
LA IDENTIDAD UNIVERSITARIA. LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO

Héctor M. CAPPELLO

Crim-UNAM/CeMIR-UAT, México

RESUMEN

Este artículo hace un análisis de distintas aproximaciones de la psicología social y la psicología política que permiten explicar los componentes de la "identidad universitaria". Consideramos con Rosa, Bellelli y Backhurst que la identidad no puede desarrollarse sin la intervención de la memoria (en cierta manera histórica), en tanto que implica el desarrollo mismo de la conciencia sobre los eventos episódicos que dan forma a la identidad social y personal.

Palabras clave: identidad, identidad nacional, universidad, Estado, globalización.

LA IDENTIDAD UNIVERSITARIA; LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO

ABSTRACT

In this article it is made a analysis about the different approaches that social psychology and the political psychology offer to explain: the complex components that gave form to the universitarian identity. It is considered by Rosa, Bellelli and Backhurst, that the identity can not develops it self without the intevining of the memory (in a certain historically way), because it implies the development of the conscience on the episodic events that gives form to the identity social and personal.

Keywords: Identity, national identity, university, State, globalization.

El objeto de esta comunicación es hacer una revisión del estado del arte relacionado con el fenómeno de la identidad y las identidades colectivas, y relacionarles éstas con el caso de la identidad universitaria.

El término “identidad”, hoy tan en boga en las ciencias sociales, en realidad es de reciente adquisición en la temática y en la jerga de dichas ciencias. Este término surge de los trabajos de E. Erickson (1950, 1958 y 1959) referentes a sus estudios sobre el desarrollo de los adolescentes, la observación de sus episodios de crisis y las etapas que les conducen hacia la madurez. Su idea era que la identidad era un proceso mediante el cual el adolescente ganaba autoconocimiento. Es un proceso subjetivo que forma la conciencia del individuo como un sistema de autoevaluación de sus potencialidades, capacidades y debilidades, lo que le construye un sentido de unicidad personal y pertenencia a su sociedad, en la que está, pero no se confunde.

La Enciclopedia de las Ciencias Sociales nos dice que la identidad es “un sentido de mismidad y continuidad que experimenta un individuo en cuanto tal”; pero supone también una cualidad especial, cuya mejor descripción ha sido realizada por William James. El carácter de un hombre –escribía este autor– es discernible en la “actitud mental o moral que, al descubrir ese carácter, le hace sentirse más profunda e intensamente vivo y activo”. En esos momentos, hay una voz interior que dice “¡Este es mi yo real...!” (Erickson, 1959).

Es interesante hacer notar cómo James liga el proceso de la identidad a la estructura de carácter, y casi los hace sinónimos, postura por demás común en muchos investigadores de estos temas. Particularmente de aquéllos que estudian “la personalidad”. Aún Martindale (1963), en sus estudios sobre carácter nacional y la estructura social, a pesar de su claridad para definir al carácter nacional al referirse a Estados Unidos, dice:

El valor de los Estados Unidos para el estudio del carácter nacional se encuentra en un plano distinto al de Alemania... Los Estados Unidos fueron un Estado-Nación desde su nacimiento. No tuvieron que luchar por su identidad nacional contra formas antiguas persistentes...

Afirmábamos al respecto, en una publicación sobre identidad y carácter nacionales (Béjar y Cappello, 1990), que:

La identidad como un fenómeno de autorreflexión crea la conciencia del individuo como persona. Esto es, que el reconocimiento de su espacio personal, su frontera subjetiva de acciones particulares y el destino que espera, de acuerdo a sus habilidades y defectos en el ambiente en que se ubica, le permite construir el concepto de su "mismidad". A este tipo de identidad lo podemos llamar "la identidad personal."

Sin embargo, la ecuación que la persona tiene que despejar para llegar a este estado de reconocimiento particular, incluye un conjunto de relaciones en las cuales se consideran no sólo aspectos de sí mismo, sino también de otros. Igualmente, las consideraciones de pertenencia grupal originaria, son las que le permiten conformar el espacio social y subjetivo de su hábitat propio (que no quiere decir exclusivo). Éste se construye con la apropiación del conocimiento obtenido de sus experiencias en distintas instituciones dispuestas por la sociedad para su desarrollo y adaptación social. La identidad alcanza su nivel de madurez cuando el individuo expresa su voluntad para participar conscientemente dentro de la amplia gama de papeles disponibles, dándoles el toque de su especial particularidad. Este nivel de identidad logrado es lo que hace que un mismo rol sea asumido de manera tan diversa por distintas personas; ello nos permite diferenciarlas y ser diferenciados por ellas.

La identidad es el resultado de un complejo proceso psicosocial, por medio del cual los atributos que caracterizan a un grupo son asimilados e internalizados por el individuo, de manera que pasan a ser parte de sí mismo y le hacen reconocerse como perteneciente a dicho grupo. Por otra parte, también ocurre el proceso mediante el cual, el individuo se reconoce como parte, pero con atributos propios que lo diferencian de cada uno de los miembros que constituyen su grupo de referencia, sea la familia, los pares u otros. Al primero de los procesos lo podemos considerar como resultante de la identidad grupal, colectiva o social y, al segundo, como la identidad personal o individual. Es decir, el primer proceso permite identificarse por las semejanzas internalizadas, mientras que el segundo permite individualizarse por la percepción y reconocimiento de atributos diferentes y propios con respecto a los integrantes del grupo. En ambos casos hay un proceso de identificación, pero que da resultados distintos.

