

Identidad étnica-cultural como dinámica específica de la composición del sí mismo. Aportes de la fenomenología hermenéutica de Ricoeur a la investigación biográfica-narrativa

Ethnic-cultural identity as a specific dynamic of the composition of the self. Contributions of Ricoeur's hermeneutic phenomenology to biographical-narrative research

Gabriela Garcés Pérez¹ <https://orcid.org/0000-0003-4333-9154>

1. Universidad de la Frontera

**Autor correspondiente /
Correspondence:**

Gabriela Garcés Pérez
g.garces02@ufromail.cl

Recibido: 21 de Enero 2024

Aceptado: 26 de Junio 2024

Publicado: 3 de Septiembre 2024

Received: January 21, 2024

Accepted: June 26, 2024

Published: September 3, 2024

This work is licensed under a
Creative Commons Attribution 4.0
International License

El presente trabajo reflexiona sobre los procesos de formación de la identidad personal y étnica-cultural en el marco de la investigación biográfica-narrativa. Desde la fenomenología hermenéutica de Ricoeur y la noción de sí mismo, se problematiza la noción de identidad acuñada en las ciencias sociales desde un paradigma fundamentado en la ontología de la sustancia que ha nutrido y delimitado campos disciplinarios, y perspectivas teóricas. Se plantea que habría estructuras existenciales constitutivas del sí mismo –identidad personal– que han sido excluidas u oscurecidas en tanto consideradas propias del funcionamiento individual (intrapsíquico). Se fundamenta que, en el contexto de la indagación biográfica-narrativa, aquellas estructuras tendrían un estatus epistemológico. En esta línea, se argumenta que las estructuras existenciales propuestas por Ricoeur, basadas en la identidad narrativa, y ontología del acto y de la potencia, permiten profundizar en la comprensión de dinámicas de internalización de significados y sentidos culturales en personas cuyas trayectorias están marcadas por el tránsito entre mundos culturales diferentes. En el marco de la investigación biográfica-narrativa y el proceso de co-construcción de biografías, donde el participante tiene un rol activo en el examen del sí mismo, la identidad étnica-cultural como dinámica específica de la composición del sí mismo proyecta vías metodológicas de abordaje en el contexto de una vida como totalidad. Ello, con el propósito último de proponer y fortalecer caminos para el reconocimiento del sí mismo y de los otros.

Palabras clave: biografía, identidad cultural, fenomenología, hermenéutica, pueblos indígenas

This paper reflects on the formation processes of personal and ethnic-cultural identity within the framework of biographical-narrative research. From Ricoeur's hermeneutic phenomenology and the notion of self, the notion of identity coined in the social sciences is problematized from a paradigm based on an ontology of substance that has nurtured and delimited disciplinary fields and theoretical perspectives. It is proposed that there would be existential structures constituting the self –personal identity– that have been excluded and/or obscured as they are considered to be typical of individual (intrapyschic) functioning. Based on the context of the biographical-narrative inquiry, they would have an epistemological status. Along these lines, it is argued that the existential structures proposed by Ricoeur, based on the narrative identity and on the ontology of the act and potency, allow us to deepen the understanding of the dynamics of internalization of meanings and cultural senses in people, whose trajectories are marked by the transit between different cultural worlds. In narrative biographical research and the process of co-construction of biographies, the participant has an active role in the examination of the self, ethnic-cultural identity as a particular dynamic of the composition of the self, and projects methodological approaches in the context of a life as a whole. This is with the final purpose of proposing and strengthening paths for recognizing oneself and others.

Keywords: biography, cultural identity, phenomenology, hermeneutics, indigenous peoples



UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ
Universidad del Estado

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo reflexiona sobre la identidad personal y étnica-cultural en el marco de una investigación sobre las dinámicas de formación de la identidad étnica-cultural desde una aproximación biográfica-narrativa. Ricoeur (2006a) refiere que la concepción polisémica del ser en Aristóteles consta de varias dimensiones¹, referidas a la sustancia y sus atributos circunstanciales, de permanencia, y al acto y la potencia, donde integra la dimensión temporal y de transformación. Señala que durante la extensa época moderna y en sus distintas fases ha prevalecido la interpretación (y por tanto sus implicancias teóricas) de la dimensión del ente o sustancia (*Ousia*), esto es, lo que permanece estable, soslayando el componente de acto y potencia donde residiría el cambio (Heidegger, 1990; Trujillo, 2016; Yazicioglu, 2024)². A este respecto, Ricoeur (2006a), en la investigación que desarrolla sobre el ser-del-sí, se orienta a explorar “cierta unidad del obrar humano” (p. 335) centrando su análisis en la metacategoría del ser como acto y como potencia. En esta línea, la relectura que realiza de Aristóteles enfatiza los entrecruzamientos de las “significaciones vinculadas al binomio *energeia-dynamis* [acto y potencia] y a la serie de acepciones abiertas por la noción de *ousia*” (Ricoeur, 2006a, p. 338). Sobre esta reorientación ontológica integrativa (ontología del acto y potencia) posiciona la investigación sobre el sí mismo, vislumbrando nuevas aperturas y posibilidades para analizar la identidad personal y, como se desarrolla en este ensayo, también brinda luces para el abordaje de la identidad étnica-cultural.

Autores procedentes de diferentes corrientes de pensamiento y ámbitos disciplinarios han tratado sobre la dificultad de la noción de identidad personal, dado este carácter paradójico, enraizado en un fundamento ontológico (Hume, 2011; Hegel, 2010; Heidegger, 1990; Ricoeur, 2006a; Habermas, 1989; Deleuze, 2002), generando discusiones y una reflexión persistente y co-extensiva al desarrollo del pensamiento de Occidente³. Este trasfondo metafísico de la identidad es un elemento latente en las discusiones teóricas que han definido al individuo/persona y al *otro* culturalmente diverso durante gran parte de la modernidad contemporánea.

En el contexto de la investigación narrativa-biográfica orientada a comprender las dinámicas de formación de la identidad étnica-cultural es posible observar que estos procesos no configuran un proceso progresivo o lineal, sino que se muestran mutables en un sentido diacrónico y sincrónico (en distintos momentos de una vida y en consideración del contexto relacional). En esta línea, la identidad étnica-cultural, como ha sido definida desde las ciencias sociales y en la tradición antropológica, se concibe y conceptualiza como cristalizaciones sujetas a un tiempo y un espacio determinados, y caracteriza a los sujetos sobre la base de criterios de pertenencia, diferenciación, y hétero- y autoadscripción a grupos específicos (Barth, 1976). Sin embargo, esta conceptualización omite

aspectos experienciales procesuales que están en la base de su transformación (internalización, apropiación/desafección) y, por tanto, de su definición, en tanto identificación. Por ello, presentaría limitaciones para dar cuenta comprensivamente, de la complejidad de los procesos de formación identitaria, entendida esta como constructo complejo y multidimensional que envuelve elementos (temporalizados en la experiencia) tales como el sentido de pertenencia, autoadscripción (autorreconocimiento) y hetero-adscripción (reconocimiento de los otros).

En relación con lo anterior, ha sido posible observar que la comprensión de la identidad étnica-cultural, entendida como constructo complejo y multidimensional, se extiende hacia aspectos tanto transgeneracionales como vivenciados (vividos-encarnados). En este contexto, en los planteamientos de Ricoeur se identifican y desprenden estructuras fenomenológicas de la experiencia del sujeto⁴ vinculadas a la atestación (reconocimiento de sí mismo y de los otros), las que se manifiestan de modo temporal en el contexto del mundo de la vida.

Se propone aquí que, en el tránsito entre mundos culturales diferenciados, estas estructuras existenciales adquieren una dinámica particular, en que el elemento ético y valórico-afectivo de la promesa consigo mismo y con los otros estaría en la base de la internalización/apropiación de significados y sentidos culturales, lo que Ricoeur (2004a) refiere como rodeo o mediación a través de los símbolos. Para fundamentar este planteamiento, se revisará, en primer lugar, las nociones de cultura e identidad cultural acuñadas desde la teoría social y antropológica, poniendo en evidencia las delimitaciones disciplinarias que han demarcado y circunscrito los campos fenoménicos que estos constructos engloban. Estas consideraciones son problematizadas desde los planteamientos de Ricoeur sobre la composición del sí mismo – identidad personal– que, fundamentados en una ontología del acto potencia, del cuerpo propio y de la alteridad, brindan claves metodológicas para el acceso al sí mismo a través de la indagación biográfica.

