



La identidad cultural, mutante rostro colectivo

Fernando Acevedo | Arquitecto. Licenciado en Ciencias Antropológicas. Magíster en Política y Gestión de la Educación. Docente Grado 3 en el Centro Universitario de Rivera (UdelaR). Docente efectivo en el Centro Regional de Profesores del Norte (CFE, CODICEN).

«Conoces el nombre que te dieron, no
conoces el nombre que tienes (*Libro de las
Evidencias*)»¹
J. Saramago (1998:9)

«El ámbito de la identidad es un subsuelo
oscuro donde se desarrolla continuamente la
querella de lo real y lo simbólico.»
T. Escobar (1953)

«Aunque el buen gusto académico no aprueba que se inicien las reflexiones propias con citas de pensamientos ajenos, voy a reproducir, a modo de desafío a la persona pensante y sintiente, unas frases [...] de Daniel Vidart]. Preguntemos a un residente del barrio Casabó, a otro de Colonia Suiza, a otro de Caragatá, a otro de Bella Unión y a otro del Barrio de los Pocitos qué es eso de la identidad nacional y con qué o con quién(es) se identifica y obtendremos respuestas muy dispares, en el caso de que todos respondan. Podemos todavía hilar más fino. Quedémonos en Pocitos y repitamos las mismas interrogantes a un juglar callejero, a un modesto jubilado, a un mozo de café, a un rico comerciante y a un integrante juvenil, y pequeño burgués por añadidura, de los itinerantes

bebedores sabatinos de cerveza, y cada uno de ellos nos proporcionará una versión diferente, si es que la tienen, acerca de lo preguntado. Y una vez realizado este ejercicio estemos seguros de que, al analizar las disímiles contestaciones, nos invadirá un molesto estado de desorientación mental. Porque la esperada y monolítica declaración de identidad se convertirá en una caprichosa cantera de identidades, en un caleidoscopio de pareceres intensamente subjetivizados.» (Vidart, 2004:121)

Lo mismo nos ocurrirá si dejamos Pocitos y la identidad nacional, y aplicamos un ejercicio análogo para el caso de la *identidad cultural* tal como la perciben los habitantes de cualquier centro poblado de mediana o pequeña escala: el caleidoscopio será más pequeño, pero probablemente la diversidad de sus formas y colores será equivalente. Por otra parte, la cantera de pareceres —el universo *dóxico*— de cualquier comunidad, por pequeña que sea, no suele ser tan homogénea como lo aparenta cuando se la mira a cierta distancia, y lo es aún menos cuando, como en el caso de tantos centros poblados de nuestro país, su historia (*praxohistoria* y *mitopraxis*) ha estado marcada, ya desde su origen, por la sincopada alternancia de flujos inmigratorios y emigratorios de signo distinto y variable en diferentes momentos de su sinuoso devenir.

¹ Epígrafe de la removedora novela *Todos los nombres*, de José Saramago.

La identidad cultural, mutante rostro colectivo

Aquí entiendo por *praxohistoria* a la peripécia colectiva vivida por la comunidad (cf. Vidart, 2004:90) y por *mito-praxis* al proceso a través del cual un grupo social construye, con base en su universo simbólico, su interpretación de los acontecimientos históricos en los que ha participado (cf. Sahlins, 1997). El concepto de *mito-praxis* hace referencia, entonces, a la cosmovisión que un grupo pone en juego con ajuste a lo que Sahlins denomina “*estructura preformativa*” (concepto similar al de “*estructura estructurante*”, propuesto por Bourdieu con referencia a la noción de *habitus*). Advirtamos que no se trata de superponer la *praxohistoria* a la *mito-praxis*, sino de *con-jugarlas* (y, así, de *jugar-con* ellas, aunque más no sea para entender su juego), admitiendo que, como escribió Barthes (1988:222), «*el mito no oculta nada ni pregona nada: deforma; el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión*».