Es evidente que en el desarrollo del individuo la conciencia de ser parte del grupo se da por la interacción y comunicación con los miembros del grupo y, seguramente, no es inicialmente un proceso consciente. En un principio, el individuo, en su etapa infantil primera, se siente como una parte indiferenciada del grupo, sin una percepción de individualidad o de atributos propios. Uno es como los otros y forma parte de los demás.

Después, por la ocurrencia de los procesos de socialización, y por la maduración cognitiva y psicosocial inherentes a la persona, se inicia una etapa que permite que el individuo adquiera conciencia de su pertenencia social y de su diferencia personal con sus contrapartes grupales.

Las diferencias personales de tipo psicosocial del individuo con el grupo son los que darán origen a lo que denominamos personalidad, o sea, el conjunto de atributos o rasgos psicosociales que caracterizan a la persona como tal, y diferente a los demás.

La formación de una identidad, como señalamos líneas arriba, es un fenómeno complejo en el que intervienen muchos procesos psicosociales. Podemos enumerar entre los principales: al proceso de comparabilidad social, a la percepción social, a la estructura de las creencias, a las actitudes, a la internalización de valores, a la formación de estereotipos, a la compartición e integración de la memoria colectiva (Bartlett, 1932), entre otros.

Uno de los procesos, y quizás uno de los más importantes, es el de la comparación social, la cual se deriva de la interacción de dos procesos básicos: la apreciación comparativa y la apreciación refleja. En la primera la persona determina su posición respecto a uno o a un conjunto de atributos; mientras que en la segunda, deriva una impresión de su posición respecto a algún o algunos atributos, a través del comportamiento de otra u otras personas hacia él (Merton y Kitt, 1950).

Habitualmente la persona enfrenta evaluaciones de otros con respecto a sus capacidades o habilidades para llevar a cabo determinada acción, acerca de la corrección de sus creencias u opiniones, o de

la propiedad de los valores que ha atribuido a múltiples situaciones. Puede solicitar la evaluación preguntando al respecto o puede descubrir la impresión de otras personas al interpretar el comportamiento de éstas frente a ella. Muchas veces esta información llega sin intención y no como parte de algún contenido manifiesto de interacción. El término impresión se refiere a la estimación de nuestro propio valor, cualidad o semejanza que inferimos de las palabras y ademanes de otras personas.

La apreciación reflejada contiene una combinación particular de dependencia de información y de dependencia de acciones, porque, en el caso típico, es muy probable que la persona sea más sensible de los juicios o reacciones de alguien de quien depende en sus acciones. El individuo puede disponer las cosas de modo que se le ofrezcan más posibilidades de obtener la información necesaria para inferir alguna información sobre sí mismo.

Durante su interacción con una comunidad de individuos con los que convive, puede comparar las respuestas o comportamientos hacia su persona, y así ubicar su condición particular en el grupo, tanto en lo que se parece a los componentes de éste, o las sutiles diferencias que tiene con ellos. Este ejercicio de comparación social se dará durante toda la vida, por lo que su identidad, independientemente de que la perciba sin cambios, éstos se dan tanto en lo que respecta a su personalidad como a su liga o cohesión con el grupo. Las identidades personal y social están siempre en continuo cambio. Podemos decir que, por ello, las identidades colectivas no son inmanentes, sino fluctuantes y diferentes de época a época.

La percepción social se refiere al proceso responsable de la formación de impresiones con relación, tanto del medio social, como de nuestra interacción con el mismo. Participan en este proceso el reconocimiento e inferencia de las señales que se observen por parte de las personas y situaciones en las que se interactúe con ellas, y las emociones y afectos que despiertan en la persona (Brunner *et al.*, 1958). Cuando ocurre la identificación, estas señales asociadas a estados emocionales y afectivos dirigen el grado de apego que sintamos hacia las personas, al grupo y, posteriormente, hacia colectivos más amplios.

El resultado de este proceso socio-perceptual implica que toda identidad contiene un substrato emotivo y otro ideo-afectivo, que hace que los apegos sean fuertemente establecidos (Snyder *et al.*, 1977). Conviene, sin embargo, aclarar que aunque las identidades estén fuertemente arraigadas, no quiere decir que no puedan cambiar, basta que las fuentes de la identidad pierdan fuerza emocional e ideo-afectiva, por la aparición de otras que tienen más fuerza motivacional para que las identificaciones previas decaigan, cambien, o sean sustituidas por otras nuevas que proporcionan más satisfacciones en el plano emocional y afectivo.

La disminución del apego emocional a las personas, grupos o colectividades está relacionada con la realización de atribuciones de causalidad que la persona establece con respecto al comportamiento y su grado de atractivo como patrón identitario. Por ejemplo, en una comunidad de la zona norte de México, las personas que pensaban emigrar ya antes de hacerlo comenzaban a devaluar los méritos de las instituciones mexicanas frente a las norteamericanas. Atribuían a estas últimas mayor atractivo y positividad (Cappello, 1994), como preparándose a su futura adaptación frente a nuevas instituciones; es decir, disminuían su sentido de pertenencia actual a las instituciones mexicanas.

