir de la segunda o tercera generación de españoles, por ello se hace improbable la presencia o establecimiento de una charrasca metálica anterior al siglo XVI.

### 1.2.4. El Tambor.

El Tambor gaitero es un membranófono de golpe directo, de afinación indefinida, de forma tubular y semicónica con declive hacia el segmento inferior. Posee un solo parche, sujetado con aro metálico a través de ganchos atornillados con ángulos al cuerpo. A pesar de que su denominación correcta es Tambor gaitero, se le refiere mayormente como tambora, “tambora gaitera”, o “tambora criolla” (Tiano, 2006, manuscrito no publicado).

Comúnmente se fabrica con madera de Curarire u otras similares, el parche es de cuero de chivo o ganado de res; los aros y piezas metálicas son comúnmente de hierro.

El tambor criollo, es un instrumento musical de raíces africanas, introducido en Venezuela por los esclavos negros traídos por los españoles a partir del siglo XVI <sup>12</sup>. El actual instrumento, sin embargo, es muy diferente de aquellas raíces, en las que el tambor era un tronco horadado, y el parche era clavado o atado con distintas técnicas y materiales. Un sinnúmero de aportes tecnológicos de los españoles, fueron absorbidos por las posteriores generaciones de constructores criollos, quienes terminaron por adaptarlas a la fabricación de los tambores, furruco, y muchos otros instrumentos musicales (Tiano, 2006, manuscrito no publicado)

A pesar de ser un instrumento de raíces africanas, con el pasar del tiempo, las modificaciones

<sup>12</sup>Es importante señalar, que cuando se reseña a un instrumento introducido a Venezuela por parte de los esclavos africanos, realmente se hace referencia a los conocimientos que traían consigo estos actores sociales, en cuanto a la elaboración y fabricación de estos “artefactos”, puesto que en su condición de esclavos ellos no tenían el derecho de transportar sus bienes (Mora Queipo, 2001)



sufridas, la adaptación de los materiales de construcción, el uso en festividades paganas y religiosas, este instrumento se ha convertido en evidencia del mestizaje cultural, producto de la interacción de los grupos involucrados en el contacto entre el “nuevo” y “viejo” mundo.

### **1.2.5- El Furro o Furrucó.**

Es un membranófono de frotación, de afinación indefinida, de forma tubular y semicónica con declive hacia la fracción inferior del instrumento. El furrucó posee una sola membrana sujeta con aro metálico, a través de ganchos enroscados a un ángulo atornillado al cuerpo del tambor (Tiano, 2006, manuscrito no publicado). Muchos autores aseguran que el furrucó es un derivado de la zambomba española, que con seguridad penetró en el territorio y la cultura del occidente de Venezuela en la época de la colonización española.

De acuerdo a la constitución organológica del furrucó, parece lo más acertado decir que actualmente el furrucó aún posee un esclarecido carácter hispánico, no solo en los principios acústicos del mismo, sino en la construcción (aprendida por los criollos, herederos de los españoles, primera y segunda generación, por ejemplo, Bolívar, Miranda, por mencionar sólo algunos) de los materiales y en la ejecución del instrumento.

## **2. Elementos rítmicos de la cultura española, indígena y africana presentes en la Gaita Zuliana**

La música venezolana se caracteriza por ser mestiza. Sería de considerable importancia poder precisar, en las prácticas culturales venezolanas, la presencia de esa herencia que data de más de 5 siglos. Una de las manifestaciones musicales venezolanas y que ostenta de muchas maneras esas representaciones culturales de las etnias implicadas en el mestizaje, es la Gaita Zuliana.

Según León Magno Montiel<sup>13</sup> la gaita “tiene un mosaico genético poliétnico, pero su raíz es hispana, aunque la hispanidad se conserve en progresiones muy diferentes a la gaita maracaibera—llamada también gaita de furro- canto de criollos ciudadanos en quienes sobrevive con fuerza, en comparación con la gaita de tambora y perijanera, en las cuales la negritud deja una marca más intensa (Gaita, Historia, Personajes y Vivencias, 2006). De allí, la aparición de los diferentes tipos de gaita, según la tendencia: gaita de Tambora, gaita Perijanera, gaita de Santa Lucía y gaita de Furro.

<sup>13</sup>León Magno Montiel, compositor y conductor radial del espacio “Sabor Gaitero”.

Un dato histórico que recuerda el flautista Angelmy Zerpa<sup>14</sup>, es el hecho de ser Venezuela una Capitanía General, a diferencia de México, Perú (incluyendo a Bolivia que para ese entonces era el alto Perú) y Colombia, que eran Virreinos. Es importante el señalamiento hecho por este músico, ya que, él refiere que por ser capitanía, se tenía más libertad de llegar a otras manifestaciones musicales y culturales, mientras que en los Virreinos llevaban música y expresiones más elitistas o más propias de las cortes. A tal punto que señala la participación de los gitanos, que en su forma nómada de vivir, pudieron haber recorrido las provincias llevando su música, apropiándose de elementos típicos de las tierras visitadas y obviamente, dejando parte de sus especificidades culturales en las tierras donde estuvieron. Un elemento rítmico proveniente de los gitanos, pero no de los gitanos arios, es la presencia de acentos y la misma métrica de la gaita en el tanguillo flamenco (Zerpa, comunicación personal, 20/02/2007).

Por otra parte, Montero Gutiérrez<sup>15</sup> (comunicación personal, 04/03/07) refuerza lo expuesto por Zerpa, al aseverar que la métrica de la gaita no es africana sino española. Otro elemento que no se puede pasar por alto, son las cadencias españolas en la gaita zuliana, pero al mismo tiempo hay que recordar que España tuvo ocho siglos bajo dominación árabe, es decir que es estas cadencias están influenciadas directamente por los árabes.

De esta manera, Hernández Oquendo (1997, tal y como se citó en Prieto Soto 2005) reafirma lo anteriormente mencionado al señalar que, la construcción, la rima y la métrica de la gaita de furro es de la literatura española, por lo que su música y cadencia también están influenciadas por la misma.

Asimismo, Quintero Parra<sup>16</sup> (comunicación personal 04/03/07) indica que la métrica de la gaita original o denominada por él como genuina, está a 12/8. También advierte, que la estructura de la gaita contaba con una estrofa que se repetía y un estribillo que solo se cantaba una vez.

En la gaita zuliana, es notable la presencia africana –en este caso afrovenezolana– en la rítmica, pues se manejan los ritmos a 6 tiempos (6/8), definiendo una marcada polirritmia en el ritmo ejecutado por el Cuatro con trancados<sup>17</sup> en el tercero, cuarto y sexto tiempo, y en ejecutantes más destacados se pueden apreciar en el primero, tercero, cuarto y sexto, acentuando los tiempos débiles para establecer una sincopa bien marcada, características de la gaita zuliana. Observándose en la ejecución del cuatro, la métrica, cadencia y golpe de tambor. Es decir, las rítmicas empleadas, a seis por ocho iguales a las de muchos géneros reconocidos y claramente identificados como afro-venezolanos, la estructura armónica y melódica según la forma que es muy similar a la de los cantos de faena africanos, con un verso en modo menor, entonado por un solista y un estribillo o coro en modalidad mayor cantado por el resto de los participantes en el momento.

<sup>14</sup>Flautista, estudiante de musicología de la Universidad Católica Cecilio Acosta, integrante del Grupo "Texere" y de la "Banda Típica del Estado Zulia".

<sup>15</sup>Cecilia Montero Gutiérrez, compositora, cantante, Magister Scientiarum en Antropología Social y Cultural, Doctora en Ciencias Humanas.

<sup>16</sup>Ramiro Quintero Parra, compositor, cantante, arreglista, transcriptor, investigador y compilador de Música Zuliana.

<sup>17</sup>Corte súbito del rasgueo para delimitar un ritmo.

Los africanos traían consigo su arraigo cultural de la madre África, como fueron sus cantos de letanía, la cual fue evolucionando en tierras zulianas. También agregaron la instrumentaria musical que se utilizaban en la gaita, específicamente la maraca aborigen, esta maraca la anexaron a la matriz de tambores conocidos ancestralmente como “cumbiamba”, oriunda de la costa neogranadina y designada así por la lingüística bantú de las primeras generaciones de esclavos, quienes al huir y fundar pueblos cimarrones, los llamaron “cumbé” o “cumbe”, teniendo que ver mucho la “cumbiamba” con la libertad y canto que soñaba el esclavo y que inspiraban esos cumbé.

Con relación al arraigo cultural que mantuvieron los africanos y sus descendientes, cabe destacar que este grupo siempre ha tenido y tiene en su orquestación, un instrumento “mandador”. De allí se puede inferir que en las diferentes tendencias de la gaita exista un instrumento “mandador” o predominante que imprime el sello característico del estilo, como en el caso de la gaita de furro.

### **3. Elementos organológicos de la cultura española, africana y e indígena presentes en la gaita zuliana.**

Es importante precisar que, debido a la cercana convivencia que mantuvieron las tres etnias durante el proceso de conquista y la colonia, muchas de las manifestaciones artísticas- musicales venezolanas presentan reminiscencia de alguna forma de cada una de ellas.

Por ejemplo, existe en el país una gran diversidad de tambores, lo que comprueba que los esclavos llegaron a muchas regiones distintas. Casi todos los tambores venezolanos tienen sus raíces en África, sin embargo, es imposible averiguar con exactitud el lugar de origen de los instrumentos, puesto que en ambos continentes hubo alteraciones en el curso de los últimos 400 años. Además, los negros nunca traían instrumentos desde África, sino los conocimientos de cómo hacer los tambores, y en Venezuela tuvieron que servirse de materiales distintos. Las comparaciones entre tambores africanos y venezolanos se hacen en función del tamaño, la fijación del parche, si tiene una o dos bocas, si se usan laures o solo los dedos para el toque, como se templan, qué madera usa, entre otros.

Y así, como en el caso de la memoria musical africana, ocurre con las prácticas venezolanas que rememoran sus orígenes blancos o indígenas. Es de destacada importancia señalar esta presencia en la gaita. La palabra “gaita” tiene tres acepciones: la gaita como instrumento de viento, llamado flauta; la gaita como fiesta o reunión, y la gaita como género lírico-musical. Investigadores han precisado que la palabra “gaita” proviene de un instrumento musical de viento llamado “oboe” que se utilizaba en el norte de África.

Esta información puede ser comprobada en el dibujo del documento encontrado con el nombre de Gaita de San Sebastián, que muestra un monje ejecutando una flauta de tres agujeros 18. También ha recibido el nombre de gaita toda reunión o fiesta, que reúna los instrumentos para ejecutar esta forma musical. De allí, que a la gaita de tambora, gaita de Santa Lucía, Gaita Perijanera y la gaita de furro se les llame gaita, ya que todas, obedecen a un factor común: reunión para la celebración, la función devocional, pago de promesas, rituales, entre otros. La gaita entonces, comienza a dar un giro y pasa de reunión o fiesta, a ser un género musical-festivo-literario, gracias a la fundación de los pueblos cimarrones, llamados cumbé.

Además, se maneja la teoría de la existencia de un instrumento de viento, de origen indígena denominado gaita. De allí, el nombre de esta manifestación zuliana. Comenta el profesor Igor Colima, que este instrumento es parecido a la chirimía (Colima, comunicación personal, 25/08/2006). El instrumento gaita fue reemplazado por la voz femenina, que por su timbre, es lo más próximo al agudo sonido de la gaita.

Sin embargo, Zerpa rechaza el origen indígena del instrumento denominado gaita, argumentando que existe en la actualidad un instrumento llamado “gaita colombiana”, y según él, es un instrumento demasiado grande para poder ser ejecutado por un indígena, y asegura que este instrumento es de fabricación africana o negroide por las dimensiones del mismo, pues por razones físicas, la ejecución sería más cómoda para un negro. Por otra parte, dice que la inclusión del cuatro como parte de la orquestación de la gaita, es relativamente nueva –en comparación con la manifestación misma- asumiendo su incorporación a tal esquema, a principios del Siglo XX (Zerpa, comunicación personal, 20/02/2007).

Otro aspecto que es necesario señalar, es la presencia del furro en la gaita. Según Víctor Hugo Márquez, el furro sólo tiene poco más de un siglo como parte de esta expresión musical. Desde ese momento fue el ritmo más difundido, porque se logró insertar en la cultura dominante de la época y se hizo acompañar de pianos y violines, de modo que se pudiera conservar en el tiempo (Gaita, Historia, Personajes y Vivencias, 2006). Sin embargo, de acuerdo a los estudios derivados de la zambombería, de la cual surgió el furro zuliano, se pudiera hablar de una data de más de dos siglos del furro dentro de la gaita.

## **Consideraciones finales.**

En Venezuela coexisten, diversos grupos diferenciados tanto por sus particularidades culturales como por sus características biológicas, pero en esta diversidad se mantiene el elemento común de

<sup>18</sup>Cfrt. Ramón y Rivera (1980)

pertenecer a la misma tierra, aún a pesar de las diferentes posiciones que estos grupos jueguen en la sociedad; estableciendo así un lazo que los hermana.

En tal sentido, los objetivos fueron logrados al distinguir en la gaita zuliana los elementos organológicos, melódicos y rítmicos que expresan su diversidad cultural, puesto que el origen organológico de la gaita se dedujo a través del estudio de la colonización, el cual muestra las costumbres y tradiciones que llegaron a Venezuela y lograron adaptarse con las ya establecidas en la región, formando fusiones musicales donde la gaita logró desarrollar una identidad propia. Así mismo sucedió con los instrumentos que la conforman, cuya procedencia está en instrumentos antecesores definidos y al darse la mezcla se modificaron hasta convertirse en instrumentos totalmente venezolanos.

Por otra parte, con el mestizaje, se produjo un “universo” totalmente nuevo, al que denominamos venezolano; y desde ese entonces no ostenta el gentilicio de español, ni de africano, ni de aborigen, sino el de venezolano; con el conocimiento de tener un origen múltiple que se concretó en una generación y una cultura nueva.

Cabe destacar, que la historia la escriben siempre los “vencedores”, y en este caso, Venezuela fue un país “vencido” por la colonización, por lo que no es de extrañar que los documentos que mantengan relación a la música, y en este caso particular a la gaita, sean de origen español; y por qué no, de manipulación colonial. Por lo tanto, en esa “manipulación”, los colonizadores, quienes tenían todo el poder y acceso a la información, han podido dejar escrito sólo lo que les interesaba y de esta manera, regular los expedientes que pasarían a formar parte de la historia sin tener que ésta sea del todo cierta.

En consonancia con lo anteriormente referido, es la gaita a San Sebastián, evidencia del documento más antiguo que demuestra la existencia de la gaita desde la época de colonia, que data del año 1660. Sin embargo, tomando en consideración la música, tiene la particularidad de estar escrita en caracteres gregorianos, es decir, que las notas son cuadradas, y la temática es religiosa, merece la pena cuestionar si realmente, ¿ese documento revela lo que para la época se conocía como gaita? O ¿más bien es muestra de otra forma musical utilizada por los frailes de la época para enseñar la música de la iglesia católica? Si la respuesta a este cuestionamiento, fuera en todo caso, la formulada en la segunda opción, estaríamos entonces frente a una pista irrefutable del origen español de la gaita, este detalle bastaría para connotar el carácter religioso en cuanto al empleo de la “gaita” en funciones religiosas.

Sin embargo, la reflexión derivada del análisis de este material es que la gaita zuliana NO puede ser repartida equitativamente entre aquellas culturas de las que es o fue originaria. Por lo tanto, esta manifestación musical es propia y, gracias a procesos inter y transculturales, producto del mestizaje, queda claramente representada, simbólica y culturalmente, en su instrumentación u organología.

Nunca fue ni ha sido la intención de este trabajo, declarar que la gaita es la única manifestación que

demuestra la génesis musical del pueblo venezolano. Solo ha sido un ejemplo palpable dentro de todo el panorama artístico-musical de la nación. Sin embargo, tenemos la convicción que en ella (la gaita) se podría resumir rítmica, melódica y organológicamente, la participación activa y la evolución de las culturas presentes durante la colonización.

Finalmente, surge la pregunta ¿cómo narra la gaita zuliana el mestizaje venezolano? A través de este recorrido pudo identificar las diferentes formas en las que se narran las experiencias musicales de un colectivo: instrumentos que proceden de cada uno de los grupos presentes en el Descubrimiento de América<sup>19</sup>, con usos y funciones para cada uno de los grupos culturales de los que somos resultado; formas musicales, melodías y ritmos, es decir, diferentes maneras en las que la gaita zuliana permite leer/narrar el mestizaje venezolano.

### Referencias bibliográficas

ACEVEDO, Antonio. (1966). Ensayo sobre la Gaita Zuliana. Revista de La Universidad del Zulia. Segunda Época. N° 34. Maracaibo-Venezuela.

AMODIO, Emanuel. (1999). El mito del Crisol: razas, etnias e historia. En: Hacia la Antropología del Siglo XXI. Compilado por: Lino Meneses, Jacqueline Clarac de Briceño, Gladys Gordones R. (Ed). Mérida. 21-27

ARETZ, Isabel. (1972). Manual del Folklore. Caracas – Venezuela. Monte Ávila Editores.

\_\_\_\_\_. (1967). Instrumentos musicales de Venezuela. Cumaná – Venezuela. Universidad de Oriente.

ARRIETA A., Francisco. (1984). Las Gaitas del Zulia. Maracaibo – Venezuela. Ediciones del departamento de Relaciones Públicas de Lagooven, S.A.

ATLAS DE TRADICIONES VENEZOLANAS, (2005). C.A. Caracas-Venezuela. Editora El Nacional y Fundación Bigot.

AUGÉ, Marc. (1992). Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona - España. Editorial Gedisa.

<sup>19</sup>Desde el año 2002 a este contacto entre aborígenes, africanos y españoles, ocurrido el 12 de octubre de 1492, se le conoce con el nombre de "Día de la resistencia Indígena. Sin embargo, considero que el acontecimiento que nos corresponde conmemorar es el Descubrimiento de la América", pues etimológicamente fue lo que ocurrió acá: se descubrió algo que no se sabía que existía, independientemente que se creyera que se había llegado a Las Indias y no a América. Fundamento esta postura con el ejemplo de Alexander Fleming quien descubre la penicilina de manera fortuita, cuando uno de sus cultivos de estafilococos fue accidentalmente contaminado con un hongo, posteriormente identificado como *penicilliumnotatum* y nota el cambio que esta sustancia externa produce en sus caldos de cultivo, fenómeno que se conoce como sustancia antibacteriana o antibiótico (Recuperado el 15 de diciembre de 2014 de <http://www.biografiasyvidas.com/fleming/>)

COOK, Federico. (1989). El cuatro venezolano. Caracas, Venezuela. Cuadernos Lagoven.

DURKHEIM, Emile. (1898). Las Representaciones Colectivas. Madrid. Alianza Editorial.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. (1988). El Mestizaje en Iberoamérica. España. Editorial Alhambra, S.A.

GARCIA GAVIDIA, Nelly. (1996). Consideraciones Generales sobre los Códigos utilizados en la invención, recreación y negociación de la Identidad Nacional. En: Revista Opción, Año 12, N° 20, Maracaibo – Venezuela. 5-38.

GIMENEZ, Gilberto. (2000). Una Teoría de las Identidades Sociales. En: Decadencia y Auge de las Identidades. Cultura Nacional, Identidad Cultural y Modernización. México. El Colegio de la Frontera del Norte

LAPLANTINE, François y Alexis Nouss. (2007). Mestizajes. De Arcimboldo a zombi. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica

MARCUS, George y Dick E. CUSHMAN. (1982). Anual Review of Anthropology, Houston, Texas. vol. 11. Departamento de Antropología, Universidad de Rice. p. 25-69.

MATOS ROMERO, Manuel. (1989). Folklore.- Música, Danza, Conjuntos y Costumbrismos Zuliano y Venezolano. Maracaibo - Venezuela.

MORA QUEIPO, Ernesto. (2001). El Chimbangueles en la Tradición Afrovenezolana. Caracas. Colección Patrimonial de Historia Local y Regional.

NAVA URDANETA, Ibeth. (2006). Las Narrativas Musicales de la Gaita y la conformación de la Identidad del Maracaibero (tesis de postgrado). Maracaibo -Venezuela. Universidad del Zulia.

PEÑÍN, José. (1996). La Música. En: La Cultura de Venezuela, Historia Mínima. Caracas. Fondo Editorial Tropicós.

PEREIRA, Gustavo. (2004). El Legado Indígena. Caracas. Consejo Nacional de la Cultura.

PRIETO SOTO, Jesús. (2005). Mestizaje y Cultura Costanera. Y la patria se hizo (2° Ed.). Maracaibo – Venezuela. Grafifor, C.A.

RAMÓN Y RIVERA, Luis Felipe. (1971). La Música Afrovenezolana. Caracas. Universidad Central de Venezuela.

\_\_\_\_\_. (1976). La Música Folklórica de Venezuela. Caracas. Monte Ávila Editores.

RIBEIRO, Darcy. (1977). As América sea Civilização. Brasil. Editoras Vozes Ltda.

SALAZAR, Rafael. (1982). Música y Folklore de Venezuela. Caracas-Venezuela. Editorial Lisbona

SCHNEIDER, David M. (1968). American Kinship: A Cultural Account. Nueva York. Prentice Hall.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando. (1998). Antropología: Conceptos y nociones generales. Perú. Fondo de Cultura Económica..

SPERBER, Dan. (1991). Alteridades. Antropología y Epistemología. México. Universidad Autónoma Metropolitana. Departamento de Antropología.

TIANO, Rafael. (2006). Características organológicas de la gaita en relación a la cultura de origen de los instrumentos (Gaita Zuliana: Evidencia de la Sociogénesis Musical Venezolana 2005-2006). Maracaibo, Venezuela: Universidad Católica Cecilio Acosta, Facultad de Artes y Música.

#### Referencias electrónicas

CRESCENCIA CUJETE. Recuperado de [http://: www.uniciencia.ambientalex.info/infoCT](http://www.uniciencia.ambientalex.info/infoCT)

HORNBOSTEL, Erick von, y Curt Sachs. 1966. Recuperado el 08 de Marzo, 2006, de <http://presencias.net/indpdm.html?http://presencias.net/invest/ht3019.html>

INSTRUMENTOS GAITEROS ANCESTRALES. Recuperado el 18 de Octubre de 2006 de <http://www.geocities.com/Eureka/2282/historia.html#5>

MERRIAM, Alan; Ethnomusicology. Discussion and definition of the field. Recuperado el 29 de Septiembre, 2003 de <http://www.plazamayor.net/antropología/etnomusicología/articulos>.

PEREIRA, Fabio I. Darcy Ribeiro: vida, obra, pensamento. Recuperado el 12 de febrero de 2007 de <http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/ribeiro/introd.htm> - 52k.

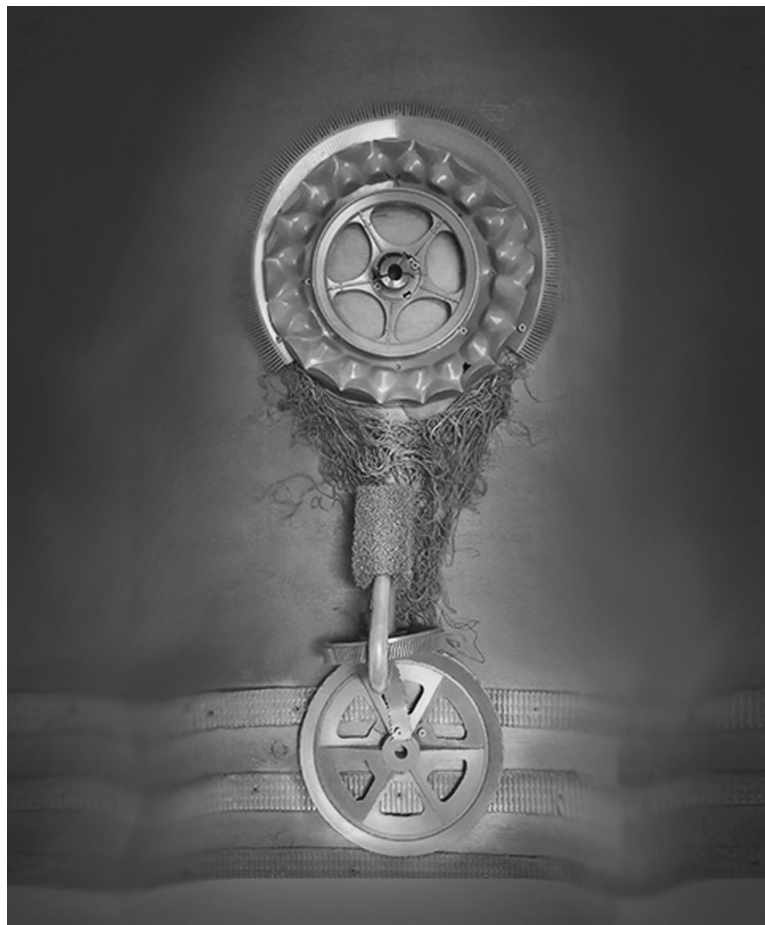


VILA, Pablo. Identidades narrativas y musica: Una primera propuesta teórica para entender sus relaciones. Recuperado el 15 de Abril, 2003 de <http://www.cholonautas.edu.pe/pdf/migración.pdf>.

Referencias hemerográficas

GAITA, HISTORIA, PERSONAJES Y VIVENCIAS. 2006. Semanario Informe. Edición 2º Aniversario. pp.4-11

PARRA CARVAJAL, Nailibeth. (2006). “Llega la Parranda”. Estampas. pp. 16-18



**ENSAYO**



## Apuntes sobre Monseñor Oscar Romero

A propósito del Centenario de su nacimiento

---

MUÑOZ, Valmore

---

*Facultad de Educación, UNICA*

*Maracaibo, Venezuela*

*vmuñoz@unica.edu.ve*

### **A modo de introducción: Perdón, Mons. Romero**

Este año, la Iglesia católica latinoamericana, se prepara para celebrar con júbilo que mira de frente a la justicia, la verdad, el amor y el sacrificio cristiano, el centenario del nacimiento de Monseñor Oscar Romero (1917-1980), asesinado cobardemente por odio a la fe. La muerte fue su «sino» desde el inicio de su arzobispado. Era rechazado hasta por un amplio sector de la propia iglesia salvadoreña, tanto que podríamos afirmar, sin temor a error, que la soledad fue su compañía más cercana. Soledad que se espesó a partir del brutal asesinato de su gran amigo y hermano, el padre Rutilio Grande. Su conservadurismo, su carácter reservado, su “venir de los libros”, su apatía hacia los asuntos más humanos, lo transformaron en el candidato ideal para tomar las riendas de la iglesia de un pueblo totalmente seducido por la violencia y la injusticia. Poco a poco, la jerarquía eclesial, los sectores más influyentes del universo político, militar y social, que celebraron su llegada en un principio, le fue dando la espalda, lo fue ubicando en la periferia, lo dejó solo y desnudo ante la convulsionada cotidianidad salvadoreña, pues no resultó ser lo que se esperaba. Tampoco contaba con el respaldo de los sectores más progresistas dentro y fuera de la iglesia. Efectivamente, estaba solo.