Ahora bien, cuando un investigador indaga en torno a las construcciones identitarias de un lugar, poco demora en asumir que aquellas se fundan en la percepción de la existencia de *sentimientos, pensamientos y proyectos históricos* compartidos por los integrantes del colectivo social, encarnados en *bienes y valores que les confieren anclaje en el pasado y peculiaridad en el presente*². No obstante, el investigador, *intérprete alienígena*, podría cuestionar, contradecir o hasta impugnar esas opiniones y, así, negar que realmente exista esa proclamada identidad local. Pero no es pertinente confrontar una *identidad normativa* o una (*auto*)*identificación voluntarista* enunciada desde adentro con una *identidad descriptiva* construida desde afuera por medio de “operaciones científicas de objetivación” (que suelen anclarse en artificiosos tecnicismos científicistas), ni emprender la vana tarea de caminar a paso firme por «*el laberinto que transcurre desde la puerta externa de la identificación hasta la ventana interior de la identidad*» (Vidart, 2004:90).

En cualquier caso, el proceso de construcción de toda identidad cultural no es un proyecto social “natural”, sino *una estrategia social*, intersubjetiva, consideración que es más fácil de



asumir en el caso de comunidades o sociedades pequeñas; estas, por un obvio factor de escala, resultan lugares estratégicos y provechosos para analizar la identidad colectiva, los procesos de su construcción y las estrategias sociales implicadas. Estas suelen acometerse, no siempre de modo consciente, para obtener algún legítimo beneficio colectivo: alcanzar una posición ventajosa en el contexto regional y en su estructura de poder, acceder a los privilegios (individuales y, sobre todo, colectivos) derivados de esa posición, propiciar una cohesión grupal y una solidaridad fraternal, que fortalezcan la capacidad de defensa de los intereses colectivos frente, por ejemplo, a medidas gubernamentales dañinas u otro tipo de agresiones externas.

Concebir la identidad cultural local como realidad intersubjetiva que se actualiza como estrategia interrelacional cargada de ingredientes afectivos y emocionales, hace posible que captemos mejor su carácter *procesual*, dinámico, cambiante (cf. Balibar y Wallerstein, 1991), y entonces pasible de ser modificado cuando

² Aquí estoy haciendo referencia al concepto de patrimonio cultural tal como lo concibe Vidart (2004:155): «*aquellos bienes y valores que confieren anclaje en el pasado y peculiaridad en el presente a los sentimientos, pensamientos y proyectos históricos propios de los integrantes*» de un grupo social.



Memoria e identidad cultural

«Notre héritage n'est précédé d'aucun testament»³

R. Char (1946)

Es a todas luces evidente que hay una memoria individual, sobre la que se construye la identidad del sujeto –en rigor, su haz de identidades– y sin la cual la *serhumanidad* se desvanece: «*es sabido que la identidad personal reside en la memoria y que la anulación de esa facultad comporta la idiotez*» (Borges, 1974:364). Pero también hay, y es lo que aquí interesa, una identidad cultural colectiva –un haz de identidades colectivas– que se funda, aunque no exclusivamente, en la memoria colectiva, más o menos esquiva, más o menos volátil, más o menos ilusoria (o incluso ficticia), construida a lo largo de la historia y actualizada en el presente, en cada presente.

La memoria es, pues, una *necesidad* –individual y privada, pero también colectiva, pública– tanto como un *trabajo*. «*El trabajo de memoria es un trabajo de parto*», ha escrito Fabius (1998:212), «*en el que los historiadores son los obstetras*»⁴; es un trabajo dificultoso, plagado de los padecimientos propios de la recuperación de una porción del pasado con recurso a la memoria. (Contra este trabajo conspiran, bajo modalidades diferentes pero con efectos análogos, la involuntaria tendencia al olvido y la deliberada resistencia a recordar). En esa recuperación, la memoria del pasado nos dice por qué somos los que somos y, entonces, nos confiere buena parte de nuestra identidad: es por eso que esa recuperación constituye una necesidad, la misma que opera en «*aquellos niños expósitos que se esfuerzan por descubrir sus orígenes para subsanar esa carencia fisonómica que los hace desgraciados, psicológicamente imprecisos, desfigurados por no tener un rostro definido*» (Eco, 1998:185). Más aún, «*el tema de la memoria/olvido es [...] inherente a toda reflexión*

las circunstancias lo requieran, más allá de todo anclaje *real* en el pasado y de toda persistencia *real* en el presente, más acá de la *praxohistoria* y la *mito-praxis* en las que parasitan. Por otro lado, posibilita que reconozcamos que su construcción social no solo remite al pasado, sino que también es un asunto del presente, siempre en construcción, y, en algún grado, un anticipo de lo que podrá arraigarse en el futuro: defensa de la calidad de vida, del *ethos*, de las tradiciones culturales, del *pathos*. Este doble reconocimiento es, entonces, un pasaporte para la reafirmación del sentimiento de pertenencia, del *yo social* y del *nosotros* que lo alienta.

