



Estudios sobre las Culturas Contemporáneas

ISSN: 1405-2210

januar@ucol.mx

Universidad de Colima

México

Ortiz, Renato
Modernidad-mundo e identidades
Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. III, núm. 5, junio, 1997, pp. 97-108
Universidad de Colima
Colima, México

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31600506>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

MODERNIDAD—MUNDO E IDENTIDADES

Renato Ortiz

• Qué es lo que entendemos realmente por identidad cultural? En buena medida, la escuela culturalista norteamericana intentó dar una respuesta a esta cuestión. Sus estudios buscaban articular al individuo en un horizonte más amplio. Dentro de esa perspectiva, la cultura sería responsable por el contenido de la personalidad, la identidad personal caracterizándose como derivada de una "estructura", de un universo que envolvería igualmente a los miembros de una comunidad. Cada cultura representaría por lo tanto un "patrón", un todo coherente cuyo resultado se realizaría en la acción de los hombres. Una autora como Ruth Benedict puede entonces hablar del "carácter" de un pueblo, por ejemplo, los Zuni, indígenas del sureste americano.¹ Ellos se definieron por su actitud apolínea, prescrita por el todo social, cuya tendencia sería eliminar los excesos de la vida personal, política y religiosa, en favor de un comportamiento prudente y cauteloso. La moderación se torna así un sinónimo de identidad Zuni. Lo mismo dirá Margaret Mead cuando estudia los indígenas del archipiélago de Samoa.²

El concepto de carácter se aplica pues en distintos niveles. Primero, se manifiesta en el individuo, por lo tanto, como éste es un producto de las fuerzas socializadoras, es posible entenderlo al conjunto de la propia organización social. De igual manera, la escuela culturalista acaba psicologizando el dominio de lo social: lo que es individual se torna identidad colectiva. El carácter étnico de un grupo pasa entonces a ser concebido como una cultura fraccionada, compartida por sus miembros. En tanto, este raciocinio, a primera vista simple, presupone algunos pasos

* Traducción al español del artículo en portugués "Modernidade—Mundo e identidade" del Mtro. Saúl Martínez González, Centro de Estudios e Investigaciones sobre la Cuenca del Pacífico, Universidad de Colima, con la colaboración de Jorge A. González.

que merecen ser explicados. De ellos, me gustaría destacar tres aspectos: la noción de integración, de territorialidad, y de centralidad.

Para los antropólogos, la cultura es antes que nada un todo integrado, una totalidad en la cual se encuentran articuladas orgánicamente diferentes dimensiones de la vida social. La investigación etnográfica —que se extiende del dominio material hacia el parentesco, de los intercambios a los rituales— proporciona al observador los trazos para la reconstitución de ese conjunto más amplio. En el caso de la escuela culturalista, otro aspecto debe ser subrayado. La Cultura es marcada todavía por su función integradora, que conforma a los individuos a las exigencias de la sociedad. Personalidad y cultura pueden ser entonces aprehendidas en su articulación visceral. Por lo tanto, esta capacidad de cobertura se limita a un territorio físico: las sociedades primitivas poseen fronteras bien delineadas. Esto significa que al interior de su territorialidad, toda cultura es una, indivisa. Ella se distingue de todas las otras y se define por una “centralidad” particular. Por eso, la literatura antropológica se va a preocupar con su insularidad.³ Evidentemente, este centro, está sujeto a cambios, pero los antropólogos subrayan que dichos cambios son graduales y lentos. Dentro de esa perspectiva, el núcleo posee el control sobre las modificaciones que le son impuestas, sean ellas originarias del interior o del exterior de su territorio. Se conserva así, prácticamente inalterada, su identidad.