Señalan Jones y Gerard (1967), que no es fácil distinguir las creencias de las categorías cognoscitivas, ya que se puede aceptar que “una categoría es una creencia que relaciona alguna etiqueta con un atributo característico”. De esta manera, podemos considerar que una creencia expresa las relaciones que existen entre dos o más categorías cognoscitivas, cuando ninguna define a la otra o a las otras. La mayoría de las creencias se pueden expresar con más o menos precisión en el lenguaje del creyente, aunque no necesariamente necesitan ser verbalizadas o ser verbalizables.

Rokeach y Rothman (1965) consideran la creencia como una combinación única donde “un sujeto es capaz de ser caracterizado de muchas maneras y una caracterización es capaz de ser aplicada a muchos sujetos”. En la identidad personal y en las colectivas, las personas fortalecen su identidad o la derruyen, al construir un conjunto de atribuciones sobre las características de la persona o el grupo, la

comunidad, el país o la patria, que descansan sobre características supuestas (sean actuales o históricas), formando una cierta mitología consensual, pero que contribuye a acentuar o debilitar la identidad personal o colectiva.

Es decir, una parte muy importante de nuestras identidades están basadas sobre atribuciones puramente subjetivas no derivadas de consideraciones racionales. Se sospecha que los símbolos identitarios constituyen las concreciones de un conjunto de creencias donde habita una mitología rica e imaginaria. Por supuesto que también la identidad se construye sobre experiencias de hechos reales, pero no son los únicos ni los preponderantes.

Otro constituyente de la identidad, que es muy importante, se refiere a los valores. El concepto del valor expresa una relación entre los sentimientos de una persona y sus categorías cognoscitivas particulares. De esta manera, podemos decir que los valores son en parte cognoscitivos y en parte afectivos. La mayoría de los valores están condicionados por la experiencia. La mayoría se internalizan de tal forma que no requieren de un justificante para mantenerse y aceptarse, sino que conforman una especie de convicción básica y un patrón inapelable sobre el cual se comparan los atributos de cualquier objeto, situación, personas y grupos, y por el cual se aceptan o rechazan a los mismos.

El sustrato más profundo de la identidad, junto con las creencias, son el conjunto de valores que hemos internalizado en nuestra experiencia diaria con el mundo en que nos relacionamos. La diferencia entre la creencia y el valor es que este último nos da una dimensión comparativa que nos orienta hacia la aceptación o rechazo de las cosas.

Podemos plantear, como ejemplo, que en las identidades colectivas, la condición de sentirse perteneciente a la colectividad se acepta si disfrutamos de una ecuación de reciprocidad, por así decirlo, entre obligaciones y derechos –aunque sea una pura sensación y no algo plenamente razonado–. Si se da una reciprocidad justa confirmamos nuestra identidad colectiva. Si esto no ocurre así, la identidad tiende a desdibujarse en beneficio de otras posibles. Mantenemos una

identidad, pero principalmente una colectiva, cuando le asignamos un conjunto suficiente de valores deseables que nos permiten satisfacer aspiraciones, expectativas, deseos, necesidades y perspectivas de un adecuado futuro personal y colectivo.

Tan importante como los valores y las creencias son las actitudes. Se puede decir que la actitud es la combinación de una creencia y un valor importante. Como indican Jones y Gerard (1977), "la importancia de un valor significa meramente que la categoría cognoscitiva que sirve como característica asociada a la creencia funge también como componente cognoscitivo (sujeto) del valor". Sin embargo, esta relación entre valor y creencia no es simplemente el resultado de un silogismo donde la actitud es la conclusión del mismo. También está presente la mediación del componente afectivo asociado al sujeto de la actitud.

Es por esto que Thurstone (1929) definió a la actitud como el grado de afecto positivo o negativo asociado al sujeto depositario de la actitud. Es decir, encontramos la dimensión evaluativa, la afectividad expresada a un sujeto y la creencia asociada al mismo. Conviene tomar en cuenta que, aparte de los componentes de la actitud, se deben considerar las características preeminentes de la misma: la dirección y el extremismo. O sea, el grado en que un objeto (o sujeto) es evaluado favorable o desfavorablemente.

La preeminencia: el grado en que hay una preocupación por el objeto de la actitud o la facilidad con que diversos estímulos pueden hacerlo aflorar a la mente. La fuerza: la capacidad de resistir al cambio y, por tanto, de influir en diversas actividades. La diferenciación cognoscitiva: el grado de elaboración cognoscitiva de una actitud y el grado en que la estructura de la creencia está ricamente detallada con respecto a una actitud vaga e indiferenciada. La orientación a la acción: el grado en que los componentes específicos de la acción son parte del patrón cognoscitivo que sostiene la actitud. Verificabilidad: el grado en que el componente cognoscitivo (la creencia) de una actitud puede estar sometido a prueba.

Por último, las actitudes manifiestan un patrón de "consistencia", esto es, no son orientaciones azarosas con respecto a su ex-

presión de aceptación o rechazo con respecto a un objeto, sino que se manifiestan consistentes con respecto a la evaluación del sujeto en distintas dimensiones.