2. LA CULTURA Y LA IDENTIDAD CULTURAL EN LA TEORÍA SOCIAL

Durante la primera mitad del siglo XX en las ciencias sociales y antropológicas proliferaron distintas escuelas que estudiaron la diversidad cultural y se acuñaron múltiples nociones de cultura, de las cuales, a su vez, se desprenden nociones de identidad cultural (Aguirre-Baztán, 2018; Giménez, 2005)⁵, desde aquellas que enfatizaron en la difusión histórico-geográfica de elementos culturales hasta las estructurales-funcionalistas, materialistas, ecológicas y configuracionistas de la personalidad, entre otras. En los años sesenta tuvo lugar el giro lingüístico-interpretativo en ciencias sociales, producido por la crisis del modelo naturalista-positivista (Bertucci, 2023; Lulo, 2022); la interpretación del mundo social fue recuperada como componente principal de ese mismo

mundo. Esta nueva perspectiva se nutrió de varias tradiciones de pensamiento: la filosofía de la historia de Dilthey, la fenomenología de Husserl, la hermenéutica ontológica de Heidegger —continuada por Gadamer—, la hermenéutica reflexiva de Ricoeur y la sociología comprensivista de Max Weber. El análisis de la cultura y los sujetos se torna hacia el lenguaje y las visiones de mundo contenidas en este, poniendo atención en aspectos particulares e histórico-contextuales en la comprensión de la otredad. Esta corriente de pensamiento nutrió a la antropología social, disciplina que define a la diversidad cultural como su objeto de estudio. En esta línea, Geertz (1987) propone una definición de cultura semiótica-interpretativa, que plantea como norma de significados transmitidos históricamente, representados de manera simbólica, por medio de los cuales los seres humanos se comunican y desarrollan su conocimiento de la vida.

Las distintas nociones de cultura transversalmente la presentaron como contenidos sustantivos específicos traspasados mediante procesos de socialización transgeneracionales. No obstante, los procesos de integración, asimilación y colonialismo, acrecentados por la globalización, problematizaron la noción de cultura como totalidad interdependiente y diferenciada que primó durante gran parte del siglo XX. A este respecto, Barth (1976), observando que los grupos étnicos están en constante transformación e interacción con otras sociedades, plantea que estos deben considerarse como una forma de organización social de las diferencias culturales: “los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellos que los actores mismos consideran significativos” (p. 15). De aquí la importancia central de la autoadscripción y de la heteroadscripción, es decir, de la definición que realizan los propios sujetos colectivos e individuales. A partir de estos planteamientos, se reconoce a Barth como autor de la distinción entre cultura (como contenidos específicos) e identidad étnica (autoadscrita y en constante transformación), procesos que presentarían dinámicas diferenciadas de transformación y persistencia en el tiempo (Poutignat y Streiff-Fernant, 1995).

En diálogo con esta distinción, y desde los estudios culturales, Hall (2003) propone un concepto de identidad cultural estratégico y posicional, en el cual las identidades nunca se unifican. Plantea que, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes. Están sujetas a una historización radical y en un constante proceso de transformación. El autor señala, entonces, que es preciso situar los debates sobre la identidad dentro esos desarrollos históricos que perturbaron el carácter relativamente “estable” de muchas culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización. Estos planteamientos, que reformulan la noción de cultura y de identidad étnico-cultural, son desarrollados

con mayor fuerza argumentativa desde las corrientes de la antropología de la globalización, donde el estudio de la diversidad cultural se traslada desde lo exótico al análisis de la sociedad occidental contemporánea; la mirada de la antropología se vuelca sobre su propia praxis. En este contexto, la noción de identidad refiere a categorías autoadscritas y situadas a través de las cuales los sujetos individuales y colectivos producen clivajes de diferenciación (Appadurai, 2001; Grimson, 2014) que los identifican como un grupo cultural con elementos cohesionadores. En la complejidad creciente de la sociedad contemporánea, se plantea a la cultura como adjetivo (Appadurai, 2001; García-Canclini, 2004), en tanto “dimensión que refiere a diferencias, contrastes y comparaciones, permitiendo pensarla menos como una propiedad de los individuos y más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de la diferencia” (Appadurai, 2001, p. 25). Por otro lado, desde la teoría crítica y posestructuralista, la identidad es asumida como una categoría eminentemente política a través de la cual los sujetos se identifican y posicionan en el marco de relaciones de poder. En tal sentido, Butler (2007) refiere a la identidad como efecto de prácticas discursivas en el marco de una matriz de inteligibilidad hegemónica.

En este marco argumentativo, la noción “identidad étnica-cultural” que se operativiza en este trabajo está basada en los postulados de Barth (1976), quien, refutando concepciones sustancialistas de la identidad, plantea que esta es definida a través de procesos de interacción interétnicos, y no mediante las diferencias culturales que, en un momento determinado, marcan dichas fronteras. A su vez, en el contexto actual de hibridación y resignificación creciente de las identidades, lo “étnico-cultural” orienta la comprensión de la formación del sí mismo (identidad personal), considerando aspectos de género, etarios-generacionales, socioeconómicos, entre otros, que influyen en las etnicidades actuales, posibilitando el acceso a la diversidad cultural intragrupal de los grupos/pueblos originarios (Barth, 1976; Giménez, 2006). Interesa comprender todos estos aspectos desde el análisis biográfico de la formación identitaria.

En síntesis, la identidad es una noción que articula niveles sociales e individuales y a la vez vincula distintas clases de fenómenos: simbólicos (producción de significados), dinámicas de grupo (cohesión y fragmentación social), dinámicas de poder (estructura social), y, por otro lado, se fragua sobre aspectos que, desde un prisma naturalista, son considerados intrapsíquicos, asociados al funcionamiento individual. En esta línea, las nociones de identidad acuñadas desde la teoría social y cultural refieren, siguiendo a Giménez (2005, citando a Strauss y Quin, 1997), a una serie de significados compartidos y más o menos durables en el tiempo que son internalizados por los sujetos. Este autor señala que habría significados vinculados con la biografía personal que, si bien tienen importancia desde el punto de vista individual, al

no ser compartidos, no constituyen significados culturales. A su vez, refiere que tampoco son tales los significados efímeros de corta duración, como en el caso de ciertas modas intelectuales pasajeras. En definitiva, la identidad estaría compuesta por dos tipos de atributos: 1) de pertenencia social, que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales; 2) particularizantes, que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión. Se observa que estos últimos son concebidos de forma pasiva, en tanto elementos internalizados desde el sistema social por los sujetos, y adquieren una manifestación intersubjetiva.

En síntesis, de estos planteamientos se desprende que habría un nivel individual o intrapsíquico que no configura identidad, y que se diferenciaría de los aspectos individuales particularizantes y los colectivos, que sí son culturales y configuran identidades personales y colectivas. Estos supuestos están en la base de cómo ha sido abordada y definida la identidad desde las ciencias sociales, mediante enfoques teórico-metodológicos que delimitan niveles discretos de realidad y que, en el ejercicio de interpretar las experiencias, seleccionan y omiten elementos específicos en el contexto de una vida como totalidad. En este sentido, interesa reflexionar y problematizar tales distinciones. Desde la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, se argumenta en este trabajo que habría elementos propios de la formación del sí mismo (estructuras existenciales o de la experiencia) difíciles de categorizar en un nivel colectivo de lo compartido, o de lo individual, que son constitutivas de los procesos de formación de la identidad personal –sí mismo– y que, en trayectorias de tránsito entre contextos culturales diferenciados, adquieren dinámicas específicas.

3. FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Ricoeur (2000) concilia las perspectivas filosóficas de la fenomenología y la hermenéutica con el propósito de capturar el fenómeno de la experiencia en su totalidad; según Grondin (2019), propone “acceder a una experiencia integral del cogito” (p. 24). En congruencia con ello, si bien sus planteamientos brindan al lenguaje un estatus ontológico, en diferentes fragmentos de su obra reconoce un nivel prelingüístico (Ricoeur, 2000), al postular una “remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia” (p. 58). A su vez, refiere que es este el supuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica⁶, en tanto el autor argumenta que la realidad no es meramente lingüística o discursiva; si bien refiere al lenguaje como condición de posibilidad de acceder a la experiencia, habría un elemento fáctico propio del ser-en-el-mundo que no es capturado de forma inmediata por el lenguaje, reconociendo cierto carácter de transposición del lenguaje sobre los actos y vivencias. Ricoeur (2000) de alguna forma supedita el lenguaje, en tanto enunciados, a las estructuras existenciales constitutivas del ser en el mundo.

A este respecto, Ricoeur (2000, 2006a) basa la composición del sí mismo sobre una ontología del acto-potencia, que, como ha sido referido en los apartados iniciales, correspondería a dimensiones de la identidad del ser –descritas– en los postulados aristotélicos en un sentido ontológico– relegadas en la tradición filosófica de Occidente. Como se verá en el análisis sobre *la iniciativa*, Ricoeur las recupera y actualiza en la reflexión del sí mismo, en su propósito de comprender al ser humano de forma integral en tanto sujeto de la filosofía.

4. LA COMPOSICIÓN DEL SÍ MISMO (LA IDENTIDAD PERSONAL)

Ricoeur (2017), interesado en profundizar en la comprensión del ser humano en su sentido más genuino y fundante, desarrolla un itinerario que transita desde la idea de persona a la idea del sí; desde el momento epistemológico de la individuación –sujeto como particular de base–, que responde a la pregunta por el qué, al que añade complejidad y profundidad, cambiando la pregunta por el quién, desde donde emerge la noción del sí como pronombre reflexivo (desde todas las posibilidades discursivas de enunciarlo). A esta noción reflexiva del sí mismo⁷ añade la dimensión narrativa, integrando la dimensión temporal de la experiencia humana.

Este autor plantea una dialéctica entre la identidad *idem* y la identidad *ipse*, ambas constitutivas del sí mismo al albergar modos distintos de ser⁸. La identidad *ipse*, sobre la cual interesa profundizar, está asociada a un modo de ser y de mantenimiento del sí que se efectúa a través de la palabra empeñada. Esta refiere a una “manera que la vida humana tiene de seguirse a sí misma y que permite la memoria tanto como el proyecto” (Ricoeur, 2017, p. 217), de tal forma que conecta una vida. En la identidad *ipse* habría una promesa de continuidad (empeñada al sí mismo y/o a los otros) que estaría en la base de la formación del sí mismo.

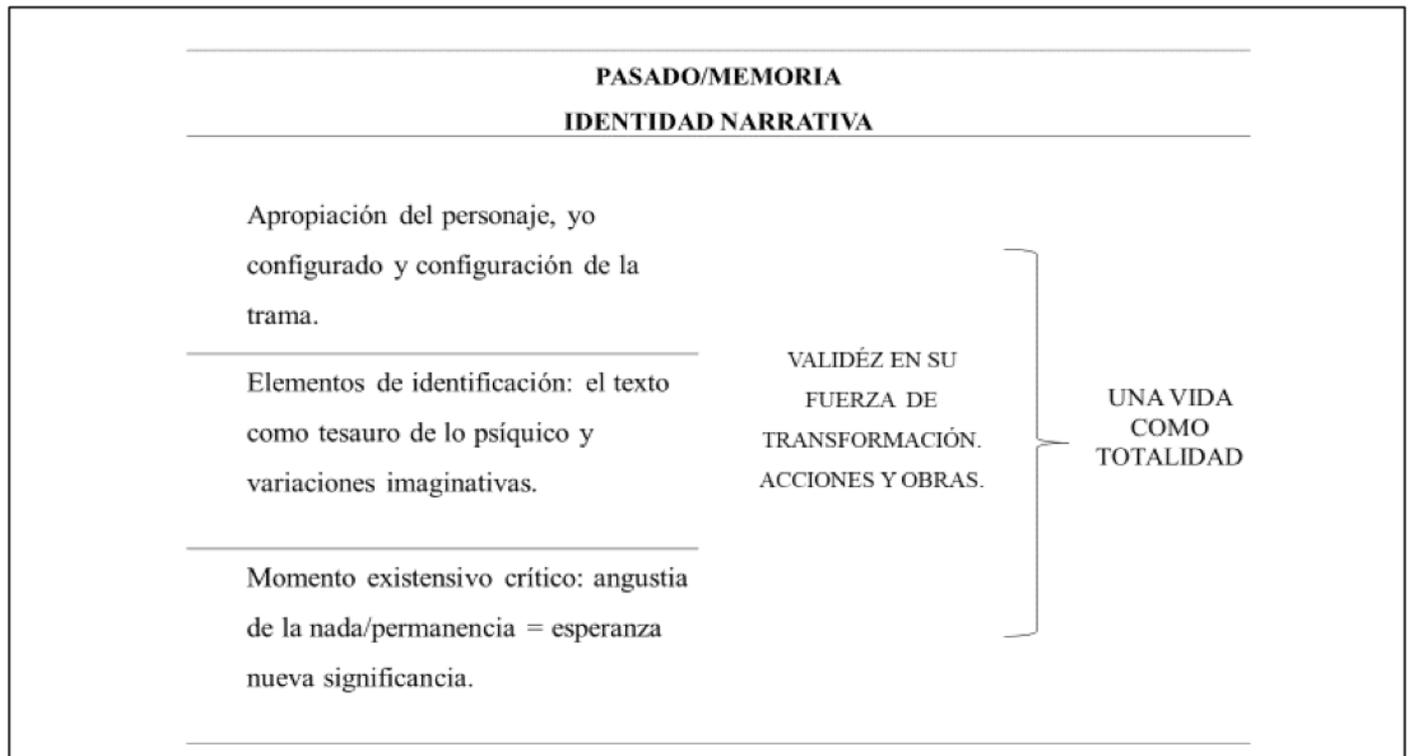
Ricoeur (2017) plantea que “La dimensión del lenguaje proporcionada a la dimensión temporal de la vida es el relato” (p. 205). Refiere que los seres humanos somos carácter y promesa al mismo tiempo, es decir, nos constituimos existencialmente de permanencia y cambio. En este contexto, la narración implica la resolución de esta paradoja, porque conecta una vida y brinda una unidad de sentido. El autor refiere que esta resolución narrativa abre la vía a otras dialécticas, asociadas a la organización y configuración de los distintos elementos y momentos que componen el sí mismo. De tal forma, deja abierto un campo de indagación para una exploración fenomenológica del sí mismo y de las formas que adopta su conformación.

5. IDENTIDAD NARRATIVA

En el ejercicio de construcción de biografías, la identidad narrativa, como parte de la identidad personal, brinda un marco comprensivo para abordar la memoria,

Figura 1

Elementos de análisis de la identidad narrativa.



la narración del pasado. Prada-Londoño (2006), parafraseando a Ricoeur, afirma que “la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa” (p. 349). En esta línea, elementos de la identidad narrativa que adicionan a la comprensión del sí mismo son los siguientes:

- a. La conexión de una vida a través de la mediación del relato. La mezcla de permanencia y de no permanencia se implica en la conexión, el encadenamiento narrativo de una vida.
- b. La trama configura la identidad del personaje y a la vez está al servicio de la transformación del personaje. La identidad del personaje se encuentra sometida a variaciones imaginativas ilimitadas. En la construcción del relato tiene lugar una concordancia discordante, la síntesis de lo heterogéneo, realizada en el acto del narrar.
- c. La apropiación del personaje y el yo configurado. Ricoeur (2017) refiere al texto como tesoro de lo psíquico (tesoro psíquico) al disponer un laboratorio moral para el sí mismo; la recepción del relato (literatura, cine, etc.) produce identificación con un personaje, operación a partir de la cual el sí mismo se somete al ejercicio de variaciones imaginativas. Esta identificación puede ser un medio de huir, engañarse, o de encontrarse a sí mismo y desplegar posibilidades auténticas.

En este punto, el autor refiere una hermenéutica de la recolección de sentido –la cual puede tener una deriva

metodológica–, en tanto señala que, como todo simbolismo, el del modelo de ficción solo tiene la virtud de poner de manifiesto algo en la medida que posee una fuerza para la transformación. Por lo tanto, señala que esta fuerza de transformación es evidenciable en el acto, en la acción del sujeto, y en sus obras (Ricoeur, 2017). Se retomará esta idea, anclada en la ontología del sujeto actuante, en los próximos apartados.