Cuando los antropólogos norteamericanos comienzan a interesarse por las naciones y por los nacionalismos, lo que hacen es simplemente trasponer un esquema teórico, probado anteriormente para la comprensión de otro tipo de sociedad. La identidad gana así una nueva dimensión, consustanciándose en “carácter nacional”.⁴ El argumento se fundamenta en una antología entre las sociedades primitivas y las nacionales, lo que es por lo menos una imprudencia teórica. Varios estudios fueron realizados entonces en esa dirección.⁵

No me interesa criticar de manera pormenorizada los resultados de dichos análisis sobre el carácter nacional. Al final, no difieren sustancialmente de otros enfoques predominantes en diversos países.⁶ Me parece más productivo focalizar el raciocinio inmerso en ese tipo de postura. Evidentemente los antropólogos saben que existen tipos diferenciados de formaciones sociales, sociedades tribales, ciudades-Estado, imperios. Por lo tanto, al trasladarlos a los métodos utilizados para estudiar sociedades primitivas, acaban postulando que el grado de cohesión de las sociedades nacionales es, por lo menos, semejante a la coherencia de las culturas anteriores. Integración que se extiende ahora por un territorio más amplio, marcado por los límites de la nacionalidad. Se vuelve

entonces posible hablar de un núcleo de las culturas nacionales, que expresaría su identidad.⁷ Como cada cultura es una, singular, se tiene, por extensión que cada sociedad nacional es un todo integrado, irreducible a las otras culturas, cuya base material sería el Estado-nación. El mundo se constituiría así en una pléyade de culturas nacionales, cada una con su idiosincrasia, con su carácter. Por otro lado, esta identidad que no obstante es susceptible a cambios, se caracteriza sobre todo por la permanencia.

Integración, territorialidad, centralidad. En rigor, el pensamiento antropológico retoma puntos ya muy desarrollados por la filosofía de Herder. Contrario a la idea de progreso, crítico del Iluminismo, rechaza la noción de evolución histórica.⁸ Herder valora así lo específico en contraposición a lo universal. Para él, sería imposible ordenar la civilización en una secuencia histórica cualquiera. Cada pueblo sería una totalidad *sui generis*, una modalidad con esencia propia. La visión herderiana se funda por lo tanto en una perspectiva relativista, cultivada también por los antropólogos culturalistas. En ese sentido, la cultura, y particularmente la nación, sería una civilización centrada sobre sí misma. De ahí el interés de Herder, y de los románticos, por la cultura popular. Ésta expresaría el "verdadero" carácter nacional.

La discusión sobre la identidad se encuentra por lo tanto atravesada por una cierta obsesión ontológica. Sea en su versión antropológica o filosófica, es concebida como un "ser", algo que verdaderamente "es", que posee un contorno preciso, que puede ser observada, delineada, determinada de ésta o de aquella manera. Por eso la identidad necesita de un centro a partir del cual se irradie su territorio, es decir, su validez. No es pues casual que buena parte de ese debate, sobretudo en lo que respecta a América Latina, comparta los mismos supuestos o premisas anteriores. Los filósofos, artistas y políticos, cuando se debaten con el dilema de la identidad, buscan apasionarse por su "autenticidad".⁹ Se puede entonces hablar en "esencia" del pensamiento latinoamericano, algo específico, peculiar al Yo de una América tan latina, constantemente con la parte anglo-sajona. El mismo raciocinio se desdobra en el plano nacional.¹⁰

¿Cómo considerar la problemática que estamos tratando, sin deslizar-nos hacia una visión esencialista de lo social? Retomo una sugestión de Levi-Strauss que dice:

la identidad es una especie de lugar virtual, lo cual nos es indispensable para referimos y explicarnos cierto número de cosas, pero que no posee, en verdad, una existencia real.¹¹

La idea de virtualidad no permite escapar al *impasse* anterior. Desplaza la observación analítica de la configuración del Ser, de su carácter, para fijarlo en los aspectos relacionales del problema que enfrentamos. Puedo entonces adelantar una definición preliminar de cómo trabajar la identidad: una construcción simbólica que se hace en relación a un referente.¹² Los referentes pueden evidentemente variar en naturaleza, son múltiples —una cultura, la nación, una etnia, el color o género. Por lo tanto, en cualquier caso, la identidad es fruto de una construcción simbólica que los tiene como marcos referenciales. En rigor, tiene poco sentido buscar la existencia de “una” identidad; sería más correcto pensarla en su interacción con otras identidades, construidas según otros puntos de vista. Dentro de esa perspectiva, la oposición entre “Autenticidad” e “Inautenticidad”, se vuelve una conceptualización inadecuada.