La importancia de considerar a las actitudes como parte de los procesos de la identidad individual y/o colectiva, es que son el vehículo que expresa el grado de consistencia con que se mantiene dicha identidad como sentido de pertenencia hacia algo, sea el grupo, la comunidad, la nación, etc. Diríamos que son como la red lógico-afectiva que integra la expresión de la identidad como sentido de pertenencia, así como previene hacia la acción. El rompimiento de la red de actitudes hacia las entidades sobre las cuales se forma o estructura la identidad hace aflorar sus procesos disruptivos. En el caso de la identidad personal, el destino sería la desintegración personalística y, en las identidades colectivas, su desaparición y o recambio.

Como parte de la estructura identitaria de personas y grupos y el efecto de los procesos colectivos de la influencia social, las personas aprenden a considerarse como depositarios de un conjunto de cualidades que pretendidamente los diferencian de otras personas u otros grupos.

Estas pretendidas diferencias permiten establecer barreras socio-psicológicas a las personas y/o miembros de grupos y colectividades, para que otros individuos o grupos se mantengan aparte y no vulneren la "calidad" (¿?) del grupo o de las personas y, con ello, la unidad, la cohesión, o el modo de vida establecido, las preferencias, los gustos y los estándares de todo tipo, que magnifican las cualidades "intrínsecas" que supuestamente caracterizan positivamente a la persona, al grupo, a la comunidad, a la nación y hasta al piélagos cultural al que se pertenece. Este tipo de fenómeno, habitualmente discriminatorio, se denomina estereotipo.

Las identidades personales o colectivas están impregnadas de estas categorías pseudo-cualitativas, las cuales, aunque funcionan como defensas ante el extraño, pueden –cuando se convierten en prejuicios–, orientar destructivamente a las personas, grupos o colectividades contra los "otros" percibidos como ajenos, amenazas o enemigos. Habitualmente los estereotipos exageran las cualidades propias,

en detrimento de las de los “otros”. Muchas de las identidades personales y colectivas están plagadas de este tipo de estereotipos y colectivamente se expresan, cuando se refieren a naciones en pretendidos nacionalismos supra-ordinales.

Sin embargo, debemos considerar que en realidad, el estereotipo, independientemente de su función como enclave valorativo distintivo de la persona y de los colectivos, es una simplificación de una cualidad real o pretendida, y que obra como un mecanismo económico (sencillo) para establecer fácilmente los territorios identitarios de personas o grupos. Por lo que pudiéramos plantearnos que, dependiendo de su grado de simplificación, mayor sería la propensión de un grupo o personas a considerarse más homogéneos.

Esto choca con la realidad, porque aún entre grupos de una alta homogeneidad existen suficientes exponentes de diversificación de cualidades, valores, actitudes e ideologías dentro del mismo grupo. Es decir, siempre están presentes signos de una pluralidad en todo lo que concierne y constituye a la personalidad y a los grupos. Desgraciadamente, también es cierta la existencia de estereotipos y prejuicios cuya preeminencia está ligada a la existencia de ciertas dinámicas de poder que regulan la interacción de las personas y los grupos.

Por último, me referiré a otro proceso estrechamente relacionado con la identidad personal y grupal a la que denominamos “memoria colectiva”. Se dice que no hay identidad si no existe una memoria. Esto es, una representación del pasado que se refleja en el presente y que, de cierta manera, condiciona, construye o participa de las cogniciones de nuestras adscripciones emocionales a situaciones, comportamientos o interacciones personales y sociales. Y que, curiosamente, da ciertas orientaciones hacia el futuro.

Los especialistas que estudian la identidad, particularmente los que estudian las identidades grupales o colectivas, consideran a la identidad como un constructo. Es decir, como una construcción lógica que nos permite representar todos los fenómenos que se supone que se dan y que desembocan en la constitución de una identidad.

Aunque parezca contradictorio, nos indican Rosa *et al.* (2000:42-43) que:

la identidad no es una cosa solamente imaginada, sino que llega a hacerse real a través de su influencia sobre las acciones que lleva a cabo el individuo biológico que es el sujeto de esa entidad. Uno no puede verse como algo (una entidad), sin considerarse a sí mismo como un ejemplar de una forma de ser. La identidad es imposible sin la memoria, pero también sin alguna forma de conciencia. Y una de las bases sobre las que descansa esta entidad (la identidad) son los recuerdos del pasado que contribuyen a su creación.

Nuestro sistema nervioso está construido de manera tal que registra huellas de los acontecimientos experimentados y puede hacerlas accesibles cuando son precisas. Sin embargo, estas huellas del pasado no son registros fidedignos de lo efectivamente acaecido, sino trazas que los eventos han dejado en la materia para ser interpretadas y utilizadas más adelante.

Dos son los tipos de huellas que nos parecen más relevantes para el tema que aquí estamos tratando: a) lo que las experiencias individuales dejan en la estructura física de los individuos vivos, y b) las huellas físicas que quedan en el mundo como consecuencia de las acciones de las fuerzas de la naturaleza; entre ellas, las de los individuos y grupos humanos. Mientras las segundas resultan accesibles para cualquiera, las primeras sólo lo son de manera inmediata para la propia estructura individual en la que están inscritas. A éstas podemos llamarlas memorias individuales y públicas: ambas están relacionadas, pero no debemos confundirlas. Las segundas no tienen significado, a menos que resulten accesibles y sean interpretadas en experiencias memorables para personas de carne y hueso.

