

**REFLEXIONES EN TORNO A LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD EN UN  
MUNDO GLOBALIZADO**

**ARCESIO HOLGUÍN OROZCO**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA**

**Escuela de filosofía, teología y humanidades**

**Facultad de filosofía**

**Medellín**

**2023**

**REFLEXIONES EN TORNO A LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD EN UN  
MUNDO GLOBALIZADO**

**REFLECTIONS ON THE CONSTRUCTION OF IDENTITY IN A GLOBALIZED  
WORLD**

**ARCESIO HOLGUÍN OROZCO**

TRABAJO DE GRADO

Presentado como requisito para optar por el título de:  
Profesional en filosofía.

Asesor

**Bsiron León Osorio Herrera**

Ph.D.

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA**

**Escuela de filosofía, teología y humanidades**

**Facultad de filosofía**

**Medellín**

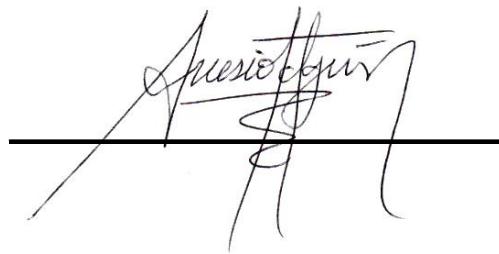
**2023**

14 de septiembre del 2023

Arcesio Holguín Orozco

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en ésta o en cualquiera otra universidad”.

Art. 92, párrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Arcesio Holguín", is written over a solid horizontal black line. The signature is stylized and cursive.

*A los abuelos.*

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	8
DESARROLLO.....	9
1. Aproximaciones al concepto de identidad.....	9
2. Definiendo la memoria.....	12
3. Identidad, memoria y cultura.....	18
CONCLUSIONES.....	23
REFERENCIAS.....	28

## RESUMEN

El artículo analiza la memoria y la identidad en el marco de la globalización. Su objetivo es vincular estos dos conceptos con la ética de la responsabilidad, a propósito de la urgencia que tienen las comunidades humanas de encontrar un factor articulador en medio de un mundo que enfrenta retos y la llamada hiperconexión. Para llegar a ello, se definen, en términos generales, qué es la memoria, qué es la identidad y qué es la cultura-lenguaje-comunidad. Después de una especie de triangulación, se concluye que los nuevos tiempos traen consigo el reconocimiento de la responsabilidad histórica en medio de la construcción de futuros humanos, respetuosos con los códigos éticos. Sin embargo, ello es complejo si la identidad individual se diluye en una identidad global homogenizada que resta importancia a la tradición y al pasado.

### **PALABRAS CLAVE:**

Memoria viva, identidad narrativa, interacción comunicativa, ética de la responsabilidad.

## **ABSTRACT**

The article analyzes memory and identity in the context of globalization. Its objective is to link these two concepts with the ethics of responsibility, regarding the urgency for human communities to find an articulating factor in the midst of a world facing challenges and the so-called hyperconnection. To achieve this, we define, in general terms, what is memory, what is identity and what is culture-language-community. After a kind of triangulation, it is concluded that the new times bring with them the recognition of historical responsibility in the midst of the construction of human futures, respectful of ethical codes. However, this is complex if individual identity is diluted in a homogenized global identity that downplays the importance of tradition and the past.

### **KEY WORDS:**

Living memory, narrative identity, communicative interaction, ethics of responsibility.

## INTRODUCCIÓN

Durante mucho tiempo, la identidad y la memoria han llamado la atención a filósofos y hasta literatos. Este es el caso del argentino Jorge Luis Borgés, quien en muchos de sus relatos trató de entender las intrincadas formas en las que operan estos conceptos ( Funes el memorizo es un buen ejemplo). Igual sucede con el francés Paul Ricoeur, pensador que en diversas oportunidades ha demostrado como la memoria y la identidad ayudan a comprender lo que es el ser humano ( *Tiempo y narración* es uno de esos libros de Ricoeur que pueden traerse a colación).

Recientemente, la identidad y la memoria han caído en una suerte de laberinto donde parece ser complejo comprender en qué sentido favorecen los estudios alrededor del ser humano. Ese laberinto, no es otro que la globalización y la falta de ética en el marco de las relaciones humanas. Precisamente, estos temas son los que se discuten en el artículo. Lo que se busca no es otra cosa que vincular estos dos conceptos, identidad y memoria, con la ética de la responsabilidad, a propósito de la urgencia que tienen las comunidades humanas de encontrar un factor articulador en medio de un mundo que enfrenta retos y la llamada hiperconexión.

En total son tres apartados. El primero, aborda la identidad de acuerdo a la revisión de ciertos teóricos que aportan luces al respecto y que en su momento evidenciaron qué puede ser la identidad. El segundo, intenta precisar qué es la memoria y cómo se percibe a partir de la mirada de algunos intelectuales. Por último, está una especie de diálogo entre identidad, memoria y cultura-lenguaje-comunidad. Al final figuran las conclusiones del ejercicio académico y unas breves líneas sobre la tarea que hoy debe llevar a cabo la filosofía, la madre de todas las ciencias según Aristóteles.