Esa soledad la fue a degustar en un pequeño cuarto que pidió para él detrás del altar de la Capilla de la Divina Providencia. No quiso ostentosis. No quiso abundancia material. Quiso la sencillez que le mantuviera los pies en la tierra, pero con la mirada puesta al cielo. Poco tiempo estuvo en ese pequeño cuarto detrás del lugar donde, tres años después, sería sacrificado como el Cordero en la cúspide del Gólgota. Las hermanitas le construyeron allí mismo una pequeña habitación, un poco más grande, donde pudiera vivir, con mayor comodidad, la profunda soledad en la cual lo dejamos padecer su agonía. Pequeño cuarto donde los pobres lo llamaban sin prevenir el juicio de la Iglesia. Allí, en compañía de su máquina de escribir IBM Execution, su pequeño grabador Bigstone, uno que otro libro

y sus sótanas, vivió la dulce amargura de aquel grito que Jesús lanzó desde la cúspide de la Cruz, como reflexiona Chiara Lubich, cuando el dolor llegó a un límite en el que toda la vida queda en suspenso. Qué bello fuiste, Romero, en ese dolor infinito compartido con el varón de dolores. Una belleza que no se supo contemplar. Una belleza que no se supo entender, pero que tu pueblo, el más marginado, el más humillado, el más solo de todos, sí pudo ver y por ello extendió sus escasas riquezas para cubrirte ante la fría y oscura intemperie a la que te sometieron las jerarquías. Por no haber sabido interpretar esa belleza sublime, hoy te pido perdón Monseñor Romero.

Monseñor Romero tuvo un amor preferencial por los pobres y aunque resaltó en su discurso a los campesinos de El Salvador, también queda claro que su referencia no sólo se enmarcaba en la pobreza bajo el prisma de lo económico. El amor de Romero no distinguió ni excluyó a ninguna clase social, por el contrario, aupaba a la apertura de los mejor acariciados por la fortuna económica hacia los menos favorecidos, pero su llamado no tuvo oídos. Fue un mensaje sin destino. Su discurso estaba en perfecta sintonía con el recuerdo vivo de Juan XXIII, Pablo VI (quien fue su profesor), por esa Iglesia en salida que pregonó el Vaticano II, en especial, con la Doctrina Social de la Iglesia que, bajo el inconfundible signo de la solidaridad, del respeto y del amor, gritó que era la persona del hombre la que hay que salvar, es la sociedad humana la que hay que renovar. Así como solicitaba la Iglesia, Monseñor Romero defendió hasta entregar su vida por el derecho de los pobres. “Si hay junto a ti algún pobre de entre tus hermanos, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que le abrirás tu mano y le prestarás lo que necesite para remediar su indigencia” (Dt 15, 7-8). Monseñor Romero no se inclinó por ningún sector político ni ideológico en particular, tan sólo se dedicó hasta el extremo a promover “la dignidad y la vocación integral de la persona, la calidad de sus condiciones de existencia, el encuentro y la solidaridad de los pueblos y de las Naciones, es conforme al designio de Dios, que no deja nunca de mostrar su Amor y su Providencia para con sus hijos”, así como lo anuncia la Doctrina Social de la Iglesia.

¿Se hizo extremo su discurso? Sí, pero en la medida en que se hizo extremo su amor por Dios, por la Virgen y por la Iglesia. ¿No eran tiempos extremos aquellos? Y mientras más solo se sentía Romero, mientras más gente marcaba distancia con su olor a cadáver inminente, más fuerza cobraban sus palabras, aunque nunca se escucharon desesperadas. “¿Cómo quieres que hable en esta hora de la historia?” nos preguntaba en una de sus magistrales homilias. Muy claro estuvo siempre que él era un pastor, un guía espiritual y no un líder social, político o funcionario de un orden secular. Monseñor Romero, como la propia Iglesia, “no necesita acudir a los sistemas ni a las ideologías para amar, defender y hacer su trabajo en la liberación del hombre” (San Juan Pablo II). Lo cierto es que, la soledad que envolvió a Romero y la dureza de corazón de quienes lo dejaban solo, transformaron a este hombre del pueblo que sufre, como sufrió el pueblo de Karol Wojtyła, en un adalid de la confusión punzante que fue la Teología de la Liberación y como simpatizante del comunismo fue servido a los oídos del Papa Juan Pablo II. El Santo Padre vivió una experiencia personal muy cruda y amarga con el comunismo polaco y bajo esa espesura hubo un par de encuentros con Romero, como escriben Bernstein y Politi en «Su Santidad», “el Papa no estaba muy alentado por el deseo de entender que por la intención de luchar contra un enemigo (la Teología de la Liberación) en emboscada”. Desgraciadamente, no le brindó la oportunidad a Monseñor Romero, no logró ver que, como él mismo lo hiciera en su Polonia natal, también predicaba al Evangelio como resolución de todos los problemas sociales y políticos y de todos los sufrimientos del hombre. El

Papa Juan Pablo II también lo dejó solo, pero se dio cuenta de ello y pidió perdón, aunque muy tarde.

Monseñor Romero vivió sus últimos días con mucho miedo, pero no miedo a la muerte. Su temor era ser desaparecido, que nunca más se supiera de él como ocurrió con miles de campesinos salvadoreños. A pesar de ello, de ese temor legítimo y humano, parecía no perder, al menos en apariencia, su calma, su natural tranquilidad y equilibrio. Comenzaron a llegar amenazas de muerte, cada vez más terrible y descarnada. Una de esas amenazas decía: “Por ser traidor a la Patria y por estar levantando al pueblo contra su legítimo gobierno, esta unión patriótica LO CONDENA A MUERTE igual que hemos matado a tanto CURA comunista ¡Viva el Salvador! ¡Muera el comunismo ateo!” ¿Qué hacemos con esto, Monseñor?, le preguntaban. “Hay que archivarlas”, les respondía con solvente calma. “Pero, Monseñor, ¿cree que lo van a matar, que van a cumplir?”, le preguntaban angustiados los más cercanos. “Sí, les respondió, me van a matar”, pero “Dios va conmigo, y si algo me sucede, pues estoy dispuesto a todo”. Esa serenidad que, al mismo tiempo, era resignación, resignación a comprender que el destino del cristiano es la cruz, muestra a todas luces dónde radica la fuerza vital del católico. Resignación que asumió con la alegría de quien espera recibir las promesas de Jesucristo. La alegría de la cruz: signo de contradicción.

¿Cómo pudieron dejarte solo, Monseñor? ¿Cómo? ¿Por qué? Estas preguntas me las vengo haciendo desde hace meses. Y no fue hasta llegado el pasado mes de diciembre cuando logré comprender gracias a la lectura que hice de un libro de José Luis Martín Descalzo llamado «Razones para el amor» (1986). En uno de los artículos que conforma el libro titulado El Color de la Sobrepelliz, Martín Descalzo escribe: “Cuentan los historiadores que durante el mes de octubre de 1917, la Iglesia ortodoxa rusa vivió una tremenda discusión sobre el color que deberían tener las sobrepellices en las solemnidades litúrgicas. Un grupo defendía, con fuertes argumentos, que deberían ser blancas. Pero otros sostenían, con no menos importantes razones, que el color apropiado era el morado. Y ninguno de ellos se enteró de que en aquel mismo mes se preparaba y estallaba la revolución rusa, que iba a cambiar la historia de todo nuestro siglo [...] No es éste, desde luego, el único caso de ceguera humana. El papa León X celebraba corridas de toros en Roma mientras Lutero iniciaba su Reforma [...] Y es que, curiosamente, los hombres todos somos terriblemente cortos de vista, y el mundo puede arder a tres palmos de nuestras narices sin que nos enteremos. Porque, curiosamente, el sentido que menos desarrollado tenemos es el que olfatea los tiempos históricos que vivimos [...] a la misma hora en que Cristo moría, en el momento en el que giraba la página más decisiva de la historia, había, al pie mismo de ese hecho tremendo, unos hombres jugando a las tabas. Y lo último que Cristo vio antes de morir fue la estupidez humana: que un grupo de los que estaban siendo redimidos con su sangre se aburría allí, a medio metro”.

Creo que eso explica muy bien, al menos eso pienso, lo que ocurrió durante aquellos años de confusiones, dolores, sacrificios y privilegios. Creo que eso explica por qué dejamos solo a Romero. Quizás no lo explique, pero nos hace sentir, de alguna manera, menos culpables, menos responsables. Por eso, estas últimas palabras de este artículo van dirigidas a ti, Monseñor Romero. Voy a celebrar el centenario de tu nacimiento, pero siento que, de alguna manera, antes de hacerlo, tengo que pedirte perdón. Perdón porque, nuestra indiferencia con los más necesitados espiritual y materialmente hablando,

nos hace cómplices y contrarios a la fe que nos ufanamos en profesar, que era tu fe, por la cual ofrendaste tu vida. Perdón Monseñor, por haberme negado a escuchar el sufrimiento de los inocentes. Perdón, porque cada vez que di la espalda, tú volvías a caer en aquel altar de la Capilla del hospitalito y, cada vez que tú caes, un clavo sigue reteniendo a Cristo en la cruz. Tú no te quedaste callado, a pesar de que estuviste solo ante la oscuridad de la noche. Te obligaron a adentrarte en la historia de tu tiempo para luego dejarte a tu suerte, para que los hechos, la incommensurable realidad te interpelaran. Te abriste con honestidad cristiana a un diálogo con esa cruda realidad y no tuviste miedo de hablar con todos: con el gobierno, con opositores, con guerrilleros, con militares, con quienes te dieron la espalda, con todos, y pese a los resultados, casi siempre adversos, nunca perdiste el optimismo y la esperanza. Te pido perdón, Monseñor Romero, te pido perdón por haberte dejado solo.

### **Dios trae liberación y alegría**

El cristiano que no sienta con alegría la cercanía de Dios en la historia, su propia historia, no comprende la esencia de su fe. Esto lo resaltaba Monseñor Oscar Romero el 16 de diciembre de 1979, tercer domingo de adviento de aquel año y que sería, como sabemos, el último que viviría entre nosotros. Monseñor Romero vivió como Arzobispo de El Salvador tres advientos y hoy quisiera recordar las tres homilias de esos tres terceros domingos, no sólo para celebrar junto a sus palabras el adviento que nos toca vivir aquí y ahora, sino como preparatorio para una espera muy particular: la celebración del centenario de su nacimiento. Homilias entretejidas con el amor que punza y da vida a la amistad, la verdadera, que tiene su mirada puesta en Cristo para caminar seguro a través del dolor y el sufrimiento de su pueblo que fue su propio dolor, su propia conversión, consagrado por su martirio. Es tiempo de adviento: invitación a convertirnos para que Cristo mire nuestra fe y se apiade de nosotros.

Cada una de sus homilias de aquellos domingos tan lejanos, pero que, por la gracia de Dios y miseria del hombre, hoy se vuelven tan cercanos, están llenas del convencimiento de que tiene que vencer el amor, es lo único que puede vencer. Un amor profundo, violento como el mismo amor de Cristo, que quema las entrañas y de cuyo ardor brotan como chispas palabras que, como muchas veces dijo, no quería decir, pero tenía que decir. Un amor en constante apertura que le susurraba al oído su valor como persona, que es el mismo valor de todos los hombres, porque somos criaturas de Dios “y Dios ha hecho derroche de maravillas en cada hombre”. Homilias que invitaron siempre a ser perseverantes con Cristo, fieles a su doctrina que es llamado perenne a la cordura, a la comprensión, al amor. Una doctrina forjada en la cruz como reflejo del deseo de Jesucristo de absorber en su propio cuerpo toda la violencia del odio, de la incomprensión, para que los hombres no tuvieran que vivirla y hacerla vivir, para que los hombres aprendiéramos a perdonarnos. Una doctrina que hoy tenemos la oportunidad de volverla a recibir vibrante y rotunda en cada uno de nuestros corazones vuelto pesebre para que, como en aquella noche en la periferia de Belén, la salvación sea el norte y nosotros instrumentos de su Paz.

Monseñor Romero vivió el Evangelio que pierde y enamora. Lo vivió en esa extraña

dimensión dentro de la cual todo parece nuevo, pues, en sus palabras y en su vida se pudo percibir cómo su cuerpo y su alma eran sometidos por el Espíritu que le abrasaba los nervios hasta pedir a gritos vivir en Dios por medio del dolor de su pueblo, y aunque no hizo distinción social alguna, no ocultó su opción infatigable por los más pobres, en cuya situación se revelaba la pobreza de los más ricos haciendo de ellos los verdaderamente más pobres porque “la Iglesia aprecia al hombre y no puede tolerar que una imagen de Dios sea pisoteada por otro que se embrutece pisoteando a otro hombre”. El amor de Monseñor Romero por los hombres, que es el mismo amor de la Iglesia, está forjado en los tesoros del Evangelio entre cuyas líneas brota fecundo el amor de Cristo que es el único verdadero, pues es aquel que todo lo soporta, todo lo cree y siempre espera y comprende que en el interior de todos se puede sentir al Verbo total. De ese amor vienen cargadas sus homilias, en especial, las correspondientes a sus tres terceros domingos de adviento.

La primera de sus homilias a las cuales nos referiremos corresponde al domingo 11 de diciembre de 1977. En ella nos presenta a la Iglesia como instrumento para la Salvación, ya que su misión es salvar como Cristo y esta es su función y no otra. Ahora bien, para él estaba muy claro que, como expresa el Concilio Vaticano II, Dios sigue salvando en la historia de los pueblos y la Iglesia no puede bajo ninguna excusa o pretexto “prescindir de la historia concreta del ambiente en que tiene que desenvolverse”. Lógicamente, debe hacerlo desde una perspectiva moral nacida del corazón del Evangelio, pues, de otro modo, podría desviar vergonzosamente su participación y desempeño en esa historia concreta. Una Iglesia obligada y que exhorta a mantenernos firmes, pues está cerca –siempre está cerca– la venida del Señor. Una Iglesia que está obligada y exhorta a vivir a partir de la humildad de Juan, el bautista que no aceptó la vanagloria de ser reconocido como salvador y que predicó siempre que la salvación no es una salvación a ras de tierra, precisamente por eso dice Mons. Romero que “la Iglesia mira con lástima a estos libertadores que no tienen la audacia de levantar sus esperanzas hasta donde la Iglesia las puede levantar”. Una Iglesia, que mira a Dios como único salvador del hombre, y desde allí alcanzar la liberación de cada uno, es decir aquella que parte de la verdadera libertad de corazón del ser humano, del pecado. “Por eso tiene que esperar de un Dios que puede perdonar el pecado, la raíz de la liberación. La liberación que la Iglesia espera es una liberación cósmica. La Iglesia siente que es toda una naturaleza que está gimiendo bajo el peso del pecado”. Por ello, la Iglesia no puede soportar, ni tolerar, ni excusar, ni justificar, ni acompañar la opresión, la iniquidad, la injusticia, el atropello de la dignidad humana. No puede respaldar ideologías cuyo resultado sea el llanto y el gemido sin sentido, ya que estaría negando su propia naturaleza, su propia raíz, su propio sentido. Por ello apela y espera en una liberación, “que no sea sólo el bienestar material, sino que sea el poder de un Dios que librará de las manos pecadoras de los hombres una naturaleza que junto con los hombres redimidos, va a cantar la felicidad en el Dios liberador”. La Iglesia de Monseñor Romero que es la misma Iglesia de Cristo que es la misma del Concilio Vaticano II es país del adviento, que espera, ayuda a esperar, pero, al mismo tiempo, busca construir, la liberación del hombre.

El 17 de diciembre de 1978 pronuncia la segunda de las homilias a las que hacemos referencia en este tercer domingo de adviento. En esta oportunidad ahonda en el espíritu del adviento que busca concretarse en la historia del hombre por medio de la fe y la vigilancia, hambre y pobreza espiritual y una

actitud de presencia y de misión en el mundo, es decir, “hacer presente lo divino que el mundo necesita”. Por ello, fija su mirada en el misterio de la Encarnación: Dios se hace carne para liberar a la propia carne de sus limitaciones. “La carne es el hombre concreto, la carne somos los que estamos aquí: hombres en los cuales se puede ver la marca del tiempo, el niño que comienza a vivir, el joven ya robusto, el hombre viejo que está terminando, la carne va siendo marcada por el tiempo. La carne es la situación concreta del hombre, del hombre en pecado, del hombre angustiado por sus situaciones, del hombre que es patria con una historia que parece que se ha mantenido en un callejón sin salida. La carne somos todos los que vivimos encarnados. Esa frágil carne que tiene principio y se acaba, que se enferma y muere, que peca, que se hace desgraciada o feliz, según su obediencia a Dios. Eso se hizo el Verbo, se hizo carne”. Y ese misterio nos habla de la dignidad del hombre concreto, a pesar de sus múltiples limitaciones. Dios se hace carne y brinda sentido más allá de lo meramente humano a cada hombre. El hombre es capaz de Dios, dirá San Agustín, “y lo bello es que esa encarnación la ha querido prolongar el Señor en su Iglesia”. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo en la Historia. Ese hombre que grita bajo el sol en una cola por comida es Iglesia. Ese hombre que sale con las manos vacías y el corazón adolorido de las farmacias es Iglesia. Ese hombre que llora sobre el cuerpo ya sin vida en la calle sin vida es Iglesia, pero, al mismo tiempo, ese hombre que especula con los precios de la comida para hacerse rico con la necesidad de otros es Iglesia. Ese hombre que interrumpe el acceso de los medicamentos a los enfermos es Iglesia. Ese hombre que apretó el gatillo en la oscuridad de la noche para que un dolor amaneciera en una familia, también es Iglesia. Sí, un misterio incómodo, pero en el que estamos llamados a penetrar sin miedo, pues “la Iglesia tiene que ir con Cristo sin tenerle miedo que le digan que está comiendo con publicanos y prostitutas”.

El 16 de diciembre de 1979, Monseñor Romero, nos regala la última de sus homilias correspondiente al tercer domingo de adviento. En ella, pese a la alarmante situación personal que veríamos concretada en su asesinato pocos meses después, nos deja un regalo maravilloso del cual sostenemos en medio de las oscuridades: la alegría que trae Dios para la liberación de los hombres. Monseñor resaltaba ese domingo como tiempo en el cual se comenzaba a desarrollar un ambiente en el cual circulaban tarjetas de felicitación de Navidad. La Iglesia también nos da su felicitación, “pero no en una forma superficial, de conveniencia, de relación social; sino un mensaje que nos lleva a profundizar el porqué de esta alegría y que aún aquellos que sin creer en Cristo ven acercarse la Navidad sienten que algo alegre se acerca al mundo”. La alegría que nos trae Dios es aquella que nos recuerda que somos sujetos-objetos de la historia de la salvación. Un Dios viviente que acompaña la historia y nos va ofreciendo un dinamismo que camina con y junto a su pueblo. Un Dios que actúa y “que inspira a los hombres en sus esfuerzos liberadores, un Dios que no mira con indiferencia el clamor de los que sufren, que como en Egipto escucha la esclavitud, el latigazo, la marginación, la humillación”. Por ello, debemos estar siempre alegres, pues Dios ofrece la liberación bajo el signo de la alegría. “Dios es posibilidad de todo lo bueno, Dios es omnipotencia para hacer el bien y el amor”. La alegría que nos trae Dios por medio de Jesucristo lleva en su seno la paz verdadera. “En las crisis de los pueblos saber que Dios tiene la clave de la historia en su mano y sabrá sacar a flote toda esa tremenda situación de la Patria, equivale esta alegría, a la Paz de Dios que sobrepasa todo juicio”. Alegría que puede abrirse al hombre a pesar de las tribulaciones porque es una alegría que dimana de la revelación “y la redención se ha hecho con cruz, el dolor del hombre es cruz y que como cruz trae redención, y debe dar paz, alegría de pascua, esperanza de resurrección”. Alegría que no es conformismo, todo lo contrario, es una alegría que da ánimo e impulsa a la acción en todo hombre. Esa es la alegría que estamos a punto de recibir en nuestro corazón, pesebre donde debe



ahora nacer Aquel que viene en nombre del Señor y que, sin duda, nos abre a una dimensión de apertura al cambio antropológico necesario para entrar con verdadero paso firme a una dimensión de la vida más digna a la cual todos aspiramos. Que Monseñor Oscar Romero, ahora en la casa del Padre, interceda junto a la Virgen María, por nosotros acá en la tierra.

### **El Dios personal de Monseñor Romero**

El 10 de febrero de 1980, Monseñor Oscar Romero, nos ubicó antropológicamente frente a una verdad inmensa y profunda: el hombre se conoce al encontrarse con Dios, puesto que es, a fin de cuentas, su única y verdadera vocación, ser imagen y semejanza de su Creador participando de su vida y de su gloria. Cada hombre, cada uno de nosotros, tanto los hombres del pasado, como los del presente y los del futuro, tiene en la profunda intimidad de su ser una conciencia, una especie de cámara secreta, dirá Romero, a la cual Dios baja a hablarle y dentro de la cual decide su destino. Ese Dios que viene, que existe no es algo estático, abstracto, metafísico, un concepto al que todos echan mano y deforman. Romero hará permanente referencia a un Dios vivo, participante de la historia, un Dios dinámico. Se trata de un ser, dirá el 9 de marzo de 1980, pero de un ser activo, “no es un ser sólo de existir. Cuando Dios le dice (a Moisés): «yo soy el que soy, soy el ser», le quiere decir: yo soy la presencia dinámica, yo soy el que se debe descubrir en el dinamismo de la historia, yo estoy presente en las intervenciones de todos los poderes del mundo, yo soy la fuerza de los astros y de los mares, yo soy el que hace que sean las cosas [...] no tengan de mí una idea abstracta, un Dios que está allá en los cielos y que ha dejado la tierra a los hombres; no es eso exacto”.

Monseñor Romero, que se forjó en una biblioteca, marcó distancia del Dios de los filósofos, el de las reflexiones, del Dios de Atenas. Ese, para él, no era Dios. Monseñor Romero hunde todo su ser en el Dios de Jerusalén, aquel que no pide tantas elucubraciones, pero que sale siempre al encuentro porque es un Dios «con» el mundo, un Dios con los hombres. Un Dios que es una realidad sobre la que el hombre puede hablar, es una persona con la que se puede hablar, nos acompaña, nos interpela personalmente en el compromiso con la humanidad del hombre participando de la opción por la humanidad de Dios. Aquí es justamente donde se forja el conflicto y Monseñor Romero lo vio claramente: la razón por la cual el hombre suele olvidar de Dios es por considerarlo ajeno a lo humano, a los problemas y complejidades humanas. En sus palabras y sus acciones ardían con fuerza lo que acababa de afirmar el recién electo Juan Pablo II, hombre que, como él, venía transido por el sufrimiento y el dolor. El papa polaco afirmaba que el hombre es una realidad singular, pues es persona, tiene una historia propia de su vida y, en especial, una historia propia de su alma, es un fenómeno irrepetible. Para el Papa que venía de lejos como para Romero, la persona es un carácter anterior al de individuo, en ella el hombre halla toda su singularidad. Ella define al hombre y es justo allí donde, a juicio de Monseñor Romero, la relación con Dios muestra toda su claridad. “Dios es persona, por lo tanto, en Dios encontramos la clave para comprender al hombre como persona, ya que en la gloria de Dios se revela la dimensión del hombre”.

El Dios de Monseñor Romero es uno cercano, muy cercano, es un Dios que nos acompaña, va con

nosotros, habita en nuestras penurias, en nuestros dolores, habita junto al que sufre, pero, curiosamente, también junto al que hace sufrir. Dios es dinámico, “un Dios que camina con su pueblo, un Dios que actúa y que inspira a los hombres en sus esfuerzos libertadores, un Dios que no mira con indiferencia el clamor de los que sufren, que, como en Egipto, escucha la esclavitud, el látigo, la marginación, la humillación”. El Dios de Romero está muy presente en las debilidades del hombre, cercano, siempre muy cercano, escuchando la espesa súplica de los pobres que caminan con esperanza hacia su liberación. El Dios de Romero es aquel que caminó con su pueblo en el Éxodo, es un Dios acompañante cuya sombra brinda alegría, que quiere que los hombres “gozen la felicidad de la tierra, la alegría de vivir, la felicidad de amar, de compartir, de hacer fiesta. Dios no es un Dios triste. Dios es Dios-fiesta, Dios-festín, Dios-alegría”. Este Dios de Romero quiebra la impersonalidad, la racionalidad, la frialdad de aquel que viene de los libros. El Dios de Romero es una potencia que inspira a los desolados desde la cercanía del amor, por ello insistió en decir que “ningún pueblo debe ser pesimista, aun en medio de las crisis que parecen más insolubles, como las de nuestro país. Dios está en medio de nosotros. Dios está cerca, fuente de alegría”.

Es un Dios manso, pues es dueño de una ternura entrañable que, en modo alguno, quiere ni es causa de ningún mal, de ningún sufrimiento humano. El mal que produce sufrimiento al hombre forma parte íntima de su imperfección evolutiva, pero algo quiere dejar bien claro Monseñor Romero: Dios no nos ha hecho para el sufrimiento. “Se ha dicho en forma bella y profunda que nuestro Dios en su misterio más íntimo no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación, y la esencia de la familia que es el amor. Este amor es la familia divina, es el Espíritu Santo”. Dios es amor y más que ser amor como cosa ajena, Dios es en sí mismo Amor, un amor mucho más ardiente y caluroso que el amor humano, pues “Dios nos ama más que una madre”. Ese amor ardiente como una llama es tejido desde la misma carne de un Dios encarnado. Un Dios que vibra y respira también en el mundo cotidiano, en el universo de lo humano y que, por esta razón, siente como suya la situación del sufrimiento del hombre y lo siente de manera muy especial, ya que siente el dolor del que sufre, pero también de quien lo hace sufrir que sufre de un dolor mucho mayor aunque no logre comprenderlo. Romero nos habla constantemente, y actúa en consecuencia, de un Dios que se solidariza asumiendo el sufrimiento del acongojado, del sufriente, del oprimido y, al mismo tiempo, se transforma en invitación a que lo imitemos. Nos desnuda de manera maravillosa la parábola del samaritano para mostrarnos que Dios vive la historia y que comparte contigo y conmigo las vicisitudes de esa historia. “No es un Dios desencarnado de mi hambre, de mi realidad, de mi creación. Que es un Dios que se preocupa de mi cuerpo, de mi alimento”.

