

HERMENÉUTICA ANALÓGICA, MESTIZAJE Y DIVERSIDAD CULTURAL

ANALOGICAL HERMENEUTICS, MISCEGENATION AND CULTURAL DIVERSITY

Arturo Mota Rodríguez
Universidad Anáhuac (México)

Resumen: *El presente trabajo tiene por objetivo establecer la hermenéutica analógica como un modo de justificar la necesaria relación entre culturas, tomando como principio de la mediación la dignidad de la persona, que es centro de una manera de pensar los derechos humanos en el pensamiento contemporáneo. En primer lugar, se plantea la problemática que genera una necesidad de considerar una mediación entre la pretensión universal de los derechos humanos y la aceptación de unos derechos culturales, que apelan más al carácter particular de la realización social de las personas en contextos más restringidos; en segundo lugar, se propone la aplicación de la hermenéutica analógica de M. Beuchot, que da una guía para un personalismo que, por medio de la analogía desarrolla un personalismo analógico, que permite justificar una realización de la dignidad de la persona en contextos culturales diversos, favoreciendo encuentros y un diálogo que pretende superar pensamientos y prácticas etnocéntricas y relativistas. Este personalismo aporta la noción de mestizaje como una guía de interculturalidad y hace viable una realización de los derechos humanos en contextos de diversidad cultural.*

Palabras clave: *personalismo, derechos humanos, diversidad cultural, hermenéutica analógica, mestizaje.*

Abstract: *The aim of this paper is to establish analogical hermeneutics as a way of justifying the necessary relationship between cultures, taking the dignity of the person as a principle of mediation, which is at the center of a way of thinking about human rights in contemporary thought. In the first place, we*

study the problem that generates a need to consider a mediation between the universal claim of human rights and the acceptance of cultural rights, which appeal more to the particular character of the social realization of people in more restricted contexts; secondly, the application of analogical hermeneutics of Mauricio Beuchot is proposed. It provides a guide for a personalism that, by means of analogy, gives rise to an analogical personalism that makes it possible to justify a realization of the dignity of the person in diverse cultural contexts, allowing encounters and a dialogue that aims to overcome ethnocentric and relativistic thoughts and practices. This personalism provides the notion of miscegenation as a guide to interculturality and makes viable the realization of human rights in contexts of cultural diversity.

Keywords: personalism, human rights, cultural diversity, miscegenation, analogical hermeneutics.

1. INTRODUCCIÓN

La circunstancia histórica de los pueblos latinoamericanos, desde hace más de cinco siglos, ha puesto la identidad como una cuestión en debate. La lectura del impacto del encuentro de las culturas indígenas con la cultura europea se ha realizado de distintas maneras, desde “imposición” hasta una especie de “hibridación”, ya que hay que aportar elementos para acotar el significado de lo que ha sido el “mestizaje”. Esto no es sencillo, porque el mestizo ha constituido su identidad como proceso histórico, a partir de diferencias culturales, y desde ellas se ha interpretado en un nuevo contexto.

Esto es importante, porque la diversidad cultural es un fenómeno de amplitudes cada vez mayores. El dinamismo de las relaciones políticas nos muestra la fragmentación y el agotamiento del gran proyecto homogeneizante de la modernidad, a tal grado que se ha generalizado una posición radical de particularización. En efecto, los grupos culturales han buscado imponerse como autónomos. La diversidad cultural es el punto de partida que se impone en el pensamiento de la cultura y de la identidad, y es también la realidad a partir de la cual se están conformando los nuevos proyectos económicos, sociales, políticos y ahora los proyectos de desarrollo que tienen implicaciones genómicas.

Es por tanto imperativo apelar a una visión del ser humano que permita conformar relaciones armónicas entre las culturas, que supere la oposición y desencuentro que ha marcado el camino de una problemática relación de las sociedades, cada vez más heterogéneas. Los derechos humanos han aparecido como un aspecto vinculante, pero era necesario atender a la identidad cultural

también como un derecho humano fundamental. Ante esta controversia conceptual, entre la universalidad de los derechos humanos de 1945 y los derechos culturales de 2007, es importante plantear algunos apoyos teóricos. La hermenéutica analógica ha salido al encuentro para conformar una idea de ser humano que, centrada en la dignidad de la persona, permita plantear un esquema interpretativo de las culturas, para salir de sí mismas y alcanzar un encuentro y hasta un diálogo, una especie de mestizaje, un poco más que hibridación, y que sea constructor de una relación intercultural que tenga la dignidad de la persona como centro. Se trata de un personalismo analógico que nos hace notar alcances mayores de una interculturalidad conformadora de identidades vinculantes en contextos de diversidad cultural, como la que plantea, por ejemplo, el fenómeno de movilidad humana de migración.