La memoria, pues, nos hace accesible el pasado a través de procesos de recuerdo, que son el resultado de la activación de huellas de experiencias pasadas al servicio de acciones presentes. Pero también hay que tomar en cuenta que los grupos humanos a través del tiempo han desarrollado procedimientos para ampliar la capacidad para mantener registros del pasado, más allá de la capacidad para registrar huellas en la propia memoria biológica corporal. Han surgido,

así, sistemas de notación, poemas, historias, rituales o monumentos como formas de mantener la memoria colectiva, de hacer accesibles experiencias que caen mucho más allá del limitado espacio de tiempo de vida de cada individuo. Estos artefactos hacen posible que un individuo acceda a la experiencia acumulada por el grupo. En otras palabras, hacen posible la cultura.

Esto que acabamos de decir tiene algunas consecuencias. Entre ellas, la transformación de la misma memoria natural, pues ahora resulta posible decidir qué aspectos del momento presente han de ser memorables para el futuro, con lo que ya la memoria no estaría formada únicamente por los rastros que el pasado dejó, sino también por aquellos aspectos de su presente que los contemporáneos de un evento decidieron que era conveniente registrar. La mediación de estos artefactos culturales, por otra parte, transforma los mismos procesos psicológicos de registro y de recuperación de experiencias, que ahora ya no son solamente susceptibles de ser utilizados de una forma voluntaria, sino que toman una nueva estructura por los nuevos componentes (culturales y artificiales) que intervienen en ellos (Leontiev, 1931; Bakhurst, 1990-1992).

Es importante señalar que no todas las memorias se recuperan, sólo aquellas que sirven para algo en el curso de las acciones presentes. El recuerdo es entonces importante, pero también el olvido; es decir, la no activación de los rastros del pasado existente. Muchas de las memorias que tenemos no son sólo rastros del pasado, también son memorias de activaciones anteriores de esos rastros del pasado – es decir, recuerdos de anteriores actos del recuerdo– que contribuyen a mantener viva una parte de la memoria anterior. Cuando una determinada memoria no se activa durante cierto tiempo, resulta cada vez más difícil activarla, quedando más y más en el pasado. En definitiva, cae en el olvido, con lo que una parte de nuestro pasado nos resulta cada vez más remota y ajena. Esto resulta válido para cualquier agente que recuerda, ya sea un individuo o un colectivo.

De acuerdo con Bartlett (1932-1935) las memorias no son fijas, sino recreaciones del pasado que nos producen un sentido de continuidad, un sentimiento de ser una entidad con pasado y con futuro. Afirman Barklay y Smith (1999) que recordar implica: a) acceder a la

información disponible como resultado de actividades cerebrales, b) reconstruir el pasado en el presente con algún propósito psicológico y social particular, y c) reconstruir el pasado a través del recuerdo colectivo (en acciones de recuerdo compartidas de acontecimientos personales e históricos y del relato de historias).

Cuando los actos del recuerdo son, al mismo tiempo, actos de habla referidos a experiencias propias del hablante, hablamos de memorias individuales; cuando se refieren al pasado del grupo, las llamamos memorias sociales y, si estas últimas cumplen algunos requisitos, las llamamos historia. En cualquier caso, tanto las unas como las otras se muestran como un producto, como una producción lingüística de un autor (individual o colectivo) y, como tal, susceptible de ser sometidas a técnicas de análisis del discurso.

Queda por dilucidar cómo se forma la memoria colectiva, a la cual podríamos explicarla como un consenso intersubjetivo, de recuerdos de experiencias pasadas compartidos por los miembros del grupo en sus interacciones, y que son relevantes para el presente, en tanto que favorecen la cohesión y la permanencia del grupo o colectivo, o lo previenen de condiciones que se supone que afecten su viabilidad. El desarrollo de la memoria colectiva por el intercambio de recuerdos entre los miembros de un grupo o entre grupos, construye un sentido de permanencia, con símbolos comunes y características similares que forman y estructuran la identidad colectiva, a la par que permite que los individuos miembros se comparen, reconozcan y compartan consensualmente una historia común, un presente valorado y una expectativa optimista de futuro.

La identidad colectiva no se origina por una mera división entre personas en grupos, sino que es necesario que dicha división favorezca el que se comparta la misma suerte en la obtención de satisfactores, recompensas y vicisitudes positivas o negativas (Rabie y Horwitz, 1969). Sin embargo, asignaciones azarosas de personas en distintos grupos que realicen similares tareas en situación de competencia, pueden dar lugar a experiencias subjetivas de las personas que produzcan discriminación hacia el grupo rival. Es decir, basta separar a las personas en grupos distintos de acuerdo con un criterio rival para producir efectos de diferenciación intergrupala (Tajfel *et al.*, 1971).