## DESARROLLO

### 1. Aproximaciones al concepto de identidad

*Así continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada por las palabras, pero que había de fugarse sin remedio cuando olvidaran los valores de la letra escrita.*

*Gabriel García Márquez, Cien años de Soledad*

La capacidad de las sociedades humanas para identificarse con una historia común, unos mitos compartidos y unas pautas socioculturalmente aceptadas, hace pensar en una cierta identidad colectiva. Sin embargo, para abordar el tema de la identidad y cómo las sociedades modernas han de incorporar a su repertorio cultural nuevos referentes (identidades), conviene llevar a cabo una reflexión acerca del concepto de identidad. Pues bien, en primer lugar la identidad desde el punto de vista individual se refiere a la relación del sujeto consigo mismo. Esta, por sus características, permite una singularidad coherente a través del tiempo y una especie de evolución, a pesar del papel constitutivo que juega la sociedad en la construcción de la misma identidad, el yo en otros términos (Souroujon 2011).

Cuando se aborda el problema de la identidad individual se encuentran diversas referencias. Por ejemplo, las especulaciones del filósofo inglés Jhon Locke, quien distingue entre ser humano (ser biológico) de persona como un ser pensante dotado de razón que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una cosa pensante en tiempos y espacios distintos. Ello, porque tiene conciencia y tiene la capacidad de “alargarse” hacia atrás, para comprender cualquier acontecimiento pasado (Souroujon 2011). En palabras de Locke: “Es el mismo sí mismo ahora que era entonces; y esa acción pasada fue ejecutada por el mismo sí mismo, que el sí mismo que reflexiona ahora sobre ella en el presente” (1999, 34).

Al mismo tiempo, Locke hace una separación radical en el proceso de constitución de la identidad individual a partir de cualquier elemento exterior como es la sociedad, el lenguaje o la tradición. De este modo se producen individuos desanclados, donde la identidad se extiende hasta donde llegan los recuerdos de una conciencia solitaria, apareciendo el olvido como una amenaza para la identidad sujeta a numerosos espacios en blanco. No obstante, la postura de Locke es incapaz de comprender cómo la primera infancia, en donde se aprende el lenguaje —y de la cual se tienen vagos recuerdos—, aporta a la identidad. Y más aún, no puede comprender la importancia de la comunidad a la que se pertenece y que delimita los marcos de referencia para la socialización (Souroujon 2011).

En contraste con los planteamientos de Locke, Charles Taylor afirma que la identidad es una ejercicio narrativo que es lo único que puede construir un hilo coherente, dotando de sentido, a pesar de los cambios y los acontecimientos olvidados. En ese orden, para Taylor la identidad del individuo se forja alrededor de ciertos marcos de referencia que ofrecen horizontes de sentido que se han ido adquiriendo particularmente mediante el lenguaje y el proceso de socialización. Por eso, permiten a los individuos responder a preguntas vitales del tipo ¿quién soy? o ¿qué quiero hacer? Es más, a partir de estos marcos de referencia el individuo está en condiciones de evaluar si ciertas acciones y decisiones son más relevantes que otras para su propia identidad (Souroujon 2011).

Además, Taylor presenta la identidad adherida al elemento temporal, asumiendo el transcurso de la vida como una historia que se va desplegando. De ahí que la narratividad de la identidad se base en la interacción entre pasado y presente, pues, el pasado permite una mejor comprensión del presente ya que hace ver las causas o los caminos que llevaron a este momento:

Hasta donde alcance la vista atrás, determinamos lo que somos por lo que hemos llegado a ser, por la narración de cómo hemos llegado ahí [...] dar sentido a mi situación actual [...] requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar la narración (Taylor 1996, 65).

Por otra parte, el presente también trabaja sobre el pasado y lo resignifica a la luz de lo que se ha llegado a ser. Así lo manifiesta Enzo Traverso: “[...] la memoria, sea individual o colectiva, es una visión del pasado siempre mediado por el presente” (2007, 64). Dicho de otra forma, el pasado es interpretado en el presente y en el momento en que se recuerda, pese a que el horizonte de sentido muchas veces es ajeno al contexto en el que se produjo el acontecimiento recordado. Asimismo, la necesidad de construir la narratividad obliga a redefinir lo evocado a partir de una significación elaborada (Souroujon 2011).

Lo anterior, abre el espacio para hablar de la identidad narrativa, la cual se produce en las fronteras entre la identidad individual y la identidad colectiva o en los límites entre la memoria del individuo y la del grupo. Autores como Taylor, que definen la identidad como un ejercicio narrativo, parten de un paradigma que podría denominarse holístico o interaccionista, en donde el individuo se constituye como tal solo en el seno de una comunidad que protege su singularidad. El cómo es un elemento que se encuentra en el corazón mismo de la noción de identidad narrativa: el lenguaje (Souroujon 2011).

Este lenguaje, cobra relevancia en la identidad social. Según Henry Tajfel esta cuenta con tres componentes: cognitivos, evaluativos y afectivos. Los cognitivos son los conocimientos que tienen los sujetos sobre el grupo al que se adscriben, los evaluativos se refieren a los juicios que los individuos emiten sobre el grupo y los afectivos tienen que ver con los sentimientos producto del grupo al cual se pertenece (Mercado Maldonado y Hernández 2010).