2. DIVERSIDAD CULTURAL DERECHOS HUMANOS

Desde el punto de vista cultural, ya no es posible la aceptación de una identidad omnímoda, sino la consideración de identidades diversas y diferentes. Ni la enajenación ni la aceptación gratuita de formas culturales son caminos que satisfagan las relaciones sociales. Los conflictos políticos, de encuentros y desencuentros culturales, así como la “guerra de culturas” hacen imperiosa la necesidad de vinculación, pero con armonía, sin imposición ni arbitrariedad.

Los proyectos de pensamiento previstos para atender esta problemática han sido variados. Ahora bien, nuestra propia circunstancia, latinoamericana y mexicana, nos impone considerar estos proyectos para explicar la dinámica de nuestro proceso histórico, en construcción de una identidad. En efecto, el Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos afirma que:

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

México es una sociedad esencialmente pluricultural, pero con un anhelo de unidad. Es una identidad en construcción, pero desde la diversidad de las identidades de los grupos culturales que la conforman. La identidad enraizada en la historia de los pueblos nos sugiere tomarla como objeto de interpretación; la hermenéutica de la cultura se impone, además, como quehacer en relación con la conformación de la civilización. Más aún, la Declaración de Friburgo de 2007 afirma los derechos culturales como esenciales para la dignidad humana; por ello forman parte integrante de los derechos humanos y deben interpretarse según los principios de universalidad, indivisibilidad e interdependencia. En consecuencia, las actitudes que se demandan son las siguientes:

- a. No discriminación por cualquier situación a partir de la cual la persona define su identidad cultural;
- b. No menoscabo de un derecho reconocido en la Declaración universal o en los otros instrumentos de derechos humanos;
- c. Tomar en consideración, para la realización efectiva de un derecho humano, de su adecuación cultural, en el marco de los principios fundamentales aquí enunciados.

La cultura está unida a la conformación de una civilización, y la civilización a la cultura, y juntas conforman eso que llamamos identidad. Esta se da junto a la individualidad de conciencia del mundo, pero también de la realidad física, biológica y genética. Desde este punto de vista, debemos considerar que la vida de la persona se estructura en virtud de los lineamientos que se conforman a partir de las distintas instituciones sociales que dan forma a la vida de las personas. Y es que siendo el hombre un ser social, ha dado forma a una multiplicidad de estructuras para elevar la garantía de su sobrevivencia. Es lo propio de la cultura y la civilización. En efecto, por la civilización se han originado y desarrollado distintas formas de organización colectiva para proveer a los hombres de orientaciones para dar estabilidad y orden a la vida, garantizando con ello la mejor sobrevivencia. Por ejemplo, el sostenimiento de la vida humana depende de la ingesta de alimentos, por eso ha sido necesario eficientar la producción y administración de bienes materiales y, por lo mismo, siempre ha existido la demanda de conformar un sistema que haga posible satisfacer esta necesidad de modo más estable. Es una manera muy simple de justificar el surgimiento y desarrollo de los sistemas económicos. Lo mismo sucede con las instituciones jurídicas. En efecto, el gran aporte de la Roma clásica fue la conformación de un sistema regulador de la conducta de los individuos en la colectividad, de modo que, al establecer límites a la voluntad individual, se produjeran los actos convenientes a la armonía y estabilidad de las conductas individuales, y con este control se produjera un bienestar material suficiente. Hablamos del derecho y las estructuras políticas que derivaron, la ley, y la posterior división de poderes políticos.

Lo que queremos decir es que la vida humana se ha institucionalizado, y la vida moral del ser humano se ha estructurado en función de la fuerza y soporte de las instituciones sociales. La conducta humana se ha conformado específicamente por dos grandes orientaciones, a saber: las que se han puesto como normas objetivas, puestas y dadas por un legislador –una orientación política– y las que se han puesto como ciertas normas dadas por la memoria de un pueblo, que han generado una conciencia de identidad particular –una orientación cultural–. Cultura y política son dos grandes sistemas conformadores de una estructura de la vida de las personas. Así, dependiendo de la forma de los sistemas político y cultural, el hombre da forma a su vida personal y a su manera de relacionarse con los demás.

