

Presentación

En el segundo semestre de 2012, las y los integrantes del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea (Teopoco)¹ iniciaron un proyecto colectivo sobre la autoidentificación y la relación con lo otro y lo diverso en el pensamiento político latinoamericano. De acuerdo con las propuestas presentadas y con las preferencias personales, escogimos doce autores y autoras para desarrollar la investigación nacidos en la subregión o cuyas experiencias vitales e intelectuales hubieran estado determinadas por ella. En el presente número de la revista **Ciencia Política** publicamos siete textos, alrededor de las obras de José Carlos Mariátegui, María Luisa Bemberg, Bolívar Echeverría, Aníbal Quijano, Flora Tristán, Fernando González Ochoa y Paulo Freire.

En las sesiones del grupo previas a la escritura de los ensayos, reflexionamos sobre los conceptos de referencia que nos podían permitir la aproximación al tema escogido, su interpretación y comprensión. Con posterioridad, decidimos caracterizar cuatro de ellos como convenciones analíticas para ser trabajadas, problematizadas, deconstruidas, reconstruidas o rechazadas en el transcurso de la investigación. Estos conceptos son *la identidad, la alteridad, la otredad y la diversidad*. Cada uno de ellos fue entendido dentro de formas de sociabilidad comunes y como parte de procesos culturales donde la autoidentificación y la relación con lo otro y lo diverso tienen una mediación mutua y, por consiguiente, son inescindibles analíticamente. La identidad fue entendida como la autocaracterización y el autorreconocimiento en la relación social con los otros y las otras; la alteridad como la caracterización que el uno (*ego*) hace de los otros o las otras (*alter*); la otredad como la caracterización que las otras o los otros (*alter*) hacen de sí mismos frente al uno (*ego*) que los define; y la diversidad como la coexistencia entre lo uno y lo otro, mediada o no por el reconocimiento social.

El artículo de Damián Pachón sobre Fernando González gira alrededor de la crítica que realiza este último del “rastacuerismo” como el elemento determinante de la identidad nacional latinoamericana. El “rastacuerismo” sería “sinónimo de vanidad” y “causante de la imitación, la

1 Perteneciente a la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia.

simulación y la correlativa falta de originalidad y autenticidad del hombre latinoamericano” (Pachón, 2015, p. 153).² Además, lo llevaría a pretender ser lo que no es. En consecuencia, el otro, el europeo, el referente a imitar, constituiría el elemento determinante de esta identidad nacional, debido a las características “antropogenéticas” de los latinoamericanos y a las consecuencias del “descubrimiento de América”.

En virtud de la interpretación que González hace de Schopenhauer, Nietzsche y Freud, de acuerdo con la lectura de Damián Pachón, el pensador antioqueño propone una alternativa para liberarse de esa identidad nacional. La fuerza del ser, la “voluntad” que forma la personalidad individual, se traduciría en términos colectivos en una nueva identidad, enmarcada por el proyecto político de revivir la Gran Colombia. Bajo la figura de Bolívar, como el referente principal de una personalidad que se manifiesta plenamente en su “egoencia” y con los buenos oficios de la “filosofía de la personalidad” de González, quien se autodenominaba el “Filósofo de Suramérica”, los latinoamericanos podríamos construir una suerte de identidad auténtica que incorporaría al otro europeo. El tránsito identitario guiado por la voluntad parecería resolver la relación del ego consigo mismo y con el *alter* para posicionar a los latinoamericanos en el mundo.

La perspectiva analítica de Fernando González, cuyo énfasis está puesto en la superación del rastacuerismo, contrasta con la importancia que la alteridad adquiere en los trabajos de Tristán, como parte de las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres, los patronos y los obreros, y, especialmente, los patronos-hombres y las mujeres-obreras. El artículo de Nataly Gúzman plantea que para Tristán la emancipación de las mujeres y los obreros u obreras pasa por deconstruir mediante la crítica y trascender mediante la práctica, la caracterización y el desconocimiento de la otra o el otro que hace al sujeto dominante y opresor. La alteridad de las mujeres y los obreros, y de las mujeres obreras, como sujetos dominados y oprimidos, sería parte inherente de la identidad de los hombres y los patronos, y de los patronos hombres, como sujetos dominantes.