Todo ello participa del proceso de construcción de identidades colectivas, en las que se formaliza y actualiza la apropiación y recreación de las identificaciones históricamente conferidas y de las (auto)identificaciones históricamente configuradas. Aceptado esto, hay que descartar la consideración de la identidad colectiva como un *don*, en cualquiera de los dos sentidos de esta noción: algo que se posee, algo que se da.

³ Este turbador aforismo –«*nuestra herencia no está precedida por ningún testamento*»– fue escrito por René Char, poeta de la resistencia artística (surrealista) primero, poeta de la resistencia (armada) después, en *Feuillets d'Hypnos* (*Hojas de Hipnos*), diario (poético) de trinchera que completó en el año 1941 durante la guerra, mientras revistaba como jefe del *maquis* en L'Haute Provence

⁴ Advértase la similitud entre este planteo de Laurent Fabius y aquel en el que Popper (1994) hace referencia a la teoría de la anamnesis formulada por Platón en su Menón, y a la mayéutica socrática como arte de la partera.

La identidad cultural, mutante rostro colectivo



acerca de la construcción de identidades [...]. Si identidad es memoria –recordar quiénes somos, cuál es nuestra genealogía individual y colectiva, qué sucesos constituyen nuestro pasado– es indudable que el tema mantiene su vigencia, aunque la identidad no pueda ya ser entendida a nivel social como una estructura fija, homogénea, esencializada o atemporalizada, cerrada autistamente sobre sí misma o afincada territorialmente, sino como un sistema de afiliaciones móviles y múltiples que constituyen al individuo de distinta manera, en distintos contextos» (Moraña, 2002:190-191).

Es la exploración por entre las honduras de la memoria colectiva, en definitiva, la que mejor puede restituarnos nuestra identidad cultural, que no es más que una circumspecta metáfora de nuestro rostro colectivo, horadado y honrado por el lustre del tiempo.

Pero... ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de identidad cultural? De «una especie de foco virtual al que nos es indispensable referirnos para explicar un cierto número de cosas, pero sin que nunca tenga existencia real», responde Lévi-Strauss (1981:332); es por ello, agrega, que hay que advertir «que su existencia es puramente teórica: la de un límite al que en realidad no corresponde ninguna experiencia». Dejando de lado la naturaleza evanescente que el antropólogo francés le atribuye a la noción de identidad cultural, es menester afirmar que toda cultura, al suponer un “nosotros”, es la base de identidades sociales, las cuales «se fundan en los códigos compartidos, o sea, en formas simbólicas que permiten clasificar, categorizar, nominar y diferenciar. La identidad social opera por diferencia, todo “nosotros” supone un “otros”, en función de rasgos, percepciones y sensibilidades compartidas y una memoria colectiva común, que se hacen más notables frente a otros grupos diferentes...» (Margulis, 1997:46).

Planteados así, corresponde concebir a las identidades sociales (y a las culturales, que son prácticamente lo mismo) como el resultado de

«la autopercepción de un ‘nosotros’ relativamente homogéneo en contraposición con los ‘otros’, con base en atributos o rasgos distintivos subjetivamente seleccionados y valorizados que funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la ‘mismidad’ identitaria» (Giménez, 1994:170)⁵.

Las identidades son, entonces, «construcciones sociales formuladas a partir de diferencias reales o inventadas que operan como señales diacríticas, esto es, señales que confieren una marca de distinción» (Olivén, 1997:129). Es decir, no son esencias intemporales, sino construcciones inventadas (cf. Sollors, 1989), imaginarias (cf. Anderson, 1993; García Canclini, 1995:95), tanto desde un reconocimiento endógeno como desde uno (o varios) exógeno(s). Además, si la identidad se formula a partir de diferencias (reales o inventadas), entonces el sentimiento de ser diferente también se liga a la designación de esas diferencias (reales o inventadas) por parte de los otros (cf. de Certeau, 1999:121).