Cada uno de estos elementos emergen a lo largo de la vida de los individuos de acuerdo a los diferentes agentes de socialización, las actitudes, los comportamientos, los roles sociales y todo el bagaje cultural que exige vivir en sociedad. La dinámica es más o menos así. En los primeros años de vida, casi siempre, se tiene a la familia como el primer grupo de referencia. Posteriormente van apareciendo otros agentes como son la escuela, los amigos, la religión, los clubes deportivos, los medios de comunicación, las redes sociales, entre muchos

otros. Al final están las relaciones de poder en los entornos laborales o las relaciones sentimentales con la pareja o parejas. Así, a través de todos estos agentes, los individuos van adquiriendo los conocimientos necesarios para convivir con los integrantes de su grupo y con los de otros grupos. (Mercado Maldonado y Hernández, 2010)

Claro está: la socialización primaria se produce en condiciones de enorme carga emocional, lo que hace que el aprendizaje no sea solamente una actividad cognoscitiva. Sin embargo, existen buenos motivos para creer que, sin esa adhesión emocional a otros significantes, el proceso de aprendizaje sería difícil, cuando no imposible. Quizás ello se deba a que el niño se identifica con los otros significantes en una variedad de formas emocionales que pese a todo internaliza para producir la identificación. Y en efecto, el niño acepta los roles y actitudes de los otros significantes. Y por esta identificación con los otros significantes, lograr identificarse él mismo o adquiere una identidad subjetivamente coherente y plausible (Berger y Luckmann 2001).

La socialización secundaria es un proceso posterior que lleva al individuo socializado a nuevas áreas del mundo objetivo. En breve, es la internalización de submundos institucionalizados. Esta socialización implica la adquisición del conocimiento específico de "roles", los que están directa o indirectamente arraigados a la división del trabajo (Berger y Luckmann 2001). Por lo tanto, la construcción de la identidad colectiva está relacionada con el proceso de socialización primaria y, especialmente, con la secundaria, que se desarrolla en función del contexto social (Mercado Maldonado y Hernández 2010).

## **2. Definiendo la memoria**

Ahora bien, en toda definición de identidad, sea individual o colectiva, siempre se encuentran dos elementos: acciones -juicios y memoria. Esta última es vital, por no decir trascendental, pues, la memoria e identidad no pueden ser comprendidas separadamente. Tal vez ello obedece a que la memoria es generadora de identidad y ontogenéticamente anterior

a la misma identidad. Sin embargo, la identidad es el marco de selección y significación de la memoria, por lo que resulta superficial entenderlas como una relación de causa y efecto, ya que ambos conceptos se relacionan estrechamente (Candau 2001,16).

Abordando la memoria, se sabe que se trata de un proceso físico-biológico que está bien diferenciado de las capacidades perceptivas, motoras y cognitivas y que permite adquirir, almacenar y recuperar las huellas que deja la experiencia de la realidad en cada individuo (Solís y López 2009). Según esta visión, la memoria contribuye a que el individuo almacene los hechos, lo mismo que los datos aprehendidos de la realidad y las interacciones con otros individuos. Sin embargo, la multiplicidad de individuos que constituyen las sociedades, todos dotados de memoria, generan un complejo entramado de memorias compartidas que abren la posibilidad a la memoria colectiva.

Para Halbwachs, solo se recuerda a partir de la referencia de los otros. Por eso, los recuerdos de los individuos son posibles en tanto se tiene como fundamento los marcos sociales de la memoria del grupo, pues, la expresión de esta memoria colectiva se puede rastrear en la memoria individual: “[...] podemos perfectamente decir que el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y se realiza en la memoria individual” (Halbwachs 2004, 112).

En Halbwachs cohabitan dos interpretaciones, aparentemente en tensión, sobre el tema. La primera, postula que el sujeto de la memoria sería la colectividad, posición determinista que anula cualquier rasgo de autonomía del individuo. La segunda, denominada interaccionista, defiende que la memoria colectiva estaría compuesta por la suma de memorias individuales, reguladas y posibilitadas, a su vez, por los marcos sociales (Souroujon 2011).

Algunos sociólogos como Durkheim y Halbwachs presentan a la memoria compartida y al recuerdo común como términos cuasi religiosos que aportan a una comunidad creencias por medio de marcos de referencia. Revisando el asunto al menos en lo ideológico, no se

encuentran memorias colectivas, ya que estas son siempre individuales. Más bien, lo que se halla son condiciones colectivas de recuerdos individuales. Estas condiciones colectivas son múltiples y comprenden las lingüísticas, las políticas, las económicas, las religiosas, las mentales, las sociales, las generacionales, etcétera. Estos tipos de condiciones plurales y estratificadas generan experiencias y al mismo tiempo las limitan (Barash 2020).

La teoría de la memoria colectiva de Halbwachs tiene un factor de novedad, a saber: el privilegio por la memoria viva. Privilegiar la memoria viva significa reconocer el estatus primario de la memoria personal de acuerdo a la experiencia directa del individuo con la vida cotidiana. Al mismo tiempo Halbwachs asigna un papel fundamental a la experiencia recordada que se comunica entre los miembros de las diversas generaciones entremezcladas. Así, la memoria colectiva se despliega en los diferentes niveles que conforman los grupos pequeños y las vastas colectividades (Barash 2020).