La transformación de la identidad de los dominados implicaría para Tristán la emancipación con respecto a la alteridad y no simplemente el tránsito identitario guiado por la voluntad, como proponía González.

2 Las citas de la presentación provienen de los artículos incluidos en este número de la revista Ciencia Política.

Este proceso liberador que formaría “identidades liberadas” es vivido por la autora franco-peruana como la experiencia adquirida en diversos viajes hacia sí misma, a través de la otredad de los “parias”. La auto-caracterización que hacen los oprimidos frente a quienes los dominan es relatada y analizada a partir de prácticas y experiencias compartidas y no simplemente de elaboraciones intelectuales o de la expresión de una personalidad auténtica. El amor a la humanidad como principio universal de origen religioso parece abrir las reflexiones de Flora Tristán hacia un ámbito donde la identidad esté siempre permeada por la diversidad y la otredad.

Nathaly Rodríguez escoge la otredad, la mirada de las otras, como punto de partida para el análisis de la filmografía de María Luisa Bemberg, representante del denominado feminismo de la segunda ola en Argentina. Así, por ejemplo, la vida de Sor Juana Inés de la Cruz resulta pertinente para develar, desde el autorreconocimiento truncado en la vida intelectual y en una experiencia personal extraña al encierro doméstico, la alteridad femenina, subordinada y sumisa, comprendida en la identidad masculina propia de la cultura hispanoamericana. Para Nathaly Rodríguez, filmes como *Crónica de una señora* (1971), *Camila* (1984) o *Yo, la peor de todas* (1990) muestran cómo las mujeres están en permanente tensión entre la determinación por parte del ego masculino y la afirmación frente a él desde una otredad irreductible.

El trabajo cinematográfico de Bemberg está orientado, según Nathaly Rodríguez, a la construcción conflictiva de una identidad femenina que no esté determinada por la masculina. Empero, la lucha por la propia identidad aparece como un constante ir y venir entre la alteridad y la otredad, donde con frecuencia se desvanecen las fronteras.

La Sor Juana de Bemberg es una mujer brillante que recurrió al convento como el medio para desarrollar su pasión por el conocimiento. Una pasión que al no cumplir con los patrones asignados a su género iba a ser perseguida y extinta por los guardianes de la fe católica –que eran también los guardianes del orden de género favorable a lo masculino–. El círculo de las reflexiones iniciales de Bemberg vuelve a cerrarse entonces: la monja brillante acaba creyendo en su propia transgresión, abandona sus amadas letras y se declara *la peor de todas*. (Rodríguez, 2015, p. 68)

La otredad tiende a ceder ante una alteridad irresistible que la invade, pero deja la huella de la voz de la mujer que señala nuevos rumbos y mejores conflictos.

El potencial transformador de la otredad pierde relevancia en la obra de Aníbal Quijano, de conformidad con la interpretación realizada por Sebastián Espinosa. Incluso, termina diluyéndose en la alteridad. La mirada de *alter* se pierde en la mirada que *ego* tiene de él. En Quijano, la colonialidad, entendida como “la imbricación de los procesos económicos y políticos del capitalismo con los procesos de subjetivación y clasificación de los grupos sociales” y la colonialidad del poder, “las formas de imposición de subjetividades en la totalidad de los ámbitos de la existencia social” (Espinosa, 2015, p. 111), determinarían, en el mismo mecanismo político, la caracterización y autocaracterización del *alter* por el *ego*. Se estructuraría de esta manera una especie de dicotomía funcional. Debido a ella, por ejemplo, el blanco no existiría sin el negro o el indígena, o el eurocentrismo sin la periferia, y viceversa.