Este Dios amoroso, manso, encarnado, comprometido y cercano es absolutamente único como cada uno de nosotros lo es, de allí que siendo imagen y semejanza de ese Dios único, nosotros, cada uno de nosotros, también lo es en nuestra persona: somos únicos e irrepetibles, como única y personal es la relación de Dios con cada hombre. Esto es muy importante recalcarlo en un mundo que tiende a absolutizarlo todo cosificando la realidad y al hombre, relegando lo hondo humano que, si queremos, podemos señalarlo como experiencia mística violando de manera brutal la conciencia humana. De allí el duro señalamiento que en una homilía del 14 de mayo de 1978 hiciera Romero al señalar que una religión superficial, legalista, utilitaria es tan sólo una pobre fachada de piedad, como pobre son los rezos, el ritualismo, la prácticas religiosas que terminan transformando al culto en mero negocio. “El fariseo

puede rezar mucho, pero tergiversa el verdadero sentido de la religión, porque desprecia al otro”. El amor al prójimo, esencia de la fe cristiana, importa infinitamente más que el formalismo ritual, pues es ese amor el que le brinda contenido y sentido. El amor al prójimo tendría que ser la fuente de donde mana la oración: “Hay un solo Dios. Lo único absoluto, lo trascendente, Dios, el gran Bien. Querer solo a Dios como absoluto. No hay más que un solo Dios que no puede admitir ídolos. No absoluticemos la riqueza, ni la lucha, ni el partido, ni la organización. Nada tiene valor absoluto en esta tierra; todo es relativo frente al único Absoluto”. Y sólo la fe en ese Dios es la que puede permitir que el hombre descifre su propio problema y el del mundo. Al sacudir del hombre la potencia de la fe en Dios, “todo el misterio del mundo y del hombre se torna un misterio insalvable”.

El Dios de Romero parece rozar con la idea de Dios que tejó Xavier Zubiri (1898-1983) quien, según Ignacio Ellacuría, fue inspiración fecunda para los teólogos de la liberación. Para Zubiri, Dios es un ser vivo al que se ve aproximada la persona humana en el propio tejido de su vida personal. Afirma Ellacuría que la cuestión del hombre, la cuestión de la historia y la cuestión de la salvación del hombre y de la historia no se pueden pensar con propiedad si no se considera seriamente a Dios, pues se trata de una dimensión que religa al hombre a algo más que sí mismo, por eso, dijo Monseñor Romero, ningún hombre se conoce mientras no se haya encontrado con Dios. Para Monseñor Romero, Dios no es el Dios de Zubiri, ni tampoco el Dios de la Teología de la Liberación. Para Monseñor Romero, Dios, su Dios personal, es el Dios de Jesucristo que motiva a los hombres a tener un oído puesto en Dios y el otro en el canto amargo de la vida de los pobres. “Nuestra fe proclamémosla ahora, limpia de toda falsa idea de Dios, para creer y con amor agradecer al Dios presente en nuestro pueblo”. Dios es persona personalizante, es decir, es persona que nos hace persona en nuestro descubrimiento como tales y nos descubrimos como tales cuando descubrimos la persona en el otro. En ese descubrimiento comprendemos que “Cristo subiendo a los cielos es el ideal de la verdadera promoción del hombre, que culmina en la identificación con el mismo Dios”. Para Monseñor Romero vivir era vivir en Cristo, con Cristo y para Cristo que es igual a vivir en el pueblo, con el pueblo y para el pueblo. Vivir es dejarse acompañar por Dios que es la vida, es la evolución, es la novedad, “Dios va caminando con la historia del pueblo” y el pueblo, el hombre, cada hombre, que se deja acompañar.

### **Jesucristo resucitó y vive en la Iglesia**

Jesucristo ha resucitado y lo ha hecho apareciendo como hombre, caminando junto a sus discípulos, permitiendo que toquen sus heridas y comiendo pescado asado, es decir, ha resucitado demostrando verdadera corporeidad. Sin embargo, ninguno logra reconocerlo a primera vista. No lo reconoce María Magdalena, ni Pedro ni Juan en el lago Tiberiades, ni Cleofás y el otro discípulo que caminaban hacia Emaús. No lo reconocen a las primeras de cambio, es verdad, pero luego de un gesto de servicio de Cristo, estos logran reconocerlo, como escribe Benedicto XVI, lo reconocen desde dentro. “Jesús llega a través de las puertas cerradas, afirma el papa Emérito, y de improviso se presenta en medio de ellos [...] es plenamente corpóreo. Y, sin embargo, no está sujeto a las leyes de la corporeidad, a las leyes del espacio y del tiempo”. Jesucristo ha resucitado y su resurrección nos permite ahondar, no sólo en el sentido profundo de lo que esto significa, sino también, en el valor que se haya impreso en el corazón

de todos los hombres, de cada uno de manera íntima y personal. De ese sentido nos ayuda a reflexionar Mons. Oscar Romero para decirnos que Jesucristo resucitó en la Iglesia, en su Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica.

La potencia de la resurrección del Señor llena de un nuevo valor a toda la existencia y a todo lo existente, ya que este nuevo gesto de su amor incondicional lo ha purificado todo y a todos. “No llores inmundos lo que Dios ha purificado. Desde que Cristo, el Hijo de Dios, ha muerto por todos los hombres no hay ya distinción entre los hombres”, dice Romero con San Pedro. Por esta razón, está convencido el mártir salvadoreño que, no hay razón válida ni sensata para la constitución de clases sociales, religiosas, políticas; todos somos hermanos y todos estamos llamados a la salvación. Monseñor Romero, junto a San Pedro, nos invita a comprender que para Dios no hay acepción de personas, pues Cristo vino por todos. Cristo vino por cada uno de nosotros. Murió por cada uno de nosotros. Venció a la muerte por cada uno de nosotros. Volvió de la muerte, “de la basura, de la profundidad del abismo al que descendió a los reinos de la muerte y de la sombra, surge ahora el Divino Resucitado, verdaderamente ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo” por cada uno de nosotros.

Jesucristo resucitado vive en la Iglesia, vive en su Iglesia. Romero explica que la historia de la resurrección que celebramos cada domingo y que consideramos especialmente por estos días, es el testimonio fundamental, esencial, de una Iglesia Apostólica. “La resurrección de Cristo es el título que la Iglesia muestra al público para justificar su pretensión de ser ella un instrumento de la salvación del mundo”. ¿Por qué? Porque Cristo resucitado sopla en la Iglesia naciente su espíritu. “Y soplando, como el sopro del Génesis cuando a aquel ser de barro Dios sopla el espíritu de vida, Cristo que es Dios, insufla toda su misión de redención al mundo en este organismo que Él ha creado”. Cristo vive y no sólo lo hace en su cielo, sino en su comunidad de creyentes en la tierra. Una comunidad de vida. Una comunidad que se acompaña. “Una comunidad de vida era una vida en común hasta el punto de vendían sus cosas y las traían a los apóstoles para que las administraran; y nadie sufría, todos eran iguales”, ya que Dios es amor y el que vive en amor, vive en Dios y Dios en él. Amor que vuelve a la vida todo aquello que está muerto. Jesucristo resucita en el amor que aprende a compartir quebrando las barreras, las brechas y tensiones sociales.

La resurrección de Cristo de la cual da testimonio constante su Iglesia es la que obliga a los creyentes a una transformación, a un cambio antropológico, a volver de la muerte con la cual pretendemos vivir la vida. Monseñor Romero nos pide mirar y tender la mano a muchos hombres de nuestro tiempo, “angustiados de tantos problemas, desesperanzados, a los que buscan paraísos en esta tierra”. Nosotros, junto a la Iglesia, madre y maestra, estamos llamados a decirles, a pedirles que no busquen paraísos en este mundo, en esta tierra. Juntos busquemos en el corazón de Cristo resucitado, desahogemos en Él “nuestras penas, nuestras preocupaciones, nuestras angustias, y en Él pongamos nuestras esperanzas. El ungido con el Espíritu de Dios tiene en su aspecto humano y glorioso la respuesta para todos los hombres”. La resurrección nos llama con urgencia a transformarnos cada uno de nosotros en comunidad de vida, comunidad de amor. Dice un proverbio africano que hace falta la aldea entera para hacer crecer a un niño. Desde su origen, lo muestra en pensamiento y acción Mons. Romero, la Iglesia católica ha señalado que, por ser creación de un Dios comunitario, el ser humano está llamado a la relación, a la unidad, a la comunión. Para los cristianos de los primeros tiempos la realidad fundamental

de la Iglesia es ser comunión, ya que, ella, más que una infraestructura de piedras sobre piedras, es un espacio dentro del cual brota un corazón compartido por la fe. Por ello, San Gregorio de Nisa afirma que quien tire del eslabón que está en el extremo de una cadena [Cristo], “por medio de este único eslabón arrastra a todos los que están unidos entre sí ininterrumpidamente”. La antropología cristiana tejió la concepción de «Persona» como categoría relacional a la luz del Evangelio, experiencia que se nos revela por medio de la intensidad del amor capacitado para entrar en sintonía con el Otro que responderá en la misma frecuencia amorosa. Esa frecuencia amorosa viene de la sagrada fuente trinitaria y, donde estén los tres, dirá Tertuliano, allí está la Iglesia que es el cuerpo de los tres.

Afirma Monseñor Romero que cada vez que le toque hablar de la Iglesia, lo hará también con un sentido de reparación por que se le ofende con harta frecuencia y de manera brutalmente injusta en muchas ocasiones, en especial, porque se le considera únicamente como un sistema de hombres y se le acusa de muchas cosas indignas. “Y es la luz de Cristo resucitado en que la Iglesia presenta el rostro de Cristo paciente, expuesta todavía a que la escupan, a que la latiguen, a que la difamen. Pero sabe que por dentro, en su corazón, lleva la esperanza, la gran misión de nuestro Señor Jesucristo”. Estamos conscientes de que no todos vieron la gloria de la resurrección, es verdad, tampoco nosotros, y eso nos ha expuesto por siglos, más todavía hoy, a la burla y a la risa de los que piensan mucho. Sin embargo, Monseñor Romero muy claro en ello, nos anima junto a San Pedro, recordando que “a los testigos que en sus designios eternos Dios escogió continuando la línea de los profetas del Antiguo Testamento, les encargó ser los testigos, los hombres que anunciaran la resurrección del Señor y que dijeran que esa resurrección es causa del perdón de muchos pecados”.

Todos los bautizados llevamos la marca, el sello incuestionable de la muerte y de la resurrección de Cristo y junto al resucitado que arde en el corazón de la Iglesia, pues es su mismo corazón, escuchamos nuestra gran responsabilidad: “si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, no las de abajo”. Si hemos resucitado con Cristo vayamos sedientos a buscar en el seno de su Iglesia la redención, la alegría, la esperanza, la vida. Allí somos comunidad de vida, núcleo de la añorada civilización del amor. Hermanos cristianos, dice Mons. Romero, “somos seguidores de un hombre redentor que murió pero resucitó y vive una vida que no morirá jamás. ¡Ah! Si los cristianos viviéramos de veras la alegría y la esperanza de este sublime mensaje no habría tristeza en el mundo. Aun las angustias más pesadas, aún los problemas que parecen sin solución, encontrarían aquí una tranquilidad de Sábado Santo en que la tumba de Cristo no predica pesimismo, sino serenidad. Ha dicho que va a resucitar” ¡Ha resucitado! ¡Ha resucitado! ¡En verdad resucitó! Y por ello, la Iglesia de Cristo que es una, santa, católica y apostólica, cree en la paz, aunque plenamente consciente de que la paz no se trata únicamente de ausencia de violencia y mucho menos se alcanza con violencia represiva. La Iglesia sabe y lo ha dicho desde el corazón que vence a la muerte que la paz social sólo se alcanza, sólo se logra como fruto de la justicia y no por medio de discursos floridos y preñados de buenas intenciones. Hablamos de justicia de carne y hueso, de realidad, tangible como real y tangible es el cuerpo de Aquel que volvió de la muerte por amor a nosotros. Por eso, con la misma garganta que grita la verdad de la resurrección, la Iglesia grita la necesidad de una construcción verdadera de la patria y del bien común y que reprimiendo con sólo operativos militares no se logra nada, no se alcanza nada, no se construye nada, todo lo contrario, sólo

sembramos más violencia.

En Venezuela, como en El Salvador de Romero, “la Iglesia está alumbrando con su lucecita en la noche: brillará la verdad, brillará la justicia, volverá el Señor y no se quedará nadie sin recibir su justa paga. La misión de la Iglesia es estar anunciando esta presencia viva del resucitado”. La Iglesia nos invita, una vez más, a vivir la cosas de arriba, es decir, la justicia, la paz, el derecho humano, el respeto al prójimo. “Vivir las cosas de arriba, indica Romero, quiere decir: la vida nueva del resucitado ya la tiene que vivir en esta tierra. No quiere decir: despreocuparse de las cosas de la tierra, sino manejar las cosas de la tierra con los criterios de la justicia del cielo”. Por ello, y con esto cierro –dejando abierto–, Monseñor Oscar Romero nos lanza una invitación valiente, invitación que fue él mismo en su persona y acción, “el cristiano tiene que estar como Cristo dispuesto a dar la cara ante Poncio Pilato, ante Herodes, ante los perseguidores; y con la serenidad de un cordero que es llevado al matadero esperar también en el sepulcro de su martirio la hora en que Dios glorifica; no es la hora que los hombres señalan, es la hora de un Dios que es el único que nos puede salvar; pero que esperar en Él apoyándose en Cristo, es el secreto de la verdadera liberación”. En la resurrección de Cristo que se vive en la Iglesia, nosotros, tú y yo, también resucitamos.

### **Bienaventurados los pobres de espíritu**

En el plano personal, lo que llamamos Sermón de la Montaña o las Bienaventuranzas, es para mí uno de los momentos más luminosos y cumbres de todo el universo cristiano. En el Evangelio de San Mateo capítulo 5 entre los versículos 3 y 12, quedamos enfrentados al maravilloso compendio de la doctrina moral de Jesucristo. Nunca nadie ha dicho nada que se le pueda contrastar. Muchos enemigos de la Iglesia, como Renán, han reconocido que nadie nunca podrá superar el Sermón de la Montaña. En sus líneas sublimes y transparentes, Jesucristo lleva a la Ley Natural y a la Ley de Moisés a su esplendor de perfección. De allí, de la brevedad de sus líneas, la profunda Verdad del Evangelio nos llega desnuda buscando cobijo en nuestro corazón, de tal manera que, nuestra vida, nuestra vida de cristiano se transforme en testimonio pleno de la teología de las Bienaventuranzas. De eso, no me cabe la menor duda, se trató el magisterio de Monseñor Oscar Romero que lo condujo, al igual que a Cristo, a su propio y muy personal Gólgota. Monseñor Oscar Romero, mártir de la Iglesia de Cristo por odio a la fe, no fue, como algunos dicen, un adalid de la Teología de la Liberación, por el contrario, bajo el cobijo fecundo del Evangelio, del Concilio Vaticano II y de la Doctrina Social de la Iglesia, fue, en realidad, un teólogo de las Bienaventuranzas.

Monseñor Oscar Romero mirando seguramente a San Agustín comprendió que al examinar con fe y profunda seriedad el Sermón de la Montaña se encuentra la forma definitiva de vida cristiana, en lo que se refiere a una recta moralidad. Y esto no lo decimos a la ligera, sino que lo deducimos de las mismas palabras del Señor. En efecto, de tal manera concluye el sermón, que parece estar presente todo aquello que pertenece a una recta información de la vida cristiana. Las palabras que Jesús pronunció hace dos mil años en el Sermón de la Montaña, reflexiona San Juan Pablo II, son y serán siempre de vital actualidad, pues iluminan la historia. La Iglesia las ha repetido siempre y lo hace también ahora, dirigiéndolas sobre todo a los jóvenes de corazón generoso y abierto siempre al bien.

Antes de entrar a referirnos a la teología de las Bienaventuranzas de Monseñor Romero, considero pertinente recordarlas y recordarlas como lo que son: centro de la predicación de Jesús. En ellas recoge las promesas hechas al pueblo elegido desde Abraham; pero perfeccionándolas y ordenándolas no sólo a la posesión de una tierra, sino al Reino de los cielos: “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos. Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán en herencia la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.

Bienaventurados los que buscan la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos. Bienaventurados seréis cuando os injurien, os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijaos porque vuestra recompensa será grande en los cielos”. (Mt 5,3-12) En el Catecismo de la Iglesia Católica este sermón es visto como el rostro de Jesucristo, la hermosa descripción de su caridad; “expresan la vocación de los fieles asociados a la gloria de su Pasión y de su Resurrección; iluminan las acciones y las actitudes características de la vida cristiana; son promesas paradójicas que sostienen la esperanza en las tribulaciones; anuncian a los discípulos las bendiciones y las recompensas ya incoadas; quedan inauguradas en la vida de la Virgen María y de todos los santos” (CIC 1717). Monseñor Romero buscó siempre hablar desde el rostro abandonado y ensangrentado de Cristo, abrazado siempre a cada palabra de las Bienaventuranzas con la finalidad de ofrecer fuerza y coraje a los más pobres, objetivo indiscutible del amor cristiano.

Cada línea del Sermón de la Montaña tuvo protagonismo vivo en la vida y en el pensamiento de Monseñor Romero. Sus palabras siempre vinieron acompañadas por el aire fresco que seguro acarició las palabras del bello Maestro para desplegarse a través de la muchedumbre que escuchaba expectante. En cada una de sus homilias siempre se hicieron presentes aquellas viejas, pero siempre tan nuevas palabras que, si caen en tierra fértil, logran renovar, hacerlo todo nuevo de nuevo. Los pobres son los bienaventurados, pues la pobreza es una permanente denuncia divina, por ello, siguiendo el espíritu de Medellín, Romero señala que los pobres son fuerza de liberación. En tal sentido, nos invitan a asumir un espíritu y un compromiso, “y tendremos hoy, si Dios quiere, una idea clara de lo que tanto repetimos: que la Iglesia ha asumido una opción preferencial por los pobres... y que sólo puede ser verdadera Iglesia la Iglesia que se convierte y se compromete con el pueblo sufrido y pobre...” La Bienaventuranza que se esconde en la pobreza única al hombre frente la comprensión de la propia fe cristiana, ya que “Los pobres son los que nos dicen que es el mundo y cuál es el servicio que la Iglesia debe prestar al mundo... Los pobres son los que nos dicen qué es la política. En su origen político es la «polis», que quiere decir: Ciudad. Los pobres nos dicen qué es la «polis», qué es la ciudad, y qué significa para la Iglesia vivir realmente en el mundo, en la «polis» en la ciudad. Permítanme, les dije, que desde los pobres de mi pueblo, a quienes quiero representar, explique brevemente la situación y actuación de nuestra Iglesia en el mundo en que vivimos. Y comencé a contarles la aventura de nuestra Iglesia, aquí en El Salvador: «¿Qué es lo que hacemos?»”.

El corazón de las Bienaventuranzas nos mira directamente al corazón para recordarnos que la pobreza obliga al cristiano a asumirla como compromiso. “Cristiano, esta palabra es para mí en primer lugar, que debo dar ejemplo de ser cristiano, y para todos ustedes queridos hermanos sacerdotes, religiosas y todos ustedes bautizados que se llaman cristianos, oigan como dice Medellín: «La pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados de este mundo para testimoniar el mal que ella representa y la libertad espiritual frente a los bienes, sigue en esto el ejemplo de Cristo que hizo suyas todas las consecuencias de la condición pecadora de los hombres y que “siendo rico, se hizo pobre, para salvarnos”». Este compromiso, sin duda alguna, trae conflicto, confusiones y persecución. Por tal razón, “Cristo nos invita a no tenerle miedo a la persecución porque, créanlo hermanos, el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres. Y en El Salvador ya sabemos lo que significa el destino de los pobres: ser desaparecido, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres...” Bienaventurados seréis cuando os injurien, os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa, nos dice Jesucristo.

Reconociendo la dignidad que arde en la pobreza, pero sin caer en el engaño que sobre ella se ha tejido para engañar, en especial, a los más sometidos a la ignorancia afirma que la línea que dice «Bienaventurados los pobres de espíritu» ha sido tergiversada por intereses oscuros, “muchos han falseado esta frase hasta el modo de querer decir que todos son pobres, hasta el que está oprimiendo a los demás. No es cierto. En el contexto del Evangelio «pobre de espíritu», —y como Lucas dice simplemente ‘pobres’—, es el que carece, el que está sufriendo una opresión, el que necesita de Dios para salir de esta situación”. En tal sentido, cuando la Iglesia que opta por los pobres sufre el mismo destino de los pobres, se transforma en la Iglesia de la Bienaventuranza, pues es cobijo de los que sufren, de los que lloran, de los que tienen sed y hambre de justicia, es decir, de los pobres. Y su lucha, es una lucha desde la paz, la misericordia, pero que, a pesar de ello, no se escapan de la persecución que culmina con la muerte moral o física.

Además, afirma algo francamente interesante y que hace una advertencia a muchos de los que, utilizando su imagen y su memoria, lo han tomado como justificación para sus revoluciones productoras de más pobreza: “Las Bienaventuranzas no las podemos comprender plenamente, y así se explica que haya sobre todo jóvenes que crean que no es con el amor de las Bienaventuranzas que se va a ser un mundo mejor, sino que optan por la violencia, por la guerrilla, por la revolución. La Iglesia jamás hará suyo ese camino, que quede bien claro una vez más, que la Iglesia no opta por esos caminos de violencia, que todo lo que se diga en este sentido es calumnia. Que la opción de la Iglesia es esta página de Cristo: LAS BIENAVENTURANZAS. No me extraña, digo, que no se comprenda, porque sobre todo el joven es impaciente y quiere ya un mundo mejor, pero Cristo, que hace veinte siglos predicó esta página, sabía que sembraba una revolución moral de largo alcance, de largo plazo, en la medida en que los hombres nos vayamos convirtiendo de los pensamientos mundanos”.

Quisiera concluir este recordatorio con el cierre de la homilía que leyó Monseñor Romero el 29 de enero de 1978, en la cual nos mostró la Iglesia de la Bienaventuranza, aquella que nos invitaba a sentir profundamente: “Y así, todas las Bienaventuranzas son una sub-versión de lo que el mundo cree pero está puesta pues, la semilla de una transformación que no la contemplemos terminada hasta que sea ya realidad esa meta que Cristo señala abriéndonos a horizontes infinitos, el Reino de los Cielos.



¡Bienaventurados los que caminan aunque les parezca que caminan a oscuras y que este camino no lleva a ninguna parte!, sigamos por allí, es el de Cristo, y llegaremos a esa meta que nos señala como esperanza y perspectiva la lectura de hoy”.

## La justicia de Dios

Decía Monseñor Oscar Romero en una homilía que comprometerse con la palabra de Dios significaba comprometerse con la propia historia; exigiendo, a partir del corazón de ese compromiso (que es el sentir de la Iglesia), el reconocimiento, la crítica y el cambio de las estructuras injustas de toda sociedad que cause sufrimiento. Un compromiso que implica, sin duda alguna, la apertura al conflicto y a la persecución, el riesgo de la vida misma, por la causa de la paz y la justicia. De eso estaba conformada la idea que sobre la justicia de Dios tenía Romero y que le condujo a la muerte, pues, en la mayoría de los casos, la praxis nos dice que la justicia del hombre, o lo que el poder entiende por justicia, contraría a la justicia de Dios y la violencia suele decirnos al final cuál de las dos –al parecer– sale sobrando. La defensa que siempre hizo Romero de la verdad y la paz estuvo siempre atada de raíz a la justicia social, cuya fuente era, no lo dudó nunca, la justicia de Dios sustentada en el amor que siempre ha manifestado por su creación. El amor de Dios es la única violencia admisible para el hombre, ya que se trata de la violencia del amor que es aquella que dejó Cristo clavado en la cruz, que es la misma “que se hace una para vencer sus egoísmos y para que no haya desigualdades tan crueles entre nosotros”. La justicia de Dios es la violencia del amor que, en modo alguno, es la violencia de la espada o del odio, es la violencia de la fraternidad, “la que quiere convertir las armas en hoces para el trabajo”.

Las palabras de Romero, consagradas por su martirio, están fijadas mirando a Jesucristo y su justicia que es aquella fraguada a la luz de las bienaventuranzas con la finalidad de que sean nuestro caminar seguro por medio del dolor y el sufrimiento, y ese dolor, cuando está unido a la justicia divina, se transformará en Pascua de Resurrección. De tal manera que, para poder desentrañar lo que pensaba y sentía Romero sobre la justicia de Dios, tenemos que ahondar en sus ideas sobre verdad, justicia y paz que se estrechan en una misma realidad, cada una depende de la otra. La ausencia de una de ellas desestabiliza la armonía de todas poniendo en riesgo el equilibrio del hombre y la sociedad. Por ello, el compromiso de Romero con hacer realidad la justicia de Dios en la tierra dependía del compromiso con la realidad y la historia del hombre aquí y ahora. Esto, como es de suponer, implicaba un enfrentamiento directo contra el poder en todas sus formas y es allí donde el sentido del compromiso cobra definición.

La verdad para Monseñor Oscar Romero era la que brotaba fecunda, siempre fecunda, de los evangelios, que es palabra profética, pan de vida, sentido profundo de la realidad. Palabra que no podemos segregar de la realidad histórica, ya que “ánima, ilumina, contrasta, repudia, alaba lo que se está haciendo hoy en esta sociedad” y al comprometernos con esta Palabra, los hombres se comprometen con la historia. “Todas las costumbres que no estén de acuerdo con el evangelio hay que eliminarlas si queremos salvar al hombre. Hay que salvar no el alma a la hora de morir el hombre; hay que salvar al hombre ya viviendo en la historia”. Romero alimentó su idea de la verdad, no de atajos ontológicos o

gnoseológicos, sino de la propia fuente de los evangelios, pero también, y eso es más que evidente en sus homilias y discursos, en los documentos de la Iglesia que cobraban forma en la contemplación del rostro de los pobres. Una verdad que trascendió la frialdad de los libros cuando el asesinato de su amigo Rutilio Grande gritó en su corazón un matiz más profundo de ella. Episodio que lo comprometió con la misión de salvar al mundo de lo salvaje “para hacerlo humano y de humano, divino”. La sacralidad de la vida y la violencia como acción inhumana y contraria a la fe cristiana fueron verdades que procuró hasta el martirio sembrar en aquella sociedad salvadoreña tan convulsa.

Monseñor Romero fue uno de los grandes entusiastas del Concilio Vaticano II, recibido con mucho gozo y esperanza por la Iglesia latinoamericana, por ello se unió a la advertencia que hacía la Iglesia cuando afirmaba que “todo cuanto atenta contra la misma vida, como son el asesinato de cualquier clase, el genocidio, el aborto, la eutanasia, y el mismo suicidio voluntario, todo lo que viola la integridad de la persona humana [...] son totalmente opuestas al honor debido al Creador”. Bajo la luz del Vaticano II, Monseñor Romero no titubea para afirmar que la vida es sagrada y por tanto “merece por sí misma, en cualquier circunstancia, su dignificación”. Nada, absolutamente nada puede legitimar la interrupción de la vida en nadie. Nada que signifique un atentado contra la vida de un ser humano, en ningún sentido, en ningún campo semántico, es admisible. “Matar es insultar al Creador: el mandamiento del Señor, no matarás, hace sagrada toda vida; y aunque sea de un pecador, la sangre derramada siempre clama a Dios, y los que asesinan siempre son homicidas”. Por eso, siempre manifestó aborrecimiento de la displicencia de quien manda a matar. Aborreció esa banalidad del mal que se incrustó en la burocracia producto de esa nueva forma de hacer política desatada durante el siglo XX. “Se manda a matar, se paga por matar ¿Quién ha pagado? ¿Qué intereses hay detrás de esa muerte? ¡No matarás! Es terrible. Es homicida el que tortura. Nadie puede poner la mano sobre otro hombre, porque el hombre es imagen de Dios. ¡No matarás! La ley de Dios lo manda”.