Respecto de la configuración del relato, Ricoeur (2004b) señala que “La construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión la configuración” (p. 132). Es posible analizar en el relato biográfico estos distintos momentos y elementos fenomenológicos de la identidad narrativa (ver Figura 1), contenidos y descritos en el devenir textual de la experiencia; resulta interesante, en este ejercicio de rememoración, explorar los procesos de identificación del participante –personas y personajes significativos, ficticios y no ficticios–, profundizar y visualizar las variaciones imaginativas del pasado propias de etapas específicas anteriores, y reconocer el momento existencial crítico, el cual comprende la experimentación del vacío existencial y la angustia de la nada identidad-permanencia, que abre la posibilidad de una nueva esperanza de significancia⁹.

Prada-Londoño (2006), parafraseando a Ricoeur, señala que “El acto de narrar no puede pretender erigirse como el reflejo de la vivencia humana, ya que todo juicio es posterior a la vivencia que lo sostiene” (p. 353). Si bien la narración es una dimensión relevante para acceder a

las memorias, relatos e interpretaciones de un pasado lejano o reciente, desde una hermenéutica de recolección del sentido, esta es una memoria refigurada que más bien invita a recorrer el camino de esa interpretación que ha refigurado los hechos, donde los hechos en su “real” acontecer quedan obnubilados. A nivel metodológico, se traduce en analizar las fases del círculo hermenéutico (Ricoeur, 2004b) contenidas en la narración del participante, donde la fase mimesis I señala que comprender una historia es comprender a la vez el lenguaje del hacer y la tradición cultural de la que procede la tipología de tramas. La mimesis II refiere al paso de lo paradigmático (la acción) a la configuración de la trama donde se integran factores heterogéneos (agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, etc.), lo que Ricoeur plantea como concordancia discordante. Y la mimesis III marca la interacción del mundo del texto (relato) y el mundo del oyente, alude al acto de lectura, donde se refigura el mundo de la acción bajo la influencia de la trama.

En este contexto de análisis de las narrativas del pasado, y situándonos en la práctica de organizar los elementos narrativos que configuran una biografía, emerge de forma clara el problema de la temporalidad: ¿cómo acceder y definir de forma auténtica y legítima un tiempo anterior desde lo refigurado en el tiempo presente? Sobre esta aporía, Ricoeur brinda luces a través del análisis del tiempo presente y de la iniciativa.

6. LA INICIATIVA Y MANTENCIÓN DE LA PROMESA

La temporalidad es una dimensión paradójica en la reflexión sobre la identidad personal y, por lo tanto, proyecta y abre nuevos dilemas en el ejercicio de reconstrucción del sí mismo en el tiempo, toda vez que, en términos prácticos, el propósito es configurar y comprender la historia de vida de un actor social, organizada en coordenadas espacio-temporales, desde un lugar de enunciación (espacio-temporal) y de refiguración determinado. A este respecto, Ricoeur (2000) reflexiona sobre el tiempo presente y plantea la noción de *presente vivo*, el cual es considerado como tránsito —entre un tiempo pasado hacia un futuro— y como origen —desde donde se recuerda el pasado o se espera/proyecta el futuro—. El *presente vivo* es referido como “aspecto del tiempo donde se intercambian la espera y la memoria” (p. 242).

En esta línea, Ricoeur (2000) considera dos sentidos que constituyen el ahora, que adquieren una forma dialéctica entre incidencia e inminencia-eciencia, a la cual refiere como dialéctica del presente mismo: “El ahora del presente vivo, cuya incidencia está dialécticamente ligada a la inminencia del futuro próximo y a la eciencia del pasado próximo, y el ahora cualquiera, que engendra un corte cualquiera en la continuidad del cambio” (p. 245).

El primero corresponde a un tiempo fenomenológico y el segundo, al tiempo cosmológico (como serie de horas representables en coordenadas temporal-espacia-

les). En este punto describe un tercer tiempo calendario, que “cosmologiza el tiempo vivido y humaniza el tiempo cósmico” (p. 247) y que hace coincidir un presente con un instante cualquiera en el tiempo axial del calendario.

Ricoeur refiere que la dialéctica del presente mismo (la incidencia y la inminencia-eciencia) tiene un carácter irrepresentable, solo es posible un acercamiento a ella a través de formas metafóricas o en-tanto-como. En este punto se observa que es un existencial que se despliega y acontece constante a lo largo de la vida, y que en el acto de recordar, de visitar episodios en la interacción investigativa, esa vida es atravesada en un segundo nivel, por la dialéctica del presente vivo (que comporta, a su vez, un sentido dilatado en la inminencia-eciencia), el cual se proyecta justo desde el lugar de la pregunta y la enunciación —la entrevista o conversación—, desde donde emerge el relato. En este contexto, se advierte que el ejercicio de configuración narrativa de una biografía —en tanto trayectoria vital— está mediado por dialécticas sobre dialécticas, constituyéndose así de múltiples y acaso infinitas posibilidades de interpretación. Estas consideraciones fenomenológicas sugieren la dificultad de su abordaje, al complejizar la definición y fijación de la configuración narrativa de una vida, lo cual podría comprometer la posibilidad de construir una biografía.

Referente a ello, la noción de iniciativa propuesta por Ricoeur (2000) aporta elementos para una síntesis práctica entre el presente y el instante, permitiendo delimitar un campo hermenéutico-fenomenológico propiamente tal para su análisis y comprensión, puesto que la iniciativa, en tanto acción, tiene como lugar propio la carne, el cuerpo propio, suturando el presente vivo y el instante cualquiera. Lo más notable es que, en términos prácticos, esta acción circunscribe, clausura y configura un sistema/totalidad. La acción de narrar, actuar y configurar una vida como totalidad implica y proyecta luego el descubrimiento de sus causas (Ricoeur, 2000), produciendo sus estados iniciales, esto es, la visualización de las relaciones causales que dieron forma al todo configurado.

Entonces, es posible plantear que una vida narrada —en un sentido epistemológico—, al ser narrada por un sujeto actuante y capaz, configura una totalidad¹⁰, totalidad que se fractaliza en los significados y sentidos contenidos y entramados en el/los relato/s, reproduciendo su pasado, lo cual no implica que esta formación de totalidad anule la condición y potencialidad de las múltiples interpretaciones posibles avizoradas en la doble dialéctica del tiempo presente. El autor refiere que el análisis de la iniciativa atraviesa cuatro fases:

... en primer lugar el yo puedo (potencialidad, poder); en segundo lugar, yo hago (mi ser es mi acto); en tercer lugar, yo intervengo (inscribo mi acto en el curso del mundo: el presente y el instante coinciden); en cuarto lugar, mantengo mi promesa (continúo en el hacer, persevero, duro) (Ricoeur, 2000, p. 251).

La iniciativa que emerge del tiempo presente define y configura la totalidad de una vida, pero, como se ha venido destacando, esta posibilidad de brindar totalidad no deviene solamente del relato, en tanto identidad narrativa o iniciativa que se manifiesta en su enunciación, en el acto del habla; se plantea aquí que las fases recién mencionadas del análisis de la iniciativa podrían fortalecer la evidencia de la autenticidad de la clausura y circunscripción de una vida como totalidad y su refiguración plasmada en obras, hechos, acciones, promesas, al develar con mayor claridad y de forma integrativa y encarnada un sentido auténtico que se prolonga y sostiene en el tiempo.

Respecto de la circunscripción de una vida como totalidad, se retoma la paradoja del tiempo en la dimensión narrativa de la identidad, a lo que Prada-Londoño (2006) refiere planteando que no habría un isomorfismo entre el recuerdo y la narración. Esto implica que la trama no sitúa la acción humana solo en el tiempo, sino también en la memoria. Este autor señala que habría una distancia primera, entre la vivencia y el recuerdo, y otra segunda, entre el recuerdo y la narración. En este sentido, agrega que en una narración se ocultan, se esquivan e incluso se olvidan —espontánea o sistemáticamente— hechos de lo vivido.