* * * .

En su estudio sobre la nación, Marcel Mauss presenta la siguiente proposición:

entendemos por nación, una sociedad material y moralmente integrada a un poder central estable y permanente, con fronteras determinadas, y una relativa unidad moral, mental y cultural de los habitantes, que se adhieren conscientemente al Estado y a sus leyes.¹³

Su definición implica algunas premisas. La noción de ciudadanía, no como principio filosófico, sino como realidad política, se realiza solamente después de las transformaciones del siglo XIX (Revolución Francesa, crisis de 1848, extensión del derecho de voto a las mujeres, y en los países como Estados Unidos, a los negros, etcétera.) La integración material, es decir, la emergencia de un mercado nacional, es también fruto de esa época, que Polanyi describe como la “Gran transformación”.¹⁴ Durante el Antiguo Régimen, el capitalismo se restringía a los intercambios externos, sin incluir en su lógica a los mercados internos de los Estados. En cuanto a la “unidad moral, mental, y cultural” — lo sabemos—, es un movimiento lento. Al inicio del siglo XIX, Francia conocía los primeros impulsos de su revolución industrial, pero un cuarto de su población no hablaba francés; la integración territorial —promovida por el advenimiento de la imprenta de “masas” y por el sistema ferroviario—, aún no había ocurrido; faltaban escuelas que enseñaran a los niños el sentimiento de nacionalidad; una muy buena parte del campesinado se encontraba excluido de la sociedad nacional —es a mediados del siglo que el hombre del campo se torna francés.¹⁵

En suma, la nación francesa no existía, se encontraba en formación. Esto no ocurre sólo en un país. Hobsbawm tiene razón cuando insiste sobre el surgimiento de la nación como una novedad histórica.¹⁶ Lo que hace que la misma tendencia, en sus líneas generales, se reproduzca en otros lugares. A la centralización del Estado y de la administración, requisitos ya conocidos de otras sociedades, se agregan otros elementos. Para que la nación se constituya como un "principio espiritual", "conciencia moral", se pone en operación toda una dimensión cultural. La unificación lingüística, así como la intervención de símbolos, son aspectos fundamentales en la elaboración de las nacionalidades. Las fiestas cívicas, los desfiles patrios, la bandera, el himno y los héroes nacionales, que son objeto de culto en las escuelas primarias, son el cimiento de esa nueva solidaridad. Este es el contexto en el cual se forja la identidad nacional, imagen en la cual se autoconocen los miembros de una misma "comunidad". Pero es preciso entender: se trata de una "comunidad de destino", como nos recuerda Otto Bauer, y no de un carácter.¹⁷ No obstante, como el destino es susceptible de interpretación por las diversas fuerzas sociales y políticas que se enfrentan, la dirección hacia la que camina la nación es siempre materia de controversia. El debate sobre la identidad se encuentra pues, permanentemente permeado por intereses conflictivos. Por eso, en su elaboración, los intelectuales desempeñan un papel preponderante; actúan como mediadores simbólicos que establecen un vínculo entre el pasado y el presente. Se tiene así la legitimación de esa o de aquella visión, de tal o cual destino. La memoria nacional es por lo tanto un terreno de disputas, en el que se enfrentan las diversas concepciones que cohabitan en la sociedad.