El evangelio no permite el odio, ni siquiera entre los enemigos, que es el sostén de la negación de la vida del otro y de la violencia. El cristiano, no hace aquí distinción de confesiones, no tiene huella de odio ni de rencor en su alma, pues sabe que toda la justicia es de Dios. Partiendo de allí condena la violencia como inhumana y alejada de todo principio cristiano que no aúpa a perseguir, en todo caso, a ser perseguido por causa del amor. La Iglesia no opta por esos caminos de la violencia, ya que, en modo alguno, en ninguna parte ni en ningún momento de la historia, ha sido un camino hacia la paz, a menos que pensemos en la paz de los cementerios, y esa paz no es paz verdadera. Los conflictos sociales no se solventan promoviendo la violencia que son los que los generan y los multiplica. “La violencia no es cristiana, la violencia no es humana. No es contestando violentamente a la violencia como se va a arreglar la paz del mundo”. El odio es contrario al espíritu que emana de la justicia de Dios, pues es demoníaco y someterse a su poder termina por destruir a quien lo profesa. “El infierno comienza cuando se comienza a odiar”. El odio genera violencia y la violencia cuando se institucionaliza se transforma en caudal de violencia. Los gobiernos que no son capaces de responder apropiadamente a la desigualdad entre los hombres, genera injusticia social y esta su vuelve fuente de violencia y de violación de la libertad. “Si queremos que cese la violencia, que cese todo ese malestar, hay que ir a la raíz. Y la raíz está aquí: la injusticia social”.

La verdad, la libertad, la justicia entre los hombres preceden la paz y estas tienen como fuente

originaria la búsqueda en la vida diaria de la justicia de Dios que podemos ver en toda su magnitud en las bienaventuranzas. “En un ambiente cargado del pecado, en una situación social en la cual atropellan impunemente la dignidad del pobre, sofocando su libre expresión, pisoteando sus legítimas reivindicaciones, dañando su bienestar físico, moral y psicológico, en tal ambiente la Iglesia mantiene que no puede haber paz sin libertad”. No puede haber paz si no hay justicia. “La paz que podría haber, que se ha perdido, no puede venir si no hay justicia [...] No es posible construir una casa firme sin ponerla sobre un fundamento sólido. No es posible un árbol verde y vivo sin una raíz sana”. La piedra angular y principal de esa base firme, sin duda, es Cristo, su Palabra ardiente que quema corazones.

El equilibrio personal y colectivo maduran, se van definiendo y proyectando, en la medida en que se contemple seriamente, sin sensiblerías ni atajos subjetivos, el proyecto de Dios, su justicia. El hombre debería buscar comprenderse a partir del proyecto que Dios tiene para la humanidad. En eso consiste la paz, según Romero, “consiste en sintonía con el plan de Dios [...] La paz consistiría en saber lo que quiere Dios de esta sociedad, qué quiere Dios de mi vida, qué quiere Dios de la república”. Los cristianos, no importa la confesión, pero muy especialmente los católicos, no podemos admitir como opción resolver los conflictos sociales a partir de la reconciliación entre el bien y el mal, entre el amor y el odio. Se trata, como lo enseñó Romero que bebe de la fuente de la justicia de Dios, de eliminar de raíz y por completo el mal, la injusticia y el pecado. ¿Es esto posible? Creo que sí, esa es la lección que el Cristo-humano nos muestra, nos enseña. Cuando nos abrimos y permitimos, al igual que María Santísima, ser amados por el Espíritu Santo y quedar incubados por su amor, la fuerza vital del Evangelio se transforma en acciones que brotan de nuestro corazón y se manifiestan en justicia aquí y ahora. Monseñor Oscar Romero es prueba de que es posible para ti y para mí. Cristo no fue neutral frente al pecado, frente a la injusticia, frente a la violencia, pero todo fue sometido en Él por su amor, pues su amor es capaz de hacerlo todo nuevo, hasta los corazones más duros y fríos, como el del Barrabás (1950) de Pär Lagerkvist, en cuyas páginas nos desnuda a un hombre encerrado en su propia realidad edificada de espaldas a Dios y que, luego del contacto con Cristo, esa realidad comienza a ser transformada.

“Los pueblos son libres, dirá Romero, para darse el régimen que ellos quieran, pero no son libres para hacer sus caprichos”. Sin embargo, todo eso pasa, todo pasa, lo único que no pasa es el amor y por ese amor seremos juzgados por el Amor. Por ello, afirma, y no sólo de palabra, que a cada uno de nosotros Cristo nos dice que “si quieres que tu vida y tu misión fructifique como la mía, haz como yo: conviértete en grano que se deja sepultar; déjate matar –no tengas miedo. El que rehúye el sufrimiento quedará solo. No hay gente más sola que los egoístas. Pero si por amor a los otros das tu vida, como yo la voy a dar por todos, cosecharás muchos frutos. Tendrás las satisfacciones más hondas. No te tengas miedo a la muerte, a las amenazas. Contigo va el Señor”.

## **Amor al prójimo**

“Solamente la violencia del amor, la que dejó a Cristo clavado en la cruz, la que se hace cada uno para vencer sus egoísmos y para que no haya desigualdades tan crueles entre nosotros”, eso lo decía

Mons. Oscar Romero en la homilía del 27 de noviembre de 1977 para exponer en cuál violencia sí creía. Violencia de Cristo que apuntaba a amar al prójimo como centro gravitacional de su peregrinaje por el mundo de los hombres, ya que, “el que dice que ama a Dios, pero odia a su hermano, es un embustero (1 Jn 4,20). Mons. Romero no se cansó de predicar ese amor hasta en los momentos más duros y oscuros, hasta en esos días tensos que condujeron a su muerte en el altar, ya que estaba convencido de que esa era la única fuerza que puede vencer al mundo. Por ello se asumió como constructor de esta gran afirmación que es la afirmación de Dios que nos ama y nos quiere salvar. Dios nos ama con amor tierno, profundo, infinito y eso justamente fue lo que vino a enseñar Jesucristo, rostro de la misericordia del Padre, a amar con ternura, amor íntimo, amor que nos brinda sentido, nos identifica, por eso nos llamó por nuestro nombre y le pertenecemos (Cfr. Is 43,1). Ahora bien, quién era el prójimo para Oscar Romero en ese tiempo de oscuridades que le tocó vivir.

Justamente, para Romero estaba muy claro que mientras más oscuridad se cierna sobre los hombres, con mayor claridad brilla la luz de Dios mostrando el rostro del prójimo. Paradójicamente las desigualdades entre los hombres son las que muestran la verdad del rostro del prójimo, ya que “estas desigualdades injustas, estas masas de miseria que claman al cielo, son un antisigno de nuestro cristianismo. Están diciendo ante Dios que creemos más en las cosas de la tierra que en la alianza de amor que hemos firmado con Él, y que por alianza con Dios todos los hombres debemos sentirnos hermanos... El hombre es tanto más hijo de Dios cuanto más hermano se hace de los hombres, y es menos hijo de Dios cuanto menos hermano se siente del prójimo”. Dios les ha brindado a todos los hombres que realmente desean buscarlo un camino para llegar a Él. Ese camino lo explica de manera fascinante Cristo en la parábola del buen samaritano y comprendiendo muy bien la profundidad del amor que allí se encierra para nuestros tiempos, Mons. Romero la aprovecha para decirnos que en “la parábola del buen samaritano tenemos la condenación de todo aquél que piensa honrar a Dios y se olvida del prójimo: ni el sacerdote, ni el levita, ni ningún hombre que por ir a Misa, por ir a adorar a Dios, por estar pensando en Dios se olvida de las necesidades del prójimo”. En tal sentido, el prójimo para Romero, de entrada, son todos los hombres sin distinción de ningún tipo, sin importar el mal que hayan hecho, pues, como recordaremos, el samaritano no le preguntó al herido ni quién era, ni por qué estaba en esas condiciones, nada, sólo volcó su amor, su caridad, su misericordia sobre él, de la misma manera en que funciona el amor de Dios que, como lluvia o como sol, cae sobre todos por igual.

Trató siempre de tener un corazón ancho como el de Cristo e imitarlo para poder “llamar a todos a esta palabra que salva, para que todos nos convirtamos, yo el primero, nos convirtamos a esta palabra que exhorta, que anima, que eleva”. Trató siempre hasta el martirio de enseñar el pecado que despertaba la falta de amor, gran enfermedad del mundo moderno. “Todo es egoísmo, todo es explotación del hombre por el hombre. Todo es crueldad, tortura. Todo es represión, violencia. Se queman las casas del hermano, se aprisiona al hermano y se le tortura. ¡Se hacen tantas groserías de hermanos contra hermanos! Jesús, ¡cómo sufrirás esta noche al ver el ambiente de nuestra patria de tantos crímenes y tantas crueldades! Me parece mirar a Cristo entristecido desde la mesa de su Pascua mirando a El Salvador y diciendo: y yo les había dicho que se amaran como yo los amo”. Sin embargo, siempre estuvo claro en que el amor cristiano nunca es neutral, sino parcial, y mira siempre a las víctimas de la injusticia, por ello cuestionó ardientemente el hecho de que muchos cristianos asuman posturas de neutralidad que buscan justificarse en la propia Palabra de Dios. La Palabra de Dios, así como su amor, es acción constante y permanente.

Frente a una situación de maldad y de pecado, el cristiano no puede apelar a un Cristo reconciliador con el único fin de mostrar conformismo y resignación con la situación de miseria y de empobrecimiento: “Predicación que no denuncia el pecado, no es predicación del Evangelio. Predicación que contenta al pecador para que se afiance en su situación de pecado, está traicionando el llamamiento del Evangelio. Predicación que no molesta al pecador sino que lo adormece en el pecado es dejar a Zabalón y Neftalí en su sombra de pecado. Predicación que despierta, predicación que ilumina, como cuando se enciende una luz y alguien está dormido, naturalmente que lo molesta, pero lo ha despertado. Esta es la predicación de Cristo: despertad, convertíos. Esta es la predicación auténtica de la Iglesia. Naturalmente, hermanos, que una predicación así tiene que encontrar conflicto, tiene que perder prestigios mal entendidos, tiene que molestar, tiene que ser perseguida. No puede estar bien con los poderes de las tinieblas y del pecado”.

Ahora bien, cuál es la posición que frente al pecador, frente al que violenta, frente al poseído por la maldad, recomienda Mons. Oscar Romero: firmeza, sin duda, ser firmes en defender con pasión nuestros derechos, pero esa defensa debe estar iluminada por un gran amor en el corazón, “porque al defender así con amor estamos buscando también la conversión de los pecadores. Esa es la venganza del cristiano”, ya que, siguiendo las enseñanzas de Pío XII, es a todo el mundo al que hay que salvar, salvar lo salvaje “para hacerlo humano y de humano, divino”, ya que no se trata de salvar el alma del hombre a la hora de morir, “hay que salvar al hombre ya viviendo en la historia”. No perder la perspectiva del Cristo que nos tiende la mano en medio de la tormenta y nos dice que vayamos a Él sin miedo. Ir a Él, en medio de estas oscuridades tan espesas, es comprender que “todos valemos mucho, porque somos criaturas de Dios y Dios ha hecho derroche de maravillas en cada hombre”. Por ello, con una valentía que sólo puede estar sostenida en la Verdad divina pedía a su pueblo, pisoteado, violentado, vejado, humillado, asesinado, desaparecido, traicionado, que no dejaran anidar a la serpiente del rencor en sus corazones “que no hay desgracia más grande que la de un corazón rencoroso, ni siquiera contra los que torturaron a sus hijos, ni siquiera contra las manos criminales que los tienen desaparecidos. No odien”. Los que sufren no están desaparecidos a los ojos de Dios, de la misma manera en que, los que hacen sufrir están muy presentes ante la justicia de Dios.

Para Monseñor Romero el segundo mandamiento que es el referido al amor al prójimo “vale más que todos los holocaustos y sacrificios” (Mc 12, 33). “De hecho, el que ama a su prójimo -nos recuerda san Pablo-, cumple el decálogo, los diez mandamientos, porque nadie que ama al prójimo lo daña: «En efecto, lo de: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rm 13, 9-10). El cristianismo es una religión del amor, de un amor como el de Cristo que hizo siempre lo que agradaba a Dios y amó a los hombres hasta dar la vida por ellos, hasta su última gota. San Pedro resume Tu vida, Jesús, diciendo «pasó haciendo el bien» (Hch 10, 38)”. Esta es la autenticidad del cristiano y es por ello que esa autenticidad siempre se prueba en la hora difícil. “Se llama hora difícil, dirá Monseñor, porque en esa hora es muy difícil vivir como auténtico seguidor del único Señor, porque es mucho más fácil quedarse siguiendo a los muchos «señores» fáciles, que se han erigido en ídolos de la hora”. En estas y tantas horas difíciles, qué necesaria resulta una conciencia dócil a la verdad del Señor. En todas las horas difíciles que no permiten distinguir el amor

que en nosotros hay para ser derramado en los otros, “es necesaria la oración unida a una auténtica voluntad de conversión. Una oración que, desde la intimidad de Dios, aisle del barullo confuso de las conveniencias superficiales de la vida; una voluntad de conversión que no tema perder «prestigios» ni privilegios, que no tema cambiar de modo de pensar cuando se cae en cuenta de que Cristo exige un nuevo modo de pensar más acorde con su evangelio”.

La oración es una guía extraordinaria para no perder de vista el amor que nos orienta verdaderamente al prójimo en medio de la tormenta, que no permite que nos distanciamos de la verdad que arde en todos, aunque nuestras conductas sean terribles, espesas y criminales. La oración permite al hombre comprender con claridad la profundidad del perdón que, en modo alguno, guarda relación con cualquier resquicio de impunidad. Orar, decía Santa Teresa de Lisieux, significa dar un salto de corazón hacia Dios; un grito de amor agradecido desde la cima de la alegría o desde el fondo de la desesperación; es una fuerza inmensa, sobrenatural que me abre el corazón y me une a Jesús”. “La oración, decía Romero, es la cumbre del desarrollo humano. El hombre no vale por lo que tiene, sino por lo que es. Y el hombre es, cuando se encara con Dios y comprende qué maravillas ha hecho Dios consigo. Dios ha creado un ser inteligente, capaz de amar, libre”. Orar abre caminos en el hombre para aprender a abrirse a los hombres, para poder tasar su valor desde la perspectiva de Cristo que no mira al pecador, sino al pecado y sobre él actúa desde el amor. Esa perspectiva de Cristo que, lacerado por el dolor, se atrevió a pedir perdón por quienes desmembraban sus carnes. Ese amor que ya nos habla del perdón para el cual todo tiempo es oportuno. Lo sabía muy bien Romero: “Yo comprendo que es duro perdonar después de tantos atropellos; y sin embargo, esta es la palabra del Evangelio: «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian y persiguen, sed perfectos como vuestro Padre celestial, que hace llover su lluvia e iluminar con su sol a los campos de los buenos y de los malos». Que no haya resentimientos en el corazón”. Amor de Dios que no deja que el hombre se desanime aunque el horizonte de la historia parezca oscurecerse y cerrarse, como si las realidades humanas hicieran imposible la realización de los proyectos de Dios. “Dios se vale hasta de los errores humanos, hasta de los pecados de los hombres para hacer surgir sobre las tinieblas lo que ha dicho Isaías”: una gran luz. Una gran luz que permite ver, en medio de cualquier oscuridad humana, a Cristo en el corazón de todos los hombres diciéndonos: Ven, no tengas miedo.

### **A modo de conclusión: su última Navidad**

En mayo de 2015, el Papa Francisco envió una carta a Mons. José Luis Escobar Alas, Arzobispo de San Salvador y Presidente de la Conferencia Episcopal de El Salvador, por la beatificación de Mons. Oscar Romero, en la que afirma que el Prelado salvadoreño es semilla de reconciliación. Monseñor Romero nos invita a la cordura y a la reflexión, al respeto a la vida y a la concordia, escribe el Papa. Su recuerdo es una constante exhortación a renunciar a la violencia de la espada, la del odio, y vivir “la violencia del amor, la que dejó a Cristo clavado en una cruz, la que se hace cada uno para vencer sus egoísmos y para que no haya desigualdades tan crueles entre nosotros”. No hizo otra cosa Mons. Romero que hacer un llamado comprometido con el Evangelio y la Iglesia a convertirnos para que Cristo mire nuestra fe y se apiade de nosotros. Su llamado constante fue a la conversión y a la comprensión de que de nada sirven los capitales, la política y el poder si el hombre está desasistido del amor supremo. Hoy, mirando con esperanza al próximo año, traigo a la dinámica social aquella última homilía de su última

## Navidad entre nosotros.

Reunidos en la Catedral aquel ya lejano 24 de diciembre de 1979, Mons. Romero felicitaba a su pueblo, no sólo por ser noche de Navidad, sino por la valentía que los sobrecogía de estar allí, en ese momento, “mientras muchas gente tiene miedo y cierra sus puertas y hasta muchos de nuestros templos se dejan vencer de la psicosis, la Catedral abierta es imagen de una confianza y de una esperanza en el Redentor que nos nace”. Esa actitud de entrega y de abandono a Dios es lo que significa para Romero la vivencia de lo que debe ser la Navidad. “En medio del mundo y no obstante los peligros, las vicisitudes, las psicosis, los miedos, hay esperanza, hay alegría. Y no es un simple fingir como una valentía sin razón y sin sentido, sino que hay la profundidad de una realidad que anida en el corazón de la Iglesia y que debe ser el motor poderoso de la vida de todo cristiano”. Me atrevo a asegurar que esa valentía de los reunidos esa noche, esa valentía del pueblo que acompañó siempre a Mons. Romero, de alguna manera, alimentó la valentía que caracterizó sus actos los últimos años de su vida. Valentía del pastor y de su rebaño, valentía que viene de lo alto cuando nos hallamos en apertura si reservas a la alegría del Evangelio. Nos agotamos en resaltar el valor de un sacerdote hecho mártir por odio a la fe y nos olvidamos del coraje y la valentía de un pueblo que sufrió también al extremo, que también consagró su martirio, que también luchó bajo el amparo del amor de Cristo.

Aquella homilía giró en torno a tres puntos que él mismo esquematizó de la siguiente manera: el ángel dice a los pastores “os anuncio una gran noticia: os ha nacido un salvador”; dicen los ángeles a los pastores “esta será la señal: lo encontraréis envuelto en pañales sobre un pesebre”; y la multitud de ángeles que baja cantando: “gloria a Dios en los cielos”. El primero de los puntos resaltados nos recuerda que hoy se introduce en la historia un principio de novedad, de renovación, de noticia siempre eterna. El segundo nos ubica antropológicamente frente a un Dios que se envuelve en la miseria humana para brindarle sentido divino al dolor y al sufrimiento. El tercero es la invitación que Cristo viene a hacer a los hombres: “de que el hombre tiene un destino junto a la gloria de Dios y que por eso su vida tiene que ser optimista y nunca debe flaquear”. Repaso estas líneas y siento como si, desde las intimidades de aquella noche, seguramente tensa en la Catedral, Mons. Romero levantara la mirada, por la gracia de Dios, sobre el tiempo y el espacio y nos hablara directamente a nosotros hoy.

Sí, abrazado a la voz del ángel, nos dice que nos tiene una gran noticia: nos ha nacido un salvador. He aquí a Dios poniendo un injerto en un tronco que muere, de eso se trata esta noticia, esta gran noticia que renueva permanentemente a los hombres. En esa renovación se centra toda la alegría de la Navidad. “Sí buscáramos una explicación profunda a la alegría Navideña que muchos viven y la mayoría no comprende, aquí está la razón de nuestra alegría de Navidad: «en el mundo se ha puesto una novedad». Siempre es nueva la Navidad, siempre es noticia. Todas las noches de Navidad, aunque ya hayan pasado veinte siglos, el ángel sigue sintiéndolo como la gran noticia: «Os anuncio una gran nueva». ¡El mundo se renueva por este germen que se ha injertado en la historia!”. Si lográramos asimilar esta noticia, esta realidad haciéndola vivencia, testimonio, confianza, seguridad, qué diferente podría ser todo. “Y que a nuestro alrededor en vez de inspirar pesimismo, tristeza, psicosis, miedo, inspiráramos más bien la confianza del ángel: ¡Anuncio una gran noticia! Aunque vengan todas las catástrofes, hay renovación.

Dios ha venido y el Espíritu de Dios hace nuevas todas las cosas”. No sedamos ante el temor. Nos ha nacido un Salvador. Esta noticia nos dice que lo que podría parecer un callejón sin salida, el Señor lo ha marcado con una señal de esperanza. Este día, estos días son “para vivir el optimismo de que no sabemos por dónde pero Dios sacará a flote nuestra Patria, y en la nueva hora estará siempre brillando la gran noticia de Cristo que hace nuevas todas las cosas”.

Con los ángeles, Monseñor Romero también nos recuerda que a ese Salvador lo hallaremos envuelto en pañales sobre un pesebre. Dios que se vacía de toda su gloria para aparecer esclavo y dejarse luego crucificar y ser sepultado como un ladrón. “No busquemos a Cristo entre las opulencias del mundo, entre las idolatrías de la riqueza, entre los afanes del poder, entre las intrigas de los grandes. Allí no está Dios. Busquemos a Dios con la señal de los ángeles: reclinado en un pesebre, envuelto en los pobres pañales que le pudo hacer una humilde campesina de Nazaret, unas mantillitas pobres y un poco de zacate como descanso del Dios que se ha hecho hombre, del Rey de los siglos que se hace accesible a los hombres como un pobrecito niño”. Cristo ha vuelto a nacer y lo ha hecho en las pobres camas donde duermen arrullados por el hambre los cientos de niños desnutridos, los cientos de niños enfermos, los cientos de niños marginados, acompañados sólo por el llanto y las oraciones de sus madres y la angustia atorada en la garganta de sus padres. No todo es alegría, hay mucho sufrimiento, hay muchos hogares destrozados, hay mucho dolor, hay mucha pobreza y todo eso lo asume Cristo por estos días. “Hermanos, dice Mons. Romero, todo eso no lo miremos con demagogia. El Dios de los pobres ha asumido todo eso y le está enseñando al dolor humano el valor redentor, el valor que tiene para redimir al mundo la pobreza, el sufrimiento, la cruz. No hay redención sin cruz. Pero esto no quiere decir un pasivismo de nuestros pobres, a los que hemos mal adoctrinado cuando les decimos: «Es voluntad de Dios que tú seas pobre, marginado y no tienes más esperanza». ¡Eso no! Dios no quiere esa injusticia social; pero, sí, una vez que existe se da como un tremendo pecado de los opresores, y la violencia más grande está en ellos que privan de felicidad a tanto ser humano y que están matando de hambre a tanto desnutrido. Dios reclama justicia pero le está diciendo al pobre como Cristo al oprimido, cargando con su cruz: salvarás al mundo si le das a tu dolor no un conformismo que Dios no quiere, sino una inquietud de salvación si mueres en tu pobreza suspirando por tiempos mejores haciendo de tu vida una oración y acuerpando todo aquello que trata de liberar al pueblo de esta situación”.

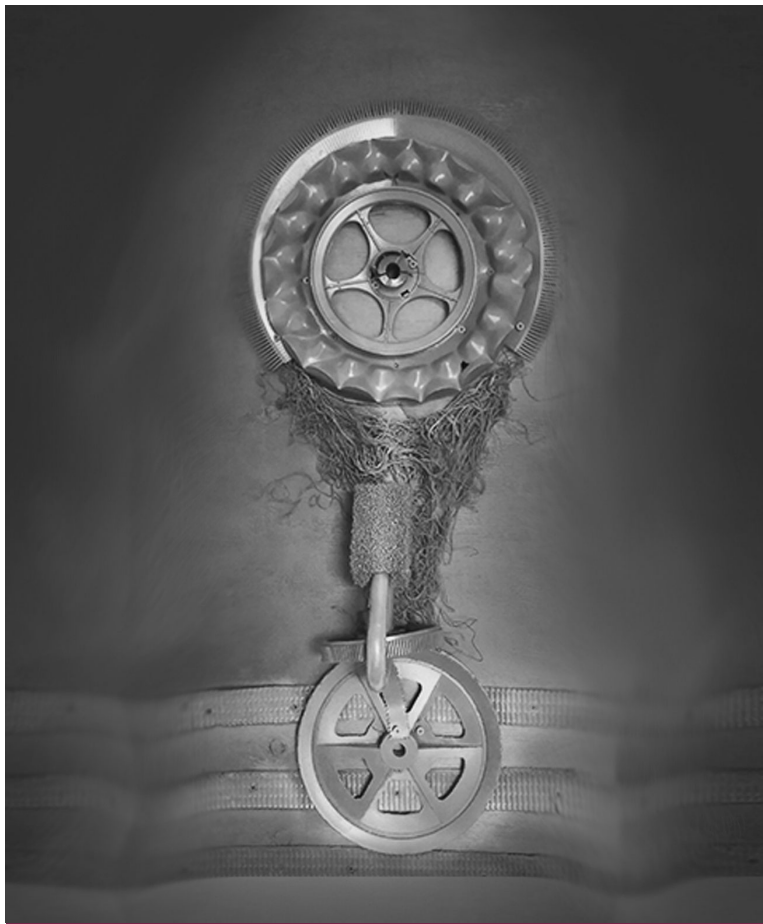
Pese a ello, se une al coro de ángeles para cantar gloria a Dios en los cielos. Al repetir estas líneas estamos diciendo que no podemos seguir absolutizando las riquezas, pero tampoco la lucha, el partido, la organización, pues nada “tiene valor absoluto en esta tierra, todo es relativo frente al único Absoluto, el que debe de robar la gloria de todos los hombres hacia Dios. Lejos de nosotros todo orgullo, toda soberbia, querer endiosar algo o alguien en esta tierra, lejos de nosotros [...] No se hace otra cosa más que la voluntad de Dios. Y dichoso el hombre que sabe sintonizar en todos los momentos de su vida con esa voluntad del Padre. Esos son los héroes, esos son los santos, esos son los inmortales, esos son los felices, los que saben recoger el mensaje de Navidad cantando al único Dios y ordenando su vida a la gloria del único Dios: «¡Gloria a Dios en lo más alto de los cielos!»». Hasta allá se encumbra mi vida cuando le doy ese sentido a mis acciones por más humildes que sean”.

Estos fueron los tres puntos que Monseñor Oscar Romero resaltó aquella noche del 24 de diciembre de 1979 a su pueblo salvadoreño y que, como podemos notar con mucha claridad, son palabras



que muy bien pueden hacer nido en la realidad de nuestro país agobiado y maltratado por la ignominia, la ignorancia y la violencia. Sin embargo, así como aquella noche, también hoy debemos recordar que nos ha nacido un Salvador, que nace todos los días y lo hará hasta el final de los tiempos. Un Salvador que espera por nuestra conversión para entrar nuevamente en la historia de los hombres. Esos son los pensamientos de Oscar Romero que rescato para que intentemos vivirlos en el corazón de nuestra cotidianidad y encontrar en ella el secreto de la alegría: “el Niño que trajo novedad a la historia, a nuestra vida, a todo lo que es vida y naturaleza. El Niño que se envolvió en pañales y nació en un pesebre para darle sentido a la pobreza, al dolor, al sufrimiento. Y el Niño es cuya cuna recuerda todos los hombres el destino de todos los hombres, la gloria de Dios en lo más alto del cielo”.