Sin embargo, si queremos dar forma ética a la vida moral de las personas, debemos considerar que los sistemas e instituciones sociales, por diferentes que sean, tendrán que atender a la dignidad de la persona como un principio fundamental, en virtud del cual se tendrán que alinear los participantes principales, o aquellos que tienen la responsabilidad de dirigir las instituciones de las que depende la estructura de la vida de las personas.

Tomando en cuenta lo anterior, el principio ético que puede guiar la conformación de las estructuras e instituciones sociales, políticas y religiosas, es la perfección mutua, o el cumplimiento de un fin común, como bien común, esto es, un bien compartido en proporción, pero en razón de la dignidad de la persona. En otras palabras, las instituciones sociales pueden asumir con responsabilidad el compromiso ético de contribuir al bien común de la sociedad, pero en conformidad con las exigencias que derivan de nuestro conocimiento de la dignidad de la persona. De modo contemporáneo, una referencia un tanto objetiva, en cuanto aceptada de modo generalizado, son los derechos humanos. En este sentido, podemos decir que las instituciones políticas, sociales y religiosas, y las autoridades que las tienen a su cargo, pueden dar prioridad a la inclusión de los derechos humanos como elemento ético fundamental de su operación y desarrollo, si es que admiten su misión de contribuir al bien común con un sentido ético.

Así, pues, debemos atender a la problemática que plantea relacionar los derechos humanos, y su fundamentación en la dignidad de la persona y la diversidad cultural. El problema parece asumir una confrontación entre la pretensión de universalidad de los derechos humanos y la pretensión de una cierta debilidad, si no relativismo, propia de la particularidad de las culturas. Necesitamos de una posición mediadora, y creemos que podemos lograrla con una mediación analógica de la dignidad de la persona.

La persistencia de la diversidad, a pesar de los obcecados intentos por uniformar las creaciones humanas, pone en evidencia los distintos registros que se hacen de las complejas siluetas de la realidad. Cansados ya por la uniformidad que trajo la Modernidad y los tintes alterofóbicos de su discurso, los

“occidentales” se inclinan ahora por el eclecticismo que acompaña una lectura hiper-relativizada de la diversidad. Más rápido de lo que quisiéramos, vamos adentrándonos en distintos formatos culturales. El espectador está llamado a hacer suyo el mundo entero¹. Los cambios que se proponen sólo competen al individuo y a su ámbito más privado, sin interés alguno por sostener una actitud abierta con los *extraños*. También nos percatamos de que, aunque el talante de la posmodernidad es de una sorprendente tolerancia, resulta fácil enterarse de sus contradicciones. Una de ellas, que es la que resulta de interés analizar, es el modo en que se da cuenta de la diversidad cultural, es decir, como mera hibridación.

Distinguiremos este término de otro aparentemente cercano en términos de significación: el mestizaje. Ambos conceptos remiten a la mezcla, aunque por sí misma la hibridación no parece ser concebida como fecunda. De hecho, la mixtura se convierte en incómoda para quien no se involucra en el proceso, y quien lo hace busca pronto otra novedad. Desde afuera, los resultados de la hibridación se perciben como bestiales o ridículos, no como humanizantes. El híbrido está, pues, condenado a la esterilidad o, en el mejor de los casos, a la equivocidad. En la medida en que se combinan elementos que aparecían como aislados unos de otros, en dimensiones separadas, sin contacto alguno, la hibridez puede ser percibida como fascinante, pero condenada a ser constante mezcla indiferenciada de todo con todo. De cara a la figura de una inmutable Atenas cerrada al cambio, la híbrida Babel se convierte en una cosa, para inmediatamente mudar en algo radicalmente distinto, en un relato sin guión preestablecido.