Pero la nación es más que una novedad histórica; corresponde a un tipo enteramente nuevo de organización social. Ernest Gellner tiene el mérito de comprenderlo en toda su radicalidad.¹⁸ Se trata de un tipo de sociedad en la cual la movilidad es un factor determinante. Por eso la cultura no puede reproducir más los patrones hasta entonces conocidos. Debe, obligatoriamente, poseer un grado mayor de integración y tener la capacidad de envolver al conjunto de los miembros de la sociedad. La nación cumple este papel, representa esta totalidad que trasciende los individuos, los grupos y las clases sociales. Nación e industrialismo son por lo tanto fenómenos convergentes. Lo que yo formularía, para efecto de nuestra discusión, de la siguiente manera: la nación se realiza históricamente a través de la modernidad. Puedo entonces vincular la problemática nacional a una cuestión más amplia: las fronteras se diluyen. Un tema intrínseco a la modernidad. Para aprenderlo, creo que la nación se "desencaja", propuesta por Giddens, es interesante.¹⁹ La verdad, la apa-

rición de las sociedades modernas requiere que las relaciones sociales ya no se adhieran al contexto local de interacción. Todo pasa como si en las sociedades pasadas, espacio y tiempo, estuvieran contenidos por el entorno físico. La modernidad rompe esta continuidad, desplazando las relaciones sociales a un territorio más amplio. El espacio, debido al movimiento de circulación de personas, mercancías, referentes simbólicos, ideas, se encuentra dilatado. El proceso de construcción nacional ilustra bien esta dinámica. La idea de nación implica que los individuos dejen de considerar sus regiones como base territorial de sus acciones. Presupone el desdoblamiento del horizonte geográfico, retirando a las personas de sus localidades para recuperarlas como ciudadanos. La nación las "desencaja" de sus particularidades, de sus provincianismos, para integrarlas como parte de la misma sociedad. Los hombres, que vivían la experiencia de sus "lugares", dañados en la dimensión del tiempo y del espacio regionales, son así referidos a otra totalidad. Un ejemplo sugerente de esa transformación es el surgimiento de un sistema moderno de comunicación. Antes de su aparición, los países estaban compuestos por elementos desconectados entre sí; una región no "hablaba" con otra, y difícilmente lo hacía con su propia capital. La red de comunicación (ferroviarias, carreteras, transporte urbano, telégrafos, periódicos), que en algunos países europeos —Francia, Alemania e Inglaterra— es fruto del siglo XIX; por primera vez, articulará ese enmarañado de puntos, interligándolos entre sí. La parte se encuentra así integrada al todo. El espacio local se desterritorializa y adquiere otro significado.

Este no es por lo tanto un movimiento que se realice sin tensiones. Por el contrario. No debemos olvidar que la modernidad se funda en el principio de la individualidad —este es su rasgo distintivo en relación a las otras culturas.²⁰ Sociológicamente, eso significa la ruptura de los vínculos estamentales, dejando al individuo "libre", "suelto", para circular según su voluntad y su conciencia (o mejor, de acuerdo con sus oportunidades inscritas en su posición y condición de clases). Idealmente, el individuo escogería su propio destino. Sucede que una instancia, que le es superior, busca imputarle una voluntad colectiva. En ese sentido, el individuo debe expresarse en cuanto ciudadano de una nación. Su voluntad es contradicha por algo que lo trasciende. Esta contradicción está en la raíz del debate entre holismo e individualismo, tan estimada por las sociedades modernas. La modernidad, al mismo tiempo que se encarna en la nación, trae con ella los gérmenes de su propia negación. La identidad nacional se encuentra de esta forma en desajuste con el propio movimiento que la engendra. Es el resultado de un doble movimiento, la desterritorialización de los hombres y su reterritorialización

en el ámbito de otra dimensión. Su existencia es por lo tanto "precaria", y debe ser reelaborada constantemente por las fuerzas sociales. Lejos de ser algo acabado, definitivo, requiere de un esfuerzo permanente de reconstrucción.