Para Halbwachs los recuerdos compartidos por los miembros de las generaciones vivas se desvanecen gradualmente en la medida en que las generaciones mayores van desapareciendo. Tanto es así que los miembros más ancianos son un testimonio vivo del pasado que los contemporáneos más jóvenes no pueden haber conocido. La desaparición de estas generaciones mayores, más allá de la mera pérdida de individuos y de sus reminiscencias, provoca la evanescencia de todo el contexto vital de los grupos más antiguos. También, la pérdida provoca un cambio decisivo en el horizonte temporal, que en su mayor parte no se percibe (Barash 2020). En este punto debe distinguirse entre la memoria colectiva y el pasado histórico, ya que, ante la desaparición de las fuentes vivas de la memoria colectiva, solo es posible confiar en el trabajo del historiador para reconstruir, de manera indirecta y fragmentaria, el contexto y los contornos remotos del pasado con la desaparición de la memoria viva (Mercado Maldonado y Hernández 2010).

De todas formas, las configuraciones simbólicas colectivamente conservadas siempre están «fragmentadas», ya que su interpretación varía según el grupo que las percibe y las evoca. También están continuamente sujetas a la reelaboración y el borrado graduales que

son el resultado de la muerte de las generaciones vivas. Incluso, aunque el lenguaje y otros símbolos conserven su inteligibilidad general a lo largo de los siglos, los matices que los grupos vivos les otorgan evocan un sentido que es específico de su propio contexto vital. Estos matices están sujetos a una continua variación, aunque a veces sea imperceptible (Barash 2020).

De otro lado, a través del lenguaje y de las diversas formas simbólicas entendidas socialmente se transmite lo que se experimenta y se recuerda colectivamente. Por tanto, los símbolos son formas que confieren un orden lógico y una ubicación espaciotemporal a la experiencia interiorizada por la memoria. En este sentido, la memoria colectiva surge de una red de configuraciones simbólicas entrelazadas con multitud de diferentes niveles de interacción social que se despliegan en un determinado marco contemporáneo (Barash 2020).

Es más, los recuerdos compartidos por un grupo son susceptibles de ser evocados explícitamente, así como es posible la pasividad con relación a muchos otros. Esto explica los estratos implícitos en la memoria colectiva, pues, la memoria colectiva no solo se refiere a las conmemoraciones, la exhibición de vestigios pasados en museos, su almacenamiento en archivos o la transmisión de un patrimonio pasado, sino, ante todo, a las vastas reservas de significación que nutren las fuentes latentes de interpretación situadas en la base de las identidades de grupo (Barash 2020).

En Halbwachs los marcos sociales son estructuras lógicas de sentido que permiten la reflexión, pero también son representaciones de acontecimientos o personas localizadas en el tiempo y el espacio (2004,326). Dicho de otro modo, los marcos sociales están conformados por un grupo de recuerdos estables que permiten encuadrar la memoria y reconstruir experiencias. Por eso, recordar supone siempre un acto de reflexión que está delimitado por el elemento colectivo que impone los límites de significatividad porque los individuos están insertos en colectivos que fijan una estructura de recuerdos estables, que actúan como criterio de significación y relevancia por donde se filtran los recuerdos personales (Souroujon 2011).

Debe quedar claro que la memoria va cambiando al pasar de un colectivo a otro, al cambiar los marcos sociales de la memoria. Halbwachs cita el ejemplo de libro leído en la infancia y en la adultez. Lo que quiere decir es que es imposible revivir lo sentido en la primera lectura, ya que la reflexión y los criterios de relevancia y significatividad están fijados sobre un marco diferente. Así, la transformación de los marcos sociales es lo que explicaría la deformación de algunos recuerdos y, en ciertos casos, su olvido.

Los recuerdos [...] no nos ponen solamente en relación con nuestro pasado, sino que nos relacionan con una época, nos reubican en un estado de la sociedad en donde existen alrededor de nosotros, muchos otros vestigios de aquello que descubrimos en nosotros mismos (Halbwachs, 2004, 35).

En contraste, una de las manifestaciones de la memoria en las sociedades son las creencias colectivas que, cualquiera sea su origen, tienen dos condiciones: son unas tradiciones o recuerdos compartidos, pero también son ideas o convenciones que resultan del conocimiento presente. Así, todas las sociedades humanas han creado a lo largo su historia un conjunto de representaciones, de imaginarios, que dan sustento a su cohesión y a las creencias que con el tiempo dan paso a las representaciones y que, como tales, permiten unificar la sociedad y conferir sentido a su presente.

Baczko (1991) aborda el tema. En uno de sus textos afirma que la primera función de la memoria colectiva en el campo simbólico es la unificación, pues, articula un discurso sobre la historia común que cimienta la identidad colectiva. Estos imaginarios sociales, entre los que se encuentran las representaciones del pasado, no solo son constitutivos de las identidades colectivas, sino que también conforman la materia prima por la cual se erige la legitimidad política (Souroujon 2011).

Y en efecto, existe una memoria que los pueblos van construyendo a partir de sus vivencias como colectivo. Esa memoria colectiva implica una conciencia del pasado, no como acumulación de hechos vividos, sino como conciencia histórica. Visto de otra manera, la memoria puede comprenderse como narración estructurada vivida en carne propia, pero haciendo parte de un sentido político y cultural compartido, depositaria de un modo de recordar las subjetividades desde el presente, siempre dentro de un marco social que organiza y redefine el recuerdo para así poder operar sobre el presente. Todo ello ligado, además, a la lucha entre diversos discursos sobre el pasado, el presente y el futuro (Molano 2009, 29).