Si bien la memoria no es la única aliada de la identidad, es la que mejor puede decirnos por qué somos los que somos y por qué somos lo que somos... es decir, *quiénes somos* (el nombre que tenemos). El *quiénes somos* (o *quiénes suponemos que somos*) «corre por cuenta de nuestra personal o colectiva demanda de modelos arquetípicos, prestigiosos, para espejarnos y reconocernos en ellos» (Vidart, 1998:162). El *quiénes somos* (el nombre que tenemos) es la versión propia, que debe distinguirse de «la versión ajena, referida al cómo son [el nombre que nos dieron], a cargo de intérpretes alienígenos» (ídem). De este modo, como ha afirmado el mismo Vidart en otro texto, «al ‘quiénes somos’ reclamado, presentado o explicitado por los sedicentes portadores de una estereotipada identidad [...], le responde el ‘cómo somos’ de las interpretaciones e intelecciones propias de aquellos que contemplan la realidad social como un objeto, procurando despojarse del halo ideológico y de la gravitación etnocéntrica que distorsionan la imagen de nuestra personalidad de base, bastante difusa e indefinible por otra parte» (Vidart, 2000:7).

⁵ Tal como aclara Vidart (2004:89), el término mismidad, «introducido por Voltaire en su *Diccionario Filosófico*», hace referencia «a una característica singularizante que se refleja en el espejo del tiempo y en las aguas dormidas del espacio en un ejercicio que va desde la inmanencia tautológica del Ser según Parménides a la trascendencia metafísica del Devenir propuesta por Heráclito».



Las máscaras sobre el rostro de la identidad colectiva

«Cuando yo empleo una palabra –dijo Humpty-Dumpty– esa palabra significa exactamente lo que yo quiero que signifique, ni más ni menos.»

L. Carroll (1998:225)

Queda claro, entonces, que las identidades culturales no surgen como Minervas, totalmente armadas desde la cabeza de Júpiter. Son *construcciones* que se fundan en una memoria colectiva y en formas simbólicas compartidas –percepciones, sensibilidades, representaciones– que se configuran y expresan como urdimbre de sentimientos de arraigo (a un espacio físico o *locus*: un lugar o una constelación de lugares⁶) y/o de pertenencia (a un espacio social o *socius*: el grupo humano o la constelación de grupos humanos que lo habita).

Los sentimientos de arraigo y de pertenencia –o *el sentido de pertenencia*, que emerge cuando existen suficientes elementos compartidos entre ellos y una cierta coherencia general que los vertebra– se expresan y actualizan en las manifestaciones ritualizadas de la *socialidad* local, ya se trate de la recreación de formas tradicionales o de la ritualización de representaciones o prácticas actuales, incluyendo aquellas que se instalan o reinstalan como estrategia social cuando se ve amenazada la integridad y persistencia de los bienes culturales, valores o intereses colectivos.

⁶ El sentimiento de arraigo a un lugar no necesariamente implica el afincamiento presente en un territorio concreto. El lugar puede ser un lugar ausente, virtual, o incluso, por paradójico que parezca, utópico o a-tópico: un lugar imaginado.

En cualquier caso, analizar la identidad cultural de un grupo social como si se tratara de la búsqueda de una esencia entre los pliegues de lo perecedero o de lo contingente resulta un ejercicio vano, carente de toda plausibilidad. De ahí la pertinencia de la exhortación *bourdieusiana*: «*liberar el discurso crítico de la tentación platónica del fetichismo de las esencias*» (Bourdieu, 1997:72). Lo que corresponde al investigador de lo social en la práctica de esa liberación es dar cuenta de los procesos de construcción *identitaria*, con lo cual también contribuye a la *desfetichización* del carácter esencialista que tradicionalmente se le ha atribuido a la identidad cultural. (También podría analizarse –no lo haré aquí– la tentación del fetichismo de la memoria “oficial”, por lo general materializado en la erección de monumentos).

Esa fetichización por lo general responde a propósitos conservadores y a menudo reaccionarios: «*la memoria es en muchos casos objeto de una monumentalización que al fetichizarla la desaloja de contenido político reivindicativo, cuestionador, contra-cultural, asimilándola al statu quo, y a una noción en muchos aspectos perimida de totalidad o identidad nacional, que sirve a objetivos de regulación conservadora e inmovilista del pasado histórico*» (Moraña, 2002:193). Marc Augé (1998:102) ha sido más radical: «*la memoria oficial necesita monumentos: estetizar la muerte y el horror*».