Así pues, la diversidad viene a presentarse más compleja, toda vez que los entrecruces reales, virtuales y mediáticos se multiplican. Las posibilidades parecen infinitas. La equivocidad refleja la sensación de no entender nada. En efecto, un importante sector productivo de bienes culturales sabe que la diversidad es un excelente producto. La tolerancia, que fue virtud y que ahora reporta utilidades, permite a las empresas abrirse a un vastísimo mundo de posibilidades. Desde luego, la situación parecería remitirnos a la esfera de lo público, pero no es más que una ilusión. En efecto: “El sujeto, del que la democracia es la condición política de existencia, es a la vez libertad y tradición. En las sociedades dependientes, corre el riesgo de ser aplastado por la tradición; en las sociedades modernizadas, de disolverse en una libertad reducida a la del consumidor en el mercado”².

3. HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y MESTIZAJE

Varios son los desafíos del sujeto contemporáneo, tanto en lo individual –pues debe protegerse del proceso de masificación–, como en lo colectivo

¹ Cf. Vicente VERDÚ, *La vida en el capitalismo de ficción*, Barcelona, Anagrama, 2003.

² Alain TOURAINE, *¿Qué es la democracia?*, México, FCE, 1999, p. 32.

–pasar a ser constructor de su propio destino–. El problema estriba en conocer las causas de su interés en los otros. Debido a la obsesión por considerar que otras culturas deben abrirse para poder servir de producto para el consumo cultural, el etnocentrismo casi parece una maldad obscena. Cuando estamos en contacto con extranjeros, el etnocentrismo nos hace tomar la cultura de nuestro propio grupo como fundamento de nuestras reacciones emocionales, afirmaciones cognoscitivas y juicios morales y estéticos. Incluso si las diferencias culturales son reales, el etnocentrismo tiende a magnificarlas o distorsionarlas³. Un ejemplo de esto puede ser que describamos el olor de los otros como pestilencia, el sabor de sus alimentos como nauseabundo o sus ritmos como disonantes.

Aunque todas las sociedades aparecen como etnocéntricas, es necesario precisar que la intensidad que alcanzan las fuerzas de cohesión no tiene por qué ser la misma en todos los casos, ni existen siempre motivos que conduzcan a pensar que las diferencias son causa de discriminación. La discriminación tiene varias formas de presentarse. Aunque debido al etnocentrismo se discrimina al otro, el distanciamiento funciona como una distinción de especificidades culturales que no en todas las situaciones se ve confinada a la inmutabilidad. La discriminación racial (en tanto ideología y práctica) se establece sobre la base de explicaciones cuyo origen parece ser lo biológico, pero que se adentran en el campo de la cultura. Al justificarse con argumentaciones que provienen del terreno de *lo determinado*, el perfil cultural de los excluidos se ve condenado al estancamiento. Se pasa así de un etnocentrismo inocuo a la voluntad de sujetar e inmovilizar a los otros. El hecho de que se presenten ciertas actitudes de tolerancia no significa que se establezcan relaciones intersubjetivas o interculturales. Significa, en todo caso, la insistencia por la transparencia: todo debe poder verse.

Pero no todo puede estar a la vista. Las comunidades a las que se adscriben los sujetos deben poder permanecer en cierta penumbra, de manera que se vea protegida su esfera íntima. Desde luego, para facilitar un evento intercultural, hacen falta canales de comunicación. Es necesario precisar que éstos no pueden provenir de una construcción monologal, sino del diálogo justo y tolerante. Si bien es cierto que muchos imperios han sido muy flexibles frente a la diversidad, también es verdad que se ha exigido a las comunidades incorporadas una absoluta obediencia al Imperio: Como afirma Michael Walzer, el Imperio “tiende a encerrar a los individuos en el seno de sus comunidades y, por tanto, a situarlos dentro de una etnia particular o en una determinada identidad religiosa”⁴, por lo que se trata de una asociación diseñada autocráticamente. En las prácticas de una inclusión forzada, como en las que conducen

³ Cf. Karl DITTMER, *Etnología general*, México, FCE, 1975, pp. 40ss.

⁴ Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 30.

a la exclusión de los sujetos sociales, se halla la intolerancia, con sus dos caras: indiferencia y cerrazón: “Dos son los aspectos esenciales de la intolerancia: la desaprobación de las creencias y convicciones de los demás, y el poder de impedir a estos últimos vivir su vida como les plazca”⁵.