*Laus Deo. VirginiqueMatri. Pax et Bonum*



**VARIA LECCIÓN**



---

## Páez no es ningún monstruo

---

ANDRADE, Gabriel

---

*Facultad de Humanidades y Educación, LUZ*

*Maracaibo, Venezuela*

*gabrielernesto2000@gmail.com*

El chavismo dice que el hombre nunca llegó a la luna, que los propios norteamericanos tumbaron las Torres Gemelas, y que Ezequiel Zamora fue un gran héroe. Con semejantes barbaridades, cabe sospechar, entonces, que lo que los chavistas dicen sobre José Antonio Páez, no es de confiar. Para los chavistas, Páez es el gran monstruo venezolano del siglo XIX, al punto de que Chávez llegó a decir que Páez no merecía estar en el Panteón Nacional. El catire merece una defensa frente a tanta injuria chavista.

Daniel O'Leary, el lugarteniente irlandés de Bolívar que luego escribió una biografía del Libertador, contaba que los legionarios británicos tenían que enseñar a Páez a comer con tenedor. Al final de su vida, no obstante, Páez era un hombre refinado que tocaba el piano en Nueva York, y había viajado por Argentina, Perú y Panamá, recibiendo honores de todo tipo. El aprender a comer con cubiertos, y tocar un instrumento refinado, no es algo trivial. Detalles como ésos representan, como bien lo postulaba el sociólogo Norbert Elias, un proceso civilizatorio. Y, ese proceso civilizatorio no sólo se dio en la vida de Páez. A medida que él se civilizaba, también civilizaba a Venezuela.

Páez venía de la barbarie de los llanos venezolanos. Defendiéndose de un atraco, dio muerte a los bandoleros, y entonces tuvo que convertirse él mismo en un forajido. Tal como él mismo cuenta en su autobiografía, estuvo al servicio de un capataz en una hacienda, un negro inmenso de nombre "Manuelote", quien, según parece, quiso vengar en el joven Páez todas las injusticias de la esclavitud. Los vejámenes de Manuelote, no obstante, parecieron fortalecer a Páez como un hombre rudo y duro, y para el momento en que Venezuela caía en el caos de la guerra de independencia, ya estaba convertido en un caudillo con una legión de temibles llaneros a su mando.

Bolívar terminó por entender que, para ganar la contienda militar contra el general español Murillo, no le bastaba con emplear soldados convencionales; requeriría del servicio de los llaneros y sus lanzas. Así, en 1818, el Libertador acudió a Páez para persuadirlo de que se le uniera bajo su mando. Previamente, lo mismo había hecho Santander. Pero Páez, el llanero indómito, no tenía agrado por el

señorito ciudadano neogranadino, y amenazó con matarlo por la osadía de pretender que un llanero fuese su subordinado. Bolívar también era un señorito ciudadano. Pero, el Libertador supo ganarse el agrado de Páez y sus hombres, haciendo las cosas rudas que hacen los llaneros (por ejemplo, participó con otros llaneros en una carrera de nado con las manos atadas).

Empezó así una relación de cooperación entre estos dos personajes dispares, que resultó fructífera. Páez derrotó a los realistas en la famosa batalla de las Queseras del Medio, y luego contribuyó al triunfo definitivo en Carabobo. A regañadientes era subordinado de Bolívar, y el Libertador sabía que nunca podría controlarlo por completo, pero con suficiente destreza, utilizó el bravío del llanero a su favor.

Hasta ahí, todo va bien. Pero, en el catecismo chavista, Páez fue el gran traidor de Bolívar y su sueño de integración americana. Conviene aclarar algunas cosas frente a las distorsiones chavistas. A partir de 1826, Páez conformó el movimiento de la Cosiata, con la intención de separar a Venezuela de la Gran Colombia. Ciertamente, la forma en que Páez obró fue muchas veces traicionera. Por ejemplo, se reunió con Bolívar en 1827 para solventar la crisis y mantener unida a Colombia, y muy poco tiempo después, irrespetó el acuerdo con Bolívar y terminó por separar a Venezuela de todos modos.

Pero, lo cierto es que, ni los neogranadinos ni los venezolanos querían esa unión. La Gran Colombia se conformó por insistencia de Bolívar, en contra de los deseos de casi todos sus seguidores. La Gran Colombia era un país inviable: las vías de comunicación eran precarias, los liderazgos eran regionalistas, y la población tenía su identidad (venezolana, neogranadina, o quiteña) muy asentada. Páez pudo haber obrado con más decoro, pero al final, resultaba inevitable que ese tigre papel que era la Gran Colombia, se desvaneciera.

En la separación de Venezuela, Páez actuaba como el llanero semisalvaje que nunca dejó de ser por completo. Pero, a partir de 1830, ya como presidente, Páez demostró que el proceso civilizatorio sí transformaría su personalidad y su país. Sí, seguía siendo un caudillo. Pero, al tener la banda presidencial, empezó a organizar el Estado. Hizo notables esfuerzos por modernizar a la sociedad venezolana en la burocracia, el comercio, el ejército, el laicismo. Hizo algunas cosas a rajatabla que terminaron por ser muy contraproducentes (como por ejemplo, una ley en 1834 que era demasiado flexible con la usura y el latifundio, y al final, terminó por causar grandes estragos en Venezuela), pero, en líneas generales, la Venezuela ya completamente independizada arrancaba con buen pie.

Seguramente el aspecto más destacado de esta fase de la carrera de Páez fue su respeto a la alternancia del poder, algo en lo cual Chávez y sus secuaces son bastante más deficientes. Progresivamente Páez dejó de ser el caudillo que gobierna a sangre y fuego con reparto de botín, y se convirtió en el estadista que obedece la voz de las urnas (aun si, cabe admitirlo, el voto en el siglo XIX era muy limitado) y cede el poder cuando se pierde una elección. En las elecciones de 1834, su apadrinado, Soublette, perdió las elecciones frente a Vargas, y Páez admitió la derrota sin pataleo, y se retiró a sus aposentos en los llanos.

Cierto, hubo varias crisis. En vista del creciente problema del latifundismo y la ley que favorecía la usura, en 1835 Vargas fue depuesto en la llamada “Revolución de las reformas”, al mando de Santiago

Mariño. Si bien había legítimas razones de descontento social, cabe sospechar también que, en aquella revuelta, influían mucho las aspiraciones personalistas de Mariño, un caudillo que, ya desde los días de Bolívar, destacaba por su enfermiza ambición. Páez volvió a la vida pública para ir al rescate del hilo constitucional; organizó una campaña militar para restablecer a Vargas en el poder, aun si éste no había sido su preferido en la elección de 1834. Eso dice mucho de la integridad de Páez. Eventualmente, siempre dentro del hilo constitucional, Páez volvería a ser presidente en 1839.

También Páez fue bastante tolerante con la prensa que fieramente lo adversaba. Los liberales, con Antonio Leocadio Guzmán a la cabeza, en 1840 empezaron a publicar *El venezolano*, un periódico severamente crítico con su gobierno. Páez envió al exilio a los conspiradores de la Revolución de las reformas, pero nunca atentó contra la libertad de prensa. Como buen estadista, no aceptaba que lo atacaran con las armas, pero sí aceptaba que lo atacaran con las letras.

El llanero Páez había ganado fama manejando lanzas y siendo un hombre aguerrido, pero a medida que se iba civilizando, aprendía el arte de la negociación. Por ejemplo, para pacificar a un bandolero realista desatado, hizo una alianza de compadrazgo con él, bautizando a su hijo. Y, buscando consenso para mantener la gobernabilidad de Venezuela, respaldó a José Tadeo Monagas (que no formaba parte de su bando político) en las elecciones de 1847.

Pero, a medida que Páez iba dirimiendo su caudillismo y se convertía en un hombre más civilizado, los otros caudillos de la vida política y militar venezolana se hacían cada vez más gangsters. En 1848, el Congreso venezolano se disponía a empezar un juicio a Monagas. Podemos discutir si esta iniciativa del Congreso era legítima o no, pero la reacción de Monagas fue brutal: alentó a las hordas de sus seguidores a asaltar el Congreso. En aquel triste espectáculo, murieron varios congresistas, y desde entonces, el poder legislativo quedaba sumiso frente a la intimidación de Monagas.

Páez comprendió la gravedad de estos hechos, pues nuevamente, se rompía el hilo constitucional. Como lo había hecho en 1834, salió de su retiro, y organizó una campaña militar para deponer a Monagas, quien era ya, de facto, un dictador. Pero, esta vez, fracasó. Monagas logró apresarlos, pasearlos en cadenas por Caracas, y enviarlos al exilio en 1850. Páez había fracasado en su acometido de contener al caudillismo más retrógrada en Venezuela, pero las fuerzas más civilizadas en otros países, supieron reconocer el valor de sus acciones, y así, recibió honores por parte de hombres ilustres como Domingo Sarmiento en Argentina, y Guillermo IV de Inglaterra.

Lamentablemente, Páez nunca se deslustró por completo del caudillismo que lo catapultó al estrellato político en sus días de juventud. A pesar de sus iniciativas modernizantes, Páez siguió siendo un terrateniente con mentalidad feudal, y erróneamente optó por ignorar la necesidad de una reforma agraria en Venezuela. A la larga, esto hizo que, en 1858, apareciera en Venezuela un monstruo de mil cabezas, Ezequiel Zamora. Este nuevo caudillo, a diferencia de los anteriores, ardía en resentimiento social. Y así, Zamora empezó a arrastrar seguidores que, con el legítimo reclamo de la reforma agraria,

amenazaban con destruir todo rastro de civilización en Venezuela, y pasar por el filo del cuchillo a quien se interpusiera en su camino a Caracas.

Convulsionado el país por Zamora y la guerra federal, el presidente de aquel entonces, Julián Castro, invitó a Páez a regresar al exilio para que desplegara sus talentos militares y detuviera al nuevo caudillo. Pero, en medio de crisis políticas, Castro fue depuesto, y una facción en Caracas hizo a Páez dictador en 1861, con la esperanza de que el hombre fuerte derrotase a los insurgentes de una vez por todas. Páez, que como político siempre había defendido la constitucionalidad, no podía ahora resistir a la tentación caudillesca de sus días de barbarie, y gustosamente aceptó ser dictador.

Con todo, la suya fue una “dictablanda”, y estuvo verdaderamente motivada por la necesidad militar de terminar con la guerra. Páez se movilizó para entablar negociaciones de paz con el nuevo caudillo, Falcón (ya Zamora había muerto en campaña militar). Estas conversaciones no fueron inmediatamente fructíferas, pero a la larga, Páez envió delegados para que se firmara un tratado (el de Coche). Ese tratado estipulaba que Falcón accedería al poder, y nuevamente, Páez cedía el mando, para marchar definitivamente al exilio.

El monstruo Páez que pintan los chavistas, sólo existe en su imaginación. Sí, fue un latifundista que gobernó junto a una oligarquía terrateniente. Pero, con su valoración del orden, la estabilidad y el respeto a las leyes, Páez logró mucho más y tuvo un legado mucho más positivo que cualquier otro caudillo venezolano del siglo XIX. Los Monagas pronunciaban discursos muy bonitos (en realidad, proclamas llenas de clichés liberales), pero fueron brutalmente corruptos, y no hicieron gran cosa por modernizar a Venezuela. Zamora quiso revolucionar todo a sangre y fuego en una sola sentada; la historia de muchos países nos ha demostrado que así no se logra nada positivo. Y al final, el sucesor de Zamora, Falcón, dejó el latifundismo intacto, pero con el agravante de haber hecho una guerra que devastó al país.

Frente al salvajismo de esos caudillos (algunos de los cuales, irónicamente, no tuvieron la ruda adolescencia que sí tuvo Páez), la figura de Páez es valorable como el caudillo que logró domesticarse, y que, en cierto sentido, fue preparando a Venezuela para la modernidad. Mucho me gustaría que su estampa volviera al papel moneda venezolano.



## Índice Acumulado

**2000-2017**

---

ABDELMAGID RAJAN, Nachiha. El estilo de liderazgo del gerente de aula y sus tareas como evaluador. (Año 15 N° 39/ enero-junio, 2014, pp. 13-23).

ADAN DE MORILLO, Mary y GUERRA R, Dulce María. Gerencia del servicio comunitario y competencias sociales del estudiante en universidades privadas de Maracaibo. (Vol. 12, N° 3, 2011, pp. 56-119).

AGUIAR LÓPEZ, José. Microespacios organizados para el turismo: “Sistematización de experiencias, un uso nuevo de las cosas conocidas”. (Vol. 12, N° 3, 2011, pp. 78-94).

ALARBID, Samir. Educación, virtud y orden: Estudios tomistas. (Vol. 12, N° 3, 2011, p. 141-169).

ALARBID, Samir. El hombre de hoy desde el concepto de existencia de Soren Kierkegaard (N° 22, 2008, pp. 117-131).

ALARCÓN PUENTES, Johnny y CALDERÓN OSUNA, Lenin. Historia de la arqueología de los pueblos primigenios de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo (Volumen 10, N° 1, 2009, pp. 221-237).

ALARCÓN PUENTES, Johnny y OLIVAR, Norberto José. La trampa intelectual de la identidad nacional (N° 4, 2001, pp. 257-263).

ALARCÓN PUENTES, Johnny. Los sin alma se hacen ciudadanos. El indígena de Perijá en el plano jurídico de la nación. 1811-1930 (N° 3, 2001, pp. 49-66).

ALARCÓN PUENTES, Johnny. Marx, la historia y la dinámica social (N° 10, 2004, pp. 42-56).

ALMARZA, Ángel Rafael. Fidelidad y adhesión a la monarquía. Los donativos patrióticos de la Capitanía General de Venezuela (1808-1810). (Vol. 12, N° 1, 2011, pp. 68-97).

ALVARADO QUILIARQUE, José y MACHADO BOSCÁN, Isneida. Aproximaciones a la idea de Dios en la Crítica de la razón pura. (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 125-146).

ALVARADO, Mariana. Una praxis de lectura- escritura sobre el krausismo pedagógico de Carlos Norberto Vergara. (Año 13 N° 34 / Mayo- Agosto 2012, pp. 34-54)

AMARO DE CHACÍN, Rosa. La mediación didáctica en entornos virtuales. (Vol. 11, N° 3, 2010, pp. 482-499).

ANDRADE, Gabriel. Las quemadas de Judas en dos poblaciones zulianas: Potrerito y La Cañada (N° 18, 2007, pp. 232-258).

ANDRADE, Gabriel. Páez no es ningún monstruo. (N° 43, enero – diciembre, 2017, pp. 91-94).

ANTÚNEZ TORRES, Nereida y MARTÍNEZ DE CARRASQUERO, Cynthia. Responsabilidad social y ética universitaria: elementos interrelacionados de la Universidad Católica Cecilio Acosta. (Vol.11, N° 1, 2010, pp. 183-199).

ANTÚNEZ TORRES, Nereida. Responsabilidad social universitaria: un reto histórico de la Universidad Católica Cecilio Acosta (N° 18,2007, pp. 310-328).

ÁÑEZ CASTILLO, María Alejandra. Aportes a una propuesta de intervención carcelaria desde la ciencia de la acción. (Año 13 N° 33 /Enero- Abril 2012, pp. 13 -33).

ARAUJO DE VÍLCHEZ, Dalia y FINOL, José Enrique. Sueño y sintaxis ritual entre los wayuu: análisis de la ceremonia de asúlajawaa. (Vol. 11, N° 1, 2010, pp. 71-106).

ARBELAEZ GONZÁLEZ, Lucrecia María. Acercamiento a la problemática cultural latinoamericana (Volumen 10, N° 1, 2009, pp.15-37).

ARBELAEZ GONZÁLEZ, Lucrecia María. La imagen pictórica religiosa colonial venezolana como expresión del derecho misional en Francisco de Vitoria (N° 5, 2002, p. 115-130).

ARBELÁEZ GONZÁLEZ, Lucrecia María. Planteamiento de lo bello y el arte en Platón (N° 10, 2004, pp. 57-73).

ARBELAEZ, GONZÁLEZ, Lucrecia María. El arte en el siglo XIX y principios del siglo XX en la región zuliana. (Vol. 11, N° 3, 2010, pp. 428-440).

ARRIA, Piero. La virgen de los sicarios y El desbarrancadero, de Fernando Vallejo (N° 8, 2003, pp. 158-163).

ARRIA, Piero. Panorama del cuento venezolano de las últimas décadas del siglo XX (N° 7, 2003,



pp. 155-162).

ATENCIO, Karina y ALBURQUERQUE, Luis. Estrategias del discurso contestatario en las canciones de Mario Benedetti: Un discurso a través del espejo (Nº 17, 2006, pp. 92-210)

ÁVILA FUENMAYOR, Francisco. Crítica a la modernidad: el eclipse de la razón. (Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 167-185).

ÁVILA FUENMAYOR, Francisco. Neoliberalismo y globalización: de la racionalidad técnica a la relación sujeto- sujeto (Nº 12, 2005, pp.89-100).

ÁVILA, Giovanni. Ética del facilitador y moral del participante (Volumen10, Nº 1, 2009, pp. 205-220).

BALZA GARCÍA, Rafael. En los límites simbólicos de lo pensable. John McDowell y el legado de un dualismo imaginario (Nº 42, 2016, pp. 98-114).

BARRETO ACEVEDO, Luis Ángel. Arthur Schopenhauer: voluntad, inconsciente, estética y literatura en la cultura occidental del sigloXX (Nº 12, 2005, pp. 141-152).

BARROS, Carlos. Historia a Debate, tendencia historio gráfica latina y global (Nº 8,2003, pp. 126-138).

BATTIGELLI, Carla; SALAZAR, Leonor y RIVERO, Carlos. Una aproximación cognitiva para el procesamiento del discurso escrito en una lengua extranjera. (Año 14 Nº 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 11-37).

BATLLE ROIS-MÉNDEZ Francisco Adolfo, FUENMAYOR Jesús Alberto y URDANETA URDANETA Geovanni Antonio. Gestión del conocimiento en programas de postgrado. (Vol. 11, Nº 2, 2010. pp. 232-257).

BERBESÍ, Ligia. Redes sociales y poder político. Maracaibo, 1787-1812(Nº 19, 2007, pp. 178-204).

BRACHO, Kleeder, CARRUYO, Norcelly, MEJIA, Aquiles, SPLUGA, Marlene y UREÑA, Yan. Impacto psico-social del profesional: de la zona de confort en la vida universitaria al inhóspito mundo laboral. (Año 15 Nº 39/ enero-junio, 2014, pp. 127-140).

- BRICEÑO GARCÍA, Henry Enrique; ROMERO PARRA, Bethania; ROMERO PARRA, Nelson y ROMERO PARRA, Rosario Mireya. Competencias personales del docente universitario en la gestión de la educación ambiental. (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 38-65).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. Algunas palabras de Eugenio Montejo (N° 4, 2001, pp. 129-205).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. Elogio a la poesía (N° 41, 2015, pp. 227-239).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. El amor trágico del joven Werther. (Año 13 N° 35 / Septiembre-Diciembre 2012, pp. 223 -229).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. El viaje poético de José Francisco Ortiz (N° 8, 2003, pp. 107-112).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. Historia y compromiso en “Fiebre” de Miguel Otero Silva (N° 1, 2000, pp. 199-214).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. Identidad y literatura venezolana (N°21, 2008, pp. 141-157).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. Miguel Otero Silva, entre el realismo y la utopía (N° 3, 2001, pp. 201-211).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. Mitos y símbolos en la poesía de Miguel Hernández. (Vol. 11, N° 3, 2010, pp. 373-388).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. Rimbaud, confesiones de un desesperado (N° 5, 2002, pp. 157-163).
- BOSCÁN DE LOMBARDI, Lilia. Visiones y encantamientos en la cueva de Montesinos (N° 2, 2000, pp. 53-61).
- BRAVO HENRÍQUEZ, José Andrés. Una ética ecológica en Leonardo Boff. (Año 14 N° 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 197-215).
- BRAVO, María, DELGADO, Ángel, GARCÍA, Donaldo, GUILLÉN, Thawanüi. La teoría fundamentada y la investigación lingüística: Caminos de encuentro y desencuentro. (Año 13 N° 33 / Enero-Abril 2012, pp. 164 -163).
- BRICEÑO, Morelba, CARMONA, María, TREQUATTRINI, Irene y VALERA, Gerardo. El

fomento de los valores responsabilidad y solidaridad des de la Filosofía para niños y niñas. (Vol. 12, N° 2,2011, pp. 190-211).

BRICEÑO-IRAGORRY, Mario. Pequeño tratado de la presunción (N°2, 2000, pp. 171-181).

BRUNI, Antonio. El diálogo en el aprendizaje de un idioma extranjero (Volumen 10 N° 2, 2009, pp. 62-77).

BUENO MORLES, Adilem y MÁRQUEZ CUAURO, Viviana. Con sumos culturales mass mediáticos en tiempos de globalización (N° 6,2002, pp. 43-57).

BUSTAMANTE, Verónica y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. Papá Goriot, una aproximación a su dimensión pasional (N° 22, 2008, pp.42-58).

BÜTTNER, Peter. A pedagogía da Comunidade de de Investigaçã no contexto da formaçã humana. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp. 62-84).

CABRERA P., Geniber. John Hawkins: corso contrabandista, pirata y negrero en la Borburata del siglo XVI (N° 19, 2007, pp. 119-133).

CADENAS, Sergia. Sincretismo cultural en dos tradiciones venezolanas. (Vol. 11, N° 1, 2010, pp. 107-130).

CALDERA, Fárido. La Fuerza Armada Nacional: actor y constructor del nuevo orden sociopolítico venezolano (1999-2008) (N° 23,2008, pp. 13-35).

CALDERA, Fárido. La Nueva Sociabilidad Política en Venezuela: 1992-2002 (N° 7, 2003, pp. 9-23).

CALDERA, Fárido. La relación cívico-militar en Venezuela: 1992-2002(N° 11, 2004, pp. 31-43).

CALDERA, Fárido. Pérez Jiménez Vs. Betancourt: el manejo político1948-1958 (N° 2, 2000, pp. 101-118).

CALDERA, Fárido; GONZÁLEZ, Luis y ROMERO, Juan. Gestión pública, gobernabilidad y municipalización. Caso Maracaibo Oeste(2002-2004). (N° 14, 2005, pp. 13-40).

CAMACARO SIERRA, Leriz del V. y GONZÁLEZ GÓMEZ, Rosalindadel V. La crisis ecológica.

Un problema global visto desde una perspectiva local (Nº 22, 2008, p. 79-93).

CAMACARO SIERRA, Leriz del V.; CALDERA DE UGARTE, Nelly A. y CESTARY COLMENARES, Janet T. Turismo, recreación y transporte en Maracaibo. Finales del siglo XIX y principios del sigloXX (Nº 20, 2007, pp. 85-108).

CAMACARO SIERRA, Leriz y GONZÁLEZ GÓMEZ, Rosalinda. La Vereda del lago: la espacialidad en el paseo costanero (Nº 13, 2005, pp. 89-102).

CAMACARO, Leriz; MILLANO, Ismar; PRIETO, Elizabeth y RODRÍGUEZ, Maritza. Valoración del potencial turístico urbano de los recursos culturales y naturales. Caso: Maracaibo, estado Zulia. (Año 13 Nº 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 84 -120).

CAMACHO, Hermelinda y FONTAINES, Tomás. Características de una “investigación racional”: teorías de Lakatos y Popper (Nº 12, 2005, pp. 129-140).

CAMACHO, Hermelinda y otros. Condiciones del espacio físico interior y las áreas de desarrollo para el aprendizaje del niño de edad preescolar (Nº 7, 2003, pp. 101-112).

CAMACHO, Hermelinda; FONTAINES RUIZ, Tomás; FINOL DEFRANCO, Mineira y MEDINA, Jesús. Los informes de investigaciones: una experiencia didáctica para promover la enseñanza en metodología de investigación (Nº 19, 2007, pp. 309-328).

CAMPO REDONDO, María. Reacciones contra transferenciales en orientadores de la violencia familiar (Nº 23, 2008, pp. 75-98).

CAMPOS, Miguel Ángel. Nota (Nº 4, 2001, pp. 267-268).

CARMONAGRANERO, María. Investigación ética y educación moral: el Programa de Filosofía para Niños de Matthew Lipman (Nº 12, 2005, pp. 101-128).

CARMONA GRANERO, María. La educación y la crisis de la modernidad. Hacia una educación humanizadora (Nº 19, 2007, pp. 134-157).

CARMONA GRANERO, María y RODRÍGUEZ ACOSTA, Adriana Lorena. El diálogo filosófico en el Programa de Filosofía para Niños de Matthew Lipman (Nº 9, 2004, pp. 39-61).

CARMONA GRANERO, María, TREQUATRINI, Irene y VALERA MENDOZA, Gerardo. La formación docente y la Filosofía para Niños y Niñas. (Año 15 Nº 39/ enero-junio, 2014, pp. 61-74).

CARRASQUERO GONZÁLEZ, Ángela y FINOL, José Enrique. Semiótica del espectáculo: contribución a una clasificación de los elementos no lingüísticos del teatro (Nº 18, 2007, pp. 281-309).

CARRERA DAMAS, Germán. Lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos (Nº 21, 2008, pp. 225-242).

CARRERA DAMAS, Germán. Sobre el conocimiento histórico en la perspectiva del nuevo milenio (Nº 1, 2000, pp. 227-238).

CARRERA, Gustavo Luis. Glosa a propósito de Las trampas del amor, de Lilia Boscán de Lombardi (Nº 23, 2008, pp. 143-148).

CARRERO P., Mauro A. Espacialidad y musicalidad en el casco central de Maracaibo (Nº 13, 2005, pp. 103-130).

CASTELLANO CALDERA, César y PÉREZ VALECILLOS, Tomás. Paisajes vacíos y espacio público en periferias desbordadas. Caso: comunidad El Danto, municipio Lagunillas, estado Zulia. (Año 13 Nº 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 157 -180).

CASTILLO MORALES, Lorena. Nuevas vías de comunicación: Repercusión en el orden económico-social del occidente venezolano (1925-1930) (Nº 17, 2006, pp. 138-158).

CASTILLO, Alexander y RAMÍREZ, Marina. Factores estructurales y funcionales de las estrategias de enseñanza de la Química. (Año 13 Nº 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp. 181 -193).

CASTRILLO GUERRA, Leonor. Red teórica en el campo de la educación superior. Aplicación del modelo holístico. (Año 13 Nº 33 /Enero- Abril 2012, pp. 78 -108).

CAZZATO, Salvador y MACHADO, Benjamin. Doctrina, poder, concepción y tipos de libertades en la filosofía política de Cecilio Acosta (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp. 92-104).

CESTARY, Janet; PETIT, Nereida y RODRÍGUEZ O., Laura. Una mirada hacia la arquitectura de Maracaibo en los últimos cincuenta años (Nº 13, 2005, pp. 65-88).