En esta línea, Ricoeur (2004b) plantea que el proceso de identificación, desde la hermenéutica de recolección de sentido, brinda la posibilidad de encontrarse a sí mismo y desplegar posibilidades auténticas, lo cual se manifiesta en las obras y acciones. Habría en estas un criterio de validez y triangulación contenido en los relatos que el análisis puede confrontar en la construcción de biografías (véase Figura 1).

En este punto, entonces, se plantea que la legitimidad también estaría dada en la fuerza/potencia de la totalidad que se configura desde la narrativa biográfica, a partir de la iniciativa y de los actos, las obras que, por una parte, reflejan la autenticidad de la narración de las memorias y orientan el ejercicio de desandar y trazar los caminos a través de los cuales el sujeto ha recolectado sentido de su experiencia (identidad narrativa y devenir textual), y a su vez, la proyecta a través de la promesa, como dimensión ética de la iniciativa. Al respecto, señala Begué (2009): “Poder prometer presupone poder decir, poder obrar sobre el mundo, poder narrar y formarse la idea de una ‘unidad narrativa de una vida’ y poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos” (p. 604).

En este ejercicio, el/la investigador/a colabora en discernir las relaciones causales implicadas que configuran la totalidad de una vida narrada, actuada y prometida, la cual, si bien tiene un carácter lábil, precario o contingente en su forma definitiva, adquiere robustez y concreción en la iniciativa. Por esta vía, se vuelve testimonio y atestación irreductible tanto a nivel individual como sociocultural del sentido histórico de la realidad plasmado en una vida. En este proceso se abren nuevos espacios y

temporalidades contenidas en los momentos-instantes pasados; se abren presentes vivos anteriores (variaciones imaginativas) desde un presente vivo “viviente” que, al configurar una totalidad, libera nuevo/s sentido/s.

En el ejercicio indagatorio se abre un espacio para la comprensión y el despliegue de las posibilidades del ser. Para Ricoeur, comprender aludiría al tiempo fenomenológico de un presente vivo que se traslada y desliza por la línea de instantes de un tiempo cosmológico, y la sutura que realiza el tiempo calendario, reviviendo el presente vivo de épocas anteriores, liberando así un sentido auténtico. En este punto, los recursos del devenir textual pueden tener algo que decir, en tanto las variaciones imaginativas abren posibilidades dormidas en pasados situados en una fecha calendario anterior, en etapas más tempranas de una vida. Ricoeur analiza esta apertura de posibilidades mediante la noción de narratividad incoactiva, anclada a la ontología del acto y la potencia.

7. ESPACIOS LATENTES DE LA BIOGRAFÍA EMERGENTE

Con relación a este ejercicio reconstructivo y configurador de una vida, Ricoeur (2006a) describe una estructura prenarrativa de la experiencia, a la que denomina narratividad incoactiva. Esta no procede de la proyección de la literatura sobre la vida, sino que constituye “una auténtica demanda de narración” (p. 144). En este sentido, el autor refiere:

La historia de una vida procede desde historias no contadas e inhibidas hacia historias efectivas que el sujeto podría hacer suyas y considerarlas como constitutivas de su identidad personal. La búsqueda de esa identidad personal asegura la continuidad entre la historia potencial o incoactiva y la historia expresa, cuya responsabilidad asumimos (2006a, p. 145).

Respecto a lo anterior, Schapp (en Ricoeur, 2006a) propone que el sujeto se encuentra enredado en historias. Esto aparece como la prehistoria de la historia narrada, cuyo comienzo lo sigue escogiendo el narrador. Esta prehistoria de la historia es lo que une a esta con un todo más amplio y le proporciona un segundo plano, y este segundo plano se hace con la imbricación viva de todas las historias vividas, unas dentro de otras. Así, es necesario que las historias narradas emerjan de este segundo plano. El autor refiere que, en esta emergencia narrativa de las historias, el sujeto implicado emerge también.

Sobre estos planteamientos es posible señalar que habría historias, narrativas tenues que requieren su puesta en relato para dibujarse, para alcanzar nitidez, con un doble propósito: por un lado, para formar parte de una estructura sociocultural que configura tradición y memoria personal y colectiva, y por otro lado, para movilizar procesos de estabilización del sí mismo, que desde su actividad subterránea incuban y generan un sentido que de

manera paulatina sale a la luz mediante la iniciativa y la promesa, pudiendo luego configurarse como criterios compartidos de convergencia, cohesión, y diferenciación social y étnica-cultural. Ello, mediante la consideración analítica de la dialéctica del tiempo presente, y la clausura y definición de una vida como totalidad.

Con estos argumentos se problematiza la distinción de elementos propiamente identitarios, colectivos, compartidos y durables en el tiempo, de otros propiamente intrapsíquicos o no compartidos ni durables, que han sido propuestos y operacionalizados desde la teoría y práctica de las ciencias sociales, donde, a mi juicio, en la indagación biográfica se dejan fuera elementos, dinámicas y procesos (energéticos y potenciales) que, en forma sucinta, constituyen elementos que adicionan a la comprensión del sí mismo de la identidad narrativa (conexión de una vida, configuración de la trama y apropiación del personaje), y las iniciativas y promesas, solo identificables en el ocurrir continuo de la experiencia.

A este respecto, Ricoeur señala que la iniciativa emerge desde el segundo plano al que alude Schapp, el cual se conformaría en el movimiento de la dialéctica sobre dialéctica de tiempos presentes vivos dinamizados (imbricación viva de todas las historias vividas), de historias sobre historias y su consiguiente potencialidad de infinitud de interpretaciones. Desde este espacio prenarrativo/prehistórico, la iniciativa irrumpe en el tiempo presente, delimitando un espacio-tiempo que clausura una vida como totalidad, acto que se consume, en la interacción investigativa, en la construcción narrativa de una biografía. En esta línea, su visualización y análisis permite, por un lado, una mirada prolija y sensible del proceso, y por otro, acceder a continuidades invisibles para la mirada naturalista-disciplinaria.

Ricoeur (2000) plantea que el presente vivo es irrepresentable y “solo se dice indirectamente por metáforas” (p. 244). En esta línea, la iniciativa emerge como categoría del hacer, o del ver cómo, ya que contiene la metáfora del presente vivo, del tiempo fenomenológico. Por tanto, una metáfora puede encarnarse en un acto, en el hacer del decir y de la acción.

Situando el análisis en el contexto de una entrevista, el planteamiento de Ricoeur, referido a la dialéctica sobre dialéctica del tiempo presente, señala que el tiempo pasado no es representable, sino solo aproximable mediante la metáfora; de ahí que se sostiene en este trabajo que la vida como totalidad no es posible de aprehender solo a través del devenir texto, sino también hay que considerar los enunciados sobre la/s promesa/s, las obras y las acciones prácticas y creativas por medio de las cuales los sujetos participantes dan testimonio de su propia responsabilidad y decisión. Esto último tiene un correlato procedimental que conmina a probar nuevas formas de acceso a la realidad, que dialoguen con las tradicionales entrevistas o relatos de vida y los complementen (tales como la etnografía reflexiva, autoetnografía y

metodologías poscualitativas). En síntesis, la dialéctica del tiempo presente conmina a explorar nuevas formas de acceder a la totalidad de una vida a partir del relato (recursos narrativos que permiten acceder al sentido, discorrir de la conciencia), de las acciones, las obras y del lugar/*locus* de enunciación de la narrativa biográfica. En la Figura 2 se expone una síntesis de las estructuras existenciales/existenciarias del sí mismo analizadas: identidad narrativa e iniciativa/promesa, segundo plano de narración incoactiva, que emerge en el proceso de construcción biográfica, considerando una vida como totalidad.