Los canales de comunicación de los que he hablado deben configurarse de modo que tampoco se caiga en el aislamiento que impida unir, aunque sea coyunturalmente, diversos proyectos o propuestas que puedan esclarecer el camino a la solución de problemas globales. Así, la dinámica que hay que proteger oscila entre lo local y lo global. Al parecer de Xabier Etxebarria, es preciso cuidarse de varios obstáculos en orden a hacer efectiva la relación entre culturas. El primero de ellos es resultado de asumir una postura relativista en extremo, es decir, aislacionista. Se trata de la sacralización de la cultura, ya que se impone un relativismo *normativo*: la propia cultura se convierte en el absoluto. Más todavía, “esta sacralización tiende a acompañarse además con el conservadurismo; al definirse la cultura por lo que *es* y lo que *debe ser*, lo que se propone, como lo que *debe ser*, toda propuesta de cambio debe ser necesariamente vista como infidelidad”⁶. En este sentido, los juicios de valor se darían sólo intraculturalmente, impidiendo un diálogo intercultural sobre principios éticos universales mínimos y sobre la propia crítica a las culturas. Como ha sugerido Clifford Geertz, “no es necesario elegir, de hecho es necesario no elegir, entre el cosmopolitismo sin contenido y el provincialismo sin lágrimas. Ninguno de ellos es útil para vivir en un *collage*”⁷.

¿Qué significa vivir en un *collage*? Significa, sin más, ser mestizo. En esa composición plural que es el mundo del mestizo son posibles los juicios transculturales. Naturalmente, es necesario puntualizar que existe el riesgo de caer en una especie de mixofilia cuando se habla de mestizaje. O, en otras palabras, de un equivocismo producto de un relativismo extremo que lo mismo considera una actitud o valor como bueno o correcto aunque, dependiendo del punto de vista, pueda ser también malo o incorrecto. Si, por una parte, hay que protegerse del peligro de la parálisis que implica el evolucionismo, tampoco habría que vincularse con un relativismo exagerado, sin ninguna fuerza para atinarle a una crítica fecunda.

Otros problemas pueden presentarse. Según León Olivé, el diseño de un espacio intercultural puede verse obstaculizado debido a cierta “inconmensurabilidad” de los valores, pero eso no obliga a la arbitrariedad en las decisiones. A veces, los presupuestos de una cultura pueden llegar a resultar

⁵ Paul RICOEUR, “Estado actual de la reflexión sobre la intolerancia”, en Academia Universal de las Culturas, *La intolerancia*, Barcelona, Granica, 2002, p. 19.

⁶ Xabier ETXEBERRIA, *Ética de la diferencia*. En el marco de la Antropología cultural, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 266.

⁷ Clifford GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 91.

incompatibles con otros y por ende ser intraducibles. Por eso, habría que hablar de inconmensurabilidad total y parcial. Cuando es total resulta imposible traducir los enunciados formulados en el lenguaje de una comunidad al lenguaje de otra⁸. En otras ocasiones, sería posible la traducción parcial entre los marcos conceptuales (presupuestos), pero resultan inaceptables o incluso ininteligibles para el otro marco conceptual⁹. Así las cosas, la cuestión está relacionada con los marcos conceptuales que ayudan u obstaculizan ciertos tipos de acciones, al permitir o impedir la identificación de ciertos hechos, al condicionar la percepción y la observación, o el reconocimiento indirecto de hechos por medio de teorías. También, “pueden permitirse o impedir la formulación de ciertos problemas, el reconocimiento de ciertos hechos como relevantes para determinados problemas y también permiten o impiden que se construyan o que se acepten teorías y concepciones acerca del mundo”¹⁰.

Efectivamente –y es aquí en donde se puede apreciar la utilidad de una hermenéutica analógica–, no es posible traducir o entender todo de manera unívoca. Si sujetarse a la univocidad resulta propio de paranoicos, abandonarse a la equívocidad termina siendo de esquizofrénicos. Tolerarlo todo, sin más, devora el corazón de la tolerancia. Ésta no podría ser comprendida como indiferencia, sino como la consecuencia de una actitud prudente que puede ubicarse en el justo medio. Para Victoria Camps, la tolerancia tiene sus límites, y en su reflexión encontramos el planteamiento de lo que esconde una tolerancia que podríamos llamar débil. Considera que tanto las críticas al pluralismo, por ficticio y engañoso, como el intento de poner límites a una tolerancia indiscriminada nos conducen al mismo sitio. Es decir, es preciso no perder de vista que ciertas convicciones, normas de la conducta y la moral no pueden ausentarse en aras de una tolerancia entendida como indiferencia. El miedo a discrepar nos instala en el formalismo menos comprometido porque, al parecer, no hay criterios firmes para descalificar nada¹¹.