CELIS, Fátima, JIMÉNEZ FLORES, Thais, RIVAS SÁNCHEZ, Marlon y CAMACHO VALBUENA, Adriano. Producción de materiales académicos multimedia para estudiantes universitarios (Nº 41, 2015, pp. 91-102).

CHELA-FLORES, Godsuno. El misterio del cambio lingüístico y la lingüística integradora: el

caso del español en el área dialectal del Caribe. (Año 14 N° 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 13-43).

CHELA-FLORES, Godsuno. La memoria corpo-vocal y su incidencia en el habla pública uni- y multidireccional (N° 21, 2008, pp. 15-30).

CHIRINO FERRER, Oneida. La construcción del pensamiento moral. Reflexiones a partir del Programa de Filosofía para Niños y Niñas. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp. 117-129).

CHIRINO FERRER, Oneida. La Filosofía feminista y la filosofía para niñas y niños: dos propuestas dialógicas para la práctica del reconocimiento. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 96-115).

CHIRINOS, Adiana, FRANCO, Antonio y LEÓN, Florelba. Análisis semio-lingüístico de las caricaturas de Pedro León Zapata. (Vol. 11, N° 1, 2010, pp. 15-43).

CHIRINOS, Exequiades. Nuevas etapas evolutivas de los cibermedios: Caso [www.laverdad.com](http://www.laverdad.com) (N° 17, 2006, pp. 109-137).

CHIRINOS QUINTERO, Noemí y MENELLA, María Sandra. El Mono Gramático: realidad ontológica del lenguaje y conciencia espacio-temporal (N° 41, 2015, pp. 114 -136).

CHIRIVELLA, Manuel (Monseñor). El proceso de modernización de la UNICA es serio y profesional (N° 1, 2000, pp. 217-226).

CLEMENZA, Caterina; FERRER, Juliana y PELAKAIS, Cira. La calidad como elemento competitivo en las Universidades (N° 14, 2005, pp. 55-83).

COLINA, Adeyro y GARCÍA, Julio. Relaciones de parentesco en la élite maracaibra del Siglo XIX y principios del XX: La familia Lossada (Volumen 10, N° 1, 2009, pp. 38-162).

COLMENARES DE EIZAGA, Miriam y ARMAS ALBORNOZ, María. Investigación y responsabilidad social en la universidad venezolana. (Vol. 12, N° 1, 2011, pp. 52-67).

COMESAÑA-SANTALICES, Gloria M. y REYES GALUÉ, Katuska J. La crisis educativa según Hannah Arendt: Novedad y tradición (N° 6, 2002, pp. 9-31).

COMESAÑA-SANTALICES, Gloria M. y SUÁREZ ACOSTA, Javier E. La casa en la arquitectura. Hacia una visión multidisciplinar (N° 9, 2004, pp. 11-25).

COMESAÑA-SANTALICES, Gloria y ARIAS VENEGAS, José Luis. Fenomenología de la

temporalidad en la filosofía de Jean Paul Sartre (Nº 4, 2001, pp. 31-48).

CONDE TUDANCA, Rodrigo. Prisión y muerte de algunos sacerdotes católicos durante la dictadura gomecista. (Vol. 11, Nº 1, 2010, pp.131-156).

CORREIA, Teresa y JAIME, Rita, La escritura como proceso metacognitivo: Algunos resultados en la II Etapa de Educación Básica. (Año 14 Nº 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 92-121).

CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. Hipótesis sobre el discurso de autodeterminación aymara. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 172-194).

CUESTA, Evarista; PÉREZ, Mireya; RIETVELDT DE ARTEAGA, Francis y GUTIÉRREZ, Marlyn. Investigación tecnológica, una experiencia compartida (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 99-123).

DA SILVA PINTO, José Luis. En procura de un medicamento para curarel entendimiento. El proyecto reformador de Spinoza (Nº 23, 2008, pp. 58-74).

DARGOLTZ, Raúl. La explotación de los bosques de Santiago del Estero. Argentina y la globalización (Nº 8, 2003, pp. 139-150).

DELGADO GONZÁLEZ, Mercedes Josefina. Aplicación del modeloholístico a la teoría de los campos conceptuales de Vergnaud. (Año 13 Nº 33 / Enero- Abril 2012, pp. 55 -77).

DELGADO JIMÉNEZ, Ángel y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. Propuestaintegral para el desarrollo de la competencia textual de los estudiantes de la Escuela de Letras de LUZ (Nº 10, 2004, pp. 160-178).

DELGADO, Ángel; GARCÍA, Donaldo y SWIGGERS, Gisela.El prefijo super- con valor de intensidad intermedia o aumentativa en el español actual. (Año 15 Nº 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 80-95).

DELGADO, Ángel; GARCÍA, Donaldo y TRUNEANU, Valentina.Análisis psicolingüístico de los textos de iniciación a la lectura (Nº13, 2005, pp. 15-34).

DELGADO, Ángel; GARCÍA, Donaldo y TRUNEANU, Valentina. Laestética de la recepción en La historia interminable (Nº 17, 2006, pp. 182-191).

DELGADO, Ángel; GARCÍA, Donaldo y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. Estrategias para la producción de textos de carácter científicos. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 87-124).

DELMASTRO M, Ana Lucía; MANRIQUE U, Beatriz María. Ciento veinte pecccitos: ¿La escuela construye o destruye la creatividad? (Año 14 N° 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 13-29).

DI GIACOMO Z, Mario. Praxis y liberación a la luz de la fe. (Vol. 11, N°2, 2010, pp. 117-137).

DÍAZ, Adriana y URDANETA, Katrina. “Zárate” y “Sobre la mismatierra”. Construcción y Continuidad de un Proyecto Nacional (N°7, 2003, pp. 211-227).

DÍAZ-MONTIEL, Zulay C. y MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. La Modernidad en Habermas: Del “sistema” (represor) al “mundode Vida” (liberador) (N° 21, 2008, pp. 71-97).

DÍEZ DE REVENGA, Francisco Javier. Miguel Hernández: vocación poética de una tragedia española. (Vol. 11, N° 3, 2010, pp.361-372).

DIOTAIUTI, Juan Pedro y CASTELLANI, Vanessa. Estudio del público del Centro de Arte de Maracaibo Lía Bermúdez, como indicador de su programación expositiva (N° 4, 2001, pp. 131-149).

DIOTAIUTI, Juan Pedro. Aproximaciones a la contemporaneidad plástica en Venezuela I (N° 6, 2002, pp. 59-70).

DJUKICH DE N, Dobrila. Y MENDOZA, María Inés. El cómic: compromiso social con la cotidianidad (Vol. 11, N° 1, 2010, pp. 44-70).

DJUKICH, Dobrila; HERNÁNDEZ, Alexander; OLIVARES, Gisela; GARCÍA, Irida y MENDOZA, María Inés. Simbolizaciones de una imagen mediática: Juan Pablo II (N° 17, 2006, pp. 88-108).

DURÁN, Maximiliano. Radicalidad y Originalidad en el Proyecto de Educación Popular de Simón Rodríguez. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp85-105).

DURÁN, Sonia. Calidad de vida como eje fundamental para lograr altos niveles de rendimiento estudiantil en el sistema presencial de las universidades privadas. (Año 13 N° 34 / Mayo-Agosto 2012, pp.147 -164).

DUTRA GOMES, Vanise. Filosofía con niños: ¿Camino para un pensar transformador en la escuela? (Vol. 12, N° 2, 2011, pp. 160-189).

ELÍAS, Amarilis. Las estrategias instruccionales: ¿desarrollan la creatividad de los estudiantes de Diseño Gráfico? (N° 13, 2005, pp.35-47).



ESTRELLA GONZÁLEZ, Alejandro. El debate en la historiografía marxista anglosajona en torno al concepto y análisis de clase (Nº10, 2004, pp. 15-41).

FERNÁNDEZ NADAL, Estela. Utopía y discurso político. (Vol. 11, Nº2, 2010, pp. 138-166).

FERNÁNDEZ, Carlos y POLANCO, Edilsia. Manejo de conflicto en instituciones públicas de educación superior del estado Zulia (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 199-224).

FERNÁNDEZ, Osmaira, GONZÁLEZ, Molly, GARCÍA DE HURTADO, María Cristina y RAMÍREZ, Marina. El Teatro Científico: un estudio aplicativo para el aprendizaje contextualizado de conceptos epistemológicos. (Año 15 Nº 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 51-58).

FERRER ALMARZA, Ender. Mediadores de aprendizaje en la Universidad Católica Cecilio Acosta: Identificación de insumos para su construcción. (Año 13 Nº 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp.194-220).

FERRER, Dilian y SUZZARINI, Manuel. La ciudadanía restringida y la igualdad ausente durante el proceso de construcción de la nación venezolana (siglo XIX) (Nº 18, 2007, pp. 149-165).

FERRER, Dilian. Ciudadanía y conflictos políticos en el escenario de la frontera Colombiana (1858-1900) (Nº 23, 2008, pp. 99-118).

FERRER, Dilian. Política y federalismo en el Zulia a fines del siglo XIX (Nº 16, 2006, pp. 144-173).

FIGUERA, Luisa. El establecimiento del alumbrado eléctrico en Maracaibo a finales del siglo XIX. (Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 15-30).

FINOL, David Enrique; DJUKICH DE NERY, Dobrila y FINOL, José Enrique. La fotografía etnográfica: otredad, encuentro y relato. (Año 13 Nº 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 13 -33).

FLORES SANGRONIS, Yraida y MONTIEL SPLUGA, Leisie. Explorando la palabra en Los viajes de Miguel Vicente Pata Caliente (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 143-159).

FONTAINES RUIZ, Tomás; MEDINA, Jesús y CAMACHO, Hermelinda. Concepción epistemológica sobre la investigación del personal docente que enseña a investigar (Nº 18, 2007, pp. 60-85).

FONTAINES, Tomás y URDANETA, Geovanni. Aptitud resiliente de los docentes en ambientes

universitarios (Volumen 10, N° 1, 2009, pp. 163-180).

FORNET BETANCOURT, Raúl. Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica (N° 2, 2000, pp. 9-25).

FUENMAYOR, Alonso y ÁVILA, Ana. Breves consideraciones acerca de la obra. Ideas sobre la complejidad del mundo, de Jorge Wagensberg. (Año 13 N° 35 / Septiembre-Diciembre 2012, pp. 54 -83).

FUENMAYOR, Gloria y VILLASMIL, Yeriling. La percepción, la atención y la memoria como procesos cognitivos utilizados para la comprensión textual (N° 22, 2008, pp. 187-202).

FUENMAYOR, Gloria y VILLASMIL, Yeriling. Análisis del Componente Sintáctico en los Textos de la Colección Bicentenario desde la perspectiva de la Lingüística Textual (N° 41, 2015, pp. 103-113).

FUENTES URDANETA, Ygor A. La persuasión epistemológica: una crítica wittgensteineana a la racionalidad (N° 42, 2016, pp. 13-35).

GARCÍA CHOURIO, José Guillermo. Reflexiones teóricas sobre algunos escenarios actuales de la democracia (N° 18, 2007, pp.107-125).

GARCÍA DÁVILA, Beatriz. Aportes de experiencias significativas de educación en valores. (Vol 12, N° 3, 2011, pp. 13-33).

GARCÍA DE HURTADO, María C. y GONZALEZ DE BOZO, Molly. La educación ambiental desde la gerencia escolar: un instrumento para la gestión ambiental sostenible (N° 20, 2007, pp. 36-56).

GARCÍA FERRER, Donaldo José. Estudio tipológico de la derivación y la composición en wayunaiki (Año 15 N° 39/ enero-junio, 2014, pp. 24-52).

GARCÍA FERRER, Donaldo José. La Jerarquía de términos de colores básicos en pemón y yukpa, lenguas caribes de Venezuela (Volumen10 N° 3, 2009, pp. 15-38).

GARCÍA, Ingrid del Valle. E- portafolio, rubricas y blogfolio para una evaluación integral. (Vol. 12, N° 3, 2011, pp. 34-55).

GARCÍA, Nallith, GARCÍA, Donaldo y LUZARDO, Rubia. Experiencias en la enseñanza educativa intercultural: contexto educativo “molinete” (Vol. 12, N° 1, 2011, pp. 36-51).

GEDEÓN ZERPA, Iraida y GARCÍA YAMÍN, Nubia. La transdisciplinariedad en la educación

superior del siglo XXI (Volumen 10 N° 3,2009, pp. 58-70).

GILSON, Nohéy ISEA, Josía. El artista como hombre creador desde la filosofía cristiana de Jacques Maritain (N° 22, 2008, pp. 150-164).

GÓMEZ DE MEDINA, Marbelis; QUINTERO DE RINCÓN, Yolanda y SALAZAR DE SILVERA; Leonor. Estrategias de aprendizaje en la producción oral de estudiantes de lenguas extranjeras. (Año 14 N° 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 69-91).

GÓMEZ HERNÁNDEZ, Marbelis Elizabeth. La expresión c' estmarranten los foros de discusión del ciberespacio. (Vol. 12, N° 1,2011, pp. 169-181).

GONZÁLEZ BRAVO, Yendry, MONTIEL ALBORNOZ, Kati y NEGRETE MORALES, Alvaro. Ciénaga de Los Olivitos, un paisaje como recurso para la enseñanza de la geografía de Venezuela. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 11-36).

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, George. La dominación política de España en la Educación de la Venezuela Colonial (N° 41, 2015, pp. 43-62).

GONZÁLEZ, Molly; GARCÍA DE HURTADO, María C y RAMÍREZ, Marina. Gestión ambiental en el ámbito escolar. Arquetipos ambientales y servicio comunitario. (Año 14 N° 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 139-166).

GONZÁLEZ, Molly; GARCÍA, María C.; CORREA, Gisela y FERNÁNDEZ, Osmaira. Hacia una epistemología del currículo para la formación de docentes de biología (Volumen 10, N° 1,2009, pp. 238-257).

GONZÁLEZ, Rosalinda. El proceso de comunicación en la arquitectura. Un modelo gráfico a partir de la semiótica. (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 98-124).

GONZÁLEZ, Odris, FARÍAS CASTRO, Carolina y REYES, Verónica. La interpretación como estrategia de puesta en valor Ruinas de San Pedro. (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 78-97).

GOTERA OSORIO, Johan. Estructura novelesca y situación de la obra de Severo Sarduy (N° 11, 2004, pp. 80-106).

GOUVEIA, Edith Luz, BEJAS Maigualida y ATENCIO Maxula. Propuesta teórica para el diseño de un cuaderno didáctico en la enseñanza de la geografía. (Vol. 11, N° 2, 2010, pp. 186-204).

GUTIÉRREZ, Marcos. Los juicios morales en la investigación cualitativa. Una mirada desde la complejidad del pensamiento humano. (Nº 43, enero – diciembre, 2017, pp. 23-34).

HERNÁNDEZ GODOY, Jesús. La poesía como origen del pensamiento político occidental. (Vol. 12, Nº 1, 2011, pp. 132-166).

HERNÁNDEZ GODOY, Jesús. La ciencia política en el Medioevo Occidental (Nº 19, 2007, pp. 243-262).

HERNÁNDEZ ORTIZ, Andrés FERREIRA GONZÁLEZ, Robinson J. Agustín Pérez Piñango y el “Parque de la Tradición”: una visión integradora del arte (Nº 11, 2004, pp. 44-53).

HERNÁNDEZ, Alexander; DJUKICH, Dobrila; ORTIZ, José Francisco y MARCHESI Mónica. El juego de azar como nuevo paradigma en los niños y niñas venezolanos (Nº 5, 2002, pp. 93-114).

HIDALGO FLOR, Francisco. Contrahegemonía y bloque popular en el levantamiento indígena-militar de enero de 2000 en Ecuador (Nº 4, 2001, pp. 49-69).

IAZZETTA DI STASIO, Esteban Pedro. Estética: sensación, cosa o imagen. Una visión de Adorno (Nº 11, 2004, pp. 15-30).

IAZZETTA DI STASIO, Esteban Pedro. Imaginarios urbanos, cultura temporalizada y espacios públicos en los frentes de agua contemporáneos (Nº 18, 2007, pp. 259-280).

IGLESIAS, Mercedes. Democracia y Solidaridad: una confrontación entre R. Rorty y B. Spinoza (Nº 1, 2000, pp. 87-156).

INCIARTE GONZÁLEZ, Alicia y CANQUIZ RINCÓN, Liliana. Una concepción de formación profesional integral (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 38-61).

INCIARTE R., Nerylena; ALARCÓN H., Rosaura y SÁNCHEZ P., Elsa. Relación teoría- práctica en la formación del docente en ejercicio. Una propuesta constructivista (Nº 23, 2008, pp. 119-142).

ISEA ARGÜELLES, Josia Jeseff. La formación de la consciencia moral como camino para la búsqueda del sentido de la vida (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 225-241).

J. KREBS, Víctor. “Palabras como bellotas” Cuerpo y Lenguaje en Wittgenstein (Nº 42, 2016, pp. 78-97).

JIMÉNEZ MORENO, Luis. La Corriente vitalista contemporánea (Nº 1, 2000, pp. 15-40).

JIMÉNEZ NAVARRO, Neida. El clero en Maracaibo durante la independencia (1810-1821). Una aproximación a su estudio (Nº 6, 2002, pp. 71-86).

KNABENSCHUH, Sabine. De Cassirer a Wittgenstein: ciencia y arte en perspectiva (Nº 42, 2016, pp. 36-55).

KOHAN O, Walter y MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. Un encuentro dialógico con el filosofar. (Vol. 12, Nº 2, 2011, pp. 261-285).

LATELLA CALDERÓN, Lino. Lo ético, lo indecible y el sentido de la vida humana (Nº 42, 2016, pp. 56-66).

LATIF MAKAREM Mey Abdul y GUANIPA PÉREZ María. Perfil académico- profesional del egresado de Bioanálisis bajo el enfoque de competencias desde el pensamiento complejo. (Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 205-231).

LARRABIDE, Aitor. La recepción crítica de Miguel Hernández. Notas a un de curso histórico. (Vol. 11, Nº 3, 2010, pp. 341-360).

LEAL GONZÁLEZ, Nila; LEAL JEREZ, Morelva; ALARCÓN, Johnny y FERNÁNDEZ, Alí. Agua y liderazgos emergentes en el pueblo wayuu (Nº 7, 2003, pp. 55-73).

LEAL, Leonel. La demarcación en la generación de teoría desde las ciencias humanas. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 156-171).

LEÓN DE LABARCA, Alba Ivonne y MORALES MANZUR, Juan Carlos. La Gran Colombia: algunos intentos reintegradores después de 1830 (Nº 13, 2005, pp. 149-173).

LEVINE, Daniel H. El futuro visto desde Aparecida (Nº 21, 2008, pp. 175-196).

LOMBARDI BOSCÁN, Ángel Rafael. 1813: La “Guerra a Muerte”. El horror se abate sobre Venezuela (Nº 8, 2003, pp. 57-75).

LOMBARDI BOSCÁN, Ángel Rafael. Discurso con motivo del otorgamiento del Premio Nacional de Historia “Francisco González Guinan” 2007 a Ángel Rafael Lombardi Boscán (Nº 21, 2008, pp. 219-224).

LOMBARDI BOSCÁN, Ángel Rafael. La visión española de la pre-independencia en Venezuela: 1749-1806 (Nº 3, 2001, pp. 67-75).

LOMBARDI BOSCÁN, Ángel Rafael. Venezuela de colonia a República. La visión realista 1810-1826 (Nº 4, 2001, pp. 179-196).

LOMBARDI BOSCÁN, Lilia y RONDÓN ÁVILA, Carlos. Estado, religión y cultura como fundamentos en la teoría de la historia de Jacobo Burckhardt (Nº 16, 2006, pp. 174-188).

LOMBARDI, Ángel. Autonomía universitaria (Nº 8, 2003, pp. 119-125).

LOMBARDI, Ángel. Comprensión de Venezuela (Nº 7, 2003, pp. 181-189).

LOMBARDI, Ángel. El intelectual cristiano en la Venezuela de hoy (Nº 3, 2001, pp. 193-200).

LOMBARDI, Ángel. La democracia en Venezuela (Nº 21, 2008, pp. 111-140).

LOMBARDI, Ángel. La educación superior deseable y posible (Nº 4, 2001, pp. 207-220).

LOMBARDI, Ángel. La investigación científica y el desarrollo humano. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 219-221).

LOMBARDI, Ángel. Notas políticas (Nº 5, 2002, pp. 133-156).

LOMBARDI, Ángel. Notas sobre la reforma educativa y universitaria (Nº 4, 2001, pp. 229-232).

LOMBARDI, Ángel. Siglo XX: entre el ser y la nada. Refutación a las tesis de Francisco Fukuyama en su libro “El fin de la historia y el último hombre” (Nº 1, 2000, pp. 253-264).

LOMBARDI, Ángel. Texto y contexto en Mario Briceño- Iragorry (Nº 2, 2000, pp. 145-150).

LOMBARDI Ángel. Venezuela Siglo XX. (Vol. 11, Nº 1, 2010, pp. 223-248).

LOMBARDI, Diego. El financiamiento de la Educación Superior en el marco de la nueva relación de poder en Venezuela (Nº 19, 2007, pp. 17-35).

LÓPEZ SÁNCHEZ, Roberto y HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Carmen Alicia. Realidad actual de los pueblos indígenas de Venezuela. Los Barí y los Yukpa (Nº 10, 2004, pp. 122-144).

LÓPEZ SÁNCHEZ, Roberto. El protagonismo popular en la historia de Venezuela. Raíces históricas del proceso de cambios (Nº 7, 2003, pp. 25-53).

LÓPEZ SÁNCHEZ, Roberto. Laureano Vallenilla Lanz y la guerra de independencia venezolana

(Nº 12, 2005, pp. 39-64).

LÓPEZ, Luis René; SÁNCHEZ, Rosa; BLANCHARD, Rosalinda y MORALES, Wayne. El proyecto de renovación pastoral de la Arquidiócesis de Maracaibo y la cartografía eclesial (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 39-57).

LOZADA, Laura, INCIARTE, Francisco y MAURY SINTJAGO, Eduard. Kúje, en la mesa con Ojesma: La comensalidad entre los yukpa. (Vol. 12, Nº 3, 2011, pp. 95-120).

LUENGO LÓPEZ, Ángel Alfredo. La cosmogonía Añú (Volumen 10, Nº1, 2009, pp. 105-127).

LUGO LOREZO, Carlos Enrique. La fotografía de guerra: la Guerra de Crimea y la Guerra de Secesión en la prensa ilustrada. (Año 14 Nº 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 66-77).

LÚQUEZ, Petra; LÓPEZ, Luis; BLANCHARD, Rosalinda y SÁNCHEZ, Margarita. La fotografía: una experiencia para el aprendizaje de la geografía turística y la promoción del turismo en el Zulia (Nº 16, 2006, pp. 189-206).

LUZARDO, Rubia y ARÁMBULO, Elizabeth. Interculturalidad y ciudadanía: desafíos de la educación venezolana. (Año 15 Nº 39/ enero-junio, 2014, pp. 96-108).

LUZARDO, Rubia. La construcción identitaria wayuu en su relación con la sociedad marabina. (Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 258-283).

MAGGIOLO, Isabel; FLORES U., Matilde y PEROZO M., Javier. Política de ciencia, tecnología e innovación y de salud: relación entre sus instrumentos de política (Nº 17, 2006, pp. 159-181).

MANDRILLO, Cósimo. Ciencia, método científico e investigación literaria (Nº 7, 2003, pp. 171-179).

MANRIQUE U, Beatriz M. Desmontaje de un modelo cognitivo para la organización de las actividades de aula presentado a partir de la propuesta de Bagozzi y Phillips (Año 13 Nº 33 / Ene-abril 2012, pp. 120-144).

MANRIQUE URDANETA, Beatriz M. Estudio del artículo académico como un género de texto: El paso de pre-texto a texto (Nº 21, 2008, pp. 31-69).

MARÍÑEZ SÁNCHEZ, César David. Una mirada sistémica a la confianza institucional en el contexto venezolano actual. (Año 13 Nº 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 211-220).

MARIOTTI U, Luigina; PIRELA DE FARÍAS, Ligia; ARRAGA B, Marisela y SÁNCHEZ V, Marhilde. Inteligencias múltiples en estudiantes marabinos (Nº 41, 2015, pp. 164-185).

MÁRQUEZ GUANIPA, Jeanette; DÍAZ NAVA, Judith y CAZZATO DÁVILA, Salvador. La disciplina escolar: aportes de las teorías psicológicas (Nº 18, 2007, pp. 126-148).

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. Bases pragmáticas para una universidad solidaria y creadora (Nº 4, 2001, pp. 221-228).

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. Wittgenstein: lenguaje, silencio y filosofía (En el Tractatuslogico-philosophicus). (Nº 12, 2005, pp.153-166).

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. y CARDOZO PARRA, Lubio Lenin. Una propuesta de desarrollo de lo local para la re-creación del espacio urbano y ambiental en las sociedades sustentables (Nº5, 2002, pp. 41-64).

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B. y DE LOS RÍOS, Livio. Los espacios históricos de la globalización neoliberal (Nº 9, 2004, pp.88-117).

MARTÍNEZ DE SALVO, Fabio la y TORRES PRIETO, Marilú. El Modelo de Mediador Virtual de Aprendizaje para la construcción de comunidades de investigación (Nº 20, 2007, pp. 135-153).

MARTÍNEZ DE SALVO, Fabiola. Herramientas de la Web 2.0 para el aprendizaje 2.0. (Vol. 11, Nº 3, 2010, pp. 500-516).

MATOS, Yuraima y PASEK, Eva. Planificación y ejecución de la investigación en equipo: un constructo (Nº 14, 2005, pp. 102-122).

MATURO Graciela. La eternidad como ciencia y experiencia del poeta. (Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 287-312).

MATURO, Graciela. ¿Deconstruccionismo o razón poética? Una opción humanista desde la cultura hispano americana (Nº 21, 2008, pp. 158-174).

MEDINA MEZA, Humberto. LA CASA DE LAS PALABRAS. El recuerdo y la construcción del mito en Memorias de Mamá Blanca. (Vol.11, Nº 2, 2010, pp. 31-47).

MEDINA, Jesús David. El imaginario medieval en el discurso del amor de la novelística fundacional venezolana (Nº 6, 2002, pp.139-162).



MEDINA, Jesús David. Literatura regional: un problema conceptual (Nº 5, 2002, pp. 65-77).

MEDINA, Jesús David. Zárate: Desde el discurso de la caballería (Nº 7, 2003, pp. 125-138).

MEDINA, Jesús David; FUENMAYOR, Gloria y CAMACHO, Hermelinda. Psicogénesis de la Escritura: un acercamiento crítico (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 71-98).

MENA, Jorge Luis. Las palabras de la ficción o los errores de la historia: vigencia del pensamiento de Mario Briceño- Iragorry (Nº 5, 2002, pp. 165-171).

MENDOZA ARAUJO, Juan y SALAS, Marielys Coromoto. La universidad venezolana frente a la globalización (Nº 23, 2008, pp. 149-161).