En concordancia con esos supuestos, el «*carácter construido, no esencial, de las identidades [...] se ha vuelto un lugar común del pensamiento contemporáneo [así como] afirmar que*

La identidad cultural, mutante rostro colectivo



lo propio y lo ajeno son construcciones ficcionales» (García Canclini, 2008:212)⁷. Este carácter nos induce a concebir a la identidad cultural –*rostro colectivo, horadado y honrado por el lustre del tiempo*– como una de las matrices (*real*, aunque *fictional* y subyacente, instituida a la vez que instituyente) del mundo fenoménico de la *socialidad*.

Concebir a la identidad cultural de un grupo social como rostro colectivo creado y recreado por las principales operaciones que atraviesan la producción social del tiempo –memoria y olvido– impugna la pertinencia de los planteos que la consideran como un repertorio de máscaras intercambiables según la ocasión⁸. Si bien la construcción diacrónica de la *identidad-rostro* altera muchos de sus rasgos y facciones, no mina su *mismidad*, como tampoco lo hace su eventual variación sincrónica. Aunque cambia, en lo sustantivo el rostro es siempre reconocible como tal (y es su propio cambio el que, seguramente, garantiza su perdurabilidad): pueden variar sus gestos, expresiones y actuaciones, sin por ello dejar de ser el mismo. (Si no fuera así, habría que inventar otro término o hablar de otra cosa, pero ya no de *identidad*).

⁷ Baste citar como ejemplo la afirmación de James Clifford: «la identidad es coyuntural, no esencial» (ápuđ García Canclini, 2008:26).

⁸ Uno de esos planteos es el de Eric Hobsbawm (2000:117): «la mayor parte de las identidades colectivas se parecen más a una camisa que a la piel, es decir, que son, por lo menos en teoría, optativas, no ineludibles. A pesar de la moda actual de manipular nuestro propio cuerpo, sigue siendo más fácil cambiar de camisa que de brazo».

Es difícil, quizás imposible, saber qué hay detrás del rostro, elucidar lo que oculta –si es que efectivamente oculta algo–; pero no lo es, o no lo es tanto, identificar las máscaras que lo ocultan, simplemente porque estas constituyen la realidad observable de la que se nutre toda tarea de descripción-interpretación. Estoy tentado a decir, siguiendo una concepción kantiana, que esas máscaras son *phaenomena*, «*lo que aparece, lo que deslumbra con su viva luz y no deja ver el noumenos, la cosa en sí*» (Vidart, 2007:22). La presunta existencia del *noumenos* no será discutida aquí; baste con dejar sentada mi mayor afinidad con la filosofía de la sospecha de Nietzsche y su precursora hermenéutica de la opacidad: «*la palabra “fenómeno” encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico*» (Nietzsche, 2004:30), tal vez, simplemente, porque no exista algo así como “*la esencia de las cosas*”. En este sentido, lo que intento postular aquí es que “*el mundo empírico*”, el mundo de “*lo que aparece*”, no oculta ninguna supuesta “*esencia de las cosas*”; simplemente oculta, en virtud de su opacidad constitutiva, aquello que el conocimiento y el pensamiento –filosofía, ciencia, arte– pretenden hacer visible: por ejemplo, la identidad cultural, las identidades culturales.

De todos modos, la relación entre identidad y *socialidad*, rostro y máscaras, es siempre problemática. No es una relación lineal, y el ocultamiento del rostro de las “cosas” (los *constructos ficcionales de lo propio* y de *lo ajeno*) no solo opera por mera opacidad. Además, el repertorio de máscaras, variado y voluble, suele estar investido de una fuerte potencia expresiva y *performativa*, lo cual actúa acentuando el ocultamiento⁹. Parece ser esto lo que subyace al sugerente comentario de Barel (1984:37): «*lo invisible social es tan real como lo visible, pero su realidad no puede ser aprehendida del mismo modo*».

⁹ Aquí aplico la noción de *performatividad* en un sentido similar al propuesto hace casi medio siglo por Austin (1982) para ciertos actos de habla: la capacidad que tienen algunos enunciados en cuanto a configurar las acciones de otros, es decir, de realizar un hecho por el mero hecho de expresarlo.