Una variable muy importante para el logro de una identidad colectiva se refiere al estatus que la colectividad posee, comparativamente con otras colectividades, con respecto a ciertos logros (nivel de vida, desarrollo humano, cultura reconocida, organización social adecuada, condiciones de vida notables, calidad democrática, poder, entre otros). Ellemers *et al.* (1988), comentan que, en la medida en que estas características posean mayor atractivo, propician entre los miembros del colectivo una mayor identificación, mientras que si se consideran como características de bajo estatus, provocan un proceso de desafiliación al grupo y orientación identitaria a otras agrupaciones o colectividades.

Un interesante hallazgo de las investigaciones sobre la identidad colectiva, indica que la inestabilidad del estatus de las características del colectivo incita a buscar el cambio social por parte de sus miembros, con el objeto de mejorar el “estatus general del colectivo”. Esto es, provoca una mayor tendencia identitaria (Ellemers *et al.*, 1988), que le permita potencializar la pertenencia al endogrupo y, con ello, regularizar la dinámica del estatus general, que en su turno dará más estabilidad a los estatus personales.

La interrelación de las personas con sus grupos de referencia o amplias colectividades, no necesariamente requiere de interacciones personales. Pueden éstas efectuarse simbólicamente a través de sus contactos con los medios informativos, o con las redes con las que se expresan las representaciones de las instituciones en que se integran los grupos o las colectividades.

La mentalidad –el conjunto de procesos cognitivos que desarrollan los miembros de grupos y comunidades– se condiciona a las expresiones informativas de los medios y a las demandas propias de las instituciones. Esto es lo que Halwachs (1925), a partir del marco teórico de Durheim, planteó al afirmar que cada grupo tiene su vida mental, dentro de la cual está su memoria colectiva, distribuida en las actividades del grupo como tal, en cada uno de sus miembros, produciéndose procesos de memorización y de recuerdo en el grupo entendido como una entidad en funcionamiento. De hecho, para este autor, toda la memoria humana tiene una naturaleza social, estando incluida en lo que llamó “marcos sociales de la memoria”. Los indi-

viduos, en su interrelación a través de las instituciones, constelan sus procesos de socialización y entretejen sus memorias autobiográficas compartiendo la vida personal con la de otros. Muchas de estas memorias se comparten con la cohorte generacional, incluyendo referencias a eventos públicos importantes que afectan sus vidas. Algunas de estas memorias reciben una atención pública especial, conservándose a través de rituales, representaciones gráficas, estatuas, edificios, etcétera (Barclay y Smith, 1992).

Muchas acciones de recuerdo se producen en grupo, habiendo incluso objetos y prácticas sociales de recuerdo diseñadas específicamente para ello (Radley, 1990-1991). Por supuesto que estas prácticas de recuerdo no se agotan en los actos de recordar, sino que tienen un propósito moral, cumplen la función de mover hacia una dirección particular, utilizando procedimientos de recuerdo particulares, que llegan a convertirse en símbolos, alcanzando una significación, un significado y un valor emocional particulares. De esta manera, las memorias autobiográficas se entretejen con las memorias sociales y con la historia, con las representaciones del pasado del grupo, tal como aparecen en las narraciones y en los rituales.

Así, los símbolos culturales se convierten en símbolos individuales con un valor emocional añadido. Esto genera una corriente de realidad personal, llamémosla cultura personal, que entra en contacto con la vida pública. Cuando la cultura pública y la cultura personal entran en contacto, ambas se ven afectadas y se reestructuran –aunque en grado variable–, dando lugar a lo que llamamos la “realidad objetiva”.

Ésta es un fenómeno construido, pero se construye con referencia a un mundo físico y social real que regula, corrige y conforma nuestras experiencias subjetivas (Barclay y Smith, 1992:77). Las memorias autobiográficas suministran la base fenoménica para el sentimiento del yo y para las ideas del mí y de mí mismo (Mead, 1909, 1913). Esto es, dan origen a la representación de la identidad personal en el individuo.

Indican Rosa *et al.* (1995) que términos como yo, mí, o mí mismo, son términos deícticos de actos del habla, actos que atribuyen

“agencialidad”, que crean “realizativamente” una representación del sujeto, una entidad que aparece en la conciencia como una identidad personal (en sentido amplio) que corre a lo largo del tiempo. Puede aparecer de distintas maneras, por ejemplo, como auto-concepto, como conjunto de atributos pertenecientes a diferentes clases, o como yo o un nosotros narrativo, dependiendo de la forma en que aparezca en el discurso.

En este sentido, la identidad personal o colectiva es resultado de discursos que son ellos mismos resultados de actos de habla de individuos que actúan con los recursos mediacionales que tienen disponibles. Podemos, desde una psicología de la acción, denominarlos como actos de identificación (Rosa *et al.*, *ibid.*, 1995).

La identidad, sin embargo, no es un concepto coincidente con el concepto de mí mismo o con las memorias autobiográficas. La identidad relaciona a un sujeto con otros, considerándolos como compartiendo atributos o como pertenecientes a un mismo grupo (Turner, 1985; Turner y Oakes, 1986). De modo que el esquema del yo-mismo se relaciona con el del grupo, produciendo en el individuo un sentimiento de pertenencia a una entidad superior, compartiendo sistemas de valores, motivaciones y sistemas de categorización.