El destino de las naciones es diverso. Complementario o contradictorio, dominante o dominado. Pero cada una de ellas se configura en un núcleo de irradiación. La nación define un espacio geográfico en el interior del cual se realizan las aspiraciones políticas y los proyectos personales. En este sentido, el Estado-nación no es sólo una entidad político-administrativa, es una instancia de producción de sentido. La identidad galvaniza las inquietudes que se expresan en su territorialidad. Ciertamente, su afirmación no se hace sin problemas. Por lo tanto, durante un período relativamente largo, el Estado-nación consigue conciliar el conjunto de esas dificultades. Frente a otras orientaciones alternativas, la identidad nacional se afirma como hegemónica. Utilizando una expresión de Weber, yo diría que el referente nacional detenta al monopolio de la definición de sentido. Es el principio dominante de orientación de las prácticas sociales. Las otras identidades posibles, o mejor, los referentes utilizados en su construcción, están subsumidos o sometidos a él.

En tanto prevalezca esta situación, las contradicciones existentes son contenidas en el interior de las fronteras del Estado-nación. En este punto es preciso retomar el tema de la modernidad. Vimos cómo históricamente se realiza a través de la nación. Sin embargo, cabe subrayar, su dinámica es distinta. La desterritorialización proporcionada por la nación es parcial, favorece la movilidad de las cosas sólo en el horizonte de su geografía. La modernidad requiere un desenraizamiento más profundo. En el momento en que se radicaliza, acelerando las fuerzas de descentralización e individualización, los límites anteriores se vuelven exigüos. La "unidad moral, mental y cultural" explota desde dentro. Si entendemos la globalización, no como un proceso exterior, ajeno a la vida nacional, sino como expansión de la modernidad-mundo, tenemos elementos nuevos para reflexionar. Las contradicciones inauguradas por las sociedades industriales y que atravesaron los espacios nacionales, ganan ahora otra dimensión. Extralimitan el plano mundial. En ese contexto, la identidad nacional pierde su posición privilegiada de fuente productora de sentido. Emergen otros referentes, que cuestionan su legitimidad.

Pensar la globalización en términos de modernidad-mundo, todavía nos permite evitar algunos tropiezos. De la misma forma que no tiene sentido que hablemos de "cultura global", sería insensato buscar una "identidad global". Debemos entender que la modernidad-mundo, al impulsar el movimiento de desterritorialización hacia fuera de las fron-

teras nacionales, acelera las condiciones de movilidad y "desencaje". El proceso de mundialización de la cultura engendra nuevos referentes de identidad. Un ejemplo: la juventud. En las sociedades contemporáneas, la conducta de un estrato particular de jóvenes sólo puede ser entendida cuando se sitúa en el horizonte de la mundialización. Camisetas, tenis, pantalones *jeans*, ídolos de rock, *surf*, son referencias deterritorializadas que son parte de un léxico, de una memoria juvenil "internacional-popular". Cultivada ritualmente en los grandes conciertos de música pop (efervescencia juvenil), en los programas de MTV, en los comics, une un segmento de edad (y de clase), y acerca a personas sin importar sus nacionalidades o etnias. La convivencia, la "unidad moral" de esos jóvenes, es tejida en el círculo de las estructuras mundiales. Para construir sus identidades, escogen símbolos y signos, encantados por el proceso de globalización. De la misma forma, se identifican entre sí, diferenciándose del universo adulto. Lo mismo sucede con el consumo. Grupos de clases medias mundializadas, comparten los mismos gustos, las mismas inclinaciones, que circulan en un espacio de expectativas comunes. En este sentido, los mercados, las transnacionales y los medios son instancias de legitimación cultural.²¹ Su autoridad modela las disposiciones estéticas y las maneras de ser. De la misma forma en que la escuela y el Estado se constituyeron en actores privilegiados en la construcción de la identidad nacional, las agencias que actúan en el nivel mundial favorecen la elaboración de identidades desterritorializadoras. Como los intelectuales, son mediadores simbólicos.