MENDOZA DE GRATEROL, Eva y MENDOZA DE LORBES, María Antonia. El liderazgo ético en organizaciones postmodernas (Nº 22, 2008, pp. 59-78).

MENDOZA DE LORBES, María Antonia. Acción directiva y la cultura organizacional de las escuelas de la Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC) municipio Maracaibo (Nº 15, 2006, pp. 95-116).

MENÉNDEZ-PIDAL, Silvia Nuere. Retórica visual: una herramienta necesaria en la creación e interpretación de productos visuales. (Vol. 11, Nº 2, 2010, pp. 99-116).

MENESES LINARES, Javier Martín Rafael. Conflictos de modernidad, nación y construcción del sujeto femenino en tres narradoras venezolanas (Nº 19, 2007, pp. 285-308).

MENESES LINARES, Javier Martín Rafael. Hipertexto: una herramienta interactiva e integradora para el aprendizaje significativo de la lectura y la escritura en la Universidad del Zulia. (Año 13 Nº 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 165 -183).

MERKL, Heinrich. Los estudios sorjuanistas en el ámbito de los países germano parlantes desde 1930 hasta 1985 (Nº 3, 2001, pp. 27-48).

MILIANI, Domingo. Cecilio Acosta, creador de tiempos (Nº 1, 2000, pp. 265-274).

MOGOLLÓN, Hazel y GUTIÉRREZ, Siglic. Las necesidades informativas dentro de las estrategias “glocales” para el uso de Internet como Fuente de Información en el periodismo venezolano (Nº 15, 2006, pp. 35-57).

- MOLINA V., José E. Sistema Electoral y proceso constituyente (Nº 1,2000, pp. 41-72).
- MONASTERIOS U., María Bibiana. La familia venezolana desde la perspectiva de la mujer sola, jefe de hogar (Nº 3, 2001, pp.89-111).
- MONTERO, Deyne. Realidades problemáticas conflictivas en el contexto de la educación venezolana. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 125-155).
- MONTIEL SPLUGA, Leisie. La poesía de la vida doméstica en cincoveces de América Latina (Nº 19, 2007, pp. 263-284).
- MONTOYA MEDERO, César y CENDRÓS GUASCH, Jesús. Permeabilidad de los estudiantes universitarios hacia las metas según su estructura de valores y factores socioeconómicos (Nº 15, 2006).
- MORA QUEIPO, Ernesto. El paisaje sonoro del destierro. El chimbamgueles en la expulsión de las autoridades de Gibraltar en 1839(Nº 3, 2001, pp. 129-153).
- MORALES MANZUR, Juan Carlos. Argentina, Gran Colombia y Ecuador. Siglo XIX: entre la monarquía y la república (Nº 22, 2008, pp.13-41).
- MORÁN SARMIENTO, Adriana. La mosca en la pared. Soledad y escritura en mujeres distantes. (Año 13 Nº 35 / Septiembre- Diciembre2012, pp. 230 -237).
- MORÁN SARMIENTO, Adriana. Pro puesta de un modelo de gerencia para la editorial universitaria venezolana (Nº 19, 2007, pp. 36-63).
- MORÁN, Ana Luisa y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. Estrategias para el desarrollo de la comprensión lectora de los estudiantes del octavo grado de educación básica (Nº 16,2006, pp. 35-55).
- MORENO MOLINA, Agustín; LEZAMA Q, José R; ANGELUCCI, Luisa; DA SILVA P, José Luis; JUÁREZ, José Francisco y OSERRANO, Arturo. La religión en los valores morales y conservadores de los estudiantes UCAB. (Año 14 Nº 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 44-68).
- MORENO, Gendrik. Max Müller y los mitos como ‘enfermedad del lenguaje’: una aproximación filosófica. (Nº 43, enero – diciembre, 2017, pp. 11-22).
- MORFFE Alexis. Las TIC como herramientas mediadoras del aprendizaje significativo en el pregrado: una experiencia con aplicaciones telemáticas gratuitas. (Vol. 11, Nº 1, 2010, pp. 200-219).
- MORÓN, Guillermo. De nuevo Mariano Picón Salas (Nº 3, 2001, pp.213-236).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. Artesanos de la angustia: no tas sobre literatura alemana de inicios del siglo XX (Nº 14, 2005, pp.123-146).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. Desde la memoria: Muestra poética de Mariano Picón Salas (Nº 8, 2003, pp. 153-157).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. El Cristo de Mario Briceño- Iragorry: un aporte al análisis del pensamiento católico venezolano (Nº 11,2004, pp. 54-79).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. Friedrich von Hardenberg (Novalis). Los Himnos a la Noche y la poesía romántica (Nº 7, 2003, pp.141-154).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. La narrativa de Mario Briceño-Iragorry.Una revisión a la cuentística de la generación del 18 (Nº 6,2002, pp. 119-137).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. La voz de la infancia en la poesía de Lilia Boscán de Lombardi (Nº 4, 2001, pp. 169-177).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. Los primeros libros de Mario Briceño-Iragorry (Nº 2, 2000, pp. 63-73).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore.Michel Onfrey: peregrinación al cuerpo enamorado. (Año 14 Nº 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 192-205).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. Revisión difícil a la idea de mujer en el pensamiento occidental. (Vol. 12, Nº 1, 2011, pp. 98-131).

MUÑOZ ARTEAGA, Valmore. Apuntes sobre Monseñor Oscar Romero. (Nº 43, enero – diciembre, 2017, pp. 67-89).

MUÑOZ GARCÍA, Ángel. Algunas funciones de los Oidores, según Diego de Avendaño (Nº 9, 2004, pp. 62-87).

MUÑOZ, José Francisco; CABEZA, José Luis y VALDERRAMA, María.El consumo de drogas de niños, niñas y adolescentes en Venezuela en el período 2011. (Año 14 Nº 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 147-164).

NAVA, Ibeth. La música nacional como expresión de la multiculturalidad venezolana. (Año 15 Nº

NAVA, Ibeth. Las narrativas de la gaita zuliana referidas a las particularidades del lenguaje y la conformación de la identidad del maracaibero (N° 20, 2007, pp. 109-134).

NAVA, Ibeth. Ulises Acosta Romero: Ingenio zuliano (N° 15, 2006, pp.136-148).

NAVA, Ibeth, y GARCÍA, Nelly. Gaita zuliana: mestizaje narrado desde la música. (N° 43, enero – diciembre, 2017, pp. 47-65).

NUBIOLA, Jaime. Pragmatismos y relativismos: C.S. Peirce y R. Rorty(N° 3, 2001, pp. 9-25).

OBERTO DE GRUBE, Lucía Thays. Conflictos colectivos y nuevas tendencias de la negociación colectiva en Venezuela en tiempos de globalización (N° 4, 2001, pp. 87-105).

OCANDO, Jenny, y FERNANDEZ, Osmaira. Entramado sociocultural de la familia maracaibera. Un acercamiento interpretativo. (Vol11, N° 3, 2010, pp. 441-468).

OJEDA, Juana; MACHADO, Ineida y MATOS, José. El imperativo ético: condición humana ante el bien y el mal (Volumen 10 N° 3,2009, pp. 242-255).

OLIVAR, José Alberto. La hacienda pública venezolana y las reformas Cárdenas (1913-1922) (Volumen 10 N° 2, 2009, pp. 167-186).

OLIVAR, Norberto José. Breves consideraciones en torno al período democrático-representativo: Renta petrolera y política social (N° 41, 2015, pp. 63-73).

OLIVAR, Norberto José y ALARCÓN PUENTES, Johnny. El poder dela simulación. La simulación del poder (N° 3, 2001, pp. 113-127).

OLIVAR, Norberto José. Isaías Medina Angarita y la sociedad industrial (N° 8, 2003, pp. 76-103).

OLIVAR, Norberto José. Isaías Medina Angarita: la consolidación (N°2, 2000, pp. 75-99).

OLIVAR, Norberto José. Isaías Medina Angarita: resortes teóricos parasu estudio (N° 1, 2000, pp. 275-294).

OLIVEROS, Elennys. La escritura espiral en Gustavo Pereira. (Vol. 11, N° 3, 2010, pp. 407-427).

ONTIVEROS G, José Leonardo. Aproximación a la Teoría de los Motivosy Estrategias: Análisis

de A tumba abierta de Alfonso Vallejo. (Vol. 12, N° 3, 2011, pp. 184-202).

ONTIVEROS G, José Leonardo. La dramaturgia de José Gabriel Núñez (Año 14 N° 38/ Septiembre-Diciembre, 2013, pp. 165-187).

ORTEGA, Mayira y UZCÁTEGUI Q., Ana Mireya. Un enfoque funcional en la enseñanza de la gramática en el séptimo grado de educación básica (N° 18, 2007, pp. 17-41).

ORTEGA, Wilmen. Luchas estudiantiles durante los primeros años de lomecismo (1914-1919). (Vol. 12, N° 3, 2011, pp. 121-140).

ORTEMBERG, Pablo. Teatro, jerarquía y potlatch: examen socio- histórico y antropológico de las entradas virreinales en Lima (N° 16,2006, pp. 9-34).

ORTIZ F., Marielsa y FLEIRES, Leyda. Principios didácticos para la enseñanza de la lectura durante la alfabetización inicial (N° 18,2007, pp. 42-59).

ORTIZ F., Marielsa y PARRA, Ana. La enseñanza y el aprendizaje de la escritura durante la alfabetización inicial (N° 17, 2006, pp. 39-64).

ORTIZ, José Francisco; DJUKICH DE NERY, Dobrila; HERNÁNDEZ Alexander y MÉNDEZ Aminor. Cuentos infantiles, valores humanos y cambio de paradigmas en el siglo XXI (N° 3, 2001, pp. 155-170).

OSORIO Leonardo. El decreto de guerra a muerte en el discurso historiográfico de textos escolares. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 59-79).

OSORIO Leonardo y FERRER Dilian. Entre errores y aciertos: la Ley de Espera en la provincia de Maracaibo (1849-1850). (Año 13 N° 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 91 -107).

PADILHA HENNING, Leoní Maria. El cuidado en la educación: análisis desde la perspectiva lipmaniana. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp.47-61).

PÁEZ, Ángel y FUENMAYOR, Jesús. El rol de la Consejería Gerencial en el proceso de expansión de microempresas de comunicación ein formación (N° 8, 2003, pp. 29-42).

PARRA CONTRERAS, Reyber Antonio. La intelectualidad maracaibera ante el proceso de centralización de Venezuela. 1890-1908 (N°6, 2002, pp. 87-117).

PARRA CONTRERAS, Reyber y CABEZAS MORALES, Temístocles. Actividades emprendidas por Fernando Millares y el Marqués de Someruelos para defender militarmente la Provincia de Maracaibodurante el conflicto emancipador. 1810-1811 (Nº 5, 2002, pp. 79-91).

PARRA CONTRERAS, Reyber y VERA MONZANT, Magdelis. Bolívar frente al militarismo en diversos momentos de su actuación política (Nº 3, 2001, pp. 77-88).

PARRA CONTRERAS, Reyber; VILLASMIL ESPINOZA, Jorge yBARALT VALBUENA, Stephanie. Estructuración del liderazgopolítico civil en la historia contemporánea de Venezuela: contribuciones para su estudio. (Año 13 Nº 35 / Septiembre- Diciembre2012, pp. 13 -36).

PARRA, Thais y UZCÁTEGUI, Ana Mireya. Desarrollo de las competencias comunicativas de los docentes en la gestión escolar (Nº 17,2006, pp. 15-38).

PARRA-SANDOVAL, María Cristina. La construcción histórica de lasCiencias Sociales, del siglo XVIII a 1945. Traducción (Nº 4, 2001, pp. 233-256).

PASEK DE PINTO, Eva. ¿Cómo construir categorías en Microhistoria? (Nº 16, 2006, pp. 85-97).

PASEK DE PINTO, Eva. El docente y su nivel de conciencia ambiental (Nº 15, 2006, pp. 79-94).

PAZ, Anny; ROMERO, Silvia; DÍAZ, Bladimir; VARGAS, Marlyn y AÑEZ, Aura. Aplicación del modelo de Bagozzi y Phillips en la investigación y validación de teorías. (Año 13 Nº 33 / Enero-Abril2012, pp. 145 -163).

PELEKAIS de, Cira; PELEKAIS, Elmar Aldrin y FRASSATI, Elsa. Toma de decisiones fundamentada en la gestión ética universitaria (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp. 61-91).

PEÑÑA, Dionnys y FUENMAYOR, Aloha. Accesibilidad a las tecnologíasde información y comunicación por los discapacitados visuales. (Vol. 11, Nº 3, 2010, pp. 469-481).

PEÑARANDA, Lourdes, ZAVARCE, Elsy y GARCÍA, Elizabeth. Apropósito de los orígenes de la independencia del artista. (Vol. 11, Nº 1, 2010, pp. 157-182).

PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio. Chávez y la fuerza de los fusiles (Nº 7,2003, pp. 191-200).

PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio.Del individuo al ciudadano (Nº 5, 2002, pp.173-180).

PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio. El diálogo como lectura en Gadamer (Nº 2,2000, pp. 27-51).

PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio. Universalidad de los Derechos Humanos (Nº 1, 2000, pp. 73-86).

PÉREZ LAURENS, Lesvia; DÍAZ BLANCO, Mónica C. y GONZÁLEZ GÓMEZ, Rosalinda del V. El espacio cultural destinado a las artes escénicas como símbolo expresivo de nuestra existencia. (Nº 19, 2007, pp. 84-96).

PÉREZ LUNA, Enrique. Currículum y formación docente como reto del siglo XXI (Nº 5, 2002, pp. 9-23).

PÉREZ VALECILLOS, Tomás y CASTELLANO CALDERA, César. Lo irregular, lo espontáneo y lo público en la marginalidad urbana. Asentamientos urbanos precarios de la ciudad de Maracaibo. (Nº22, 2008, pp. 94-116).

PÉREZ, Francisco Javier. El lingüista guajiro Miguel Ángel Jusayú. Desde la lexicografía y gramática a la lectoescritura (Nº 8, 2003, pp. 113-118).

PICÓN SALAS, Mariano. La palabra revolución (Nº 4, 2001, pp.269-281).

PINEDA R, Diego Antonio. Reflexiones en torno a la creatividad en perspectiva lipmaniana. (Vol. 12, Nº 2, 2011, pp. 130-159).

PINO ITURRIETA, Elías. Boconó como pretexto. Palabras sobre historia regional (Nº 1, 2000, pp. 239-252).

PINO-RAMÍREZ, Gloria, AROCHA, Gaslena, FERNÁNDEZ-NAVA, Anissa y FERNÁNDEZ-VALBUENA, Adriana. Programa de investigación comportamientos autorreguladores de salud y enfermedad. (Año 13 Nº 33 / Ene ro- Abril 2012, pp. 34 -55).

PINTO YÉPEZ, Ermila M. Ética, retórica y justicia en Platón (Nº 10,2004, pp. 74-101).

PINTO YÉPEZ, Ermila M. La Alteridad negada en el discurso colonial (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp. 181-204).

PINTO YÉPEZ, Ermila M. La escritura colonial, como expresión del mestizaje y de la identidad hispanoamericana (Nº 19, 2007, pp. 205-220).

PINTO YÉPEZ, Ermila M. Voces españolas e indígenas en un diálogo colonial (Nº 17, 2006, pp. 65-87).

PIÑA, Nevis. Fundamentos legales de la gestión de la evaluación de los aprendizajes en la enseñanza universitaria (Nº 41, 2015, pp. 74-90).

PIRE, Franklin. Cuarteto para cuerdas número 1. Opus. 7 IIMatto (Nº 3,2001, pp. 251-278).

PIRELA MORILLO, Johann y PORTILLO, Lisbeth. La evaluación de planes de estudio en Bibliotecología, Archivología y Ciencia de la Información. Enfoques y metodologías (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 256-274).

PIRELA MUNDO, Jhoanny, MONTIEL SPLUGA, Leisie. La mujer como representación del erotismo en la novela Mancha de aceite, de César Uribe Piedrahita. (Vol. 12, Nº 3, 2011, pp. 170-183).

PORTILLO, Raymundo. Epifanía de la arquitectura religiosa. (Año 13Nº 35 / Septiembre-Diciembre 2012, pp. 121 -132).

PORTILLO RÍOS, Rixio Gerardo. La comunicación interna en universidades privadas con estudios a distancia en pregrado. (Año 15 Nº 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 116-138).

PORTILLO, Raymundoy PORTILLO, Rixio. La travesía interior de Frodo. A 60 años de la publicación de “El Señor de los Anillos”(Nº 41, 2015, pp. 207-226).

PUERTA, Mariela. Labor periodística de Hesnor Rivera (Nº 7, 2003, pp.163-169).

QUERO ARÉVALO, Miltón. Raza, nación y modernidad en la novela Boves el urogallo, de Francisco Herrera Luque. (Vol. 11, Nº 2,2010, pp. 48-57).

QUERO, Alberto. “Cofre de frases y espuela” Aproximaciones a “La vida provisional”, de Guillermo Yepes Boscán (Volumen 10, Nº 1,2009, pp. 128-137).

QUERO, Alberto. Don Quijote, héroe de la fe (Nº 14, 2005, pp. 84-101).

QUINTERO DE RINCÓN, Yolanda. El rol de las estrategias de aprendizaje en la construcción de la autonomía. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 57-86).

QUINTERO PARRA, María José. La creación plástica de la mujer tocada por los paradigmas estéticos contemporáneos (Lo conceptual, lo abyecto y el trauma de un género). Vol. 11, Nº 2, 2010, pp.58-98).

RAMOS OROZCO, Jesús. El cuerpo y la lectura rumiante en Nietzsche (Nº 41, 2015, pp. 137-147).



RAMOS VILLALOBOS, Mary Flor. El docente universitario y la promoción de la lectura y escritura (Nº 6, 2002, pp. 33-42).

RIJOS, Gregorio Antonio y LEAL GONZÁLEZ, Nila. Rito funerario en la sociedad maracaibera (1790-1850) (Nº 18, 2007, pp. 329-349).

RINCÓN ROSALES, Milagros. Mutaciones de discursos. Nuevas visualidades en el Arte Contemporáneo (Volumen 10, Nº 1, 2009, pp.38-60).

RINCÓN RUBIO, Luis. Representaciones culturales del honor en la juventud zuliana (Nº 15, 2006, pp. 13-34).

RINCÓN URDANETA, Sheila. La imagen corporativa y la gerencia pública en Venezuela (Nº 8, 2003, pp. 15-28).

RINCÓNURDANETA, Sheila y CENDRÓS, Jesús. El E- learning en los estudios adistancia de la Universidad Católica Cecilio Acosta (Nº 18, 2007, pp. 86-106).

RIVERA HUERTA, Ender Ángel. Extensión museística (Nº 10, 2004, pp. 145-159).

RODRÍGUEZ ARRIETA, Marisol. La caña, motor de la economía agrícola zuliana (1909-1913). (Nº 13, 2005, pp. 174-200).

RODRÍGUEZ F., Jesús L.; MARTÍNEZ, Nerwis y LOZADA, Joan Manuel. Las TIC como recursos para un aprendizaje constructivista (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 118-132).

RODRÍGUEZ ITURBE, José. Sentido y vigencia de Fermín Toro (Nº 1, 2000, pp.157-198).

RODRÍGUEZ OLMEDILLO, Laura; PÁEZ CARRASQUEÑO, Marjorie y GONZÁLEZ, Víctor Hugo. Escuela de Ingeniería de Petróleos de LUZ. Conceptualización y diseño del edificio original (Nº19, 2007, pp. 64-83).

RODRÍGUEZ, Emira; REQUENA, Karen y MUÑOZ, José. La percepción turística del mercado español hacia Latinoamérica (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 133-166).

RODRÍGUEZ, María Mercedes y VARGAS Elibet. El coro escolar y el canto colectivo: una experiencia musical significativa. (Año 14 Nº 37/ Mayo-Agosto, 2013, pp. 30-56).

RODRÍGUEZ, María Mercedes. La clase de música. Fundamentos teóricos (Nº 2, 2000, pp. 119-141).

RODRÍGUEZ, María Mercedes. Música y desarrollo en el preescolar (Nº 7, 2003, pp. 75-99).

ROJAS BARBOZA, Ismael. Aproximación al uso y contexto del término pe, presente en el discurso presidencial venezolano 2002-2004 (Nº 19, 2007, pp. 221-242).

ROJAS BARBOZA, Ismael. Estado moderno latinoamericano: derechos humanos, desempeño y expectativas del ciudadano (Nº 15, 2006, pp. 117-135).

ROJAS VÁSQUEZ, Armando José y NÚÑEZ NAVA, Virginia Rosa. El matiz fenomenológico en Ernesto Sábato (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 78-99).

ROMÁN, Ricardo J. Juan Vicente Gómez: sociedad, literatura y petróleo. (Año 13 Nº 34 / Mayo-Agosto 2012, pp. 55 -71).

ROMÁN, Ricardo J. Estudio estético- literario sobre la metáfora en la poesía de María Calcaño. (Vol. 12, Nº 1, 2011, pp. 182-198).

ROMÁN, Ricardo J. Javier Marías, Cuando el fantasma hace literatura (Nº 20, 2007, pp. 154-162).

ROMERO HENRÍQUEZ, Silvia; PAZ BAPTISTA, Anny; DÍAZ BORGES, Bladimir; ROJAS VERA, Luis Rodolfo y VARGAS CHACÍN, Marlyn. La comunicación y la formación de valores en las organizaciones. (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 160-181).

ROMERO P., Ana María. Oralidad y alienación femenina en la poesía de Lydda Franco Farías (Nº 16, 2006, pp. 126-143).

ROMERO, Ana María. Análisis discursivo e intencionalidad crítica en los relatos de Rajatabla (Nº 7, 2003, pp. 113-124).

ROMERO, Rosalinda, REYES, María Elena, INCIARTE R, Nerylena y GONZÁLEZ, Odris. Elementos teóricos- conceptuales en la integración educativa de personas con discapacidad. (Vol. 12, Nº 1, 2011, pp. 11-35).

RORTY, Richard. Observaciones en MOMA (Nº 4, 2001, pp. 9-30).

ROSALES, Reina Consuelo. La alfarería en los indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo: vínculo entre pasado y presente (Nº 13, 2005, pp. 131-148).

RUIZ CHATAING, David. Eduardo Calcaño o de la compleja relación entre el intelectual y el poder. (Año 13 N° 35 / Septiembre- Diciembre2012, pp. 37 -53).

SALAS COHEN, Gerardo. ¿Realidad carnal o realidad virtual? Los hilos invisibles de la corporeidad (N° 42, 2016, pp.115-129).

SANABRIA PEÑA, Zulay Esther. La construcción del sujeto femenino en la poesía de Ana Enriqueta Terán (Vol. 11, N° 1, 2010, pp.249-259).

SÁNCHEZ BRACHO, Amelia y FONTAINES RUIZ, Tomás. Percepción de inteligencias múltiples y rendimiento académico en estudiantes universitarios. (Año 13 N° 34 / Mayo- Agosto 2012, pp.184 -208).

SÁNCHEZ CARREÑO, José; BRAVO DE ROMERO, Milena y ORTEGA DE PÉREZ, Eglis. La evaluación educativa en el contexto actual. (Año 13 N° 34 / Mayo- Agosto 2012, pp. 72 -90).

SÁNCHEZ CARREÑO, José; PÉREZ RODRÍGUEZ, Carlos y DE LA VILLE, Zajari. Filosofía, cultura y diálogo: una trilogía unida por los intersticios de la interculturalidad. (Año 15 N° 39/ enero-junio, 2014, pp. 75-95).

SÁNCHEZ DE GALLARDO, Marhil de y LINARES, Wilmara. Autoestima y gestión local de Alcaldes (N° 16, 2006, pp. 98-125).

SÁNCHEZ DE GALLARDO, Marhil de, ÁRRAGA Marisela y PIRELA DE FARÍA, Ligia. Rendimiento académico. Efectos de intervención psicológica dirigida a docentes en las calificaciones de los estudiantes. (Año 13 N° 34 / Mayo- Agosto 2012, pp. 125 -146).

SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz y CHIRINO, Oneida. La experiencia del Centro de Filosofía para Niños y Niñas de la Universidad Católica Cecilio Acosta. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp. 249-258).

SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. Ecología y cultura: caso wayuu (N° 7,2003, pp. 201-209).

SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. El diálogo como la piedra angular para razonar (N° 41, 2015, pp. 148 -163).

SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz Elisa. El mito a la luz filosófica (N° 2, 2000, pp. 151-167).

SÁNCHEZPIRELA, Beatriz. Filosofía mítica Wayuu (Nº 14, 2005, pp. 41-54).

SÁNCHEZPIRELA, Beatriz. Hacia el razonamiento desde la infancia.(Año 15 Nº 39/ enero-junio, 2014, pp. 53-60).

SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. La ilusión perdida desde la infancia. (Vol12, Nº 2, 2011, pp. 106-116).

SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. La razón desmitificada -Aufklärung-, según Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (Nº 9, 2004, pp.26-38).

SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz. Pensamiento crítico, el diálogo y el entendimiento en Freire y en Lipman (Nº 21, 2008, pp. 98-107).

SÁNCHEZ RAMÍREZ, Gerardo. Con-fabulaciones para una psicología desde el excluido (Nº 41, 2015, pp. 186-206).

SÁNCHEZ, Alba. Modelo que explica la dimensión humana de la práctica docente. (Año 13 Nº 33 / Enero-Abril 2012, pp. 109 -1119).

SANTANA SEQUERA, Ubaldo Antonio (Monseñor). Desafíos de la Universidad Católica al comienzo del tercer milenio (Nº 3, 2001, pp. 173-192).

SEGOVIA MORALES, Rafael José, GONZÁLEZ GÓMEZ, Rosalinda del Valle y COLINA BELEÑO, Luisa del Carmen. Epistemología en el diseño arquitectónico. (Año 15 Nº 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 139-156).

SEGOVIA MORALES, Rafael José, PÉREZ, Lesvia y GONZÁLEZ, Odris. Pabellón virtual para un Taller de Diseño Arquitectónico a distancia. (Año 13 Nº 35 / Septiembre- Diciembre 2012, pp.133-156).

SEGOVIA, Rafael; PÉREZ, Lesvia y MOLERO, María. El taller de diseño arquitectónico virtual (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 100-117).

SEIJO SUÁREZ, Cristina; COLINA BELEÑO, Luisa y SEGOVIA, Rafael. Políticas públicas: un elemento catalizador de la investigación y desarrollo en universidades latinoamericanas (Nº 41, 2015, pp. 28-42).

SERRANO, Yoleida. La gerencia inteligente en Educación a Distancia: estrategia de atención de calidad a los participantes. (Año 14 Nº 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 167-191).

SERRANO, Yoleida. La Ley orgánica para la protección del niño y del adolescente: su aplicación en escuelas bolivarianas del Estado Zulia. (Año 15 N° 40/ julio-diciembre, 2014, pp. 37-50).

SILVESTRI V., Karin; SILVESTRI V., Car los; HERNÁNDEZ, René y AÑEZ, Silenis. Pensamiento estratégico y éxito gerencial en organizaciones empresariales (Volumen 10 N° 2, 2009, pp. 187-208).