Los actos de identificación están situados, es decir, se producen en contextos concretos, tienen su dramaturgia propia y, cuando al mismo tiempo son actos del habla, están dirigidos a interlocutores particulares y tienen naturaleza inherentemente dialógica (Bakhtin, 1981; Wetsch, 1991).

No son actos que develen una forma de ser, sino que manifiestan la forma de estar de ese sujeto en ese momento determinado y ante las personas y circunstancias ante las que se halla entonces. El plantearse lo que el sujeto efectivamente sea, cuál es su auténtico ser, implicaría una concepción esencialista de la identidad y del sujeto psicológico con la cual no estoy de acuerdo. La identidad es una representación psicosocial con que nos investimos y le damos continuidad o permanencia, pero que indefectiblemente cambia, aunque no lo reconozcamos.

Por lo que hemos dicho, una explicación psicológica, por sí misma, no puede dar cuenta de algo tan complejo como una identidad colectiva y, menos la nacional. Sólo ofrece una explicación de cómo los procesos psicológicos que se producen en los individuos proporcionan una base para un proceso social tan complejo.

Hasta este momento hemos enfatizado algunos procesos psicológicos que median en la producción de la identidad personal. Hemos visto que no son procesos puramente subjetivos, sino que están ligados a aspectos sociales y ambientales (físicos). Por lo que es importante señalar, para explicar y entender a las identidades colectivas, el contexto social –en su más amplio sentido– en que se dan la aparición de este tipo de entidades.

Así como existe para la persona una sola identidad individual –a menos que padezca una enfermedad mental que la disocie–, existen múltiples identidades sociales que pueden ser adoptadas por las personas, grupos y colectividades. Una persona puede ser padre, hijo, esposo, profesionista, jugador y fanático de un equipo deportivo, nativo de una región, comarca, estado o ciudad. Es decir, la identidad social de grupos y personas es multívoca. El hombre ha construido una sociedad con distintos ámbitos de diferenciación, semejanza y significación para los individuos. De la misma manera, ha construido una sociedad con distintas formas de organización sociopolítica.

El Estado-Nación es una de ellas y, actualmente, la más extendida en el ámbito internacional. El Estado es un paradigma organizacional de las sociedades humanas, a las cuales reconoce con el nombre de naciones. Éstas están constituidas por lo que los sociólogos llaman colectivos humanos, y los cuales tienen límites espaciales (territorio) para su asentamiento y cobertura de las propiedades del Estado. Como medio para establecer una organización apropiada y racional –relativamente hablando–, el Estado se vertebra en un conjunto relacionado de entidades denominadas instituciones, las cuales regulan la vida de la nación. Estas instituciones pueden ser definidas como espacios de sentido que especializan las relaciones interindividuales, a través de los procesos de socialización, formales e informales.

Todas las instituciones, precisamente por los procesos de socialización, son productoras de identidades, sean políticas, económicas, sociales o culturales. Todas ellas, unas más que otras, dependiendo de circunstancias especiales, generan, en mayor o menor grado, identidades colectivas. Esto es, sentidos de pertenencia, que permean las adhesiones e integraciones –sentido de cohesión en su sentido más amplio–.

La Universidad Nacional Autónoma de México, siendo una institución cultural, con una tradición histórica que se remonta a la época colonial, ha creado suficientes espacios signaléticos habitados por muestras múltiples de memoria colectiva, que se han transmitido de generación en generación. Con ello ha creado –por medio de la comparabilidad social con grupos y con otras instituciones– percepciones sociales; ha conformado creencias; ha desarrollado actitudes; ha generado valores; ha establecido estereotipos –buenos y malos–; lo cual en su totalidad ha creado un sentido de participación que se entiende como una identidad colectiva, asaz, cambiante, constantemente renovada, siguiendo el compás de las generaciones que se suceden en su seno, orientada al desarrollo de la cultura –nacional y universal–, al cultivo de la ciencia, al desarrollo de la tecnología y comprometida con un México plural, justo, equitativo y democrático.

Podríamos plantearnos como hipótesis que dentro de la universidad coexisten múltiples identidades, como grupos que hay orientados a una diversa y compleja tarea social, cultural, política y económica. Sin embargo, por su estructura, sus normas, su organización y sus objetivos, es en sí una matriz identitaria que cohesionada e integra a sus miembros presentes y pasados, sin perder su diversidad colectiva.

NOTA

Una versión de este artículo se incluyó en el Coloquio sobre la "Identidad Universitaria", en 2014.