Interpretar otras culturas, por lo tanto, no podría hacerse sino mediante el uso de la analogía. La comunicación intercultural es un ejercicio difícil y requiere de ciertas pericias, como la competencia intercultural, que nos permitiría negociar los significados culturales, así como actuar comunicativamente de acuerdo a las múltiples identidades de los participantes. Esta habilidad se ve fortalecida por la analogía. Adiestrarse en su uso significa poder tender puentes, utilizando la analogía como una herramienta que permite captar lo semejante sin menoscabo de las particularidades. Gracias a ese instrumento, resulta menos complicado encontrar marcos conceptuales transculturales.

⁸ Cf. León OLIVÉ, *Razón y sociedad*, México, Fontamara, 1996, p. 54.

⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ Cf. Victoria CAMPS, *Virtudes públicas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1990, p. 113.

Así, lo que se propone desde la hermenéutica analógica ofrece grandes ventajas para el diálogo intercultural: implica la deconstrucción de la narrativa eurocéntrica y hace explícito que, si bien hay repertorios identitarios compatibles, también los hay que son incompatibles.

Al decir de Beuchot, la analogía permite evitar la acientificidad de la metáfora y las homologías científicistas. Nuestro autor define la analogía como “pro-porción, admisión de porciones conjuntadas o armonizadas, no desligadas ni caóticas. Es un respeto de proporciones, que son diferentes y divergentes, pero con unidad proporcional. La analogía es una tensión, distensión y protensión, casi dialéctica, entre lo particular y lo universal. Respeta lo particular y diferente, sin negar lo alcanzable de universalidad y semejanza”¹².

Ahora bien, por analogía Beuchot entiende además un método, un modo de pensamiento y hasta casi una manera de racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. Nos explica Beuchot que es método porque es un instrumento lógico, que ayuda a pensar ordenadamente las cosas en una jerarquía o gradación o, por lo menos, según la relación de proporción que guardan entre sí. La analogía es relacional y ordenada, porque busca estructurar las cosas por semejanzas y diferencias, así como por sus grados, y ayuda a distinguir para poder unir sin forzar las cosas. Por esto podemos decir que la analogía está vinculada con la distinción, y ésta se logra en la discusión, por lo que la analogía será también dialógica¹³.

Frente a la incertidumbre y la angustia que surgen con ocasión de un encuentro intercultural, la analogía también es útil. Desde luego, resulta difícil asumir la ansiedad frente a lo ambiguo, pero la tolerancia puede ayudar. También es cierto que, si la comunicación es una construcción de sentido, la comunicación intercultural comporta frecuentemente un cierto grado de incertidumbre¹⁴. La incertidumbre es un fenómeno cognitivo que condiciona nuestra comunicación, ya que nos coloca en una situación de duda, de inseguridad. La incertidumbre se presenta con relación a las actitudes, sentimientos, creencias, valores y conductas de los forasteros. Es decir, hay cierta duda cuando se tiene que predecir el desarrollo de la interacción comunicativa con un extranjero. La incertidumbre también puede experimentarse en relación a las actitudes, los sentimientos y los pensamientos de los otros. En ocasiones –dice Miquel Rodrigo– es difícil encontrar explicaciones, de acuerdo con nuestros propios criterios culturales, a ciertas reacciones de los forasteros.

¹² Samuel ARRIARÁN y Mauricio BEUCHOT, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999, p. 195.

¹³ Cf. María de Lourdes. CABRERA, *El problema de la epistemología, metafísica y antropología en la posmodernidad según Mauricio Beuchot*, México,: UNIVA, 1997, p. 24.

¹⁴ Cf. Miquel RODRIGO, (1997). “Elementos para una comunicación intercultural”, en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals* 36 (1997) 11-21.

Las relaciones interculturales permiten la incorporación de elementos extraños, pero por los cuales se siente cierta empatía, a pesar de la incertidumbre o el conflicto entre los grupos en contacto. Si bien es cierto que eso es lo que hace quien se inclina por la hibridez, en este caso puede hablarse más bien de mestizaje. El término remite a la biología, porque se supone que hay un patrimonio genético compartido y mezclado, pero si consideramos una postura que no somete lo social a lo biológico, es decir, si evitamos el determinismo, podemos pensar en recuperar este concepto. A fin de cuentas, es lo que se ha hecho en el campo de los estudios culturales al hablar de hibridación.