A pesar de que Quijano diferencia entre una “identidad que se padece” y una “identidad a la que se aspira” (Espinosa, 2015), en su obra, la mirada de los otros y las otras sobre sí mismos se diluiría en las relaciones de poder propias de la colonialidad del poder. En palabras de Espinosa:

[Su análisis] adolece de mostrar las referencias que ese otro negado, la negra o el indígena, tiene sobre sí mismo, y en tal situación, de entrada, hay una limitación en su teoría decolonial [...] la creación de la identidad a partir de la referencia blanca y eurocéntrica es predominante, pues las identidades se construyen por los dispositivos de dominación o “desde arriba”, sin embargo los sujetos y grupos sociales negros e indígenas también han construido sus formas de habitar el mundo y de entenderlo no únicamente ligadas a la referencia europea. (Espinosa, 2015, p. 114)

Quijano denuncia la alteridad, pero no parece dar el paso hacia la otredad.

Para Andrea Barrera, por el contrario, la reflexión pedagógica de Paulo Freire resalta la diferencia entre la alteridad creada mediante la opresión y la otredad generada en el proceso de liberación o humanización. Los oprimidos serían sujetos duales constituidos internamente por sí mismos y por el opresor que los limita, dentro de una “praxis necrófila”, la cual atenta contra la vida, pues en ella somos menos de lo que podemos ser, “elegimos que los otros sean menos” o “somos menos por causa de los otros” (Barrera, 2015). En tales términos, la humanización significaría adoptar una “praxis biófila” que propenda “por nuestra propia vida y la vida de los demás” (Barrera, 2015). El otro opresor sería expulsado a partir de los procesos de concienciación, de superación de la dualidad

gracias a la percepción de la alteridad constitutiva del oprimido, para dar lugar a un “movimiento de humanización”, dónde, en un devenir permanente, nos damos cuenta que solo nos podemos realizar en los otros y con los otros.

La acción dialógica garantizaría la materialización de la otredad y sería

[E]l lugar y el momento de encuentro entre dos sujetos cognoscentes que, sabiéndose inacabados, pronuncian y transforman juntos el mundo, por medio de la praxis liberadora. Estos sujetos, que se encuentran en la palabra, aprenden juntos a través de la creación del conocimiento sobre el mundo. (Barrera, 2015, p. 196)

Por ende, el *ego* existiría solo gracias a su apertura hacia el *alter*, como el *alter* de otros *egos*. La otredad entraría necesariamente a transformar la alteridad en un proceso siempre inacabado de reconocimiento mutuo entre sujetos humanizados.

Un presupuesto similar al de la conclusión de Andrea Barrera sobre Paulo Freire, anima a Christian Fajardo a considerar que José Carlos Mariátegui desarrolla una teoría en la cual se cuestiona la “noción dicotómica de la identidad” que separa en dos realidades contrapuestas lo mismo y lo otro, lo latinoamericano y lo occidental. Lo común a todo ser humano se resistiría a ser dividido entre lo mismo y lo otro, entre lo idéntico y lo extraño. De acuerdo con Fajardo en los textos de Mariátegui hay un elemento ontológico común entre la noción incaica del *ayllu* y el *munus* de la tradición occidental. Ambos serían “dos nombres de un proceso que los seres humanos comparten en la medida que *existen*” (Fajardo, 2015), más allá de las diferencias que los separan y los identifican.

La ausencia de una oposición estricta entre mito y razón en las prácticas religiosas incaicas, por ejemplo, establecería un elemento en común con la concepción eclesiástica y occidental de la religión. La integración entre lo material y lo espiritual en el *ayllu* pondría de presente la fragilidad de su separación en la tradición occidental y posibilitaría dentro de esta la comprensión del mito que funda la razón y lleva a sus cultores a negarlo para establecer una distinción tajante con el mundo arcaico. Asimismo, en el estudio sobre la literatura en el Perú, Mariátegui entraría en el terreno de la desidentificación:

Esta construcción [del espíritu nacional peruano] está permeada por el siguiente proceso: para encontrar el sustrato de una escritura *propia*, es preciso negar la identidad impuesta por la colonización y la conquista para reivindicar una “identidad” que deshace las fronteras de sentido

que hacen posible diferenciar un mismo de un otro, o entre un grupo que posee el logos y otro grupo que solo se comunica a través de mitos. (Fajardo, 2015, p. 42)

De tal manera, lo propio solo se podría construir en un lugar donde no existiera las fronteras entre lo mismo y lo otro. La identidad, la alteridad, la otredad serían conceptos inadecuados para comprender el encuentro de la diversidad en ámbitos comunes.