Ahora bien, la memoria y el olvido constituyen una pareja dialéctica que se da en el individuo y en las sociedades. Por ende, un pueblo olvida cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente, o cuando esta rechaza lo que recibió. La ruptura en la transmisión puede producirse bruscamente o como conclusión de un proceso de erosión que abarca varias generaciones, pero el principio sigue siendo el mismo: un pueblo jamás puede olvidar lo que antes no recibió. Así, lo que se llama olvido en el sentido colectivo aparece cuando ciertos grupos humanos no logran transmitir a la posteridad lo que aprendieron del pasado. Esta no-transmisión puede darse voluntaria o pasivamente, por rechazo, indiferencia o indolencia, o a causa de alguna catástrofe histórica que interrumpió el curso de los días y las cosas (Yerushalmi 2006, 17-18).

Yendo más a fondo, la suma de las experiencias colectivas va conformando la cultura de los grupos. En ese orden, la cultura es un sistema de creencias, valores, normas, símbolos y prácticas colectivas aprendidas y compartidas por los miembros de una colectividad, que constituyen el marco de sus relaciones sociales. En otras palabras, la cultura es "[...] el medio en el cual los individuos se forman y del cual extraen las claves y contenidos explicativos, así como el instrumental descodificador, interpretativo y valorativo que les permite interactuar con el resto de las personas que integran o comparten tal cultura" (Piqueras 1996, 108).

### 3. Identidad, memoria y cultura

*La cultura es un adorno en la prosperidad y un refugio en la adversidad.*

*Diógenes Laercio (S. III AC-?) Historiador griego*

La etnohistoria es definida como el conjunto de "hechos significativos que clarifican la identidad biográfica del grupo", es decir, los sucesos interiorizados por los miembros de un grupo, no la suma de datos históricos que constituyen la historia del grupo, sino las fechas de ciertos momentos y los símbolos generados en ellos (los nombres, los lugares, aquello que los sujetos consideran relevante) porque permite entenderse y, a la vez, guiar la configuración de su futuro. Por ello se dice que las identidades se construyen sobre el pasado del grupo, particularmente sobre momentos "preferentes de su historia" (Paris 1990, 86).

Las comunidades interpretan la realidad a partir de un sistema de ideas sobre Dios, el mundo y el hombre. Dichas creencias incluyen la religión, los mitos, las tradiciones, las costumbres, la filosofía y la ideología, en síntesis es la cosmovisión de una comunidad. En esa medida, las creencias o convicciones son básicas para la construcción de la identidad, dando sentido a la vida y a las formas de comportamiento de los sujetos (Mercado Maldonado y Hernández 2010).

Sin embargo, esto no es plausible sin los valores social, los cuales son esquemas a partir de los cuales las personas se comportan. De ahí que cada comunidad establece lo que se debe hacer y lo que se prohíbe. También, indica las sanciones para quienes falten a lo pactado socialmente. Se trata de "reglas de acción" enunciadas como valores morales y normas, sin las cuales el comportamiento humano no tiene rumbo o destino, dando paso a una "dejadez en la acción grupal para conseguir las metas" (Aguirre 1999, 70).

La comunicación entre los miembros de una comunidad se realiza fundamentalmente a través del lenguaje y los valores, por ello, la cuestión lingüística es considerada un referente identitario esencial, "una expresión del denso entramado de relaciones sociales que

constituye la comunidad" (Medina 1992, 19). Para interactuar al interior y hacia fuera, cada comunidad genera sus propios lenguajes (escritos, hablados y gestuales) que los miembros van integrando a su forma de ser. Además de los lenguajes objetivos, las comunidades van creando a lo largo de su historia símbolos y rituales que en su conjunto forman entramados simbólicos, con enorme densidad semántica, que facilitan la comunicación y el pensar o ser (Mercado Maldonado y Hernández 2010).

Ante la necesidad de conservar registros más fidedignos y de transmitir con mayor precisión y agilidad las normas de vida comunitaria, las narraciones heroicas y los mitos que explican el origen de los diversos fenómenos físicos y sociales aparece la escritura y, por ende, la misma memoria e identidad. Sin embargo, esta cambia radicalmente la manera como las generaciones futuras van a poder entender los procesos acontecidos en el pasado, dando espacio al nacimiento de la historia. Por eso, el lenguaje escrito transmite por sí mismo una connotación ancestral, que lo enlaza con el mito de los orígenes del mundo, del hombre y de las sociedades. En algunas de sus expresiones como la poesía y el canto, actualiza en forma a la vez sensible y emotiva la comunión entre los miembros del grupo. También es considerado como herencia de los antepasados, de la comunidad y, por lo tanto, está estrechamente ligado con la tradición (Giménez 1992, 62).

Desde otro ángulo, los rituales entendidos como "actos pautados, repetitivos, que cohesionan y vertebran al grupo, de cuya ejecución se derivan actos de eficacia simbólica" (Aguirre 1999, 73), juegan un papel esencial en la apropiación del lenguaje por parte de los sujetos. Entre los rituales están los usos, costumbres y tradiciones que se observan en las fiestas, ceremonias, peregrinaciones y otras expresiones de la vida comunitaria.