De cara al afán de encontrar homologías y entregarse a la univocidad, el híbrido apuesta por mostrarse equívoco. El mestizo, en cambio, es un sujeto habituado a hacer distinciones y conjunciones, y en ese sentido, debe ser capaz de asombrarse. Pero además de hablar del orden de la estética, también tiene una militancia clara en el campo de la ética. Aunque se diga del mestizo que no es de ningún lado, o que su perplejidad ante la mezcla es sólo para producir textos efímeros, prefiero pensar que esa es más bien la situación en que está el híbrido. La circunstancia propia del mestizo es transitar de un espacio a otro, y por eso es posible sostener que su actitud es de cierto relativismo. Sin embargo, es útil recordar que, como señala Marshall Sahlins,

visto desde cualquier punto de vista, el relativismo cultural es un procedimiento antropológico interpretativo –es decir, metodológico–. No se trata del argumento moral de que cualquier cultura o tradición es tan buena como otra, si no es que mejor. El relativismo es el simple precepto de que, a fin de volverse inteligibles, los ideales y las prácticas de otros pueblos deben situarse en su propio contexto histórico; y deben ser entendidos en tanto que valores en el ámbito de sus propias relaciones culturales en lugar de ser valorados mediante juicios categóricos y morales de nuestra propia hechura. Relatividad es la suspensión provisional de nuestros propios juicios con el objeto de ubicar las prácticas en cuestión en el orden histórico y cultural que las hicieron posibles. No es de ninguna manera un asunto de convicciones¹⁵.

La analogía permite transitar por las culturas y considerarlas básicamente distintas aunque, en cierto modo, iguales. Es decir, por la analogía se descubren similitudes e igualdades, pero se pone el acento en revelar diferencias y desigualdades. Por ello, la analogía ayuda a cruzar fronteras e instalarse en ciertos espacios, sin perder el norte: es ética que busca comunicarse con los otros de otros grupos, pero de la misma especie, y a esto apunta una perspectiva analógica de los derechos humanos, desde un personalismo analógico también.

¹⁵ Marshall SAHLINS, “Esperando a Foucault”, en *Fractal* vol 5, n. 16 (2000) 11-30: <https://www.mxfractal.org/F16sahli.html>

La pluralidad del mundo asombra y conmueve al mestizo. Pero es también ocasión para un compromiso con los otros. Como puede apreciarse, el uso de la analogía tiene, entre otras ventajas, la posibilidad de interpretar con menos autoritarismo las diversas culturas, así como la creación de espacios interculturales sobre la base de una concepción más democrática del espacio público. Al respecto dice García Canclini (2000) que “precisamos desarrollar políticas ciudadanas que se basen en una ética transcultural, sostenida por un saber que combine el reconocimiento de diferentes estilos sociales con reglas racionales de convivencia multiétnica y supranacional”¹⁶. La pluralidad de cosmovisiones y de formas de tomar decisiones y emitir juicios de valor llama a la difícil práctica de una ética de la discusión que, según Paul Ricoeur, “presupone la existencia de un *espacio público de discusión*, esto es, de una opinión pública informada”¹⁷. Es la información la que evitará problemas propios de culturas u organizaciones que se aíslan: la injusticia prolongada, la deformación de la conciencia cívica, la distorsión de la agenda pública y la enajenación del control final de ésta¹⁸.

Sin duda pues, una hermenéutica analógica que permita dar cuenta de otras sociedades, deberá ser interpretativa y tener una intención moral: ha de evitar la anulación de la revelación de la alteridad. En este sentido, los antropólogos interesados en comprender otras sociedades, tanto histórica como transculturalmente, “tienen que estar preparados para permitir que la alteridad del objeto/sujeto se afirme a sí misma”¹⁹. Para elaborar una antropología crítica, de carácter emancipatorio, Robert Ulin afirma que es necesaria, como planteaba Gadamer, una “fusión de horizontes”. En ese sentido, sostiene que: “la hermenéutica filosófica y la antropología crítica tienen en común el interés por la libertad, si consideramos que su materia –la apropiación de la diversidad cultural e histórica– implica la intención práctica de establecer visiones alternativas de lo que significa el ser humano, y así abrir la posibilidad de una amplia gama de futuros”²⁰.