SOFÍA, Pasquale y ROMERO R., María Elena. Intercultura. Una mediación para el diálogo entre civilizaciones (N° 22, 2008, pp.203-219).

SOFÍA, Pasquale. El marxismo en América Latina. Entre el realismo de Haya de la Torre y la utopía de Mariátegui. (N° 43, enero – diciembre, 2017, pp. 35-46).

SOTO RINCÓN, Lucía. Una mirada filosófica hacia las problemáticas y logros de los pueblos indígenas en la actualidad. (Año 13 N° 34 /Mayo-Agosto 2012, pp. 108 -124).

SUÁREZ F., Raquel. Seguimiento/acompañamiento como procesos de apoyo a prosecución estudiantil (N° 4, 2001, pp. 151-167).

SUÁREZ VELÁZQUEZ, Mariana Libertad. Inusitada fiereza: Dicotomías, identidad y poder en Lamujer habitada, de Gioconda Belli (Volumen 10 N° 3, 2009, pp. 124-142).

SUMIACHER D'ANGELO, David. Perspectivas críticas: La Filosofía para Niños de Lipman. Preámbulo a nuevos andares en filosofía. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp. 13-46).

SUZZARINI B., Manuel. Sobre teoría y enseñanza de la historia en Venezuela (N° 20, 2007, pp. 57-84).

TREQUATTRINI CARMONA, Irene. Filosofía para Niños y Niñas como estrategia educativa para el fomento de la salud bucal. Alumnos del 4° grado de la Unidad Educativa Monseñor Olegario Villalobos del Municipio Maracaibo Estado Zulia. (Vol. 12, N° 2, 2011, pp. 212-245).

TORRES SALAS, Lina; VILLALOBOS, Fernando y CHIRINOS Exequiades. Gestión del conocimiento en cibermedios: un análisis conceptual. (Año 14 N° 36/ Enero-Abril, 2013, pp. 122-138).

TORO ANDARA, Mandy. Sobre “lo imposible” y “lo escrito” en arte, filosofía y psicoanálisis (N° 42, 2016, pp. 67-77).

URDANETA QUINTERO, Arlene; CARDOZO GALUÉ, Germán y FERRER, Dilian. Constituir la nación: federalismo y constitucionalismo histórico en el Zulia (Nº 12, 2005, pp. 17-38).

URDANETA, Arlene; GAMERO, María; ATENCIO, Maxula y PARRA, Ileana. Historiar la memoria de los colectivos: una experiencia educativa (Volumen 10 Nº 2, 2009, pp. 15-37).

USLAR PIETRI, Arturo. El tema de la historia viva (Nº 3, 2001, pp.239-247).

USLAR PIETRI, Arturo. Venezuela, la pobre (Nº 5, 2002, pp. 183-187).

UZCÁTEGUI Q., Ana Mireya. Gramática y enseñanza de la lengua. Conferencia en el marco del Encuentro Nacional de Docentes e Investigadores de Lingüística (ENDIL) (Nº 21, 2008, pp. 243-250).

VAN DER LINDE, Car los- Germán. ¡Yo mando aquí! –Sátira y novelalatioamericana del dictador– (Nº 20, 2007, pp. 13-35).

VARGAS, Fredy. Los fractales y su relación con la creación sonora (Nº12, 2005, pp. 65-88).

VÁZQUEZ, Belín. Del proyecto de unidad bolivariana a la alternativaintegracionista sudamericana (Nº 16, 2006, pp. 56-84).

VELANDRIA CHIRINOS, Carmen T. y RONDÓN CASTRO, Leisy C.Ética y viabilidad democrática en el contexto de la globalización (Nº 8, 2003, pp. 43-56).

VELANDRIA, Carmen Teresa. Una aproximación a la investigación en el diseño de medios impresos informativos (Nº 23, 2008, pp.46-57).

VERA GRATEROL, Antonio. Aplicación de la conceptualización holística a la estrategia didáctica del trabajo de campo y al aprendizaje de la Ecología (Nº 41, 2015, pp. 13-27).

VERA MONZANT, Magdelis y PARRA CONTRERAS, Reyber. Lainstrucción pública en Maracaibo luego de la desintegración deColombia (1830-1850) (Nº 19, 2007, pp. 97-118).

VÍLCHEZ, Jacqueline. Taliraii: expresión wayuü de música y parentesco (Nº 4, 2001, pp. 107-130).

VILLALOBOS ANTÚNEZ, José Vicente. Hipótesis para una lógica del concepto de derecho alternativo (Nº 5, 2002, pp. 25-40).

VILLALOBOS ANTÚNEZ, José Vicente. La ética y el derecho ante la filosofía intercultural y la

globalización (Nº 4, 2001, pp. 71-85).

VILLALOBOS G., Fernando y PLATA DE PLATA, Dalia. Incidencia de los enfoques curriculares en el modelo pedagógico de la enseñanza de la Comunicación Social (Nº 10, 2004, pp. 102-121).

VILLALOBOS G., Fernando; PINEDA DE ALCÁZAR, Migdalia; MENDOZA, María Inés y ROMERO, María Gracia. Incidencia de la evaluación por monitoreo en el programa de maestría en Ciencias de la Comunicación de LUZ (Nº 18, 2007, pp. 166-189).

VILLALOBOS G., Fernando; VILORIA M., Hender y VELANDRIA, Carmen T. La investigación de la comunicación en Venezuela frente al cambio tecnológico (Volumen 10 Nº 3, 2009, pp. 182-198).

VILLALOBOS, Nelly. La experiencia de estudios a distancia en la UNICA (Nº 21, 2008, pp. 197-215).

VILLASMIL ESPINOSA, Jorge y BERBESÍ DE SALAZAR, Ligia. El ideal de la unidad latinoamericana en el discurso político de Manuel Ugarte (Nº 18, 2007, pp. 218-231).

VILLASMIL ESPINOSA, Jorge. Discursos y prácticas para la integración iberoamericana en el contexto del ocaso del colonialismo hispánico (Nº 22, 2008, pp. 165-186).

VIVAS, Carmen. Construir los pilares de la nación, la patria y la identidad en el discurso de Andrés Bello y D. F. Sarmiento. (Vol. 11, Nº3, 2010, pp. 391-406).

YBARRA M., Jaime. Usos del pasado en el presente en la obra de Agustín Blanco Muñoz: “Habla el Comandante Chávez” (Nº 19, 2007, pp. 158-177).

ZAMBRANO BARRIOS, Adalberto. Teoría para mejorar la gestión pública (Nº 22, 2008, pp. 132-149).

ZAVARCE, Elsy. El lenguaje gráfico de Portafolio: experimentalidad y convencionalismos (Nº 13, 2005, pp. 48-64).

ZAVARCE, Elsy. Realidades de Eco. Aproximación metodológica para la lectura del arte contemporáneo. Caso: Ecoincidentes: Eco-realidades (Nº 18, 2007, pp. 190-217).



## Normas para la presentación de trabajos

---

### 1. Filosofía

La Revista de Artes y Humanidades UNICA es el órgano de difusión periódica de artículos arbitrados de la Universidad Católica “Cecilio Acosta”; cuya esencia es el hombre y lo humano; y su misión, la trascendencia y la pertinencia social. Una publicación que, cuatrimestralmente, se convierte en “el lenguaje y la voz propia de la Universidad; la voz silente de la inteligencia y la cultura que interpela al mundo a través de la palabra”. El propósito de la Revista de Artes y Humanidades UNICA -y de nuestra universidad- es convertirse, a la vez, en espacio y momento para el debate crítico y la problematización del proceso de construcción del conocimiento en el campo de las Ciencias Humanas o Sociales; especialmente de las áreas académicas que convergen y divergen en las diferentes carreras de la UNICA, y sus menciones.

### 2. Secciones

La Revista de Artes y Humanidades UNICA consta de tres secciones. La primera, INVESTIGACIONES, recoge los resultados de investigaciones provenientes de instituciones públicas o privadas, o aquellos trabajos personales que, por su significación, constituyan aportes al saber humanístico. La segunda, ENSAYOS, es de carácter libre. Los trabajos publicados en esta sección pueden ser presentados bajo cualquier método de citado y sin los resúmenes correspondientes. Por lo demás, están sujetos al arbitraje y al resto de los parámetros exigidos por esta publicación. La tercera parte, múltiple y diversa, se denomina MISCELANEAS recoge, además de recensiones, entrevistas, obituarios, diálogos y opiniones, Honoris Causa, Discursos de Orden, sobre todo tipo de publicaciones, notas sobre los diferentes premios de Arte y Literatura, de Venezuela y el mundo; esta sección se actualiza, con cada número, el Índice Acumulado de la Revista de Artes y Humanidades UNICA y la lista de las publicaciones de la Universidad Católica Cecilio Acosta.

### 3. Los Autores

En una página independiente del trabajo, el autor o los autores indicarán su nombre y los dos apellidos, así como la dirección postal (de habitación o universidad, fundación, instituto o centro de investigación), teléfonos y correo electrónico. Señalarán, de igual modo, la fecha de culminación del trabajo y su naturaleza o condición; es decir, si se trata de un Proyecto de Investigación concluido o en proceso; si es producto de una reflexión personal o de un trabajo institucional. Anexarán, además, un resumen curricular.



### 4. Contenido

Los trabajos presentados a la Revista de Artes y Humanidades UNICA abarcarán todo lo relacionado con el campo del saber humanístico: de las HUMANIDADES, se amplía a la Comunicación Social; la Lingüística y la Literatura; y al área de la Educación, la Filosofía, la Teología, las Ciencias Sociales o Humanas en general como la Politología, Sociología, Historia, Antropología, Psicología, Geografía, Economía. También abarca todo lo relacionado con el campo ARTE que, en su acepción más amplia y desde una visión múltiple y diferenciada de la historia y la cultura, comprende desde las denominadas Bellas Artes hasta todo tipo de manifestaciones artísticas -reconocidas académicamente o no- de los diferentes pueblos del mundo; e incluye el estudio sobre los Museos, la Musicología y el Diseño Gráfico.

La Revista de Artes y Humanidades UNICA recoge esta multiplicidad de saberes y comprende los aspectos teóricos de las Ciencias Sociales o Humanas, así como los procesos estructurales y/o coyunturales del acontecer humano.

### 5. Redacción

5.1 La Revista de Artes y Humanidades UNICA sólo considerará para su publicación los trabajos inéditos y que no hayan sido propuestos simultáneamente en otras revistas. La recepción de los trabajos se realizará durante todo el año.

5.2 Los trabajos deben ajustarse a la orientación temática de la revista. La Revista de Artes y Humanidades UNICA sugiere a sus colaboradores la construcción de textos escritos sencillos y párrafos breves, que expresen, no obstante, profundidad teórica, rigor científico y claridad expositiva. Los títulos deben ser originales, sugestivos y breves. El título no excederá de ocho (8) palabras.

### 6. Estructura

Los trabajos deben presentar un resumen de entre 130 a 150 palabras o 10 líneas; estará escrito en español e inglés y será acompañado de cuatro (4) palabras clave. Al igual que el resumen, el título del trabajo será presentado en español e inglés. La estructura de los trabajos (investigación y ensayos), será: Introducción, Desarrollo o Argumentación y Conclusiones o Consideraciones Finales. Se recomienda el uso de subtítulos a lo largo del desarrollo o argumentación, y el empleo del sistema decimal, comenzando desde el primer subtítulo con el número 1. La introducción y las conclusiones no se enumeran. Las citas textuales se presentan entre comillas y no mediante cursivas u otro tipo de remarcado. Las citas breves se mantendrán dentro del párrafo y las que superen las cuatro líneas se separan con márgenes más amplios (un centímetro más a cada lado), a un espacio y sin entrecomillado.

## 7. Formato

Los trabajos se entregarán impresos: un original y tres ciegos; y en un C.D con el texto levantado en Microsoft Word. También puede enviarlo al correo revista@unica.edu.ve, pero esta opción sólo sustituye la entrega del C.D, previa confirmación de la recepción del correo. Los colaboradores que no puedan entregar los artículos personalmente, deberán enviarlos en un sobre manila debidamente identificado, a la dirección de la revista señalada al final de las normas.

## 8. Extensión

La extensión de los trabajos debe ser de un máximo de 25 cuartillas y un mínimo de 10 para los Artículos de las INVESTIGACIONES; de 15 a 8 para las CONFERENCIAS y ENSAYOS; y de una o tres para las MISCELANEAS. Todos los trabajos serán presentados en hoja tipo carta, impresos por una sola cara, con numeración continua y con márgenes de 3 centímetros a cada lado. El texto se presentará a espacio 1.5, en fuente Times New Roman, tamaño 12.

## 9. Referencias y Citado

Las Referencias (bibliográficas, hemerográficas, orales y/o documentales) serán presentadas bajo el sistema APA. Las citas bibliográficas incluidas en el texto se deben realizar por apellido de autor y año, por ejemplo: (Martínez, 2005). Cuando la cita es textual debe aparecer apellido del autor, año y el número de la página. (Martínez, 2005: 56), en caso de varios autores (Martínez et al, 2005:24). Para citar varias páginas continuas deben separarse por el guión (Martínez, 2005:24 – 56); cuando la cita es de páginas aisladas, no continuas deben separarse por una coma, (Martínez, 2005: 12, 33, 46, 67). Se utilizarán las notas a pie de página sólo para comentarios y no para referencias bibliográficas.

Las referencias bibliográficas deben aparecer al final del trabajo con los datos completos de los autores citados en el contenido. Se deben disponer en orden alfabético, atendiendo al primer apellido del autor. Si se hace referencia a más de un trabajo del mismo autor, pero publicado en años diferentes, se hará por orden cronológico descendente de los años de publicación, atendiendo al siguiente orden: primer apellido del autor en mayúscula (coma); inicial del primer nombre (punto). Entre paréntesis año de publicación; título del libro, o del capítulo del libro o artículo de la revista seguido de la palabra en; editorial (punto). Lugar de la publicación. Ejemplo: BARBOZA, M. (2002) La lingüística moderna, Editorial Metro. Venezuela. Las referencias tomadas de Internet deben contener el apellido y nombre del autor (como se explicó arriba), entre paréntesis año de publicación. Título. Mes, día, año, dirección en Internet en que se efectuó la consulta. Por ejemplo: BARBOZA, M. (2004). Reflexiones sobre la Lingüística moderna. Obtenida en Enero, 25, 2009, de www.linguistica.com.

Si no aparece el año de publicación colocar entre paréntesis (n.d.) por ejemplo: BARBOZA, M. (n.d.). Reflexiones sobre la Lingüística moderna. Obtenida en Enero, 25, 2009, de www.linguistica.com.

## 10. Arbitraje

Los trabajos serán sometidos a la consideración de un equipo de especialistas o Cuerpo de Arbitraje mediante el procedimiento conocido como Par de Ciegos: los árbitros y los autores o colaboradores no conocerán sus identidades respectivas. La aprobación o no del trabajo para su publicación por parte del Consejo de Árbitros se hará de acuerdo a criterios de fondo y forma. FONDO o contenido: pertinencia, originalidad, relevancia, aportes, metodología y demás aspectos señalados en los numerales 1 y 4 de estas Normas para la presentación de trabajos. FORMA: estructura, citado, referencias y lo expresado en los diferentes numerales. La Dirección de la Revista de Artes y Humanidades UNICA comunicará al autor o autores los resultados del arbitraje, especificando si el trabajo se publica o no, o si la publicación será efectiva posterior a las modificaciones que sugiera el Cuerpo de Arbitraje.

### **11. Otros requerimientos editoriales**

La Revista se reserva el derecho de hacer a los trabajos -luego de haber sido aprobados por el Consejo de Árbitros- las correcciones de estilo que considere pertinentes, con la garantía de respetar al autor y su trabajo. No se facilitarán pruebas a los autores ni se devolverán originales. La Dirección de la Revista de Artes y Humanidades UNICA decidirá sobre aquellas circunstancias no consideradas por esta normativa.

### **12. Recepción de trabajos**

La Revista de Artes y Humanidades UNICA recibe trabajos o contribuciones durante todo el año. Los trabajos se remitirán al Editor de la Revista en la Oficina de Investigación y Postgrado. Bloque C. Planta Alta.

***UNIVERSIDAD CATÓLICA CECILIO ACOSTA.***

*Corredor Vial Universidad Católica Cecilio Acosta.*

*Urbanización LA PAZ, II etapa. Calle 98 con Avenida 54A. N° 54-76.*

*Apartado Postal: 1841.*

*Teléfono: (58 0261) 3006845.*

*Maracaibo-Estado Zulia, Venezuela.*



## Standards for the Presentation of Works

---

### 1. Philosophy

The Journal of Arts and Humanities UNICA is the organ for periodic diffusion of arbitrated articles from the Catholic University “Cecilio Acosta,” whose essence is man and what is human and his mission, transcendence and social pertinence. Every four months, this publication becomes “the University’s own language and the voice, the silent voice of intelligence and culture that questions the world through the word.” The purpose of the Journal of Arts and Humanities UNICA -and of our university- is to become both a space and moment for critical debate and the problematizing of the knowledge-building process in the field of human or social sciences; especially the academic areas that converge and diverge in the different fields of study at UNICA and their majors.

### 2. Sections

The Journal of Arts and Humanities UNICA consists of three sections. The first, RESEARCH, collects research results coming from public or private institutions or those personal works that, due to their significance, constitute contributions to humanistic knowing. The second, ESSAYS, has a free character. Works published in this section can be presented using any citation method and without the corresponding abstracts. Nevertheless, they are subject to arbitration and the rest of the parameters required by this publication. The third part, called MISCELLANEOUS, is multiple and diverse and brings together, in addition to reviews, interviews, obituaries, dialogues and opinions, Honoris Causa, Discourses of Order regarding all type of publications, notes on different prizes in Art and Literature in Venezuela and the world; with each number, this section updates the Accumulated Index for the Journal of Arts and Humanities UNICA and the list of publications at the Catholic University Cecilio Acosta.

### 3. Authors

On a page separate from the work, the author or authors should indicate their first names and two last names, as well as their postal address (home or university, foundation, institute or research center), telephones and email address. Likewise, they should point out the date on which the work was finished and its nature or condition, that is, whether it deals with a research project that has concluded or is in process, whether it is the product of a personal reflection or an institutional work. They should also annex a summarized curriculum vitae.

### 4. Contents

Works presented to the Journal of Arts and Humanities UNICA encompass all that relates to the humanistic field of knowledge: the HUMANITIES, including Social Communication; Linguistics and Literature; the areas of Education, Philosophy, and Theology; the Social or Human Sciences in general, such as Political Science, Sociology, History, Anthropology, Psychology, Geography, and Economy. They also include everything related to the field of ART that, in its broadest conception and from a multiple and differentiated vision of history and culture, includes the Fine Arts with all types of artistic manifestations – academically recognized or not – of the different peoples of the world, including the study of Museums, Musicology and Graphic Design.

The Journal of Arts and Humanities UNICA gathers together this multiplicity of knowing and understands the theoretical aspects of social or human science, as well as the structural and/or current processes of human events.

### **5. Editing**

5.1 The Journal of Arts and Humanities UNICA will consider for publication only unpublished works that have not been proposed simultaneously to other journals. Acceptance of these works will take place throughout the year.

5.2 Works should be adjusted to the thematic orientation of the Journal. The Journal of Arts and Humanities UNICA suggests that their collaborators construct simple written texts and brief paragraphs that nevertheless, express theoretical depth, scientific rigor and expository clarity. Titles should be original, suggestive and brief. The title should not exceed eight (8) words.

### **6. Structure**

Works should have an abstract or summary of between 130 to 150 words or 10 lines, written in Spanish and English and accompanied by four (4) key words. Like the abstract, the title of the work should be presented in Spanish and English. The structure of the works (investigations and essays), will be: Introduction, Development or Argumentation and Conclusions or Final Considerations. The use of subtitles is recommended throughout the development or argumentation using the decimal system, beginning the first subtitle with the number 1. The introduction and conclusions are not enumerated. Textual quotations are presented in quotation marks and not using italics or other types of marking. Brief quotations will be kept within the paragraph and those that exceed four lines will be separated with wider margins (one centimeter more on each side), single spaced and without quotation marks.

### **7. Format**

Works will be submitted in printed form: one original and three blind copies; and on a C.D. with the

text in Microsoft Word. Also, they can be sent to the email address [revista@unica.edu.ve](mailto:revista@unica.edu.ve), but this option substitutes only for submission of the C.D, with prior confirmation of email reception. Collaborators that cannot deliver the articles personally should send them in a duly identified manila envelope to the journal's address, indicated at the end of these standards.

## 8. Length

The length of the works should be a maximum of 25 pages and a minimum of 10 for RESEARCH articles; 15 to 8 pages for CONFERENCES and ESSAYS; and from one to three for MISCELLANEOUS. All works should be presented on letter-size paper, printed one side only, with continuous numeration and 3 centimeter margins on all sides. The text should be presented with 1.5 spacing, in Times New Roman font, 12 points.

## 9. References and Quotations

The References (bibliographic, hemerographic, oral and/or documentary) will be presented using the APA system. Bibliographic references included in the text should be made using the author's last name and the year; for example: (Martínez, 2005). When the quotation is textual, the author's last name, the year and the page number should appear (Martínez, 2005: 56); in the case of various authors, use (Martínez et al, 2005:24). To refer to various continuous pages, separate them with a hyphen (Martínez, 2005: 24-56); when the reference is for isolated, non-continuous pages, separate their numbers with commas (Martínez, 2005: 12, 33, 46, 67). Footnotes should be used only for commentaries and not for bibliographical references.

Bibliographical references ought to appear at the end of the work with complete data about the authors cited in the contents. They should be arranged in alphabetical order by author's last name. If reference is made to more than one work of the same author published in different years, they should be listed in descending chronological order, according to the years of publication, in the following order: the first last name of the author in capital letters (comma); initial of first name (period). In parenthesis, the year of publication; title of book, or chapter of book or magazine article followed by the word in; publishing house (period). Place of publication. Example: BARBOZA, M. (2002) *La lingüística moderna*, Editorial Metro. Venezuela. References taken from the Internet should contain the last and first names of the author (as explained above), the year of publication in parenthesis. Title. Month, day, year, Internet address where the consultation was made. For example: BARBOZA, M. (2004). Reflections on modern linguistics. Obtained on January 25, 2009, from [www.linguistica.com](http://www.linguistica.com).

If the year of publication does not appear, place n.d. in parenthesis. For example: BARBOZA, M. (n.d.). Reflections on modern Linguistics. Obtained on January, 25, 2009, from [www.linguistica.com](http://www.linguistica.com).

## 10. Arbitration

Works will be submitted for consideration by a team of specialists or Arbitration Board through

a procedure known as blind peer arbitration: the arbiters and authors or collaborators do not know each other's identity. Approval or rejection of the work for publication by the Arbitration Board will be made according to criteria of content and form. **CONTENT:** pertinence, originality, relevance, contributions, methodology and other aspects indicated in numbers 1 and 4 of these Standards for the presentation of works. **FORM:** structure, quotations, references and what is expressed in the different numerals. The Director's Office for the The Journal of Arts and Humanities UNICA will communicate the arbitration results to the author or authors, specifying whether the work will be published or not, or whether the work will be published after making the modifications suggested by the Arbitration Board.

### **11. Other editorial requirements**

Once the works have been approved by the Arbitration Board, the Journal reserves the right to make stylistic corrections considered pertinent, while guaranteeing respect for the author and his/her work. Proof will not be given to the authors nor will original documents be returned. The Director's Office for The Journal of Arts and Humanities UNICA will make decisions regarding any circumstances not considered in these standards.

### **12. Reception of works**

The Journal of Arts and Humanities UNICA receives works or contributions throughout the entire year. Works will be remitted to the Journal Editor in the Office for Research and Postgraduate Studies. Block C. Top Floor.

UNIVERSIDAD CATÓLICA CECILIO ACOSTA

*Corredor Vial Universidad Católica Cecilio Acosta.*

*Urbanización LA PAZ, II etapa, Calle 98 con Avenida 54A. N° 54-76.*

*Apartado Postal: 1841.*

*Telephone: (58 0261) 3006845*

*Maracaibo-Estado Zulia, Venezuela.*

**Revista de Artes y Humanidades UNICA, Año 18 N° 43**

Se terminó de digitalizar en el mes *CAMBIAR* de 2018

en los talleres gráficos de CEDIGRAF, UNICA.

Tlf. (0261) 3006937

E-mail: [cedigraf@unica.edu.ve](mailto:cedigraf@unica.edu.ve)

Maracaibo, Venezuela



**Título:** Sol de Maracaibo.  
**Técnica:** mixta / madera / ensamble.  
**Dimensiones:** 100 x 81 x 21 cm.  
**Año:** 2017.

**El artista Edeberto Linares nació en 1973 en Maracaibo, Estado Zulia. Es Técnico Superior en Diseño Gráfico en el Instituto Universitario de Tecnología Antonio José de Sucre (año 1995).**

**Desde el año 2009, se desempeña como diseñador independiente, específicamente en el área de remodelación de interiores e interiores, con experiencia en países como Venezuela y España. Entre sus trabajos más destacados se encuentran: su exposición individual en la sala “Hugo Finol” en el Club Carabobo, Lagunillas – Zulia (abril de 1998); Vecinos de mi lago, en la Sala de exposiciones del Museo de las Artes Gráficas, “Luis Chacón” de la Alcaldía de Maracaibo, (agosto de 2017).**

**Asimismo, ha participado en las exposiciones colectivas Noveles con FIAAM, en el Museo “Lía Bermúdez”, Maracaibo (durante los años 2016 – 2017).**

**Actualmente, sus Obras recientes se encuentran exhibidas en la Sala pequeño formato, “Armando Reverón” del edificio rectoral de la Universidad Católica Cecilio Acosta.**

# CONTENIDO

## PRESENTACIÓN

### INVESTIGACIONES

#### **GENDRIK MORENO**

Max Müller y los mitos como 'enfermedad del lenguaje':  
una aproximación filosófica

Max Müller and myths as 'disease of language':  
a philosophical approach

.....11

#### **MARCOS GUTIÉRREZ**

Los juicios morales en la investigación cualitativa.

Una mirada desde la complejidad del pensamiento humano

Moral judgments in qualitative research.

A view from the complexity of human thought.....

23

#### **PASQUALE SOFÍA**

El marxismo en América Latina.

Entre el realismo de Haya de la Torre y la utopía de Mariátegui

Marxism in Latin America.

Between the realism of Haya de la Torre and the utopia of Mariátegui.....

35

#### **IBETH NAVA Y NELLY GARCÍA**

Gaita zuliana: mestizaje narrado desde la música

Zulian gaita: mixing narrated since music.....

47

### ENSAYO

#### **VALMORE MUÑOZ**

Apuntes sobre Monseñor Oscar Romero.

A propósito del Centenario de su nacimiento.....

67

### VARIA LECCIÓN

#### **GABRIEL ANDRADE**

Páez no es ningún monstruo.....

91

#### **INDICE ACUMULADO 2000 - 2017**

#### **NORMAS PARA LA PRESENTACION DE TRABAJOS**