También el tema puede verse desde lo material. En este caso, las comunidades humanas a lo largo de la historia han producido una serie de objetos entre los que se hallan herramientas, monumentos, edificios, artesanías, tecnología, música, etc., que se convierten en productos culturales. Sin embargo, cuando los sujetos les atribuyen un valor simbólico,

evidencian una especie de pertenencia a la comunidad hasta que promueven su identidad o identidades (Mercado Maldonado y Hernández 2010). En concreto:

Las sepulturas, nuestra primera memoria mnemotécnica, son las que conectan el presente con el pasado, y con el futuro. Signo de que el hombre ya no se reduce a su duración física, que se intercala entre un tiempo acontecido (el de los antepasados y los mitos) y un tiempo venidero (“Hermanos humanos, que viviréis después de nosotros...”). Remitir una presencia sensible a una ausencia inteligible. [...] El bípedo que entierra a sus muertos, señalando con una piedra el lugar de la inhumación, testimonio de que la vida animal ya no es su ley última. [...]. La primera memoria fue arquitectónica, y la primera arquitectura memorial (Debray 2001, 42 - 44 ).

Es tal el poder de la identidad, que ella genera en las interacciones sociales cotidianas una especie de inersia que mantiene a los sujetos entre sí, delimitando lo propio y lo ajeno. Esto significa que la identidad no es una esencia, no existe por sí misma, por el contrario, es un proceso social complejo que cobra existencia a través del ámbito relacional, del interreconocimiento y de las distintas identidades personales (Piqueras 1996, 271).

Por eso, cultura e identidad van de la mano, pero no son lo mismo, pues, la identidad es un efecto de la cultura. Dicho de otra forma: "la identidad son las raíces que dan un sustento y sentido de pertenencia, pero para ello debe existir en una tierra, donde se fijen esas raíces y una sustancia que la nutra, y eso es la cultura" (Tappan 1992, 88). Esto implica que la identidad no surge en forma espontánea sino que se trata de una construcción que los miembros de la comunidad realizan a partir de la cultura que poseen en un contexto social determinado (Mercado Maldonado y Hernández 2010).

La identidad no solo es efecto de la cultura, a la vez es condición necesaria para que exista. Los medios son las representaciones culturales, las normas, los valores, las creencias y símbolos que los individuos van interiorizando a lo largo de su vida, pues, a partir de allí, es posible la reproducción y transformación de la cultura. Mas, la identidad colectiva se

conforma a través de la pertenencia grupal, entendida esta como la inclusión de los sujetos al grupo (autoadscripción).

Aquí deben señalarse los dos niveles de pertenencia: el de adscripción y el de identificación. En el primero, los sujetos se incluyen en forma simple y llana, pues solamente conocen los estereotipos generados por el propio grupo (identidad adscriptiva). En el segundo nivel, los sujetos conocen los repertorios culturales del grupo (patrones de conducta, normas, valores, símbolos, prácticas colectivas), se apropian al menos de una parte de estos y desde ahí construyen su sentido de pertenencia (identidad por conciencia). O sea:

Las personas son construcciones sociales en la medida en que dependen de la interpretación que de sus rasgos característicos hagan las otras personas, con quienes interactúan significativamente. Lo que las personas son es una cuestión de interpretación y no simplemente algo que se descubre; lo que son depende del contexto social, de las prácticas, de los recursos conceptuales y de las interpretaciones de acuerdo con las cuales se ven así mismas como personas y son vistas por otros como personas (Olivé 1999, 186).

Así pues, la identidad colectiva se produce a partir del proceso de socialización. En este sentido, Habermas (1987) distingue dos fases de integración de la identidad. La primera tiene que ver con la simbólica en la que la homogeneidad del grupo hace posible el predominio de la identidad colectiva sobre la individual (aquí los individuos se encuentran unidos por valores, imágenes, mitos que constituyen el marco normativo del grupo y, por ende, el elemento cohesionador). En cambio, la segunda es la integración comunicativa que corresponde a las sociedades modernas, en donde la marcada especialización trae consigo una diversidad de espacios sociales y culturales y una ruptura de creencias.

Por eso, la identidad colectiva se presenta en forma cada vez más abstracta y universal, de tal manera que las normas, imágenes y valores ya no pueden ser adquiridas por medio de la tradición, sino por medio de la interacción comunicativa. En este sentido, es

necesario un papel activo de parte de los individuos, de eso depende que se identifiquen con su grupo. No obstante, la identidad colectiva hoy solo es posible en forma reflexiva ya que debe estar fundamentada en la conciencia de oportunidades de participación en aquellos procesos de comunicación en los cuales tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso permanente de aprendizaje (Habermas 1987).

## CONCLUSIONES

Bajo estas premisas, la identidad colectiva en la sociedad moderna ya no resulta de una imposición, sino de una elección por parte de los sujetos. Por eso es indispensable revisar cómo se da el proceso de elección o qué hace que los sujetos se identifiquen más con un grupo que con otro. La elección tiene que ver —como lo dice la fenomenología social— con las aspiraciones y metas de los sujetos o —en palabras de Habermas— con las oportunidades iguales de participación. Esto plantea que el contexto social general, en donde están inmersos los diferentes grupos, juega un papel relevante en la construcción de la identidad, ya que este es el que determina la posición de los grupos y la representación que los sujetos tienen de estos. En resumen, es el contexto social el que influye en los sujetos para que decidan a qué grupo pertenecerán.