La hermenéutica, continúa explicando Ulin, “ha tendido a acentuar la reciprocidad de las interacciones comunicativas, y por ello ha pasado por alto la intensidad en que algunos intercambios entre interlocutores pueden reflejar relaciones sociales asimétricas”²¹. De ahí despega la exigencia de encontrar una explicación de las desigualdades en la interacción humana y los límites

¹⁶ Néstor GARCÍA CANCLINI, “El malestar en los estudios culturales”, en *Fractal* 2, n. 6 (1997) 45-60: <https://www.mxfractal.org/F6cancli.html>

¹⁷ Paul RICOEUR, *op. cit.*, p. 21.

¹⁸ Robert DAHL, *Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía versus control*, México, CONACULTA/ Alianza Editorial, 1991, p. 47.

¹⁹ Robert ULIN, *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI Editores, 1990, p. 142.

²⁰ *Ibid.*, p. 151.

²¹ *Ibid.*, p. 172.

institucionales concretos a la acción humana. Lo que resulta como propuesta de Ulin es la necesidad de aprehender hermenéuticamente las determinaciones culturales que se expresan a través de las interacciones sociales vividas y, por otro lado, analizar las posibles coerciones objetivas a las que están sujetas las relaciones sociales²².

Si existe la posibilidad de dar cuenta de los otros y de la desigualdad en virtud de la analogía, es entonces imperativo pasar al campo de la ética. Por el uso de la analogía, cuando se ha definido la justicia como lo principal, es posible ir más allá de la perplejidad y concentrarse también en lo que debe ser causa de indignación y, por tanto, de compromiso. En este sentido, la propuesta que se desprende del uso de la analogía es la de una ética que nos hace salir de nuestra íntima circunstancia para tener una perspectiva más amplia, no sólo de lo que nos resulte atractivo, sino también reprobable. Lo mismo es establecer distancia que cercanía, es decir, buscar el consenso y también el disenso del que vuelve a arrancar un diálogo constante. Así, un personalismo analógico planteado en términos de un mestizaje nos permite la comprensión de los relatos particulares sin los inconvenientes de un gran relato que aglutina, pero donde se pierde la singularidad. Del uso de la analogía resultan múltiples narrativas que pueden aprehenderse desde un conjunto de valores entendidos como vinculantes y que no podrían ser construidos sino por analogía.

4. CONCLUSIÓN

A nuestro parecer son dos los aportes fundamentales de la aplicación de la hermenéutica analógica al problema de relacionar los derechos humanos y la diversidad cultural. En primer lugar, nos hace notar que el ser humano es objeto de interpretación. Pero no de cualquiera, sino de una interpretación que, por vía de la analogía, nos permite considerar al hombre como un microcosmos, como un análogo, que no se establece como un absoluto universal, inalcanzable, sino como un ser analógico que puede ser ubicado en contextos diferentes. Es decir, que el ser humano es un ser cultural. Sin embargo, no pierde la centralidad de su ser persona, una totalidad unitaria capaz de adaptarse y de adaptar su realidad a realidades diferentes, es decir, podemos pensar la dignidad de la persona como realidad cultural.

En segundo lugar, la hermenéutica analógica del Dr. Beuchot permite enunciar una categoría, una noción, que nos puede orientar en un trabajo de articulación de las relaciones culturales en contextos de diversidad, esto es, el mestizaje. No es ciertamente una hibridación, donde se pueden perder las diferencias, sino que el mestizaje, como relación analógica, conserva lo propio, pero genera un diálogo, un alcance de la diferencia. Con ello puede superarse

²² *Ibid.*, p. 213.

el etnocentrismo, tan problemático actualmente, y alcanzar a poner a la persona como un centro fundamental de la realización de los seres humanos. Así, pues, al poner a la dignidad de la persona como un centro, puede admitirse también un carácter ético de las relaciones culturales, asunto de total relevancia actualmente.

Arturo Mota Rodríguez
Universidad Anáhuac México
Av. de los Tanques no. 865, Col. Torres de Potrero
Alcaldía Álvaro Obregón, Ciudad de México
México, C.P. 01840
arturo.mota@anahuac.mx