BIBLIOGRAFÍA

- BARKLAY, C.R. y SMITH, T.S. (1992). "Autobiographical Remembering: Creating Personal Culture", en M. A. Conway, D.C. Rubin, H. Spinnler y W.A. Wagenaar (eds.), *Theoretical Perspectives on Autobiographical Memory*, 75-97, Dordrecht, Kluwer Academic Press.
- BARTLETT, F.C. (1932). *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press. Ver. española (1995), Recordar, Alianza, Madrid.
- BACKHURST, D. (1990-1992). "La memoria social en el pensamiento soviético", en D. Middleton y D. Edwards (eds.), *Memoria compartida*, Barcelona, Paidós.
- BAKHTIN, M.M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin*, M. Holquist (ed.), Austin, University Press.
- BÉJAR y CAPPELLO (1990). *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*, Cuernavaca, CRIM/UNAM.
- BRUNER, J.; SHAPIRO, D. y TAGIURI, R. (1958). "The Meaning of Traits in Isolation and in Combination", en R. Tagiuri y L. Petrullo (eds.), *Person Perception and Interpersonal Behavior*, Stanford, Stanford University Press.
- CAPPELLO, H.M. (1994). "Similarities and Differences between Hispanics and Mexicans about their National Identity and National Character", *International Journal of Social Sciences and Humanities, Sociotam*, pp. 43-63.
- ELLEMERS, N.; VAN KNIPPENBERG, A.; DE VRIES, N. y WILKE, H. (1988). "Social Identification and Permeability of Group Boundaries", *European Journal of Social Psychology*, 18, pp. 497-513.
- (1950). *La memoire collective*, Presses Universitaires de France (1968), 2eme éd., Paris, Presses Universitaires de France.
- ERICKSON, E. (1950). *Childhood and Society*, Norton, New York.
- (1958). *Young Man Luther*, Norton, New York,
- (1959). "Identity and Life Cycle", *Psychology Issues*, I (1).
- HALBWACHS, M. (1950). *La memoire collective*, Presses Universitaires de France (1968), 2eme éd., Paris, Presses Universitaires de France.
- JAMES, W. (1925). *Behaviorism*, N. York, Norton.

- JONES, E.E. y GERARD, H. (1967). *Foundations of Social Psychology*, John Wiley and Sons Inc., pp. 170-171.
- LEONTIEV, A.N. (1931). *Razvoitie Pármiat*, Moscú.
- MARTINDALE, D. (1963). *Comunidad, carácter y civilización*, trad. *Community, Character and Civilization, Studies in Social Behaviorism*, Free Press of Glencoe, Glencoe, Ed. Paidós, Argentina.
- MEAD, G.H. (1909). "Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology", *Psychological Bulletin*, 6 (1), pp. 401-411.
- (1913). "The Social Self", *Journal of Philosophy*, 10, pp. 374-380.
- MERTON, R.K. y KITT, A. (1950). "Contributions to the Theory of Reference Group Behavior", en R.K. Merton y P.F. Lazarsfeld (eds.), *Continuities in Social Research: Studies in the Scope and Method of "The American Soldier"*, N. York, Free Press of Glencoe, pp. 40-105.
- RADLEY, A. (1990-1991). "Artefactos, memoria y sentidos del pasado", en D. Middleton y D. Edwards (eds.), *Memoria compartida: la naturaleza social del recuerdo y el olvido*, Barcelona, Paidós.
- ROKEACH, M. y ROTHMAN, G. (1965). "The Principle of Belief Congruence and the Congruity Principle as a Model of Cognitive Interaction", *Psychological Review*, 72, pp. 128-145.
- RABBBIE, J.M. y HORWITZ, M. (1969). "Arousal of Ingroup-Outgroup Bias by a Change Win or Loss", *Journal of Personality and Social Psychology*, 13, pp. 141-155.
- ROSA, R.A., BELLELLI, G. y BÄCKHURST, D. (2000). *Memoria Colectiva e Identidad Nacional*, Biblioteca Nueva, S.L., Madrid, pp. 42-43.
- ROSA, A.; BLANCO, F.; HUERTAS, J.A.; MATEOS, A.I. y DÍAZ, F. (1995). *Acts of Identification and the Games of Identity, comunicación presentada en el International Workshop on National and Cultural Identity*, Universidad Autónoma de Madrid, Miraflores de la Sierra, Madrid.
- SNYDER, M.; TANKE, E.D. y BERSCHIED, E. (1977). "Social Perception and Interpersonal Behavior: On the Self-Fulfilling Nature of Social Stereotypes", *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, pp. 656-666.
- TAJFEL, H.; FLAMENT, M.C.; BILLIG, M. y BUNDY, R.P. (1971). "Social Categorization and Intergroup Behavior", *Euro-*

- pean Journal of Social Psychology*, 1, pp. 149-178.
- THURSTONE, L.L. (1929). "Theory of Attitude Measurement", *Psychological Review*, 36, pp. 222-241.
- TURNER, J.C. (1985). "Social Categorization and the Self-Concept: A Social Cognitive Theory of Group Behavior", en E.J. Lawer (ed.), *Advances in Group Processes*, Greenwich, CT, JAI Press, Vol. 2, pp. 77-121.
- TURNER, J.C. y OAKES, P.J. (1986). "The Significance of the Social Identity Concept for Social Psychology with Reference to Individualism, Interactionism, and Social Influence", *British Journal of Social Psychology*, 25, pp. 237-332.
- WERTSCH, J.V. (1991). *Voices of the Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Héctor M. CAPPELLO GARCÍA

Doctor en Psicología Social. Investigador titular del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1. Miembro de la Junta de Gobierno de El Colegio de Tamaulipas. Coordinador de la Estación de Investigación del CRIM en el Centro Multidisciplinario de Investigaciones Regionales (CeMIR) de la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Profesor de posgrado en la Facultad de Derecho y de la Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias, Educación y Humanidades de la UAT. Director de la Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades SOCIOTAM. Líneas de investigación: identidad nacional, educación en valores y enseñanza vivencial de las ciencias. Correo E.: cappello@uat.edu.mx