Habermas plantea que la creciente tendencia a la secularización, el marcado individualismo y el ambiente de incertidumbre, característicos de las sociedades modernas, complica aún más el difícil proceso de construcción de la identidad porque la ruptura de la unidad entre sujetos y grupo, que resulta de la crisis de creencias y de la multiplicidad de colectivos en los cuales ahora participan los sujetos, ha provocado que la tradición pierda fuerza. Esto, porque la tradición es un medio de transmisión mecánica de los repertorios culturales. En palabras de Habermas, por las estructuras comunicativas de la sociedad "el individuo, en cierta medida, permanece en el grupo si sus ideas encuentran respuesta por otros actos similares, porque la conformación de la identidad del yo colectivo se da en el movimiento" (1987,78).

Por el contrario, se perciben ciertos grupos que se resisten a abandonar sus identidades tradicionales y locales reivindicando el interés por lo propio. Sin embargo, el mundo cada vez más interconectado y globalizado ofrece a los individuos un variado abanico de referentes identitarios novedosos. Por eso, la aparición, cada vez mayor, de objetos, lugares e instituciones que buscan evitar el olvido y conservar la memoria, así como el interés creciente

en el mundo académico por el problema de la identidad individual y colectiva son fenómenos entendibles en un contexto como el actual, donde los sujetos y las comunidades procuran aferrarse a un mundo conocido en una época de transformaciones cada vez más aceleradas. Así, el afán creciente por temas como la identidad y la memoria, revelan una especie de crisis que trae consigo la necesidad de repensar los supuestos y postulados anteriores.

A modo de ejemplo, las sociedades tradicionales estuvieron caracterizadas por la homogeneidad social, posibilitada por la internalización de significados compartidos colectivamente bajo un solo referente. Mientras tanto, en las sociedades modernas los sujetos pertenecen a una diversidad de grupos (familia, escuela, partidos políticos, filiación religiosa etc.), lo que complica la construcción de la identidad colectiva, no solo por la creciente complejidad de las relaciones sociales, sino porque los sujetos tienen frente a sí un abanico de repertorios culturales, algunos de los cuales coinciden y otros se contradicen. Los agentes a través de los cuales se transmiten esos repertorios son también múltiples, por lo que el proceso de internalización es aún más difícil.

En el caso del Yo dentro del problema de las indentidades, la memoria y el olvido, cada individuo está construido por vivencias muy diversas proporcionadas por sus círculos identitarios más estrechos y por aquellos círculos sociales que ni siquiera percibe, pero que inciden concretamente. Por eso, la ruptura de los individuos con los grupos de referencia ha propiciado que las sociedades contemporáneas atiendan solo a lo que está científica y tecnológicamente actualizado, privilegiando la comprensión de los acontecimientos más inmediatos, mientras devalúa lo que parece obsoleto o anticuado. Lo anterior, conduce a una visión cortoplacista que acompaña a los proyectos actuales y ha relegado tanto el pasado histórico como el futuro anticipado. Para explicar esta tendencia el historiador François Hartog ha desarrollado el concepto de presentismo que proporciona una nueva manera de evaluar la experiencia del tiempo histórico en el mundo contemporáneo (Hartog 2020).

Desde el presentismo, tradicionalmente la historia ha sido entendida como una experiencia lineal, como un movimiento unificado del pasado y el presente hacia el futuro.

En la actualidad, esta perspectiva ha perdido relevancia, producto de la creciente inmersión contemporánea en el presente, lo que ha generado un nuevo «régimen de historicidad». De igual forma, las ideologías modernas como clase y nación, que buscaban establecer líneas de continuidad a largo plazo entre el pasado y el presente, proporcionando orientaciones específicas hacia el futuro, han sido seriamente replanteadas (Hartog 2020).

Por ende, el nuevo régimen de historicidad centrado en el presente, así como la reelaboración de las ideologías tradicionales, unidos a la aceleración de las transformaciones en todos los niveles de la vida de las sociedades, han propiciado un renovado interés por la identidad de grupo a través del tiempo. La pregunta, entonces, por las fuentes de la continuidad social se hace recurrente, pues, la memoria colectiva ha sido un tema destacado en la reflexión contemporánea. En ese contexto, no solo es una facultad para retener la experiencia del pasado, sino, sobre todo, es un requisito para la cohesión social y un horizonte de coexistencia plural en el tiempo. En un mundo en el que las líneas de continuidad con el pasado se han vuelto tenues, surge es necesario preguntarse acerca de cómo se podría comprender la función de la memoria colectiva en la construcción de sociedades adaptadas a las nuevas realidades (Barash 2020).

Para hablar de sociedad, no obstante, es necesario que exista algún grado cohesión, de homogeneidad entre sus miembros, de lo contrario no es sociedad sino, más bien, un conjunto de individuos que comparten el mismo territorio (Souroujon 2011). Por eso, en cada época las sociedades humanas han construido un relato articulador, una cosmovisión (*Weltanschauung*) que, según Wilhelm Dilthey, ancla su perspectiva en un presente dado, limitando la posibilidad de prever, más allá del alcance de esta perspectiva, el sentido de la historia en su conjunto (Barash, 2020).