8. REFLEXIONES SOBRE ALTERIDAD, PASIVIDAD Y RECONOCIMIENTO

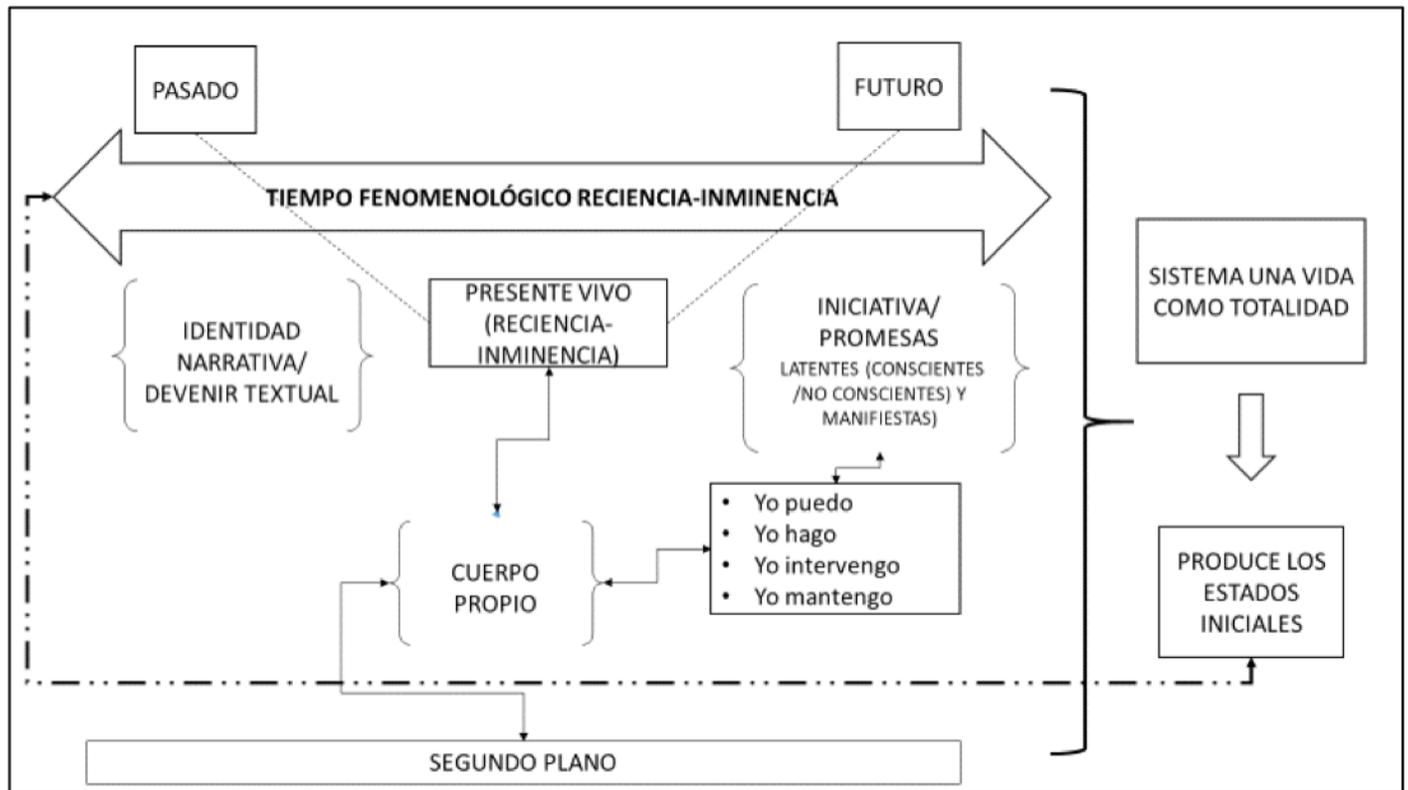
Hasta este punto han sido referidas las estructuras existenciales del sí mismo y la vinculación de la dialéctica del tiempo presente con la indagación biográfica. Con el propósito de comprender la experiencia de formación de la identidad de personas pertenecientes a pueblos originarios, que transitan entre mundos culturales diversos, se acogen y analizan las nociones de alteridad, pasividad y reconocimiento. Ricoeur (2006a) describe tres formas de alteridad: la experiencia del cuerpo propio o de la carne; la relación intersubjetiva, con el otro; y la relación del sí consigo mismo, que es la conciencia. Desde sus planteamientos, la comprensión del otro y del sí mismo se activa en la acción de reconocimiento, a partir de la solicitud y atestación analógica (encarnada) del otro: la solicitud del cuerpo, la carne y el rostro, que posibilita reconocer en el otro un análogo del sí mismo. Para Ricoeur (2006a), la alteridad que conmina a la pasividad de sí, no se agrega desde el exterior al sí mismo/ipseidad, “(...) sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad” (p. 352)¹¹.

El autor refiere que estas alteridades/pasividades existenciales se entremezclan de formas múltiples e incoexas en el obrar humano y producen una opacidad del sí para el sí, impidiendo una comprensión apodíctica o autoevidente, lo que conmina a una vuelta larga, al ensamblaje de su compleja composición. Por esta razón, profundizar y comprender estas opacidades abre la posibilidad tanto del autoconocimiento/reconocimiento como del reconocimiento del otro.

En este marco de análisis, y considerando la composición del sí mismo en el tránsito entre contextos culturales diferenciados, la iniciativa-promesa tiene la facultad de implicar al sí mismo con el otro, en tanto “la fidelidad a la palabra dada se convierte en una garantía de que el comienzo tendrá una continuación, de que la iniciativa inaugurará efectivamente un nuevo curso de las cosas” (Ricoeur, 2006a, p. 251). Bajo estos supuestos, la posibilidad de atestación del sí mismo se realiza a través del otro, así como reconocer los contenidos culturales diversos implica una revelación en el reconocimiento de ese otro.

Figura 2

Estructuras existenciales del sí mismo.



Sin embargo, desde la perspectiva de Ricoeur, el poder atraviesa y marca las relaciones interpersonales, distorsionando la capacidad de uno de ser recibido por un otro (Robathan, 2022). En este marco, para Ricoeur (2006b), la forma final de la dignidad humana es el reconocimiento, en tanto acto a través del cual un yo es reconocido en su identidad y por su diferencia con los otros yo. En este contexto, Franeta (2021) constata que, para Ricoeur, el reconocimiento es una especie de curso o experiencia, más que simplemente una representación, acto o estado específico. Este curso del reconocimiento incluye las siguientes etapas: la de identificar y distinguir algo de otro fenómeno; la de atestiguar las capacidades de un yo, y la de reconocimiento mutuo del sí mismo. Al respecto, Franeta (2021) plantea que la segunda etapa corresponde a la igualdad en la dignidad humana, y la tercera implica captar y reconocer las diferencias específicas entre sí. En definitiva, señala esta autora, es la auténtica identidad personal –sí mismo– por la cual se exige el reconocimiento.