Integración, territorialidad, centralidad. Difícilmente esas premisas pueden reproducirse como fueron postuladas anteriormente. Con la globalización, la propia noción de espacio se transforma. El núcleo de cada cultura, es decir, el referente para la construcción de la identidad, pierde en centralidad. De ahí la sensación de crisis que atraviesa el debate contemporáneo. Las fronteras de las naciones no consiguen contener los movimientos de identidad existentes en su seno. Los discursos ecológicos y étnicos son un testimonio de eso. Por ejemplo, las prácticas musicales que expresan la conciencia negra. África-Bahía-Caribe forman un universo que se sustenta a partir de la condición de subalternidad de los negros en las sociedades actuales, y del ludismo de las generaciones descendientes de esclavos. Se construye así un circuito, un conjunto de símbolos, que unifican grupos y conciencias separadas por la distancia y por las nacionalidades. A primera vista, ciertas identidades se ven fortalecidas con el relajamiento de los límites nacionales. En los países donde existe una variedad de lenguas en competencia, el idioma "bajo", es decir, subalterno, se vivifica frente a la relativización de la lengua na-

cional. También ciertas identidades “locales”, sofocadas por la necesidad de cohesión nacional, ganan un nuevo aliento. Este es muchas veces el caso de las culturas populares en América Latina. Mal asumidas, cuando no rechazadas por los proyectos nacionales, marginadas, encuentran en el movimiento de la globalización un contrapunto para afirmarse. Sin embargo, no lo debemos olvidar, tampoco detentan el monopolio de definición de sentido.

Creo que podríamos comprender nuestra problemática utilizando dos conceptos propuestos por Michel de Certeau. Él denomina “estrategia” al cálculo de las relaciones de fuerza que se vuelven posibles a partir de un sujeto (empresario, propietario, institución científica, etcétera.), que se encuentra aislado en un espacio. Eso significa que toda estrategia se vincula a una base territorial a partir de la cual se realiza una gestión, que pesa y evalúa el movimiento de los otros —adversarios, competidores o clientes. Existe así una distancia entre el sujeto (institución) que aplica la estrategia y el objetivo a ser alcanzado. Al concepto de estrategia, de Certeau contraponen el de “táctica”. Esta sería

un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La “táctica” posee como lugar, el lugar del otro. Ahí se insinúa fragmentariamente, sin aprehenderlo por entero, sin poder situarse a distancia.²²

El problema que interesa directamente a de Certeau no es la cuestión de identidad, sino la cultura popular. Cómo el usuario de un producto reacciona de forma diferente al empresario que lo coloca en el mercado. El vendedor actúa según un cálculo estratégico, persiguiendo un determinado objetivo, el consumidor reacciona a un hecho consumado. Su acción no puede ser tan amplia, es localizada. El juego de las identidades tiene algo de semejante. Cada una de ellas debe “negociar” (retomo una idea de Nestor García Canclini)²³ su existencia en el contexto de un terreno ya delimitado. Por ejemplo, las culturas populares en América Latina son atravesadas por las realidades nacionales y mundial. Su afirmación se ve tensionada por diversas líneas de fuerzas. “Negociar”, es decir, delimitar simbólicamente un territorio, es tomar en consideración la multiplicidad de los actores en competencia. Entre tanto, las identidades operan a partir de posicionamientos distintos. Algunas de ellas tienen una amplitud mayor, porque se vinculan a las instituciones cuyas “estrategias” las impulsan al territorio “de los otros”. Tal es el caso de las identidades nacionales o desterritorializadas. Atraviesan la diversidad de las “localidades”. Otras por lo tanto, deben conformarse con la “táctica”, o sea, actuar sometidas a la presión constante de sus “oponentes”. Se trata por lo tanto de un juego desigual.