Siendo así, solo cabe evitar la ilusión de total transparencia de lo aparente –las máscaras– tanto como la ilusión de total inteligibilidad de lo oculto –el rostro–. Cumplida esa evitación, quedaremos en condiciones de acercarnos a la captura del rostro y, sobre todo, a las modalidades, estrategias y dispositivos de su ocultamiento. 

Referencias bibliográficas

- ACEVEDO, Fernando (2007): *Ciudad tomada. Miradas y huellas sobre Montevideo*. Montevideo: Ediciones de la Plaza.
- ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AUGÉ, Marc (1998): *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- AUSTIN, John L. (1982): *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Ed. Paidós.
- BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel (1991): *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- BAREL, Yves (1984): *La marginalité sociale*. París: PUF. Collection la politique élatée.
- BARTHE, Roland (1988): *Mitologías*. México: Siglo XXI editores.
- BORGES, Jorge Luis (1974): *Obras completas I (1926-1972)*. Buenos Aires: Emecé.
- BOURDIEU, Pierre (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- CARROLL, Lewis (1998): *Alicia a través del espejo*. Barcelona: Plaza y Janés. (Original de 1871)
- CHAR, René (1946): *Feuillets d'Hypnos*. París: Gallimard.
- DE CERTEAU, Michel (1999): *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión. (Original de 1974)
- ECO, Umberto (1998): 'Preámbulo' en "¿Sólo puede construirse el futuro sobre la memoria del pasado?" en E. Wiesel; F. Barret-Ducrocq: *Por qué recordar*, pp. 183-186. Academia Universal de las Culturas. *Foro Internacional Memoria e Historia* (UNESCO, 25/03/1998; La Sorbonne, 26/03/1998). Buenos Aires: Ed. Granica.
- ESCOBAR, Ticio (1953): *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*. Asunción: R. P. Ed.
- FABIUS, Laurent (1998): "El deber de gobernar" en E. Wiesel; F. Barret-Ducrocq: *Por qué recordar*, pp. 209-213. Academia Universal de las Culturas. *Foro Internacional Memoria e Historia* (UNESCO, 25/03/1998; La Sorbonne, 26/03/1998). Buenos Aires: Ed. Granica.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1995): *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Ed. Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2008): *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1994): "Comunidades primordiales y modernización en México" en G. Jiménez; J. Pozas (coords.): *Modernización e identidades sociales*, pp.149-183. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales - Instituto Francés de América Latina.
- HOBSBAWM, Eric (2000): "La izquierda y la política de la identidad" en *New Left Review*, N° 0, pp. 114-125. Madrid: Ed. Akal.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (org.) (1981): *La identidad*. Barcelona: Ed. Petrel.
- MARGULIS, Mario (1997): "Cultura y discriminación social en la época de la globalización" en R. Bayardo; M. Lacarrieu (comps.): *Globalización e identidad cultural*, pp. 39-60. Buenos Aires: Ciccus.
- MORAÑA, M. (2002): "Global/local: desafíos a la memoria histórica" en H. Achugar; S. D'Alessandro (comps.): *Global/local: democracia, memoria, identidades*, pp. 189-198. Montevideo: Ed. Trilce.
- NIETZSCHE, Friedrich (2004): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Ed. Tecnos. (Original de 1873)
- OLIVEN, Rubens George (1997): "Nación e identidad en tiempos de globalización" en R. Bayardo; M. Lacarrieu (comps.): *Globalización e identidad cultural*, pp. 113-129. Buenos Aires: Ciccus.
- POPPER, Karl R. (1994): *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Ed. Paidós.
- SAHLINS, Marshall (1997): *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- SARAMAGO, José (1998): *Todos los nombres*. Buenos Aires: Alfaguara.
- SOLLORS, Werner (1989): *The Invention of Ethnicity*. Nueva York: Oxford University Press.
- VIDART, Daniel (1998): *La trama de la identidad nacional. Tomo I: Indios, negros, gauchos*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- VIDART, Daniel (2000): *La trama de la identidad nacional. Tomo III: El espíritu criollo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- VIDART, Daniel (2004): *El rico patrimonio de los orientales*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- VIDART, Daniel (2007): "Una guía para viandantes" (Prólogo) en F. Acevedo: *Ciudad tomada. Miradas y huellas sobre Montevideo*, pp.15-28. Montevideo: Ediciones de la Plaza.