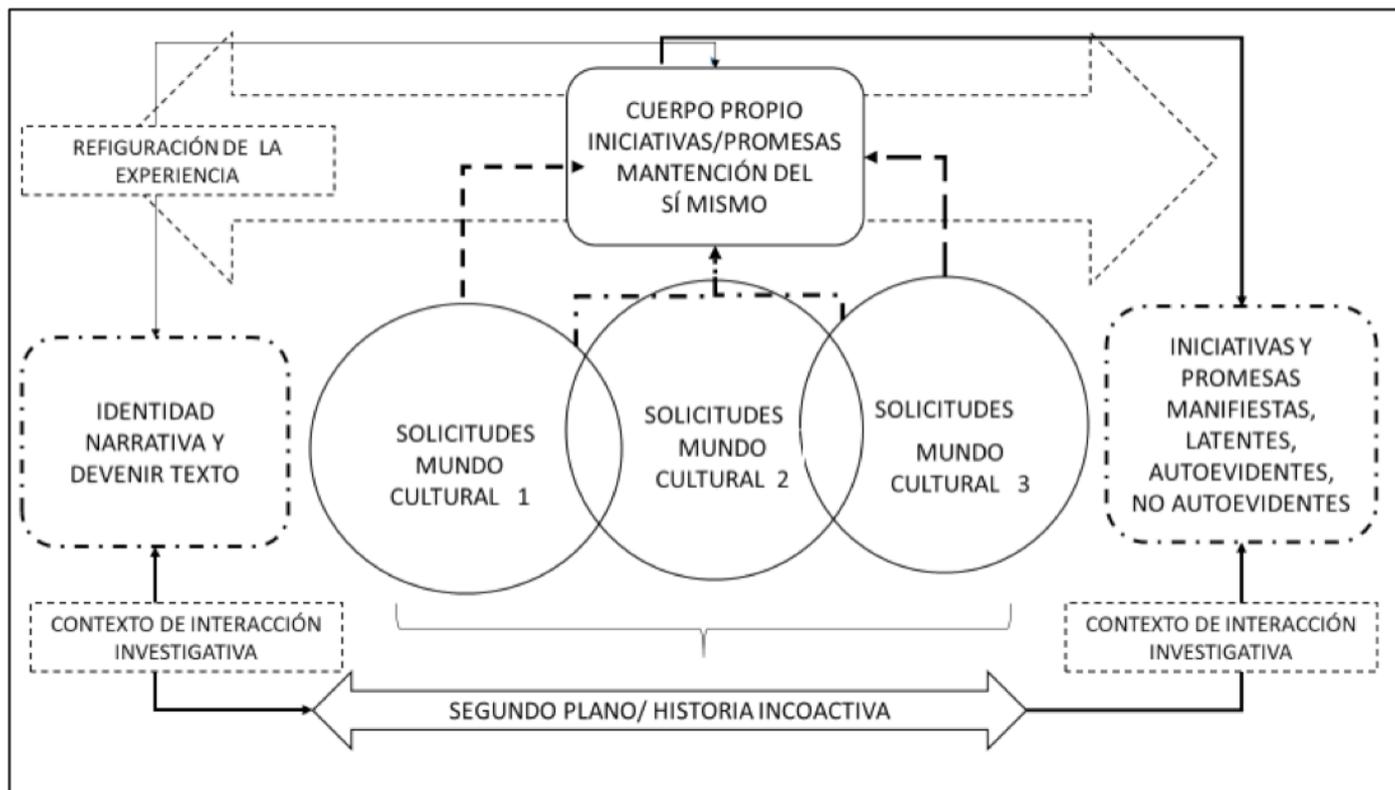
En el contexto de relación con el otro cultural, en tanto otro –sí mismo– portador de significaciones diversas, es que se evoca la práctica del reconocimiento desde el cuerpo propio, en la acción cotidiana; el otro en la vivencia, en la que los significados se conectan en el discursar del tiempo fenomenológico, del presente vivo, donde eventualmente salen a la luz y se ponen en diálogo y reconocimiento un espectro mayor de posibilidades y

sentidos. En esta línea, se propone una definición operacional de la identidad étnica-cultural como dinámica particular de formación del sí mismo, la cual resulta de la enunciación de una praxis emergente (iniciativas-promesas) narrada y performada en actos que expresan, reconocen, resguardan y mantienen promesas contraídas consigo mismo y con los otros, formadas en el mundo cultural particular de un pueblo originario/etnia e impregnadas de su sentido, promesas que se constituyen de solicitudes/pasividades específicas.

En el tránsito y navegación entre mundos de la vida, nuevas pasividades y solicitudes implican a los sujetos, las que pueden ser incongruentes e incluso contravenir las promesas contraídas en los contextos de origen (ver Figura 3). Por ello, estas, en sus distintos niveles de profundidad y “ablandamiento”, son reformuladas en el proceso: algunas se mantienen, otras se rompen y, también de forma estratégica, se ocultan, quedan en latencia y/o afloran y confluyen con tramas biográficas de otros similares, resonando de forma colectiva. Así, otras también pueden ser alentadas por movimientos sociales que aúnan tramas, voces e historias, convergiendo de diferentes formas e influyendo en el ámbito político y en la justicia. Rivera-Cusicanqui (2008), reflexionando sobre la historia oral de los pueblos originarios andinos, refiere a los movimientos sociales indígenas (conflictos, estallidos sociales) como “puntos culminantes de un proceso de acumulación ideológica subterránea, que salen cíclica-

Figura 3

Tránsito entre contextos socioculturales diversos: dinámicas de formación de la identidad étnica-cultural



mente a la superficie para expresar la continuidad y autonomía de la sociedad indígena” (2008, p. 169). Aquí se advierte que la composición de la identidad personal en su especificidad étnica-cultural pareciera adoptar una dinámica similar en el transcurso de una vida; en momentos aparece mantenida por promesas latentes, y en otros con distintos niveles y formas de manifestación, evidencia y autoevidencia.

En este punto es pertinente plantear nuevas interrogantes que, eventualmente, pueden brindar claves en la práctica investigativa: la promesa que asegura continuidad del sí mismo, ¿de qué formas se expresa en las trayectorias de vida de los sujetos participantes del proceso investigativo?, ¿cómo dialoga y se articula la iniciativa y la promesa con la configuración de la trama narrativa de la memoria, en tanto esta se compone y enuncia en un presente vivo?, ¿qué promesas se elaboran para la mantención de una identidad étnica-cultural?, ¿con quiénes se realizan?, ¿cómo se expresa el compromiso con el sí mismo?, ¿de qué forma resguardo/preservo elementos que considero propios de lo identitario, de lo étnico-cultural?, ¿en qué tipo de promesas o compromisos y con quién los asumo?, ¿es la promesa una enunciación consciente/reconocida o puede manifestarse en distintos niveles de reconocimiento y autoevidencia? En el presente vivo, distendido, grávido de futuro inminente y pasado reciente, desde el cual el narrador relata su vida, ¿cuáles

son las promesas que manifiesta en su narrativa e iniciativa?

9. REFLEXIÓN FINAL

El análisis y las preguntas que se han formulado tienen la intención de profundizar la reflexión en torno a aspectos metodológicos propios del enfoque narrativo-biográfico en contextos interculturales. Toda vez que la noción de sí mismo desarrollada por Ricoeur interpela las definiciones sobre la identidad en general y étnica-cultural en específico, fundadas en una ontología de la sustancia y en una discontinuidad sujeto-sociedad que distingue y escinde formas de simbolización individual y colectiva, invisibilizando elementos y estructuras fenoménicas existentes que, desde la fenomenología hermenéutica ricœuriana, son constitutivas de la identidad.

Se ha argumentado en este trabajo que el autor, desde la ontología del acto y la potencia, aporta elementos analíticos relevantes para comprender la complejidad de los procesos que vivencian personas pertenecientes a pueblos originarios en la formación del sí mismo, en el marco de la investigación biográfica. Estos elementos/estructuras existenciales son los siguientes: la identidad narrativa, la iniciativa y la promesa, que permiten la configuración de la trama, y la comprensión de la persistencia del sí mismo, la reflexividad del proceso de indagación y del potencial de refiguración que lo atraviesa. A su vez,

brindan elementos de validez y triangulación de las narrativas mediante las obras, proyecciones y la clausura de una vida como totalidad.

De esta forma, como derivación metodológica, se ha visualizado que, en el tránsito entre mundos culturales diferenciados, estas estructuras existenciales adquieren una dinámica particular, ya que la promesa, en tanto dimensión ética de la iniciativa, está en la base de la internalización y apropiación de significados, sentidos culturales, creencias, hábitos, formas de comprender el mundo. A su vez, también se ha logrado dilucidar y plantear que son elementos éticos y valórico-afectivos los que sostienen a la promesa: la palabra empeñada, contraída consigo mismo y con los otros.

De la perspectiva de la ontología de la alteridad de Ricoeur, del reconocimiento del otro, se desprenden dos elementos que contribuyen a esta línea investigativa: en el encuentro y acogida del otro, en el curso de la investigación biográfica, la interacción implicativa entre biógrafo/a y biografiado/a, y en el itinerario de reconocimiento que cada vida comprende en sí misma.

En este marco se concluye que el aporte de la filosofía de Ricoeur resulta relevante para la comprensión de las experiencias de personas y comunidades de pueblos originarios que, actualmente en Latinoamérica y en el sur de Chile, donde se sitúa esta reflexión, encarnan procesos históricos, luchas personales y colectivas por lograr mayor reconocimiento.

Para finalizar, es posible señalar que estas reflexiones permiten suponer que la identidad étnica-cultural, en tanto dinámica particular de composición del sí mismo, solamente se hace comprensible para sí como corolario del reconocimiento, esto es, para quien ha desarrollado una hermenéutica del sí mismo en su relación con los otros, en tanto ha dilucidado el camino de las pasividades, de las iniciativas y promesas contraídas en su recorrido experiencial, y las integra con imputabilidad sobre las nuevas iniciativas que le animan, movilizan y van definiendo y actualizando propósitos en su vida como totalidad. A este respecto, elucidar estos caminos se torna un proceso liberador que proyecta nuevas posibilidades para el reconocimiento.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERÉS

La autora no ha referido ningún potencial conflicto de interés en relación con el contenido de este artículo.