La modernidad-mundo coloca a disposición de las colectividades un conjunto de referentes —algunos antiguos: la etnicidad, lo local, lo regional; otros recientes, que resultan de la mundialización de la cultura. Cada grupo social, en la elaboración de sus identidades colectivas, se las apropiará de manera diferenciada. Sin embargo, esto no significa que estemos viviendo en un “Estado democrático”, en el cual la elección sería un derecho de todos. Traducir el panorama sociológico en términos políticos es engañoso. La sociedad global, lejos de incentivar la igualdad de las identidades, está surcada por una jerarquía, clara y despiadada. Las identidades son diferentes y desiguales, porque sus artífices, las instancias que las controlan, disfrutan distintas posiciones de poder y de legitimidad. Concretamente, se expresan en un campo de luchas y de conflictos, en el que prevalecen las líneas de fuerza desempeñadas por la lógica de la máquina de la sociedad.

Notas y referencias bibliográficas

1. R. Benedict, *Padroes de Cultura*. Lisboa. Livros do Brasil. s.p.d.
2. M. Mead, "The role of individual in Samoan culture in A.L.". Kroeber, T.T. Waterman (org.) *Source Book in Anthropology*, New York, Harcourt Brace and Company, 1931. Sobre la noción de carácter en antropología, consultar un manual como el de Felix Keesing, *Cultural Anthropology*. New York, Rinehart and Company, 1958.
3. Ver R. Linton, *O Homem*, S.P, Martins, 1973.
4. Ver M. Mead, *And Keep Your Powder Dry: an anthropological looks at America*. New York, William Morrow and Company, 1942.
5. Ver C. Kluckhohn, "Recent Studies of the National Character of Great Russian" en *Culture and Behavior*, New York. The Free Press of Glencoe, 1962. Ver también Kluckhohn "Un antropólogo y los Estados Unidos" en *Antropología*, México, FCE, 1949; R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, Houghton Company, 1989.
6. Ver D.M. Leite. *O Caracter Nacional Brasileiro*, S.P, Livraria Pioneira, 1969.
7. Ver M. Mead "The Study of National Character" en D. Lerner, H.D. Lasswell (org.) *The Policy Sciences*, Stanford University Press, 195; "National Character" en A. L. Kroeber (org.) *Anthropology Today*. Chicago, Chicago University Press, 1953.
8. Ver J.G. Herder, *Une Autre Philosophie de l'Histoire*, Paris, Aubier 1964.
9. Ver L. Zea, *El Pensamiento Latinoamericano*, México. Pormaca, 1965.
10. Ver la utilización de la categoría de alienación por los autores como A.V. Pinto, *Consciencia e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro, ISEB, 1960.
11. L. Strauss, *L'Identite*, *Op. cit.*, p. 332.
12. Retomo una idea anterior, la cual había desarrollado en el contexto de la construcción de la identidad brasileña. Ver *Cultura Brasileira e Identidad Nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
13. M. Mauss, "La Nation" en *Oeuvres*, tome 3, Paris, Minuit, 1969, p. 584.
14. Ver K. Polonyi, *A Grande Transformação*, Rio de Janeiro, Campus, 1980.
15. Consultar E. Weber, *Peasant's into Frenchman*, Stanford, Stanford University Press, 1976.
16. E. Hobsbawm, "A Nação como novidade: da Revolução ao Liberalismo" en *Nações e Nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 199. Sobre la constitución de la Gran Bretaña, ver Linda Colley, *Britons: forging the nation 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992.
17. Ver O. Bauer, *La Cuestión de las Nacionalidades y la Socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1979.
18. E. Gellner, *Naciones y Nacionalismo*, México, Alianza Editorial, 1991.
19. Ver A. Giddens, *As Consequencias da Modernidade*, São Paulo, Unesp, 1991.

20. Ver L. Dumont, *Essais sur L'Individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
21. Ver R. Ortiz, *Mundialização e Cultura*, São Paulo, Brasiliense, 1994 (traducción al español, Alianza Editorial).
22. M. de Certeau, *L'Invention du Quotidien*, Paris, Ed. 10/18, 1980, p. 21.
23. N. García-Canclini, "¿Negociación de la identidad en las clases populares?" en: *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo, 1995.