Al mismo tiempo, el interrogante en torno a las identidades colectivas se refiere a la búsqueda de un conjunto de imaginarios sociales que permitan mantener la cohesión de un colectivo que homogenice a partir de ciertas representaciones comunes a los miembros del grupo. Para el posestructuralismo lo que mantiene la cohesión de un grupo es la idea de un

enemigo común, o para Max Weber, el grado más alto de unidad es producto de la común identificación de las masas con el líder, quien crea desde lejos los lazos imaginarios de identificación (Souroujon, 2011). ¿Cuál es la correcta? Ello depende de la posición y experiencia de la cual se parta.

Pese a todo ello, la interpretación del mundo a partir del siglo XVIII suprime del discurso teológico la trascendencia que proponía la religión, por lo que surgen dioses inmanentes como son el Estado-nación y el partido que permiten en el siglo XIX construir una comunión entre personas sin parentesco alguno, a pesar de sus diferencias (Souroujon, 2011). Mas, desde el siglo XIX se crea para la humanidad un mundo nuevo en lo físico y en lo social, posibilitado, según Ortega y Gasset, por tres elementos: la democracia liberal, la experimentación científica y la industrialización, los dos últimos pueden resumirse en uno, la técnica. Estas circunstancias han generado un novedoso tipo de hombre completamente diferente al hombre de los siglos precedentes. Así, los habitantes del siglo XIX y comienzos del XX empiezan a experimentar una seguridad radical en un crecimiento espontáneo e inagotable que les hace esperar un mañana cada vez más rico, perfecto y amplio (Ortega y Gasset 1972).

Tanto es así que los grandes logros, que las sociedades creían imperecederos, tambalean ante acontecimientos como las guerras, la utilización de la ciencia para fines bélicos e inhumanos, la sobrexplotación y el deterioro ambiental producido por la industrialización desmedida. La confrontación de las sociedades frente a estas nuevas realidades, generaron en las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad, que las identidades colectivas, que en el pasado reciente aseguraban a los miembros de una comunidad un marco de referencia para entenderse con otros, una fragmentación en el individuo y una cierta orfandad identitaria (Souroujon 2011).

En esa lógica, las nuevas realidades que ponen en riesgo la viabilidad futura de la vida misma exigen tomar medidas con el fin de contener la aparente crisis de la identidad. Eso implica un enfoque novedoso del tiempo histórico, como propone Hans Jonas, ya que la

finitud histórica humana deja al descubierto el limitado alcance de la comprensión histórica que se tiene, pues, los actos colectivos en el presente, en tanto tienen consecuencias a largo plazo, requieren una visión temporal capaz de proyectar los peligros potenciales legados a las generaciones futuras (Barash 2020). Por tanto, la construcción de una nueva identidad humana, no antropocéntrica, que facilite comprender que el ser humano no es la cúspide del universo, sino una especie dentro del complejo entramado de la vida, dotado de capacidades que pueden ser usadas para mantener el equilibrio y no para deteriorarlo, será la meta última y el problema central de la filosofía y sus subdisciplinas.

## REFERENCIAS

- Aguirre, Rosario. 1999. *Demarcación de la psicología cultural*. Siglo XXI.
- Baczko, Bronislaw. 1991. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Herder.
- Barash , Jeffrey Andrew. 2020. “Tiempo histórico, memoria colectiva y la finitud de la comprensión histórica”. *Historia y memoria*, 25-49.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. 2001. *La construcción social de la realidad*. Buenos aires: Amorrortu editores.
- Candau, Jöel. 2021. *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Del Sol.
- Debray, Régis. 2001. *Introducción a la mediología*. Buenos Aires: Paidós.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Paidós.
- Hartog, François. (2020). *Regímenes de historicidad*. Herder.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Acción comunicativa*. Alianza Editorial.
- Locke, John. 1999. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editorial Fondo de Cultura económica.
- Medina, Carlos. 1992. *La memoria colectiva*. Editorial Fondo de Cultura económica.

Mercado Maldonado, Asael y Hernández, Alejandrina. 2010. "El proceso de construcción de la identidad colectiva". *Convergencia* 17 (53): 229-251.

Molano, Carlos. 2009. *Lenguaje, discurso y texto*. Madrid: ESPASA-CALPE, S.A.

Ortega y Gasset, José. 1972. *La rebelión de las masas*. Madrid: ESPASA-CALPE, S.A.

Piqueras, Andrés. 1996. *La difícil construcción de una identidad colectiva*. ESPASA-CALPE, S.A.

Solís, Hugo, y López Hernández, Estela. 2009. "Neuroanatomía funcional de la memoria". *Arch Neurocién* 14 (3): 176-187.

Souroujon, Gastón. 2011. "Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación". *Andamios. Revista de Investigación Social (Universidad Autónoma)* 8 (17): 233-257.

Tappan Merino, José Eduardo. 1992. *Cultura e identidad*. Madrid: Paidós

Taylor, Charles. 1996. *Fuentes del yo*. Madrid: Paidós

Traverso, Enzo. 2007. *Historia y memoria. Notas sobre un debate*. Buenos Aires: Paidós