FINANCIAMIENTO

Agradezco el apoyo a la Agencia Nacional de Investigación ANID-Subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional/2023/Folio (21230348), el patrocinio del Centro de Estudios del Conflicto y Cohesión Social (COES) (ANID/FONDAP/15130009), y al Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de la Frontera.

NOTAS

1. “Pero puesto que ‘lo que es’, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que es accidentalmente; en segundo lugar, lo que es en el sentido de ‘es verdadero’ y lo que no es en el sentido de ‘es falso’; además, están las figuras de la predicación (por ejemplo, qué [es], de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo [es], y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos [sentidos], lo que es en potencia y en acto”. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, (2003, p. 1003a) 18-26, en Trujillo (2016).
2. Heidegger (1990) refiere que, en el pensamiento occidental, ha prevalecido un pensamiento de la identidad, por cuanto la metafísica occidental se constituye y se caracteriza, desde su comienzo histórico, por estar determinada desde una estructura de pensamiento cuyo carácter es la oposición disyuntiva exclusiva, que presupone la lógica de la identidad. Dicha estructura está constituida por polos que se oponen entre sí para, luego, fundamentar la reducción de uno a otro.
3. En filosofía, desde la tradición analítica destaca la teoría del haz, que se remonta al empirismo clásico de Locke y Hume, y la teoría metafísica del ego, que plantea que la identidad personal consiste en la identidad del alma sustancial (se remonta al racionalismo clásico de Descartes).
4. En los textos de Ricoeur traducidos al castellano, estas estructuras fenomenológicas temporalizadas, o de la experienciar, son también denominadas estructuras existenciales (véase Ricoeur, 2000, p. 58 [trad. de Pablo Corona]). El autor, cuya obra se nutre del existencialismo filosófico, alude a la noción de categorías “existenciales o existenciales de comprensión” (Ricoeur, 2000, p. 117).
5. Autores como Aguirre-Baztán (2018) y Giménez (2005) vinculan de manera directa ambas nociones. Este último autor, si bien refiere a la cultura y la identidad como una pareja conceptual indisoluble, les atribuye, citando a Barth (1976), dinámicas de cambio diferenciadas.
6. Ricoeur (2000): “El signo lingüístico sólo puede valer para algo si no es la cosa. De este modo el signo implica una negatividad específica” (p. 56).
7. Configurada desde “la teoría de la acción en la que el sí se designa como agente, es decir, como autor de la acción que considera dependiente de él mismo, la teoría de los actos del lenguaje en la que el sí se designa como locutor, es decir, como enunciador, y la teoría de la imputación moral en la que el sí se designa como responsable” (Ricoeur, 2017, p. 204).
8. Ricoeur (2000) refiere que la identidad *ídem* está conformada por una identidad ontogenética (nivel de la materia), por una identidad estructural (huellas dactilares) y por el carácter, que refiere a actitudes, gestos, rasgos invariables relacionales (que se conforman y fijan a partir de la interacción con los otros y con sí mismo, a través del tiempo).

9. “Las transformaciones más dramáticas de la identidad personal deban atravesar la prueba de esa nada de la identidad-permanencia (...) Despojo extremo y respuesta nula a la pregunta ¿quién soy yo?” (Ricoeur, 2004b, p. 214). Este tipo de dilemas se presenta en personas que transitan entre mundos culturales diversos.

10. Zemelman (1987) plantea que, en la investigación de historias de vida, la totalidad como enfoque epistemológico de la realidad, exige concebirla como un complejo de niveles con sus propios requerimientos para su captación racional: 1) tomar en cuenta la complejidad temporal-espacial de los procesos reales, de forma de no reducir la articulación a parámetros homogéneos, y 2) no identificar a la totalidad con una estructura de determinaciones –un modelo teórico– (p. 48). A este respecto, en un nivel epistemológico, el análisis de Ricoeur dialoga con estos planteamientos.

11. “No existe ningún análisis nuestro en el que no se anuncie esta pasividad específica del sí afectado por lo otro distinto de sí” (Ricoeur, 2006, p. 365). El autor plantea un entrelazamiento ontológico del otro distinto de sí al sí mismo, que trasciende hacia los otros tipos de pasividad. Se puede observar entonces que la hipótesis del trípole de la pasividad es una derivada analítica de esta condición primaria. Esta preeminencia que otorga al movimiento del otro hacia el sí se nutre de los planteamientos de Levinas, quien critica la tradición filosófica del cogito acusando la reducción del otro a lo mismo, “De privación de la alteridad realizada por un mismo que se ufana ser dueño del sentido” (Prada-Londoño, 2016, p. 55).

REFERENCIAS

Aguirre-Baztán, A. (2020). *Diccionario temático de antropología cultural*. Delta Publicaciones.

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trilce-Fondo de Cultura Económica.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.

Begué, M. (2009). El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, III, 677-690.

Bertucci, A. (2023). Existencialismo y hermenéutica en Paul Ricoeur y Mario Presas. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 53(2). <https://doi.org/10.24215/29533392e081>

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Primera edición. Amorrortu.

Franeta, D. (2020). Human dignity as an existencial? On Paul Ricoeur's phenomenology of human dignity. *Human Studies*, 44(1), 63-86. <https://doi.org/>

10.1007/s10746-020-09560-5

García-Canclini, N. (2004) *Desiguales, diferentes y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa.

Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Giménez, G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 1(1), 129-144.

Grimson, A. (2014). Comunicación y configuraciones culturales. *Estudios de Comunicación y Política*, 34, 116-125.

Grondin, J. (2019). *Paul Ricoeur*. Herder.

Habermas, J. (1989). La identidad crítica y recuerdo ritual. *La Jornada Semanal*, Vol.1 29-32.

Hall, S. (2003). ¿Quién necesita identidad? En S. Hall & P. Du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu.

Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Anthropos.

Heidegger, M. (2001). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, trads.). Blackwell.

Hume, D. (2011). *Tratado sobre la naturaleza humana* (edición crítica a cargo de D. F. Norton & M. J. Norton). OUP.

Lulo, J. (2022). Hermenéutica, estructuralismo y deconstrucción en la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas. En G. Perez & M. Armelino (eds.), *Luz de giro. Nuevas reflexiones sobre filosofía y métodos de las ciencias sociales* (pp. 141-180). Ediciones UNGS.

Muñoz, E. (2006). Atestación y pasividad. Paul Ricoeur y el Gewissen heideggeriano. En P. Mena-Malet (coord.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur* (pp. 99-112). Universidad Alberto Hurtado.

Poutignant, P., & Streiff-Fernant, J. (1995). *Théories de l'ethnicité* (G. Giménez, trad.). Presses Universitaires de France.

Prada-Londoño, M. (2006). Sujeto, narración y formación desde Paul Ricoeur. En P. Mena-Malet (coord.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur* (pp. 341-362). Universidad Alberto Hurtado.

Prada-Londoño, M. (2016). *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur*. [Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona]. Dipòsit Digital UB.

- Ricoeur, P. (2004a). *Finitud y culpabilidad*. (C. Peretti, J. Díaz-Galán & C. Meloni, trads.). Trotta.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2004b). *Tiempo y narración I. Consideración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006a). *El sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006b). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. (A. Neira, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2017). *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. Siglo XXI.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2008). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. A. Rosillo-Martínez et al., En *Teoría crítica dos direitos humanos no seculo XXI*. 154-175. EDIPUCRS.
- Robathan, L. (2022). At the limits of narrative. unintelligibility and the (im)possibilities of self-disclosure in the asylum claiming process. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 13(1), 117-137. <https://doi.org/10.5195/errs.2022.578>
- Trujillo, D. (2016). El problema de la identidad personal y la ontología aristotélica del acto y de la potencia según Paul Ricoeur. *Revista Laguna*, 39, 97-113.
- Yazıcıoğlu, S. (2024). Encountering the indeterminacy of the self. *Critical Hermeneutics*, 8. <https://doi.org/10.13125/CH/6149>
- Zemelman, H. (1987). La totalidad como perspectiva de descubrimiento. *Revista Mexicana de Sociología*, 49(1), 53-86.