La hipótesis central del ensayo de Andrés Felipe Parra sobre Bolívar Echeverría se interseca en la desidentificación con la conclusión del artículo de Christian Fajardo. En los términos de Parra, la paradoja de la “identidad barroca” en la filosofía de Echeverría reside en la disolución de lo propio y lo extraño como condición de la emancipación latinoamericana. La identidad sería así “un *proceso* por el cual los seres humanos son capaces de construir una familiaridad con el mundo, a fin de poder existir y moverse en él” (Parra, 2015), una conversión permanente de lo extraño en lo familiar, no una cosmovisión cerrada y excluyente que divide el *ego* del *alter*. El proceso de construcción de familiaridad y cotidianidad con el mundo sería el *ethos*, que en el caso latinoamericano tendría una connotación barroca. El *ethos barroco* implicaría una *reverberación de las formas*, en la cual lo propio y lo extraño estarían contenidos el uno en el otro, en un vértigo que origina el vacío de la forma. Por consiguiente sería diferente de otros *ethos* que se manifiestan en occidente, como del realista, que integra la vida al capitalismo; del romántico, que integra el capitalismo a la vida, dentro de un proyecto colectivo de nación que expresa el espíritu de un pueblo; y del clásico, que no busca resolver la contradicción entre vida y capitalismo, sino aceptarla como inevitable. En el *ethos barroco*, el capitalismo se integra a la vida y la vida al capitalismo, confundándose y separándose en un drama que abre espacio para la emancipación.

En la metáfora utilizada por Parra es:

[U]n teatro heterogéneo y esencialmente paradójico en donde conviven libretos contrarios en una misma obra: cada actor, antes que un papel definido por un libreto, tiene su propio libreto de la obra e interpretando su propio papel parece también estar interpretando el papel asignado por el libreto del otro actor. Este teatro reverbera las formas: produce un eco de las mismas en el código del otro. No hay identidad sustancial, sino identidades duplicadas o triplicadas, en todo caso, reverberadas: en el teatro en el que se encuentran los múltiples libretos, la obra esencial es

que cada uno *parece* estar jugando el rol asignado por el libreto del otro, a condición de que el otro *juegue* (en el sentido de juego de las formas) el rol asignado por el libreto propio. (Parra, 2015, p. 103)

La alteridad y la otredad serían así partes necesarias de la identidad y esta solo existiría en su relación con ellas, dentro un proceso que las integra y transforma, para conseguir la familiaridad y la cotidianidad en un mundo constituido por lo diverso.

Los siete artículos contenidos en el presente número de la revista **Ciencia Política** son una invitación a superar analíticamente las dicotomías entre el *ego* y el *alter*, en las que con frecuencia queda encerrado el debate sobre la identidad en América Latina. La caracterización de uno mismo mediante la oposición excluyente con lo otro conlleva a la repetición incesante de los mecanismos de poder inherentes a todas las formas de discriminación, segregación y racismo. El encuentro conflictivo con la otra o el otro que nos resulta extraño para volverlo familiar y para que nos vuelva familiar no conlleva necesariamente a identidades estructuradas sobre una alteridad que niega u oculta la otredad de lo diverso.

Leopoldo Múnera Ruiz

Profesor asociado de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, coordinador del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea (Teopoco) y miembro del Programa Interdisciplinario de Políticas Educativas (PIPE) de la misma institución. Miembro internacional del Cridis (*Centre de recherches interdisciplinaires. Développement, Institutions, Subjectivité*) de la Universidad Católica de Lovaina.